HAL
open science

Liberté et souveraineté : le problème de l'expérience chez Sartre et Bataille

Chunming Wang

▶ To cite this version:

Chunming Wang. Liberté et souveraineté : le problème de l'expérience chez Sartre et Bataille. Philosophie. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2015. Français. NNT : 2015LIL30041 . tel-01285995

HAL Id: tel-01285995
https://theses.hal.science/tel-01285995

Submitted on 10 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE CHARLES DE GAULLE - LILLE 3

École doctorale SHS 473 – Lille - Nord de France

S.T.L (UMR CNRS 8163)

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

Discipline : Philosophie

présentée et soutenue publiquement par

CHUNMING WANG

Le 5 décembre 2015

Liberté et souveraineté :

le problème de l'expérience chez Sartre et Bataille

Directeur de thèse :

Monsieur le Professeur Philippe SABOT

Membres du jury :

Monsieur Vincent DE COOREBYTER, Professeur, Université libre de Bruxelles (Belgique)

Madame Marie-Christine LALA, Maître de conférences HDR, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3

Monsieur Jean-François LOUETTE, Professeur, Université Paris-Sorbonne

Monsieur Philippe SABOT, Professeur, Université Charles de Gaulle-Lille 3

A ma famille

Remerciements

Je tiens avant tout à exprimer mes remerciements et ma reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur Philippe Sabot, qui m'a généreusement accordé son temps tout au long de ce travail et qui, plus encore, m'a tant guidé, conseillé, encouragé pendant ces trois dernières années tout en en même temps me laissant une grande liberté dans la recherche. C'est aussi grâce à sa confiance que j'ai pu avoir l'occasion de prendre plusieurs responsabilités dont j'espère avoir été à la hauteur.

Je remercie sincèrement Madame Marie-Christine Lala, Messieurs Vincent de Coorebyter et Jean-François Louette qui ont accepté de prendre le temps de lire cette thèse et qui me font l'honneur de participer à ce jury.

Mes remerciements vont également à celles et à ceux qui, dans le cadre de séminaires, de colloques ou de discussions amicales, ont fait preuve de générosité en me donnant leurs avis sur tel ou tel aspect de ce travail : Nicola Apicella, Christian Berner, Weijia Cao, Bernadette Dango, Gemma Daou, Gautier Dassonneville, Ophélie Desmons, Aurélien Djian, Jiani Fan, Serge Guarino, Koichiro Hamano, Alievtina Hervy, Claude Imbert, Édouard Jolly, Éléonore Le Jallé, Dieudonné Limikou, Qin Lu, Monika Marczuk, Weiming Mo, Anupama Rodrigues, Yudai Shimizu, Jonathan Soskin, Nicolas Verdier, Aramesh Yaghoubi, Yijing Zhang et Stéphane Zygart.

Merci aussi au China Scholarship Council d'avoir financé cette recherche.

Je souhaiterais, enfin, exprimer ma gratitude à mon épouse, Yiting Fan, pour les sacrifices consentis et son soutien indéfectible.

Résumé

Dans ce travail de thèse, nous cherchons à faire dialoguer Sartre et Bataille dont la confrontation dans les années quarante et cinquante a la signification, à notre sens, d'une rencontre entre deux pensées de l'expérience et de l'existence que nous proposons d'appeler respectivement « pensée de la liberté » et « pensée de la souveraineté ». Il s'agit, dans un premier temps, d'esquisser comment ces deux pensées ont pu se rencontrer sous forme de confrontation et, pour ce faire, de restituer l'horizon à partir duquel elles ont pu se formuler : si Sartre a reproché à Bataille d'avoir confondu dans *L'expérience intérieure* l'attitude scientifique et l'attitude existentialiste et d'avoir décrit ainsi une expérience nullement intérieure, c'est qu'en adoptant une méthode phénoménologique pour décrire la rencontre concrète de l'existence par elle-même en tant qu'existence temporelle, il entend par « expérience » ce que les phénoménologues allemands appellent « *Erlebnis* » et ce qui est dans son essence une sphère d'immanence radicalement infusionnable avec d'autres sphères du même type, tandis que l'expérience intérieure telle que Bataille la définit culmine précisément dans une fusion de l'intérieur et de l'extérieur que celui-ci considère d'ailleurs comme exigence fondamentale d'une phénoménologie de l'esprit développée et en vue de laquelle il exige une existence immédiate, sans délai, enfoncée dans l'instant. L'enjeu d'une telle divergence sur le sens de l'expérience et, corrélativement, de l'existence est d'autant plus profond que ces deux penseurs ont tous pour dessein d'établir une morale à ceci près qu'il s'agit, pour l'un, d'une morale de la souveraineté dont le sens est paradoxalement hypermoral et, pour l'autre, d'une morale de la liberté qui ne peut être atteinte qu'au terme d'une conversion radicale. En quoi consistent-elles ces deux morales ? Comment sont-elles accrochées à deux pensées différentes voire opposées de l'expérience et de l'existence ? Telles sont les deux questions auxquelles nous tenterons, en dernière instance, de répondre pour mieux mesurer l'enjeu de la confrontation entre Sartre et Bataille et, par là, établir un dialogue qui est de prime abord improbable.

Mots-clés : Bataille, communication, don, existence, expérience, impossible, instant, liberté, morale, réel, Sartre, souveraineté, temps

Abstract

In this dissertation, we seek to construct a dialogue between Sartre and Bataille whose confrontation in the forties and fifties should be considered, in our view, as an encounter between two ways of thinking experience and existence that we would like to call, respectively, « thinking of liberty » and « thinking of sovereignty ». We are going to, firstly, outline how these two thinkings could encounter with each other in a confrontational way and, for this purpose, to restore the horizon from which they were able to formulate themselves : if Sartre criticized Bataille for confusing, in *The inner experience*, the scientific attitude with the existentialiste one and, therefore, describing an experience which is not inner at all, that's because in adopting a phenomenological method to describe the concrete encounter of existence – which is temporal – by itself, he understood « experience » as what the German phenomenologists called « *Erlebnis* », namely a sphere of immanence which is radically infusionnable with other spheres of the same type, while the inner experience as Bataille defined it culminates precisely in a fusion of the inner and the exterior that he considered as the fundamental demanding of a developped phenomenology of mind in responding to which he required an immediate existence, that is to say an existence without daly, immerged in the instant. What's at stake in such a divergence on the meaning of experience and, correspondingly, of existence has much further implications in that both of these two thinkers had the very intention to establish the morality except that for one, it's a morality of sovereignty whose meaning is paradoxically hypermoral while for the other, it should be a morality of liberty that can only be reached through a radical conversion. What could we learn from these two moralities ? How are they linked to two different, even opposite ways of thinking experience and existence ? These are the two questions that we will try, finally, to respond in order to better measure the stakes of the confrontation between Sartre and Bataille and thus to establish a dialogue which seems *prima facie* improbable.

Key words : Bataille, communication, existence, experience, gift, impossible, instant, liberty, morality, real, Sartre, sovereignty, time

Table des matières

INTRODUCTION **11**

CHAPITRE I. EXIGENCE DU REEL **21**

1. VOLATILISATION DU REEL **22**

1.1. Peu réel, trop réel : la philosophie alimentaire et le scientisme *22*

1.2. Réel suspendu : l'écueil de la phénoménologie *25*

1.3. Réel esthétisé : le platonisme et le beau *30*

1.4. Réel éthéré: le complexe icarien du surréalisme *35*

2. EXCES DU REEL **40**

2.1. Réel contingent : l'irrationalité de l'*il y a* *40*

2.2. Réel improbable : la dent douloureuse de la raison dialectique *45*

2.3. Réel excessif : l'inexprimable inutilité des choses *49*

2.4. Réel hétérogène : l'informe, le bas et l'excrété *53*

3. VISIONS DU REEL **61**

3.1. Réel cosmique : l'univers des matières *61*

3.2. Réel terrestre : le monde des choses *66*

3.3. Réel illuminé : le sens et le non-sens *70*

CHAPITRE II. A L'EPREUVE DU REEL : L'EXPERIENCE COMME EXERCICE DE LA LIBERTE **76**

1. EXPERIENCE COMME CONSCIENCE **77**

1.1. Expérience immanente : la conscience de soi *77*

1.2. Expérience anonyme : la conscience non-égologique *81*

1.3. Ex-périence existentielle : la conscience intentionnelle *86*

2. CONSCIENCE COMME LIBERTE **91**

2.1. Menace du réel : l'extase matérielle et la fascination *91*

2.2. Ex-périence *du* réel : la rupture ontologique *96*

2.3. Expérience de l'irréel : la découverte de la liberté *101*

3. LIBERTE COMME EXISTENCE **107**

3.1. Exister à distance : la scissiparité de la présence *107*

3.2. Existence gratuite : la nécessité de la contingence *112*

3.3. Existence possibilisante : le manque à la source du temps *117*

CHAPITRE III. A L'EPREUVE DU REEL : L'EXPERIENCE COMME EXERCICE DE LA SOUVERAINETE **122**

1. EXERCICE DU REGARD 123

1.1. Enfoncement du regard : l'extase matérielle et la jouissance..... *123*

1.2. Renversement du regard : la fantaisie d'œil pinéal..... *127*

1.3. Dramatisation du regard : la contemplation extasiée..... *132*

2. DU REGARD A LA RECONNAISSANCE..... 137

2.1. Se reconnaître solaire : la volonté de dépense..... *137*

2.2. Se reconnaître humain : l'esprit de sacrifice..... *142*

2.3. Se reconnaître sacré : le sacrifice du sacrifice..... *147*

3. PRINCIPES DE L'EXPERIENCE INTERIEURE COMME EXPERIENCE SACRIFICIELLE.... 152

3.1. Principe de non-salut : l'expérience spirituelle, l'expérience de l'impossible..... *152*

3.2. Principe de non-savoir : l'expérience négative de l'inconnu *156*

3.3. Principe de non-totalité : l'expérience souveraine de la perte..... *161*

CHAPITRE IV. TEMPS DE LA LIBERTE, TEMPS DE LA SOUVERAINETE.. 166

1. A L'EPREUVE DU TEMPS, A L'EPREUVE DE L'IMPOSSIBLE 167

1.1. Temps impossible : de l'angoisse à l'extase..... *167*

1.2. Temps extatique : l'instant suspendu *171*

1.3. Temps inutile : le présent souverain et l'avenir inconnu..... *176*

2. A L'EPREUVE DU TEMPS, A L'EPREUVE DU POSSIBLE..... 181

2.1. Présent néantisé : de la présence à la présentification *181*

2.2. Passé irréparable : la contingence factuelle du présent *185*

2.3. Futur impossible : le sens possible du présent *190*

3. LE SENS DE L'INSTANT ENTRE LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE 196

3.1. Temps possible : de l'instant impossible à l'instant libérateur *196*

3.2. Temps impossible : du temps des possibles à l'instant souverain *202*

CHAPITRE V. TEMPS DE LA CONFRONTATION 208

1. CONTEXTE DE LA CONFRONTATION 209

1.1. *L'expérience intérieure* en 1943 : la question de la mystique..... *209*

1.2. *Situations, I* : le temps des significations..... *213*

1.3. Année 1943 : d'un monde à l'autre..... *219*

2. « *UN NOUVEAU MYSTIQUE* » : LE PROBLEME DE *L'EXPERIENCE INTERIEURE* 225

2.1. Problème de forme : le langage instantanéisé, le langage silencieux..... *225*

2.2. Problème de contenu : le paradoxe de l'expérience intérieure..... *230*

2.3. Problème de choix originel : la mystique panthéiste..... *235*

3. CONTRE-ATTAQUE : BATAILLE REPOND A SARTRE..... 241

3.1. « *Réponse à Jean-Paul Sartre* » : l'expérience intérieure entre *Erfahrung* et *Erlebnis* *241*

3.2. Politique de la poésie : la souveraineté mineure *246*

3.3. De l'existentialisme au primat de l'existence : vers une communication intime *256*

CHAPITRE VI. DIALOGUE SUR LA MORALE : MORALES DE LA COMMUNICATION, MORALES DU DON **260**

1. LA QUESTION DE LA COMMUNICATION CHEZ BATAILLE **261**

1.1. Exigence de communication : de l'inintelligible à l'intime *261*

1.2. Lieu de la communication : de l'intime au *continuum* *266*

1.3. Force de la communication : du *continuum* au *tremendum* *272*

2. LA QUESTION DE LA COMMUNICATION CHEZ SARTRE **279**

2.1. Plan phénoménologique : l'incommunicabilité radicale des consciences *279*

2.2. Plan ontique: la communication conflictuelle *284*

2.3. Plan existentiel : la communication fraternelle *289*

3. LES DEUX SOURCES DE LA MORALE DE LA COMMUNICATION **295**

3.1. Conversion morale : du *potlatch* au don libre *295*

3.2. Sommet moral : du *potlatch* au don souverain *300*

3.3. Valeur (hyper)morale du don : le relationnel, le social, le fusionnel *307*

CONCLUSION **315**

BIBLIOGRAPHIE **327**

INDEX *NOMINUM* **350**

INDEX *RERUM* **355**

Liste des abréviations

Œuvres de Jean-Paul Sartre :

B *Baudelaire,* précédé d'une note de Michel Leiris, Paris : Éditions Gallimard, 1963 (1947).

CDG *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940*, nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris : Éditions Gallimard, 1995.

CPM *Cahiers pour une morale*, Paris : Éditions Gallimard, 1983 (1947-1948).

EEH *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Éditions Gallimard, 1996 (1946).

EJ *Écrits de jeunesse*, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris : Éditions Gallimard, 1990.

EN *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Éditions Gallimard, 1993 (1943).

ETE *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris : Éditions Hermann, 1965 (1939).

HC/M *Huis clos* suivi de *Les mouches*, Paris : Éditions Gallimard, 2008 (1944/1943).

I^{on} *L'imagination*, Paris : Presses Universitaires de France, 1950 (1936).

Ire *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris : Éditions Gallimard, 1998 (1940).

N *La nausée*, Paris : Éditions Gallimard, 1991 (1938).

QL *Qu'est-ce que la littérature*, Paris : Éditions Gallimard, 1985 (1948).

S, I *Situations, I. Essais critiques*, Paris : Éditions Gallimard, 1947.

S, II *Situations, II. Littérature et engagement*, Paris : Éditions Gallimard, 1948.

TE^{a} *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique,* introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1966 (1936).

TE^{b} *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques,* textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

Œuvres de Georges Bataille :

CL *Choix de lettres (1917-1962)*, édité par Michel Surya, Paris : Éditions Gallimard, 1997.

CS *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, présenté par Denis Hollier, Paris : Éditions Gallimard, 1979.

D *Documents*, réédition intégrale de la revue, deux volumes, préface de Denis Hollier, Paris : Éditions Jean-Michel Place, 1991 (1929-1930).

DP *Discussion sur le péché*, présentation de Michel Surya, Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2010.

OC *Œuvres complètes*, Paris : Éditions Gallimard, 1970-1988. L'abréviation est suivie du numéro en chiffres romains du volume (*I-XII*).

INTRODUCTION

« Mais le dialogue entre Sartre et Bataille a-t-il jamais commencé ? »[1].

Présenter une thèse sur deux penseurs ou, plus précisément, sur deux pensées – c'est-à-dire en les mettant côte à côte, les comparant et les confrontant jusqu'à ce qu'il faille de temps en temps, au sens chimique du terme, les combiner pour essayer de faire réagir l'une sur l'autre et pour qu'au cours de cette réaction se dégage une somme considérable d'énergie qu'aucune de ces deux pensées, quelle que soit la dynamique de son mouvement, ne saurait peut-être produire à elle seule –, ne serait-ce pas courir un double risque et ceci dans la mesure exacte où, d'une part, il n'est pas certain qu'une telle réaction se produira – on ne pourra ainsi que laisser sur place deux pensées étrangement juxtaposées qui ne pensent ni l'une avec l'autre ni l'une contre l'autre – et où, d'autre part, toute réaction implique la transformation, voire la disparition des éléments réactifs si bien que bon gré, mal gré, on fera dissiper deux pensées qui ne sont pas et ne doivent pas être fusionnelles ? Autrement dit, ne faut-il pas reconnaître, comme d'ailleurs Bernard Sichère l'indique, qu' « il n'y a en vérité jamais lieu de comparer ou de mesurer ensemble deux pensées » parce que comparer ou mesurer, en fin de compte, a « très exactement la signification de la négation de toute pensée »[2] ? A cette remarque qui, de ce point de vue, signale de façon on ne peut plus résolue le paradoxe inhérent à toute étude comparative[3], nous pouvons encore ajouter que la comparaison est d'autant plus problématique qu'elle s'efforce souvent de faire dialoguer les pensées qui ne dialoguent pas entre elles ou bien qui ne dialoguent les unes avec les autres qu'à peine, à la légère, de manière éphémère. Tel semble être le cas, de prime abord au moins, d'un dialogue étrange qui est celui entre Sartre et Bataille et auquel, si paradoxal que ce soit, nous avons consacré notre travail de thèse.

---

[1] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *Ligne*, n° 1, mars 2000, 48.

[2] Bernard Sichère, *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Paris : Éditions Gallimard, 2006, 117.

[3] Dans son « *Sartre ou Bataille, subjectivité et révolution* », article initialement publié dans le premier numéro de la revue *Ligne*, l'auteur renonce en effet à adopter une méthode purement comparative – celle dont, dit-il, « se réjouissent encore parfois le monde scolaire ou universitaire et à sa suite le monde médiatique » – et préfère plutôt « restituer en arrière de quelques pensées l'horizon général à partir duquel elles ont pu se formuler et à partir duquel, après coup, elles peuvent continuer nous apparaître comme des interrogations vivantes, non comme des systèmes clos et morts » (*ibid.*).

Selon Jacqueline Risset, en effet, le dialogue entre Sartre et Bataille qui « aurait pu s'établir » dans les années quarante et cinquante est au fond un « dialogue-non dialogue » en ce qu'au lieu d'être « inachevé », il « est du reste "inaccompli" » : l' « inachevé », précise-t-elle, « suppose qu'un commencement a eu lieu », alors que la première question que l'on peut se poser et que l'on doit se poser quant au dialogue entre Sartre et Bataille est précisément de savoir s'il a « jamais commencé »[4]. S'il est vrai qu'en 1943, année où *L'être et le néant* est publié, Sartre a attaqué *L'expérience intérieure*[5] de Bataille paru quelques mois avant par un long article intitulé *« Un nouveau mystique »*[6] et qu'à cet article polémique qui « vacille à plusieurs reprises entre l'analyse et le pamphlet »[7], Bataille a répondu « à mi-voix »[8] par un court texte qui est d'ailleurs caché, sous le titre de « *Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de L'expérience intérieure)* », dans son livre *Sur Nietzsche*[9], cette première confrontation où « se trouve posée [...] une différence qui ne se réabsorbera pas » n'a pas pu pour autant donner lieu à un dialogue au sens strict puisque la rencontre entre l'un et l'autre, pour reprendre l'expression de Jacqueline Risset, est « au fond muette »[10]. A l'encontre de Bataille qui, outre sa réponse à Sartre, n'a cessé de commenter et de critiquer – il s'agit dans la plupart du temps des critiques dont la virulence n'est pas moins perceptible que celle d' « *Un nouveau mystique* » – les grands ouvrages du philosophe français[11], celui-ci, au fait, ne revenait que très rarement vers l'auteur de

---

[4] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 48, 49.

[5] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris : Éditions Gallimard, 1943, repris in *OC, V*, 7-189.

[6] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *Cahiers du Sud*, n° 260-262, novembre et décembre 1943, repris in *S, I*, 133-174.

[7] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, Paris : Éditions Gallimard, 1992, 405.

[8] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 51.

[9] Georges Bataille, *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Paris : Éditions Gallimard, 1945.

[10] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 49, 51.

[11] Explicitement ou implicitement, Sartre est mentionné et visé dans ces articles de Bataille : « A propos d'assoupissements », *Troisième convoi*, n° 2, janvier 1946, 3-4, repris in *OC, XI*, 31-33 ; « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme », *Critique*, n° 2, juillet 1946, 99-110, repris in *OC, XI*, 70-82 ; « Baudelaire "mis à nu". L'analyse de Sartre et l'essence de la poésie », *Critique*, n° 8-9, janvier-février 1947, 3-27, largement modifié et repris in *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 189-209 ; « A propos de récits d'habitants d'Hiroshima », *Critique*, n° 8-9, janvier-février 1947, 126-140, repris in *OC, XI*, 172-187 ; « Note sur Jean-Paul Sartre : *Réflexions sur la question juive* », *Critique*, n° 12, mai 1947, 471-473, repris in *OC, XI*, 226-228 ; « Lettre à M. Merleau-Ponty », *Combat*, n° 930, 4 juillet 1947, 2, repris in *OC, XI*, 251-252 ; « De l'existentialisme au primat de l'économie », *Critique*, n° 19, décembre 1947, 515-526 et n° 21, février 1948, 127-141, repris in *OC, XI*, 279-306 ; « L'existentialisme », *Critique*, octobre 1950, 83-86, repris in *OC, XII*, 11-15 ; « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain », *Botteghn Oscure*, Rome, n° VI, 1950, 172-187, repris in *OC, XII*, 16-28 ; « Le temps de la révolte », *Critique*, n° 55, décembre 1951, 1019-1027 et

L'expérience intérieure, soit vers cet homme dont, d'un côté, il appréciait tant l' « éloquence souvent magnifique » jusqu'à ce qu'il crût y avoir trouvé « une langue, une syntaxe plus adaptées aux problèmes de notre époque » mais chez qui, de l'autre, il y a selon lui une « mauvaise foi passionnelle » qui est telle que pour comprendre cette passion, qui se manifeste dans la « quête vaine d'une évasion impossible », force est de recourir à la psychanalyse à ceci près que, comme nous allons le voir, il s'agit d'une psychanalyse spécifique qui n'a rien à voir avec les « méthodes grossières et suspectes de Freud, d'Adler ou de Jung »[12] : bref, à quelques exceptions près[13], le nom de Bataille est disparu dans les textes postérieurs de Sartre. Il en a été de même, en quelque sorte, lors de la fameuse discussion sur le péché qui eut lieu chez Marcel Moré en mars 1944 car celle-ci, où Bataille et Sartre se rencontrèrent l'un en tant que conférencier invité et l'autre comme « interlocuteur privilégié »[14] – c'est essentiellement à Sartre, affirme Michel Surya, « qu'est due l'inattendue célébrité »[15] de *L'expérience intérieure* autour duquel, ce jour-là, se sont réunis la plupart des intellectuels de l'époque[16] –, aurait pu servir de « moyen de poursuivre une querelle »[17] alors qu'elle s'acheva également sur le retrait de Sartre, un retrait, à notre avis, issu de l'effort échoué de celui-ci pour faire avouer le conférencier que sa morale dite hypermorale établie sur la notion ambiguë de péché manque irrémédiablement de cohérence logique: ayant reproché, avec Jean Hyppolite, au discours bataillien pour ce manque de logique fondamental ainsi que l'ambiguïté de sa terminologie, Sartre a finalement laissé

---

n° 56, janvier 1952, 29-41, repris in *OC, XII*, 149-169 ; « Jean-Paul Sartre et l'impossible révolte de Jean Genet », *Critique*, n° 65, octobre 1952, 819-832 et n° 66, novembre 1952, 946-961, repris in *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 287-316 ; « L'affaire de "L'Homme révolté" », *Critique*, n° 67, décembre 1952, 1077-1082, repris in *OC, XII*, 230-236. Le nom de Sartre est aussi paru dans *L'Érotisme* (Paris, Éditions de Minuit, 1957 ; *OC, X*, 24) et *La Souveraineté* (édition posthume, *OC, VIII*, 435). Notons encore que c'est dans « *Le sacré* », texte rédigé en 1939 (*Cahiers d'art*, 1939, 14e année, n° 1-4, 47-50), que Bataille fait référence pour la première fois à Sartre et, en l'occurrence, à *La nausée* (*OC, I*, 560n).

[12] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 174.

[13] A côté des surréalistes, Bataille est visé par Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature* dont la version brute est publiée d'abord dans plusieurs numéros des *Temps modernes* en 1947 (Voir Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris : Éditions Gallimard, 1970, 160). Il est mentionné cinq fois par Sartre dans les *Cahiers pour une morale* (*CPM*, 39-40, 42, 103, 157, 509).

[14] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 58.

[15] Michel Surya, « Présentation », *DP*, 42.

[16] A cette réunion étaient présents, parmi d'autres, Arthur Adamov, Maurice Blanchot, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean Daniélou, Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Gabriel Marcel, Louis Massignon, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paulhan et Jean-Paul Sartre (Voir Michel Surya, « Présentation », *DP*, 9-49).

[17] *Ibid.*, 9.

Hyppolite seul à dialoguer, longuement et jusqu'à la fin, avec Bataille[18]. Tout se passe comme si Bataille, provoqué par une attaque impitoyable où il se vit traiter comme un « chrétien honteux »[19], ne pouvait riposter, quoique passionnément, qu'en face de l'ombre de Sartre qui, s'étant retiré du combat sitôt qu'il l'eût lancé, a rendu la passion de son adversaire inutile[20].

Le mutisme étrange de Sartre dans ce dialogue-non dialogue constitue donc un premier obstacle pour une thèse telle que la nôtre, de sorte que nous ne pourrions, nous semble-t-il, nous servir dans le meilleur des cas que de « quelques dates, quelques scènes » que Jacqueline Risset a pris un soin minutieux de rappeler, de décrire[21] et où, comme nous avons pu le constater, Bataille jouait dans la plupart du temps un monologue[22]. En effet, c'est sur ces scènes historiques déroulées entre 1943 et 1952 que s'appuie majoritairement le peu de littérature abordant ce sujet. Le premier numéro de la revue *Ligne* (nouvelle série)[23] peut en témoigner: intitulé « Sartre-Bataille », ce numéro est par ailleurs la seule étude de volume important qui mette en parallèle ces deux penseurs et qui cherche à montrer, malgré le silence de fond, qu'« il y a dans l'attitude de Sartre quelque chose que Bataille n'a jamais sans doute tout à fait cessé de vouloir » et que « dans celle de Bataille [il y a] quelque chose que Sartre n'a sans doute jamais cessé d'envier »[24]. Ainsi les quatorze articles qui le composent interrogent-ils tous, d'une manière ou d'une autre, l'enjeu fondamental de ce dialogue improbable : politique ou révolutionnaire pour les uns (Michel Surya, Bernard

---

[18] Une « scène suspendue », dit Jacqueline Risset, « où Sartre ne parle plus – c'est Hyppolite seul qui répond – ; mais je crois que c'est à Sartre que le discours de Bataille s'adresse » (Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 59).

[19] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 166.

[20] Selon Michel Surya, « *Un nouveau mystique* » de Sartre « n'était pourtant pas fait pour qu'on lui "répondît" » (Michel Surya, « Présentation », *DP*, 42).

[21] Voir Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 49-59

[22] Comme Gilles Philippe le conclut, « Bataille fut donc condamné à poursuivre seul le dialogue avec Sartre » (Gilles Philippe, « Bataille, Georges », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, 53).

[23] Il faut pourtant souligner que les textes qui composent ce numéro ont été présentés, pour la plupart, au colloque « *Bataille-Sartre : un dialogo incompiuto* » qui est organisé par Jacqueline Risset et qui s'est déroulé du 3 au 5 octobre 1996 à l'Université de Rome 3 (*Università degli studi Roma Tre*).

[24] Michel Surya, « Présentation », *Lignes*, *op. cit.*, 6. A cette remarque, Gilles Philippe aurait donné une précision en soulignant que « Sartre n'éprouva jamais qu'un intérêt amusé pour Bataille, tandis que Bataille fut hanté par Sartre » (Gilles Philippe, « Bataille, Georges », *art. cit.*, 53).

Sichère et Enzo Traverso[25]), littéraire ou, plus exactement, poétique pour les autres (Francis Marmande, Carlo Pasi, Jean-Michel Rey, Véronique Bergen[26]), cet enjeu a en même temps des aspects esthétique (Claire Margat, Georges Didi-Huberman[27]), ontologique (Jean-Luc Nancy, Rocco Ronchi[28]) et moral (Gianfranco Rubino[29]). Cependant, il est clair que ces interrogations, pour la plupart au moins, suivent pas à pas la chronologie des confrontations qui ont eu lieu, sans excéder le champ délimité par ces dates et ces scènes que Risset nous a rappelées. En outre, au-delà de ce moment paroxysmique où on a voulu penser à la fois sur Sartre et sur Bataille dans le but de reconnaître « les conditions mêmes de la possibilité de penser »[30], nous ne pouvons trouver parmi les études sur les deux penseurs qu'un nombre très limité de sources utilisables sous formes de courts essais ou de sous-chapitres de livre[31]: le silence auquel s'est réduit le dialogue inaccompli reste de ce point de vue profondément silencieux. Encore faut-il noter que ce manque de sources est d'autant plus frustrant que seuls les spécialistes de Bataille semblent daigner s'impliquer dans un tel travail paradoxal

---

[25] Michel Surya, « Le saut de Gribouille, de l'engagement (Sartre, Bataille, via Breton) », *Lignes*, *op. cit.*, 8-27 ; Bernard Sichère, « Sartre et Bataille : subjectivité et révolution », *ibid.*, 71-87 (cet article est repris dans son ouvrage *Pour Bataille*, *op. cit.*, 115-137) ; Enzo Traverso, « L'aveuglement des clercs. Les *Réflexions sur la question juive* de Sartre », *Lignes*, *op. cit.*, 175-196.

[26] Francis Marmande, « Sous le soleil noir de la poésie », *ibid.*, 28-46 ; Carlo Pasi, « L'intervention de Georges Bataille », *ibid.*, 60-70 ; Jean-Michel Rey, « Premiers pas en littérature », *ibid.*, 148-163 ; Véronique Bergen, « Genet, Bataille, Sartre, un tir croisé dédié au tiers absent », *ibid.*, 164-174.

[27] Claire Margat, « Bataille et Sartre face au dégoût », *ibid.*, 197-205 ; Georges Didi-Huberman, « La matière inquiète », *ibid.*, 206-223.

[28] Jean-Luc Nancy, « La pensée dérobée », *ibid.*, 88-106, repris dans son ouvrage homonyme *La pensée dérobée*, Paris : Éditions Galliée, 2001, 27-44 ; Rocco Ronchi, « Une ontologie de l'excès », *Lignes*, *op. cit.*, 107-124.

[29] Gianfranco Rubino, « Deux lectures du mal », *ibid.*, 125-136. Restent l'article de Jacqueline Risset que nous avons déjà cité ainsi que celui de Jean-Michel Besnier (« Le philosophe et le paysan », *ibid.*, 137-147) qui apporte une vue globale. Encore faut-il remarquer que seul ce dernier a su annoncer – ce qui semble aller à l'encontre de la bonne foi de la plupart des contributeurs du numéro – qu'entre Sartre et Bataille « aucun des deux n'a jamais ni attendu ni rien redouté de l'autre » et qu'au fond « leur relation n'a aucune importance » (*ibid.*, 137).

[30] Michel Surya, « Présentation », *Lignes*, *op. cit.*, 6.

[31] Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2014 (1988) ; Peter Tracey Connor, « Sartre, Mysticism and the Pornographics of the *Cogito* », in *Georges Bataille and the mysticism of sin*, Baltimore et Londre : The Johns Hopkins University Press, 2000, 31-38 ; Jean-François Fourny, « La communication impossible : Georges Bataille et Jean-Paul Sartre », *Stanford French Review*, vol. 12, n° 1, 1988, 149-160 ; Suzanne Guerlac, *Literary polemics : Bataille, Sartre, Valéry, Breton*, Californie : Standford University Press, 1997 ; Jean-Michel Heimonet et Emoretta Yang, « Bataille and Sartre : the modernity of mysticism », *Diacritics*, vol. 26, n° 2, 1996, 59-73 ; Denis Hollier, *Les Dépossédés : Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris : Éditions de Minuit, 1993 ; Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps Modernes*, n° 602, décembre 1998 – janvier-février 1999, 16-36 et « Sartre et Bataille, notes complémentaires », *L'Héritage de Jean-Paul Sartre. Vingt ans après sa mort*, sous la direction d'Harumi Ishizaki et Nao Sawada, Université Aoyamagakuin, Tokyo : 2001, 165-172.

qui consiste à faire parler le silence : à l'exception de Jean-François Louette et de Denis Hollier qui lisent tous les deux attentivement Sartre et Bataille et dont les recherches s'articulent sur une grande échelle autour de ces deux penseurs parmi d'autres[32], aucune étude à proprement parler comparative n'est en effet sortie de la part des experts de Sartre: pas moins que Bataille qui a poursuivi seul le dialogue avec Sartre, les batailliens ne risquent de jouer un monologue[33] en mettant en scène le Sartre-Bataille.

Hasardeuse tant de par sa nature – la comparaison, rappelons-le, peut conduire selon Bernard Sichère à la négation de toute pensée – que sur le plan thématique, une thèse sur Sartre et Bataille est-elle encore possible? S'agit-il d'une quête vaine, d'un effort voué d'avance à la perte? Consiste-t-elle, en d'autres termes, à soutenir un insoutenable point de vue dans la mesure où ce qu'elle interroge, c'est après tout un dialogue-non dialogue entre deux pensées dont la rencontre est au fond muette et qui, comme d'ailleurs Bataille l'a lui-même avoué, divergent tant sur « le plan des idées » qu'elles sont entraînées « dans des directions différentes » et n'ont « guère en commun »[34] ? Cependant, c'est précisément parce que ce dialogue qui *aurait pu* s'établir n'a pas eu lieu et qu'il n'aurait pu avoir lieu qu'entre deux pensées fondamentalement incompatibles l'une avec l'autre ou, plus exactement, irréductibles l'une à l'autre qu'il faut les faire dialoguer et ceci non pas pour les comparer ensemble de manière pure et simple, en perdant de vue les horizons différents d'où elles apparaissent respectivement, ni pour les mesurer l'une par rapport à l'autre en prétendant « à une victoire contre une autre »[35] et encore moins, faut-il ajouter, pour les fusionner, les mélanger en vue de faire apparaître la figure étrange, grotesque et pourtant

---

[32] Nous citons, parmi d'autres, « *La Nausée, roman du silence* » (*Littérature*, n° 75, 1989, 3-20) de Jean-François Louette et *Politique de la prose : Jean-Paul Sartre et l'an quarante* (Paris : Éditions Gallimard, 1982) de Denis Hollier. Jean-François Louette a aussi dirigé *Romans et récits* de Bataille ainsi que *Les Mots et autres récits autobiographiques* de Sartre, tous deux parus dans la collection de la Bibliothèque de la Pléiade chez Gallimard (le premier en 2004 et le deuxième en 2010).

[33] Citons encore une fois Jacqueline Risset qui signale qu'en effet, Sartre et Bataille « sont de fait si profondément séparés que se trouvent, aujourd'hui encore, séparés même les regards critiques qui les ont pris pour objet. Batailliens et sartriens sont sujets différents, qui le plus souvent s'ignorent » (Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 47). Notons pourtant que dans le *Dictionnaire de Sartre*, Gilles Philippe se demande « pourquoi, mal gré une si radicale opposition, ne peut-on s'empêcher de penser à Bataille quand on lit Sartre, à Sartre quand on lit Bataille » (Gilles Philippe, « Bataille, Georges », *art. cit.*, 54).

[34] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 404.

[35] Michel Surya, « Présentation », *Lignes*, *op. cit.*, 6. Jacqueline Risset précise également que si par rapport à l'époque où « Sartre occupait à lui seul toute la scène », il y a « aujourd'hui comme un changement d'éclairage » dont Bataille pourrait profiter, il ne s'agit pas pourtant « d'opposer par exemple aux "erreurs" de Sartre la "lucidité" de Bataille, à la désuétude de l"engagement" la modernité de la "dépense" etc. » (Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 49).

vide de *la* pensée de laquelle devraient participer les pensées concrètes, à savoir celles, par exemple, des deux penseurs dont il est question dans notre thèse. En revanche, il s'agit d'abord d'esquisser comment ces deux pensées, si divergentes qu'elles soient sur le plan des idées et quoique leur rencontre fût muette, ont pu se rencontrer l'une avec l'autre – c'est-à-dire de savoir d'où vient que Sartre et Bataille aient cru nécessaire de répondre l'un à l'autre, le premier par une « recension aussi violente que longue »[36], le second par un texte court et « plutôt amusé »[37] – et, par suite, d'examiner si dans et par une telle rencontre elles ont pu mieux se définir, tel que le suggère le titre de notre thèse, l'une comme pensée de la liberté et l'autre comme pensée de la souveraineté. Autrement dit, si jamais le dialogue entre Sartre et Bataille n'a pas pu commencer, c'est à nous de le construire et dans la mesure où elle se fonde sur une restitution préalable de l'horizon à partir duquel leurs pensées ont pu se formuler et se rencontrer – non pas celui qui est purement et simplement général, mais celui qui est concrètement visible et qu'il suffit de revenir au moment initial où chaque pensée s'est esquissée pour mettre en relief[38] –, cette construction a précisément le souci de ne trahir aucune de ces deux pensées que nous cherchons à faire dialoguer et dont le dialogue, à notre sens, aurait très exactement pour fonction l'éclaircissement des enjeux d'une confrontation entre la liberté et la souveraineté.

Autant dire que notre thèse, dans un premier temps, doit revenir à la notion de liberté ainsi qu'à celle de souveraineté autour desquelles tournent respectivement la pensée de Sartre et celle de Bataille. Si en effet tout au long de son œuvre Sartre n'a cessé d'interroger les conditions transcendantales et les situations contingentes qui, dans une dynamique d'interdétermination, constituent ensemble la réalité-humaine en tant que réalité existentielle, l'existence de cette réalité est précisément définie par lui comme une existence libre dont la liberté, nous allons le voir, se manifeste tant sur le plan transcendantal – soit celui où celle-ci s'exprime par l'autonomie de la conscience qui « se détermine à l'existence » – qu'au niveau ontique – soit celui où la conscience « s'emprisonne dans le

---

[36] Michel Surya, « Présentation », *DP*, 42.

[37] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 51.

[38] Ainsi au lieu de les situer et de les positionner – ensemble ou séparément – par rapport aux différents moments philosophiques, politiques et existentiels de leur temps, nous nous bornerons dans cette thèse à suivre le développement interne de la pensée de Sartre ainsi que celui de la pensée de Bataille sans pourtant négliger les sources externes qu'elles ont pu respectivement puiser.

Monde »[39] tout en pouvant en même temps, par son pouvoir de néantisation, « tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde »[40] jusqu'à ce qu'elle puisse, en puisant sa force d'agir, le modifier « dans sa matérialité ontique, dans sa "chair" »[41] – de sorte que définir la réalité-humaine, c'est définir un être qui est à la fois « transcendantalement libre » et « en situation dans le monde »[42], celui-ci étant, de ce point de vue, le terrain d'application, le champ de pratique de sa liberté néantisante ou bien, de deux choses l'une, agissante :

« La néantisation par quoi nous prenons du recul par rapport à la situation ne fait qu'un avec l'extase par laquelle nous nous pro-jetons vers une modification de cette situation. Il en résulte qu'il est impossible, en effet, de trouver un acte sans mobile, [...] c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin. [...] C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté. »[43]

Pour Bataille, en revanche, la définition de la « réalité-humaine »[44] ou de « l'humanité consciente »[45] ne peut se passer d'une élucidation préalable du sens *souverain* de son « existence immédiate », à savoir de celle qui, loin d'être servilement immergée dans le monde de l'activité et par là dans celui de la productivité, de l'utilité, relève au fond de l'inutile et de l'improductif si bien qu'elle ressemble, reprenons les termes de Bataille, à un jaillissement, « à une incandescence maladive »[46], à une « agitation tumultueuse »[47], bref, à une forme de dépense prodigieuse qui est incompatible avec celle de l'existence servile des hommes de l'action – les « hommes de l'action », dit-il, « servent *ce qui existe* » tout en brisant en même temps leur propre existence qui, à proprement parler, « a cessé d'être *existence* »[48] – et qui implique une « volonté de dépense », une « volonté d'exister » :

---

[39] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 63, 79.

[40] Jean-Paul Sartre, *I*[re], 353.

[41] Jean-Paul Sartre, *EN*, 482.

[42] Jean-Paul Sartre, *I*[re], 355, 358.

[43] Jean-Paul Sartre, *EN*, 492.

[44] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 37.

[45] Georges Bataille, « La notion de dépense » (1933), *OC, I*, 303.

[46] Georges Bataille, « L'œil pinéal (I) », *OC, II*, 25.

[47] Georges Bataille, « Le labyrinthe » (1935-1936), *OC, I*, 434.

[48] Georges Bataille, « L'apprenti sorcier » (1938), *OC, I*, 529.

« Je considère, pour ma part, qu'un pas décisif sera fait à partir du moment où des hommes affirmeront qu'ils écartent toute condition préalable : que ce qu'ils entendent, sans aucun délai, sans faux-fuyant, c'est *exister*. Et je ne crois pas qu'une telle affirmation puisse être dissociée ni dans un sens ni dans un autre de la volonté de dépense et de jaillissement. Il n'y a pas de jaillissement possible si l'on n'est pas résolu à exister. Et toute volonté d'exister est vaine si elle n'est pas un jaillissement. »[49]

De cette brève récapitulation de ce que Sartre entend par « liberté » et de ce que Bataille désigne, par le biais de la notion de « volonté de dépense », comme « souveraineté »[50], nous pouvons conclure que ces deux penseurs qui vont se rencontrer et se confronter au milieu des années quarante formulent chacun à sa façon une pensée de l'existence et que c'est l'existence, saisie par l'un sous forme de rapport ontico-pratique à la matérialité du monde et, par l'autre, sous celle d'arrachement au monde matériel qu'elles qualifient respectivement de « libre » et de « souveraine ». Encore faut-il préciser que l'existence, dans un cas comme dans l'autre, a un sens profondément *vécu* dans la mesure où c'est en tant qu'elle est conscience, selon Sartre, que la réalité-humaine peut exister dans le monde comme une liberté tandis qu'exister souverainement, au sens où Bataille l'entend, c'est exister dans une immédiateté telle que, comme il l'indique dans *La Part maudite* qui est un prolongement de « *La notion de dépense* » et dont les commencements remontent vraisemblablement à 1930, « la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose* » et « se résoudra en pure dépense »[51]. Si donc l'existence est libre selon l'un et souveraine selon l'autre, il n'en demeure pas moins que le sens de la liberté ainsi que celui de la souveraineté

---

[49] Georges Bataille, « Confréries, ordres, sociétés secrètes, églises » (1938), *CS*, 243.

[50] Précisons pourtant que même si la souveraineté telle que Bataille la définit est dans son essence étroitement liée à la dépense improductive ou, plus exactement, au pouvoir de dépenser – celui-ci ne fait qu'un, faut-il ajouter, du « pouvoir de perdre » (Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 311) –, ce n'est que dans *La Souveraineté*, livre posthume écrit au début des années cinquante, que ce lien est systématiquement précisé (« Ce qui distingue la souveraineté », écrit-il dans ce dernier ouvrage, « est la consommation des richesses, en opposition au travail, à la servitude » (Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 248). Dans son étude sur la notion bataillienne de dépense, Koichiro Hamano indique que la souveraineté, c'est en effet la « valeur en question dans la dépense improductive » (Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2004, 60)). Cependant, il n'en reste pas moins que dans ses écrits des années trente et notamment dans ceux des années quarante, Bataille emploie déjà le terme de « souveraineté » ou, plus exactement, celui de « souverain » sous forme d'adjectif pour désigner ce qu'il a appelé, comme nous venons de le citer, « volonté de dépense » ou « volonté d'exister » et qu'il nomme également, nous allons le voir, « volonté d'impossible ». Ainsi, nous semble-t-il, il ne serait pas hasardeux de prendre la souveraineté comme concept-clé de toute sa pensée.

[51] Georges Bataille, *La Part maudite* (1948), *OC, VII*, 178.

– l'une et l'autre, de ce point de vue, ont la signification de la valeur de l'existence – doivent encore être élucidés sur le plan de l'expérience que l'un, en poursuivant la méthode phénoménologique de son temps, considère comme synonyme du terme allemand « *Erlebnis* »[52] – même si celui-ci est selon lui « intraduisible en français »[53] – et que l'autre, en retravaillant sur un terme qu'il a employé en 1930, nomme spécifiquement « expérience intérieure »[54].

Telle est la raison pour laquelle c'est la question de l'expérience ou, plus exactement, du sens vécu de l'existence qu'interrogera essentiellement notre thèse dont l'objectif est de faire dialoguer la pensée de Sartre comme pensée de liberté et celle de Bataille comme pensée de souveraineté. Il s'agira, dans un premier temps (les chapitres I, II et III), de préciser les registres auxquels s'inscrivent respectivement les deux formes de l'expérience et de montrer que dans les deux cas, le sens premier de l'expérience est celui de l'épreuve : c'est en effet en tant qu'épreuve que l' « *Erlebnis* » de Sartre, ainsi que l' « expérience intérieure » de Bataille, se constituent l'une comme champ de liberté et l'autre comme champ de souveraineté. Nous prolongerons ensuite (le chapitre IV) cette mise en parallèle de deux formes d'expérience en mettant en avant leurs temporalités différentes, c'est-à-dire les deux modes temporels sur lesquels elles se donnent à vivre, à éprouver et, par conséquent, donnent sens à l'existence. Avec ces clarifications qui, nous semble-t-il, nous permettront d'entrevoir ce qui rapproche Sartre et Bataille en même temps que ce qui les distingue et les sépare, nous pourrons mieux mesurer les enjeux de leur confrontation dans les années quarante (le chapitre V). Dans le sixième et dernier chapitre, nous tenterons, pour revenir au parti pris de notre thèse, de construire un dialogue entre Sartre et Bataille, soit celui où, dans le prolongement de leur confrontation, ils auraient pu préciser l'un face à l'autre la portée morale de leurs pensées.

---

[52] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 47.

[53] Jean-Paul Sartre, *I*[on], 144n.

[54] C'est en effet dans « *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Van Gogh* », texte publié en 1930 dans la revue *Documents* (n° 8, deuxième année), que Bataille a employé pour la première fois le terme d' « expérience intérieure » (Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Van Gogh », *OC, I*, 264).

CHAPITRE I.

EXIGENCE DU REEL

Toute pensée, au sens authentique du terme, contient une exigence et c'est pour répondre à cette exigence qu'un penseur se pose des questions, crée des concepts et par là, qu'il se considère ou non comme un philosophe, fait de la philosophie. Ainsi, pour commencer notre étude sur une confrontation qui a eu lieu entre deux penseurs authentiques, nous nous proposons d'abord de clarifier l'exigence à partir de laquelle chacun d'eux se rapporte à l'exercice de la pensée. Autrement dit, il est d'une importance primordiale de montrer que si, comme le souligne Jean-Luc Nancy, sur un « point de l'extrémité » ces deux exercices de pensée sont « inconciliables », il n'en demeure pas moins qu'ils se partagent l'appréhension d'une exigence de penser et que cette exigence de penser, reprenons Nancy, est issue à la fois de « l'appréhension du monde » et de celle d' « une dissociation vertigineuse de l'expérience même, dans l'expérience »[55]. Face au monde dont on ne peut pas ne pas avoir l'expérience et dont on ne peut avoir l'expérience qu'en en étant dissocié, l'exigence est de penser cette dissociation inhérente à l'expérience que Sartre saisit sous forme de néant et que Bataille éprouve comme limite. Cependant, qu'il s'agisse d'une expérience du néant ou de celle de la limite – encore faut-il préciser que dans les deux cas l'expérience a très exactement la signification d'une épreuve –, l'appréhension du monde a pour fondement l'être-là du monde ou, plus exactement, la présence immense d'un être dont nos deux penseurs, chacun à sa manière, tirent le sens du réel : ainsi Sartre, signale Vincent de Coorebyter, n'a cessé de vouloir « rejoindre le réel »[56] tandis que dans la pensée de Bataille, comme le montre Marie-Christine Lala, « le *réel* [...] demeure tout en entier en question »[57]. C'est donc sur cette exigence du réel que doit s'ouvrir notre étude.

---

[55] Jean-Luc Nancy, « La pensée dérobée », *art. cit.*, 89, 90.

[56] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 22.

[57] Marie-Christine Lala, *Georges Bataille, poète du réel*, Bern : Peter Lang, 2010, vii.

1. VOLATILISATION DU REEL

1.1. Peu réel, trop réel : la philosophie alimentaire et le scientisme

Que la philosophie par son effort sincère de comprendre le monde et de donner ensuite une explication à tout ce qui est puisse répondre à l'exigence du réel n'est pas toujours une évidence. En revanche, par un acte fondamental qui pose l'objet interrogé devant le sujet de l'interrogation, la philosophie sous sa forme la plus classique se contente souvent de réduire la réalité du monde objectif à celle de la connaissance de ce monde si bien que celui-ci, en tant qu'objet connaissable, ne serait et ne pourrait être qu'à connaître, c'est-à-dire qu'il ne saurait excéder ni ce que l'on en connaît ni ce que l'on *peut* en connaître: dans le premier cas, il est l'ensemble d'objets connus ou connaissables; dans le deuxième, il est l'ultime objet déterminé dont notre faculté cognitive conditionne l'apparition. Autrement dit, le monde réel n'aurait de réalité qu'en tant qu'objet d'une connaissance constitutive du réel. Devant un monde dont l'indétermination est de ce point de vue bornée *a priori* par la subjectivité, le sujet philosophant, à savoir l'homme de la connaissance, s'amuserait à énumérer tout ce qu'il a connu ainsi que tout ce qu'il aura connu au fur et à mesure de cette énumération, de telle sorte que le monde, quoiqu'il reste à connaître, est déjà trop connu une fois pour toutes en même temps qu'il est, pour ainsi dire, trop peu réel. En s'avançant sur ce chemin, la philosophie digérerait la réalité du monde et tel est, selon Sartre, le cas de la philosophie française de son temps qu'il appelle, dans son célèbre article sur l'intentionnalité de Husserl, « philosophie alimentaire » :

« [...] connaître, c'est manger. La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'*Esprit*-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre *substance*. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison ? Un certain assemblage de "contenus de conscience", un ordre de ces contenus. O philosophie alimentaire ! »[58]

---

[58] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 29 (nous soulignons). La datation de la rédaction de cet article publié en janvier 1939 dans *La Nouvelle Revue française* restant un « problème délicat » et « difficile à résoudre », il n'empêche que la restauration de la

La philosophie française est alimentaire ou « digestive » dans la mesure où « les puissantes arêtes du monde », écrit Sartre, sont « rongées » par les « diligentes diastases » de l'esprit qui, en effet, consiste à réduire les choses du monde et le monde lui-même en « contenus de conscience » : ainsi, par exemple, Lalande affirme-t-il la supériorité de l'activité spirituelle dans sa capacité d'assimilation « des choses aux idées, des idées aux esprits et des esprits entre eux »[59], tandis que Brunschvicg a élaboré une « philosophie sans mal [...] où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées »[60] ; quant à Meyerson qui ne voit dans le réel qu' « un scandale du divers »[61], il n'est pas moins question d'une assimilation du réel en ce sens que le philosophe y impose un principe d'identification selon lequel il existe « un substrat ontologique identique permanent par-delà la diversité phénoménale changeante »[62]. D'après Sartre, ces trois philosophes français ont tous tort d'épouser, sous une forme ou une autre, une épistémologie idéaliste qui dissoudrait le réel dans les « estomacs sombres » de l'esprit ou de la conscience, ceux-ci entendus comme des *substances*[63] ; en d'autres termes, il s'agit d'une « philosophie douillette de l'*immanence*, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire », au point qu' « en vain, les plus simples et les plus rudes parmi nous chercheraient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit » car « ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes »[64]. Autant dire que dans l'épaisseur de ce brouillard, c'est le réel – puisqu'il ne signifie rien

---

réalité du réel s'y révèle comme première exigence philosophique pour Sartre. Sur les hypothèses de la date de rédaction de l'article, voir Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, *op. cit.*, 71, Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de* "L'intentionnalité" *et de* "La transcendance de l'Ego", Bruxelles : Éditions Ousia, 2000, 27-29 et Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Paris : Honoré Champion Éditeur, 2008, 536-539.

[59] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 29.

[60] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 85-86.

[61] Jean-Paul Sartre, *EN*, 176.

[62] Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, 544. Flajoliet a pris le soin de souligner qu'à partir du chapitre 8 de son *Identité et réalité*, Meyerson « accomplit un tournant » dans la mesure où son analyse de « tout ce qui *résiste* au travail d'identification de la science » le conduit à la « reconnaissance d'un insurmontable "irrationnel" du côté des phénomènes physiques » et, par là, le placerait « non pas en opposition mais en accord » avec la position de Sartre dans les années trente (*ibid.*, 545, note 6).

[63] La substantification de la conscience implique aussi, comme nous allons le voir, l'égologisation du *cogito* que Sartre critique dans *La transcendance de l'Ego*, texte rédigé lors de son séjour à Berlin et publié d'abord en 1936 dans les *Recherches philosophiques* (n° 6, 1936-1937, 85-123).

[64] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 29-31 (nous soulignons).

d'autre que le monde et les choses – qui, en fin de compte, se volatilise et qu'aucun esprit ne saurait rejoindre le réel faute de pouvoir sortir de lui-même. Défini comme substance immanente et autosuffisante, l'esprit s'enliserait sans remèdes dans l'incapacité de se transcender et cette incapacité, tel que Sartre le conclut, implique la puérilité de tout esprit substantialisé en ce sens que celui-ci, par un amour-propre, « s'embrasse l'épaule » comme un enfant pour chercher, à la Proust ou à la Amiel, « les caresses, les dorlotements » dans l'intimité de sa « vie intérieure »[65] : la philosophie alimentaire, en un mot, relève d'un profond subjectivisme qui est loin d'être capable de rendre compte de la réalité résistante du réel.

Le vocabulaire employé par Sartre pour décrire le processus d'assimilation de l'esprit mérite aussi notre attention : l'article recourt, en effet, à des termes manifestement scientifiques et particulièrement bio-chimiques. Au-delà d'un usage métaphorique, ces termes sont selon nous stratégiquement mobilisés par Sartre dans l'intention d'affronter, d'une manière implicite, la perspective objectiviste que la science adopte pour *expliquer* le réel. Si en effet la philosophie « douillette » du subjectivisme ou de l'immanence peut être interprétée dans un vocabulaire bio-chimique, c'est que la science dite « objective », pas plus que sa contrepartie philosophique, ne peut rendre justesse au réel : si celle-ci assimile les choses aux idées, la science, pour le dire avec Vincent de Coorebyter, « filtre les phénomènes à l'aide de lois abstraites et d'appareils d'observation » et n'aboutit qu'à « une déformation de l'être due à la rage de connaître »[66] ; autrement dit, là où la philosophie idéaliste réduit l'objectivité du réel à une connaissabilité subjective, la science dite objective outrepasse le réel en le déformant en une *supra*-objectivité accessible à la seule observation et explication scientifique. Passant de l'idéalisme au scientisme[67], l'expérience qu'a l'homme du réel ne devient pas pour autant, pour ainsi dire, plus « réelle » au sens où celui-

---

[65] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 32. La « haine farouche » de Sartre pour la vie intérieure, comme Vincent de Coorebyter l'indique, va s'exprimer jusque dans ses critiques adressées aux « saints » – dont Genet et, selon Coorebyter, Georges Bataille –, aux bourgeois, à des écrivains contemporains tels que Mauriac, Chardonne, Dostoïevski, Gide, Renard et les surréalistes ainsi qu'à certains existentialistes comme Jaspers (Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 38, notes 23-28).

[66] Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 115.

[67] Nous allons voir que l'un des reproches que Sartre adresse à Bataille consiste précisément à dénoncer le « scientisme » de ce dernier. Cf. *infra.*, 230-235.

ci est représenté de manière pour ainsi dire *abstraitement* réaliste, si bien que le réel, comme le jaune du citron par exemple, ne saurait jamais être tel qu'il *apparaît* :

« Si vous demandez à un physicien quelle idée il se fait de la lumière jaune, il vous dira qu'il s'agit d'ondes électromagnétiques transversales dont la longueur d'onde est voisine de 590 millimicrons. Si vous lui demandez : mais où le jaune intervient-il ? il dira : dans la description, il n'intervient pas du tout, mais ces sortes de vibrations, lorsqu'elles frappent la rétine d'un œil sain, donnent à la personne à qui l'œil appartient la sensation de jaune. »[68]

Malgré la présence non négligeable des sciences dans l'enseignement français de la philosophie à l'époque, Sartre, contrairement à certains philosophes comme Bergson[69], ne prétend pas ni se risque à « fonder sa pensée sur les leçons de la science contemporaine »[70] : de même que le jaune du citron ne peut se révéler à l'œil scientifique, de même le réel que Sartre s'efforce de rejoindre à partir des années trente ne peut être décrit dans une approche scientiste,. Ainsi faut-il une autre perspective et une autre méthode pour que le réel apparaisse *tel quel* – c'est-à-dire ni *peu* réel ni *trop* réel – et pour que Sartre puisse écrire, quelques années plus tard, que « le jaune du citron n'est pas un mode subjectif d'appréhension du citron : il *est* le citron »[71].

1.2. Réel suspendu : l'écueil de la phénoménologie

Le monde réel digéré par l'idéalisme n'est pas restitué par les savants scientifiques ou bien, plus précisément, ce n'est même pas au monde des scientistes que l'on doit recourir pour rejoindre le réel. Dans son article sur l'intentionnalité, Sartre précise bien que le monde

---

[68] Erwin Schrödinger, *L'esprit et la matière*, précédé de *L'élision. Essai sur la philosophie d'E. Schrödinger* par Michel Bitbol, Paris : Éditions du Seuil, 1990, 227-228 (cité par Vincent de Coorebyter dans *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 116).

[69] Dans *L'imagination*, par exemple, Sartre reproche Bergson d'avoir produit « une fiction physico-chimique » de la conscience dont les liaisons des éléments « sont souvent prélogiques » (Jean-Paul Sartre, *I*^{on}, 60).

[70] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*. *Autour de «* La nausée *» et de la «* Légende de la vérité *»*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2005, 25.

[71] Jean-Paul Sartre, *EN*, 227.

réel est celui « des artistes et des prophètes », à savoir, dit-il, un monde « effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour », où « les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables »[72] ; autrement dit, le réel et notamment le *goût* du réel ne pouvant se réduire ni à la sensation subjective[73] ni à l'objectivation scientifique restent encore à expliciter et à savourer par une expérience qui sera à la fois plus réelle et plus réaliste. Seule réaliste, selon Sartre, est ce courant philosophique de l'outre-Rhin qu'est la phénoménologie :

« Les théoriciens d'extrême-gauche ont parfois reproché à la phénoménologie d'être un idéalisme et de noyer la réalité dans le flot des idées. Mais si l'idéalisme c'est la philosophie sans mal de M. Brunschvicg, si c'est une philosophie où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées, rien n'est plus injuste que d'appeler les phénoménologues des idéalistes. Il y a des siècles, au contraire, qu'on n'avait senti dans la philosophie un courant aussi réaliste. Ils ont replongé l'homme dans le monde, ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ces révoltes aussi. »[74]

Pour le Sartre de cette époque, la phénoménologie est avant tout réaliste[75] parce qu'elle lutte « contre la philosophie digestive de l'empirico-criticisme, du néo-kantisme, contre tout "psychologisme" » – bref, contre tout subjectivisme – pour affirmer « qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience », de sorte que, comme Sartre le précise, il s'agit à proprement parler d'une « philosophie de la transcendance » qui nous jette « dans la

---

[72] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 32.

[73] Dans *L'être et le néant*, Sartre interroge soigneusement la notion de « sensation » entendue comme pure impression subjective du « rapport objectif de l'excitant à l'organisme sensible ». Après avoir déclaré que « la sensation est une pure rêverie de psychologue », il la rejette « de toute théorie sérieuse sur les rapports de la conscience et du monde » et remet ces rapports en question en esquissant une phénoménologie du *sens*. Voir Jean-Paul Sartre, *EN*, 357-368.

[74] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 86-86.

[75] Dans *La transcendance de l'Ego* et dans l'article sur l'intentionnalité, Husserl est introduit par Sartre tantôt comme réaliste tantôt comme non-réaliste. Que l'on n'y voie pas une contradiction et surtout ne confonde pas les deux sens du réalisme chez Sartre à cause de sa terminologie ambiguë : si la notion d'esprit assimilateur est une « illusion commune au réalisme et à l'idéalisme » et que « Husserl n'est point réaliste » même dans son élaboration d'un « courant réaliste » qu'est la phénoménologie (*S, I*, 29, 30 ; *TE*[a], 86), le réalisme dénoncé par Sartre est celui de Kant, de Bergson et des scientistes qui tentent tous, selon lui, de rattacher le subjectif à l'objectif par l'intermédiaire de l'affection ou de la sensation, alors que le réalisme sartrien, tel que nous l'avons indiqué dans la note précédente, refuse toute conception « réaliste » de la sensation afin que le rapport entre le réel et la conscience se rétablisse sur un plan phénoménologique. Sur l'ambiguïté du terme « réalisme », voir Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 50.

poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ». En d'autres termes, la phénoménologie apporte une lumière qui nous dévoile, pour reprendre Sartre, « les puissantes arêtes du monde »[76], c'est-à-dire les choses réelles du monde dans lequel ces dernières, « outre leurs qualités de chaleur, d'odeur, de forme etc. », ont aussi « celles de repoussant, d'attirant, de charmant, d'utile »[77]. Grâce à la phénoménologie, en un mot, le monde apparaît à nouveau comme réel même si ce réel, dans la mesure où il redevient transcendant, est au fond « indifférent, hostile et rétif »[78]. Tout se passe donc comme si seule la phénoménologie pouvait répondre à l'exigence du réel devant lequel la conscience, en tant qu'expérience de ce réel, n'aurait aucune place privilégiée.

Or, si la phénoménologie est introduite par Sartre – dans ces deux écrits de Berlin qui sont le texte sur l'intentionnalité et *La transcendance de l'Ego* – en vue d'une philosophie de la transcendance, celle-ci est cependant étrangère au projet initial de son fondateur en ce que Husserl, en dépit de la bonne volonté de Sartre, n'aurait en aucun cas voulu être réaliste. Autrement dit, Sartre, étant « trop pressé de rejoindre le réel »[79], semble préconiser un « réalisme initial proche du sens commun »[80] selon lequel le monde est une *évidence* primordiale dont l'*être* est indépendant de la conscience, au point qu'il a dû avoir tort de s'appuyer sur Husserl pour esquisser une phénoménologie réaliste – au sens sartrien – insouciante des « conditions non phénoménales de la phénoménalité »[81] car le phénoménologue allemand, comme Dan Zahavi nous le rappelle, ne s'intéresse guère à l'*être* du réel, c'est-à-dire « au monde réellement existant qui est d'une certaine manière exclu de la recherche phénoménologique »[82]. Par l'*époché* ou la réduction, la phénoménologie met en effet entre parenthèses le monde transcendant que l'attitude naturelle pose comme réel ou irréel et ne l'interroge rigoureusement que comme *phénomène*, soit comme seul corrélatif de la conscience à laquelle il apparaît. Par conséquent, loin d'être

---

[76] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 29-31.

[77] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 42.

[78] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[79] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 22.

[80] Jean-Marc Mouillie, « Sartre et Husserl : une alternative phénoménologique ? », in *Sartre et la phénoménologie*, édité par Jean-Marc Mouillie, Lyon : ENS Éditions, 2000, 80.

[81] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 22.

[82] Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Californie : Stanford University Press, 2003, 45 (la citation est traduite par nous de l'anglais : « the really existing world, is somehow excluded from the phenomenological sphere of research »).

une philosophie de la transcendance, la phénoménologie husserlienne mène une interrogation dont la nature est d'autant plus *immanentiste* qu'elle ne décrit, tout le long de ses méditations cartésiennes, que les modes d'apparition des phénomènes à la conscience et que cette description nécessite une compréhension préalable de la structure de cette conscience en tant que condition de possibilité de toute apparition phénoménale :

« [...] une analyse philosophique de l'objet qui apparaît doit nécessairement prendre en compte la subjectivité. Si nous souhaitons comprendre véritablement ce que sont les objets physiques, nous devrons éventuellement nous tourner vers la subjectivité qui en est l'expérience vécue, parce que ce n'est qu'à celle-ci que ces objets apparaissent tels qu'ils sont. Si nous souhaitons comprendre la réalité, nous devons revenir aux actes conscients où elle se donne. En un mot, la subjectivité est une condition de possibilité de l'apparition ou de la manifestation. Il n'y a pas d'apparition sans subjectivité. »[83]

Dans cette perspective, le monde réel en tant que transcendance est *relatif* par rapport à la conscience immanente qui conditionne de manière transcendantale son apparition ; autrement dit, l'appréhension du monde est réduite en réalité à celle de son apparition *immanente* à la conscience et la phénoménologie pratiquant la réduction ascétique de la transcendance du monde risquerait par conséquent de redevenir « une philosophie douillette de l'immanence ». Malgré Sartre, l'anti-psychologisme de Husserl ne va pas jusqu'à établir une *ontologie* de l'être transphénoménal car celle-ci ne serait, aux yeux du fondateur de la phénoménologie, qu'un naïf réalisme métaphysique. Si donc la phénoménologie permet de dépasser, en faisant d'une pierre deux coups, et l'idéalisme et le réalisme, ce n'est pas parce qu'elle renvoie les choses au monde et restaure le monde en tant que réel[84], mais parce qu'elle neutralise, en formulant des questions dont « la saveur [est]

---

[83] *Ibid.*, 52 (« [...] a philosophical analysis of the object qua appearing must necessarily also take subjectivity into account. If we wish to truly understand what physical objects are, we will eventually have to turn to the subjectivity that experiences these objects, for it is only there that they show themselves as what they are. If we wish to understand reality, we ultimately have to return to the conscious acts in which it is given. In short, subjectivity is a condition of possibility for appearance or manifestation. Without subjectivity there can be no appearance », notre traduction).

[84] Il n'est en effet jamais question pour Husserl d' « examiner si (et comment) la conscience peut atteindre la connaissance d'une réalité indépendante de la conscience » (« The task is not to examine whether (and how) consciousness can attain knowledge of a mind-independant reality », Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, *op. cit.*, 8, notre traduction), mais de décrire le « *reell* », c'est-à-dire la « zone spécifique de l'immanence en général » (Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 53).

plutôt kantienne »[85], les différentes positions d'existence à l'égard des transcendants pour interroger la condition transcendantale de leur apparition. Ainsi nous pouvons conclure que la phénoménologie husserlienne n'effleure le réel que pour le suspendre et qu'elle ne se rapporte à la transcendance que pour en venir à l'immanence.

Il ne faudra pas longtemps pour que Sartre s'en rende compte et se désillusionne de son idolâtrie pour Husserl : par le biais d'une critique adressée à toute égologisation de la conscience, *La transcendance de l'Ego* signale déjà dans sa conclusion que la phénoménologie, au moins sous sa forme husserlienne, est coupable de « tirer encore une parcelle de l'homme *hors du monde* et de détourner par là l'attention des véritables problèmes »[86] ; *L'imagination* accusera également les notions husserliennes d'*hylé* et de remplissement qui semblent à Sartre prisonnières « de l'ancienne conception » chosiste de l'image malgré son hommage fait à Husserl pour son effort de « combattre les erreurs d'un certain immanentisme qui veut constituer le monde avec des contenus de conscience »[87]. Cette « critique progressive » envers Husserl, comme le dit Coorebyter, deviendra chez Sartre une telle « hostilité »[88] qu'il avouera, quelques années plus tard, que « l'écueil, en effet, serait de tomber dans le pur immanentisme (idéalisme husserlien) » en ce que celui-ci, finalement, a abouti à « une philosophie contemplative » qui a pour horizon « l'immanence pure et l'absence de transcendance »[89].

De l'hommage au reproche, l'attitude de Sartre envers Husserl a connu un renversement radical et ceci précisément parce que, faut-il préciser, il est profondément fasciné par le monde réel, soit celui où l'homme se découvre auprès des choses, « sur la route, dans la ville, au milieu de la foule »[90]. Cette fascination est de plus en plus intensifiée jusqu'à ce que Sartre ait dû surmonter la phénoménologie immanentiste pour retrouver, en « désirant une philosophie "pathétique" »[91], le réel concret que les idéalistes français avaient digéré dans l'esprit et que le phénoménologue allemand, à cause de son retrait dans

---

[85] Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, *op. cit.*, 8 (« a more Kantian flavor », notre traduction).

[86] Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 86 (nous soulignons).

[87] Jean-Paul Sartre, *I*^{on}, 144, 152.

[88] Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 57.

[89] Jean-Paul Sartre, *EN*, 689 ; « Conscience de soi et connaissance de soi », *TE*^{b}, 140.

[90] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 32.

[91] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 406.

l'immanence, n'avait su rétablir : dans un cas comme dans l'autre, ce qu'il manque c'est toujours le réel à rejoindre. Ainsi le manque du réel constitue-t-il un problème pour l'expérience dans la mesure où celle-ci, au lieu de se trouver dans la plénitude du réel où il lui importe de se transcender pour pouvoir *sentir*, *penser* et *agir*, s'en retire et se réfugie dans un immanentisme contemplatif où le réel du monde est volatilisé sous l'*époché*: « nous ne revenons jamais au monde », dit Sartre, « à partir de l'*ἐποχή* phénoménologique. Nous sommes un peu comme ces philosophes tirés de la caverne de Platon, qui refuseraient de revenir ensuite dans la caverne, alors qu'en fait c'est bien dans la caverne qu'il faut *penser* et *agir* »[92]. Tout se passe comme si la phénoménologie, ayant contemplé l'éclat immanent de l'esprit, ne pouvait plus supporter – comme tous ses prédécesseurs idéalistes – l' « aveuglante lumière »[93] du réel.

1.3. Réel esthétisé : le platonisme et le beau

Par « réel », Sartre entend dans un premier temps la sphère de la transcendance, soit ce registre de l'être où les choses, se donnant comme indifférentes et résistantes, ont une réalité irréductible à leur connaissabilité déterminée et conditionnée par la subjectivité. Cependant, à la lecture des premiers écrits du philosophe français, nous pouvons constater que les choses résistantes peuvent être aussi repoussantes et ceci, faut-il ajouter, dans la mesure où le réel est avant tout sensiblement et bassement matériel. Autrement dit, si la philosophie sous sa forme idéaliste ou, comme Sartre le précise, platonicienne n'a de cesse de vouloir se dégager du réel sensible pour s'élever vers l'idée intelligible, c'est que « le réel n'est jamais *beau* »[94] puisque l'amour ou la jouissance du beau nécessite un mouvement ascendant au terme duquel l'œil de l'esprit sera en mesure de contempler l'idée du beau ou bien, de deux choses l'une, la beauté en elle-même. Ainsi le beau est le but caché de toute aspiration idéaliste et, en tant que *forme* idéale, il ne saurait jamais se trouver

---

[92] Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », *TE*^{b}, 142 (nous soulignons).

[93] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[94] Jean-Paul Sartre, *I*^{re}, 371 (nous soulignons).

dans le réel où il n'y a, rappelons-le, qu' « un scandale du divers »[95]. Dans *Le Banquet*, Platon explique par le discours de Diotime « la droite voie » que doit suivre l'esprit pour atteindre « la science du beau » :

« Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : c'est, en prenant son point de départ dans les *beautés d'ici-bas* pour aller vers cette beauté-là, de *s'élever* toujours, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le *terme*, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la *beauté en soi*. »[96]

En suivant cette voie d'élévation, raconte Diotime, l'esprit arrivé « au terme suprême des mystères d'Éros » apercevra « quelque chose de merveilleusement beau par nature », soit « une réalité qui [...] apparaîtra en elle-même et pour elle-même »[97] : l'esprit jouira de son union avec la forme idéale du beau dont la « réalité » *dépasse* tout ce qui est soumis au changement, à savoir tout ce qui, dans le réel, ne peut être beau qu'en *participant* à cette « beauté en soi ». Précisons encore que la connaissance ou « la science du beau » se réalise chez Platon en deux temps : il s'agit d'abord d'une connaissance de la ressemblance entre « tous les beaux corps » en tant que « beautés d'ici-bas » et, ensuite, de celle de la participation de celles-ci à l'idée du beau dont la forme ne relève pas du sensible et ne peut être contemplée que par un esprit élevé. Le point de départ de cette élévation, tel que Diotime l'indique, consiste précisément à voir ou plus exactement à *concevoir* une *ressemblance* par laquelle les formes sensibles pourraient, quelle que soit leur diversité, s'assembler et, par là, se classer. En d'autres termes, il faudrait que « l'univers prenne forme » et que la philosophie, sous sa forme platonicienne du moins, donne « une redingote à ce qui est »[98].

---

[95] Jean-Paul Sartre, *EN*, 176.

[96] Platon, *Le Banquet*, Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris : Flammarion, 1998 (5e édition, 2007), 157-158 (211b-211c, nous soulignons).

[97] *Ibid.*, 157 (210e-211b).

[98] Georges Bataille, « L'informe » (1929), *OC, I*, 217.

C'est conformément à une telle exigence de forme et de ressemblance – l'une et l'autre étant étroitement liées à l'idée du beau – que les Grecs à l'époque de Platon, selon Bataille, mettaient en œuvre dans toutes leurs pratiques en rapport avec les formes un style que l'on qualifie d'habitude de « classique » ou d' « académique » :

« On trouve, liées à l'évolution humaine, des alternances de formes plastiques analogues à celles que présente, dans certains cas, l'évolution des formes naturelles. Ainsi, le style *académique* ou *classique* s'opposant à tout ce qui est *baroque*, *dément* ou *barbare*, ces deux catégories radicalement différentes correspondent parfois à des états sociaux contradictoires. Les styles pourraient être ainsi tenus pour l'expression ou le symptôme d'un état de choses essentiel et, de la même façon, les formes animales, qui peuvent également être réparties en formes *académiques* et *démentes*. »[99]

Le classicisme ou l'académisme des Grecs est l'une des expressions, poursuit Bataille, « les plus accomplies de l'*idée* », celle-ci incarnée à la fois dans la philosophie platonicienne, en Acropole d'Athènes et sur les monnaies portant une représentation des animaux dont, par exemple, le cheval. Celui-ci, en effet, comptait pour les Grecs parmi les animaux « les plus parfaits, les plus académiques » et la représentation de sa forme était souvent « correctement calculée » pour trahir « sa parenté profonde avec le génie hellénique », à savoir avec l'exigence de « perfection idéale » suivant laquelle « les formes du corps aussi bien que les formes sociales ou les formes de la pensée » devaient *participer* à une « organisation progressive » pour « satisfaire peu à peu à l'harmonie et à la hiérarchie immuables que la philosophie grecque tendait à donner en propre aux *idées*, extérieurement à des faits concrets » : l'harmonie et la hiérarchie propres aux idées, c'est-à-dire, tel que nous l'avons indiqué, propres au beau idéal, si bien que ni l'araignée ni l'hippopotame n'auraient-ils répondu, à cause de leurs corps « hideux ou comiques », à « cette élévation d'esprit »[100]. L'idéalisme grec, de ce point de vue, est un idéalisme du beau et de la forme.

Exiger que l'univers prenne forme revient donc à dire que la forme doit être belle. En d'autres termes, l'idéalisme du beau et de la forme est en fin de compte un idéalisme de la *belle forme* qui barre l'accès au domaine de la forme ou des idées à tout ce qui est

---

[99] Georges Bataille, « Le cheval académique » (1929), *OC, I*, 159-160 (nous soulignons).

[100] *Ibid.*, 160-161.

considéré, tels que le cheveu, la boue, la crasse[101], comme laid, sale, hideux ou ignoble. Il s'agit à la fois d'une formalisation idéalisante du beau et d'un embellissement idéal de la forme. Le beau et la forme impliquent dans cette perspective l'exclusion de certaines particularités qui n'existent, pour ainsi dire, qu'en errance et qui ne peuvent être universalisées en idée parce qu'elles sont, tout simplement, réelles. « Le "particulier" », pour le dire avec Denis Hollier, « en effet renvoie à l'hétérogénéité inéchangeable d'un *réel*, à un irréductible noyau de résistance à la transposition, à la substitution, un *réel* intraitable à la métaphore »[102].

Le moment est donc venu de noter que c'est pour restituer un réel « en fac-similé, non-métaphorisé, non-assimilé, non-idéalisé » que Bataille, comme en témoignent les deux textes que nous avons cités, a tant contribué à la revue *Documents*. Conçue par Pierre d'Espezel, Georges Wildensetin et lui-même, la revue est fondée en 1929 avec un comité de rédaction composé d'historiens, d'archéologues, d'ethnographes et de galeristes[103]. Le nom de la revue est significatif : d'une part, tel que son sous-titre l'indique[104], *Documents* est un laboratoire collectif où une nouvelle pensée et un nouveau discours commencent à prendre forme à partir des faits archéologiques, esthétiques et notamment ethnographiques ; d'autre part, il faut comprendre qu' « un document est, dans sa définition même, un objet dénué de valeur artistique »[105], c'est-à-dire de valeur esthétique. Illustré de photographies et de tableaux tantôt renommés tantôt marginaux, le périodique a pour objectif de présenter les *faits* qui, relevant « plus ou moins immédiatement de l'esthétique »[106], se détournent de l'appréciation des esthètes et se donnent au regard des chartistes, des archéologues et des ethnographes. Un document n'est jamais beau, et la revue *Documents* a pour plate-forme, comme le précise Hollier, « une opposition au point de vue esthétique » puisque

---

[101] Dans son dialogue avec Parménide, Socrate dit que ce sera « trop absurde » de « penser qu'il y a une Forme de ces choses » (Platon, *Parménide*, Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris : Flammarion, 1994 (3e édition 2011), 94 (130d)).

[102] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *D*, volume 1, XIII.

[103] Parmi les nombreux contributeurs de la revue, nous nous bornons à citer les noms de Georges Bataille, Robert Desnos, Carl Einstein, Marcel Griaule, Michel Leiris,Georges Henri Rivière et André Schaeffner. Pour la liste complète des auteurs et des illustrateurs, voir *D*, volume 2, 603-610.

[104] La revue est sous-titrée, pour les trois premiers numéros, « Doctrines/Archéologie/Beaux-Arts/Ethnographie » et « Archéologie/Beaux-Arts/Ethnographie/Variétés » à partir du quatrième numéro.

[105] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.*, VIII.

[106] Michel Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *Critique*, n° 195-196, numéro intitulé « Hommage à Georges Bataille », août-septembre 1963 (Réimpression fac-similé, octobre 2009), 691.

« l'arrivisme esthétique » exige précisément « un contrat symbolique autour de la beauté »[107], à savoir, pour reprendre l'expression de Bataille lui-même, autour d' « un idéal humain »[108] s'imposant au réel comme ce qu'il *doit* être. L'attitude esthétique, en d'autres termes, rejoint l'idéalisme platonicien dans son aspiration au beau, à l'idée du beau et à tout ce qui est idéalement beau, si bien que dans une telle attitude, l'homme moderne contemple les œuvres d'art de la même manière qu'un platonicien contemplait le soleil serein[109], à ceci près que l'un se réfugie dans les musées des beaux-arts tandis que l'autre fréquentait son Académie. « Un musée », écrit Bataille dans un autre texte contribué à *Documents*, « est comme le poumon d'une grande ville : la foule afflue chaque dimanche dans le musée comme le sang et elle en ressort *purifiée* et *fraîche* » ; autrement dit, le musée « est le miroir colossal dans lequel l'homme se contemple » et cette contemplation lui permet de se trouver « littéralement admirable » et semblable « aux célestes apparitions » dont ses yeux « sont encore ravis »[110]. Sortant du musée, l'homme absorbé dans le ravissement esthétique se retrouve dans un monde où le laid, l'abject et l'ignoble sont tellement réels qu'il n'en faut pas plus pour qu'il ressente une profonde nausée. A ce réveil nauséeux, nul ne saurait s'échapper sinon par la contemplation esthétique et idéaliste qui est de nature, reprenons Sartre pour qui l'exigence du réel importe autant que pour Bataille, onirique :

« La contemplation esthétique est un rêve provoqué et le passage au réel est un authentique réveil. On a souvent parlé de la "déception" qui accompagnait le retour à la réalité. [...] ce malaise est tout simplement celui du dormeur qui s'éveille : une conscience fascinée, bloquée dans *l'imaginaire* et soudain libérée par l'arrêt brusque de la pièce, de la symphonie et reprend soudain contact avec l'existence. Il n'en faut pas plus pour provoquer l'écœurement nauséeux qui caractérise la *conscience réalisante*. »[111]

Si donc le réel n'est jamais beau, c'est qu'il ne fait jamais rêver. Toute idéalisation du réel est de ce point de vue à la fois esthétique et onirique, de sorte que se détourner du

---

[107] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* VIII, XI.

[108] Georges Bataille, « Le langage des fleurs » (1929), *OC, I*, 176.

[109] La sérénité du soleil est pour Bataille l'imagination idéaliste de l'homme. A ce soleil idéal il opposera un « soleil pourri » dont la combustion révèle le mouvement débordant du réel. Cf. *infra.*, 61-66.

[110] Georges Bataille, « Musée » (1930), *OC, I*, 239-240 (nous soulignons).

[111] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 371 (nous soulignons).

réel, c'est faire surgir un surréel auquel on ne peut atteindre que dans le rêve et par l'imagination.

1.4. Réel éthéré: le complexe icarien du surréalisme

« La seule imagination me rend compte de ce qui *peut être* », écrit Breton en 1924 dans son *Manifeste du surréalisme*, où il définit le surréalisme comme un mouvement remontant « aux sources de l'imagination poétique »[112], c'est-à-dire aux sources de tout ce qui est *possible* pour un esprit errant au-delà des bornes entre « la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas »[113], au lieu que *Documents* ne voulant « ni l'imagination ni le possible » chasse le surréel pour dévoiler *terre à terre* un réel intraitable à l'esprit poétique. L'anti-surréalisme de cette revue « agressivement réaliste »[114] est donc ostensible : de même que Michel Leiris a signalé « le caractère foncièrement *réaliste* de l'œuvre de Picasso » bien distinct du « monde fumeux du rêve »[115] des surréalistes, de même Georges Ribemont-Dessaignes a déclaré qu' « un peintre est toujours un *réaliste* » et que « tant pis pour les *surréalistes* » qui ne croient qu'à « ce-qui-n'existe-pas »[116]. D'après certains auteurs de *Documents*, le surréalisme ne fait que constituer « une sphère d'hallucinations fantastiques » ou « une manière de plan astral où le réel ne sait rien autre que valser »[117], alors que ce qui importe est de voir qu' « il n'y a pas d'hallucinations » et qu' « il y a le réel »[118].

C'est dans cette revendication résolue d'un réel ni imaginaire ni onirique que s'inscrit l'anti-surréalisme du Bataille des années trente et que celui-ci, de manière

---

[112] André Breton, « Manifeste du surréalisme » (1924), in *Manifestes du surréalisme*, Paris : Éditions Gallimard, 1963, 13, 29.

[113] André Breton, « Second manifeste du surréalisme » (1929), *ibid.,* 76-77.

[114] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* XI. Nous rappelons qu'un grand nombre de collaborateurs de la revue sont les premiers transfuges du surréalisme, tels que Georges Limbour, Jacques-André Boiffard, Roger Vitrac et Robert Desnos. Cf. Michel Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *art. cit.*, 688 ; Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 148.

[115] Michel Leiris, « Toiles récentes de Picasso », *D*, volume 2, 64.

[116] Georges Ribemont-Dessaignes, « Giorgio de Chirico », *D*, volume 2, 337.

[117] Michel Leiris, « Toiles récentes de Picasso », *D*, volume 2, 64.

[118] Robert Desnos, « La femme 100 têtes, par Max Ernst », *D*, volume 2, 238.

extrêmement provocante, contre-attaque Breton en l'accusant d'être un « vieil esthète, faux révolutionnaire à tête de Christ »[119]. Les termes utilisés dans cette expression dévoilent le profond enjeu de cette contre-attaque anti-surréaliste ou, si l'on veut, anti-bretonnienne de Bataille. Ayant conçu le projet de *Documents* avec d'Espezel et Wildensetin, Bataille a tenté d' « utiliser la revue comme machine de guerre contre les idées reçues »[120] – celles des surréalistes en l'occurrence – dont les principales étaient fondamentalement platoniciennes dans leur aspiration esthétique. Si donc Breton a été avant tout un « vieil esthète », c'est parce qu'il dirigeait le surréalisme vers la quête du merveilleux et que le merveilleux, d'après lui, « est toujours *beau* ». Ainsi la quête surréaliste s'est avancée, en suivant la droite voie platonicienne, vers une *idée* du beau dont la « réalité absolue » apparaîtrait par elle-même et en elle-même comme « surréalité ». Rappelons d'abord que la merveilleuse surréalité n'est accessible selon Breton qu'à l'esprit poétique, c'est-à-dire à une « conscience poétique des objets » qui seule réaliserait, *par l'imagination*, « la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité » : le surréalisme, dit Breton, est un « surréalisme poétique »[121]. Parmi les nombreuses accusations virulentes que Bataille a adressées à Breton, une grande partie est faite en visant exactement l'aspect poétique du mouvement surréaliste qui montre, d'après Bataille, une grande veulerie :

« Il est évident, en effet, que si des hommes incapables de cabotinage succèdent à ceux d'aujourd'hui, ils ne pourront pas mieux représenter la camelote phraséologique qui avait cours avant eux [...] le fait de recourir sans raison à un verbiage littéraire ou poétique, l'incapacité de s'exprimer d'une façon simple et catégorique, non seulement relèvent d'une vulgaire impuissance, mais trahissent toujours une hypocrisie prétentieuse. »[122]

---

[119] Georges Bataille, « Le lion châtré », *OC, I*, 218. Ce texte fait partie d'un virulent pamphlet collectif contre Breton paru en 1929 en réponse à l'attaque que celui-ci avait lancée dans le *Second manifeste du surréalisme*. Le tract contient « Papologie d'André Breton » (Georges. Ribemont-Dessaignes), « Mort d'un Monsieur » (Jacques Prévert), « Dédé » (Raymond Queneau), « Moralement, puer... » (Roger Vitrac), « Le bouquet sans fleurs » (Michel Leiris), « Lettre » (Georges Limbour), « Questions de personnes » (Jacques-André Boiffard), « Thomas l'imposteur » (Robert Desnos), « La Marseillaise » (Max Morise), « Le lion châtré » (Georges Bataille), « Un bon débarras » (Jacques Baron) et « Témoignage » (Alejo Carpentier).

[120] Michel Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *art. cit.*, 689.

[121] André Breton, « Manifeste du surréalisme », *op. cit.*, 24, 47, 49 (nous soulignons).

[122] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (1) », *OC*, *II*, 55. Il s'agit d'une « lettre ouverte » à des « camarades » que Bataille a rédigée, pendant ces années de polémique, dans l'intention de

L'impuissance de Breton et des surréalités réside dans le fait qu'ils situent « la valeur fulgurante et suffocante » de l'existence humaine « en dehors et *au-dessus* de toute réalité », de sorte que « seule la poésie, exempte de toute *application pratique* permet de disposer dans une certaine mesure de la fulguration et de la suffocation »[123] provoquées par certains aspects ignobles du réel ; autrement dit, le merveilleux auquel les surréalistes se réfèrent réduit la réalité de certaines expériences humaines en une fictivité surréelle et imaginaire qui seule réveillerait un esprit poétique, sauf que ce réveil, aux yeux de Bataille, est le plus profond de tous les rêves. D'ailleurs, le rêve du surréalisme est d'autant plus contestable qu'il ramène, à travers cette élévation des valeurs poétiques, les subversions les plus tumultueuses de l'expérience humaine aux « prétentieuses aberrations idéalistes » dont le surréel constitue une forme restaurée, s'imposant comme le *devoir-être* de tout ce qui est réel. Ainsi le « vieil esthète » qu'est Breton n'a en réalité établi que « des valeurs situées AU-DESSUS de toutes les valeurs bourgeoises ou autres, au-dessus de toutes les valeurs conditionnées par un ordre de choses *réel* » ; en d'autres termes, la révolution surréaliste n'est qu' « une maladie infantile »[124] du vieil idéalisme déguisé en ce qu'elle s'est soulevée pour *s'élever* et ceci en élevant, conclut Bataille, une nouvelle autorité :

« Au lieu de recourir aux formes actuellement inférieures dont le jeu détruira en fin de compte les geôles bourgeoises [...] la subversion cherche immédiatement à créer ses valeurs propres pour les opposer aux valeurs établies. C'est ainsi qu'elle se trouve, à peine vivante, en quête d'une autorité supérieure à celle qui a provoqué la révolte. Des individus malmenés dans une entreprise où ils risquent d'être écrasés ou domestiqués se sont mis pratiquement à la merci de ce qui leur apparaissait, à travers quelques éclats aveuglants et d'écœurants accès de phraséologie, être situé au-dessus de toutes les pitoyables contingences de leur existence humaine, par exemple *esprit*, *surréel*, *absolu*, etc. Dans les premiers temps, la "révolution surréaliste" était indépendante du soulèvement des couches

---

dénoncer le Sade poétisé des surréalistes. Bataille semble proposer, dans cette lettre ouverte, une lecture « réaliste » de Sade dont l'insistance s'exprimerait, de manière plus provocante, par la rancune d'Henri Troppmann, narrateur du *Bleu du ciel*, envers les admirateurs de Sade qui « [n']avaient [jamais] mangé de la merde » (Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, *OC, III*, 428).

[123] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (1) », *OC*, *II*, 56-57 (nous soulignons).

[124] Georges Bataille, « La "vielle taupe" et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* », *OC, II*, 93, 95.

sociales inférieures, n'était même pas définie autrement que par un état mental trouble doublé d'une phraséologie violente sur la nécessité d'une dictature de l'*esprit*. »[125]

Le rêve surréaliste ne peut révéler qu' « une lumière rédemptrice s'élevant *au-dessus* du monde, *au-dessus* des classes, le comble de l'élévation d'esprit et de la béatitude lamartinienne ». Comme un aigle volant au-dessus de tous les aigles abattus, le surréalisme est arrivé à établir une nouvelle dictature idéaliste en valorisant – par un goût de supériorité – l'esprit, le surréel et l'absolu. Ce goût de supériorité peut être considéré, indique Bataille, comme « un complexe icarien »[126]. Précisons en passant que ce n'est pas jusqu'à Nietzche, selon le Bataille des années 30, qui ne soit tombé dans ce piège icarien : la mort de Dieu nécessite que le *sur*homme crée, écrit-il, « des valeurs nouvelles, mais précisément des valeurs susceptibles de combler le vide laissé par Dieu », c'est-à-dire « une série de valeurs antireligieuses éthérées ». Ainsi le rire, « expression brutale de la *bassesse* du cœur », est devenu chez Nietzsche « quelque chose d'*élevé*, de léger, d'hellénique »[127]. Si donc « la même tendance double se retrouve dans le surréalisme », c'est que ce dernier conserve « la prédominance des valeurs supérieures et éthérées [...] nettement exprimée par cette addition du préfixe *sur* » dont Nietzsche se sert déjà et qui manifeste, dans cette perspective, l'obstination aussi nietzschéenne que surréaliste à cette « magnifique attitude incarienne »[128] :

« La voûte du ciel, encore l'illumination icarienne et la même fuite vers des hauteurs d'où il semble qu'il sera facile de maudire ce bas monde [...] c'est dans l'*immensité brillante du ciel* [...] qu'un élan verbal projette constamment M. Breton. [...] De qui parle à travers le ciel, plein d'un respect provocant pour ce ciel et sa foudre, plein de dégoût pour ce monde situé trop bas qu'il croit mépriser – mépriser même plus encore qu'on ne l'a jamais

---

[125] *Ibid.*, 94.

[126] *Ibid.*, 95, 100.

[127] *Ibid.*, 102 (nous soulignons). De ce point de vue, Sartre semble avoir raison d'opposer le rire léger de Nietzsche à celui de Bataille qui est « amer et appliqué » (Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 158) ; autrement dit, « Bataille parodie "*bassement*" la légèreté nietzschéenne mais il le fait en revendiquant, pour accéder au *tout autre*, le rire le plus grossier, une hilarité bestiale qui lui fait pousser des cris de porc et aimer la pourriture jusqu'à la honte » (François Warin, *Nietzsche et Bataille : la parodie à l'infini*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, 293, nous soulignons). Quel que soit le ton ironique de ces critiques, nous consentons à ce que le rire de Bataille ne soit pas nietzschéen.

[128] Georges Bataille, « La "vielle taupe" et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* », *OC, II*, 103.

méprisé avant lui – après qu'une touchante naïveté icarienne a [décelé] son envie miraculeuse, il ne faut attendre que la triste mais impuissante volonté de provoquer la panique, la trahison des intérêts vulgaires de la collectivité, devenue simplement une saleté, un prétexte à *s'élever* en criant son dégoût. »[129]

Au cours de cette élévation, l'esprit n'a de cesse de s'éthérifier jusqu'à ce qu'il devienne une surréalité par rapport à laquelle toute réalité s'abaisse comme une sous-réalité. Autrement dit, l'expérience humaine n'a qu'à éthérer le réel pour qu'un surréel se soulève devant une réalité considérée désormais comme sous-réelle, à savoir comme basse, abjecte, ignoble et, en fin de compte, maudite. Aux hauteurs éthérées et purifiantes de l'esprit, Bataille opposera, nous allons le voir, la bassesse informe et terrifiante des matières qui sont « en antagonisme avec le ciel » en tant que « désastres terrestres »[130]. Ni beau ni poétique, le réel désigne pour Bataille un « sol décomposé et répugnant » où l'homme, comme une « vieille taupe », creuse « dans les profondeurs »[131] de son existence d'ici-bas, de sa caverne. « La terre est basse », écrit Bataille, « le monde est monde, l'agitation humaine est au moins vulgaire, et peut-être pas avouable : elle est la honte du désespoir icarien »[132] et cette honte, précise-t-il, est aussi « scandale et terreur »[133].

---

[129] *Ibid.*, 107.

[130] Georges Bataille, *L'anus solaire* (1927), *OC, I*, 86.

[131] Georges Bataille, « La "vielle taupe" et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* », *OC, II*, 96, 109. La référence à Marx est explicite. Bataille lisait en effet Marx sans relâche au début des années trente comme en témoignent ses emprunts à la BNF : celui de la *Misère de la philosophie* date de 1930 et en janvier 1931 il a emprunté *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* (« Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque nationale (1922-1950), *OC*, *XII*, 572, 575). Signalons aussi qu'en 1931, Bataille a fait la connaissance de Boris Souvarine et est entré au Cercle communiste démocratique que ce dernier avait fondé en 1925 (dont le nom initial était Cercle communiste Marx-Lénine). Il contribuerait, de 1931 à 1934, à *La critique sociale* – revue dirigée par Souvarine – plusieurs articles dont « *La critique des fondements de la dialectique hégélienne* » (rédigé avec Raymond Queneau, mars 1932), « *La notion de dépense* » (janvier 1933), « *Le problème de l'État* » (septembre 1933) et « *La structure psychologique du fascisme* » (novembre 1933 et mars 1934).

[132] *Ibid.*, 108.

[133] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 86.

2. EXCES DU REEL

2.1. Réel contingent : l'irrationalité de l'*il y a*

Que le platonisme et le surréalisme tentent l'un comme l'autre de survoler le réel fait ressentir, selon Bataille, la haine que les idéalistes ont « des diverses réalités aveugles », à savoir « des images choquantes des libres déterminations d'une nature *contingente* »[134]. Le réel, puisqu'il est « non-assimilé »[135], est contingent tandis que la contingence, puisqu'elle se dévoile à travers des images choquantes, « nous jette [...] sous une aveuglante lumière »[136]. Tout porte à croire que pour Bataille, comme pour Sartre, le registre du réel ne faisait qu'un avec celui du contingent si bien que, d'une part, le philosophe français aurait dû entrevoir en Bataille du début des années trente la silhouette de Roquentin dont « le rire satirique [...] détruit l'habillage humain de la contingence »[137] et que Bataille, d'autre part, aurait écrit, en « part[ant] de l'idée de la contingence », une expérience intérieure de la nausée pour révéler « comme Sartre, comme Camus, comme Heidegger [...] l'effondrement de l'édifice métaphysique »[138]. En un mot, il paraît assez vraisemblable que Sartre et Bataille ont pu danser et ont dû danser ensemble – un vrai pas de deux a d'ailleurs eu lieu[139] – puisque l'un et l'autre n'ont cessé de ressentir et d'exprimer, face à l'absurdité irrationnelle de la contingence, l'exigence du réel.

---

[134] Georges Bataille, « La "vielle taupe" et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* », *OC, II*, 97 (nous soulignons).

[135] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* XX.

[136] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[137] Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *art. cit.*, 19. Précisons que Louette distingue bien le rire de Roquetin de celui de Bataille qui « n'est pas pour l'essentiel préalable à l'extase » (*ibid.*).

[138] Jean Daniélou, « Georges Bataille – *L'Expérience intérieure* » in « Essais », *Fiches Bibliographiques* du Centre d'Études et de Recherches de Science religieuse, Dossier N° 6, février 1944.

[139] Dans *Sur Nietzsche*, Bataille écrit : « Heureux de me rappeler la nuit où j'ai bu et dansé – dansé seul, comme un paysan, comme un faune, au milieu des couples. Seul ? A vrai dire nous dansions face à face, en un potlatch d'absurdité, le philosophe – Sartre – et moi. Je me rappelle avoir dansé en tournoyant. En sautant, en frappant les planches des pieds. Dans un sentiment de défi, de folie comique. Cette danse – devant Sartre – s'accroche en moi-même au souvenir d'un tableau (les *Demoiselles d'Avignon* de Picasso). Le troisième personnage était un mannequin formé d'un crâne de cheval et d'une vaste robe de chambre rayée, jaune et mauve. Un triste baldaquin de lit gothique présidait ces ébats. Un cauchemar de cinq mois finissait en carnaval » (Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VII*, 90).

Or, cette exigence ne va pas jusqu'à, nous allons le montrer, rendre identifiables les démarches de leurs pensées. Il s'agit, en effet, de deux expériences du réel ou plus exactement de deux retours au réel qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Si la phénoménologie, malgré son effort de retourner aux choses mêmes, ne peut restituer – pas plus qu'une épistémologie subjectiviste ou un scientisme objectiviste – au monde et aux choses leur réalité transcendante, Sartre n'hésite pas à esquisser une contre-phénoménologie sous forme de « phénoménologie sauvage » qui consiste précisément à rejoindre « le réel et notamment la contingence »[140]. Cette contre-phénoménologie peut également être considérée comme une pré-phénoménologie dans la mesure où elle retourne, dans un premier temps, à une métaphysique – c'est-à-dire à une attitude que les phénoménologues qualifient de « naturelle » – pour dévoiler, écrit Sartre, « cet existant contingent dans son ensemble » qu'est le monde réel « où nous sommes, avec sa terre, ses animaux, ses hommes et l'histoire de ses hommes », au point que l'interrogation du réel doit reposer sur « un fait premier et irréductible » qui est « la spécification contingente et irrationnelle de l'essence noématique de monde »[141] et dont seule une ontologie pourra, en s'appuyant sur l'irréductible intuition métaphysique de l'*il y a*, expliquer les « structures d'être »[142]. L'approche sartrienne du réel, en un mot, est avant tout ontologique.

Examinons encore cette approche de plus près. La dernière citation de *L'imaginaire* montre bien que le contingent est synonyme de l'irréductible et de l'irrationnel ou bien, pour le dire autrement, que le contingent est irréductible à la raison. Encore faut-il préciser de quelle raison il s'agit. Dans un entretien en 1974 avec Simone de Beauvoir, Sartre signale que l'idée de la contingence lui était venue « à partir d'un film » où « il n'y avait pas de contingence » alors qu'à la sortie du cinéma il avait senti qu' « il n'y avait pas de *nécessité* dans la rue » : la contingence, en bref, était découverte « avec les films et la sortie dans les rues »[143] et elle était sentie par le jeune Sartre comme l'opposé de la nécessité. Ainsi pouvons-nous en conclure que la raison à laquelle la contingence ne saurait se réduire est bel et bien celle de la nécessité et que le film, en tant qu' « art bergsonien » inaugurant « la

---

[140] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 21, 22.

[141] Jean-Paul Sartre, *I*^{re}, 344.

[142] Jean-Paul Sartre, *EN*, 345.

[143] Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, Paris : Éditions Gallimard, 1981, 181, 182(nous soulignons).

mobilité en esthétique », s'inscrit exactement dans cette raison en faisant de « la mobilité pure de la rue » – soit « l'écoulement perpétuel des choses » – « une symphonie organisée »[144] :

« La présence des personnages transforme tout [...] on y sent la présence de l'homme, non pas (comme dans la réalité) infime créature, écrasée par la hauteur d'une montagne, mais tout-puissant démiurge, maître des bêtes et des choses. [...] Car son essence n'est plus l'*indétermination* ; la nature devient à son tour machine : tout en elle vise à une *fin* ; la mer, les nuages, le sable, le soleil semblent des ressorts habilement *disposés* pour que se détache mieux la [...] belle figure humaine. »[145]

Tout progresse et se dispose dans un film selon l'ordre du scénario dont « l'insinuante loi »[146] se fait percevoir à rebours au travers les mouvements et les actions des personnages. Comme dans une tragédie, ceux-ci agissent en suivant « une marche forcée » vers une fin que, qu'elle soit tragique ou pas, « on ne peut arrêter ». Le septième art figurant les mouvements est donc une « représentation de la fatalité » que Sartre trouve à la fois « inhumaine et splendide »[147] ; en d'autres termes, la raison cinématographique représente la nécessité comme une fatalité en projetant un monde d'images qui capte l'attention des spectateurs détournée du monde réel : dans un film, écrit Sartre, tout change « suivant un rythme perçu » « pour *charmer* les sens et *rassurer* l'esprit »[148]. Mais la mobilité pure de la rue n'est pas celle du film : elle ne rassure pas, elle déconcerte. Le monde réel que l'on retrouve et où l'on se retrouve à la sortie du cinéma n'indique aucun signe de fatalité, il s'agit au contraire des mouvements qui trop rapides pour être prévus et dont le surgissement, à l'encontre d'un film où rien n' « échappe » ni « déçoit »[149], nous

---

[144] Jean-Paul Sartre, « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international » (1924), *EJ*, 389, 396.

[145] *Ibid.*, nous soulignons.

[146] *Ibid.*, 389.

[147] Jean-Paul Sartre, « L'art cinématographique » (1931), in Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre, op. cit.*, 549, 552.

[148] Jean-Paul Sartre, « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international », *EJ*, 389 (nous soulignons). Dans la mesure où le film représente un « monde » de la nécessité et de la fatalité dont le *charme* – entendons-le au sens d'envoûtement – est rassurante pour un esprit détaché du réel, nous pouvons dire que le monde cinématographique est un « anti-monde » imaginaire qu'analysera Sartre dans *L'imaginaire*.

[149] Jean-Paul Sartre, « L'art cinématographique », *op. cit.*, 552.

surprend et nous bouleverse à tel point que la question du *pourquoi* s'impose à chaque instant de notre rencontre avec le réel. En effet, c'est à l'instant où il rejoint le monde réel et précisément en interrogeant cet instant que l'homme découvre, selon Sartre, la contingence :

« Vous savez que chaque instant dépend étroitement de ceux qui l'ont précédé, qu'un état quelconque de l'univers s'explique absolument par ses états antérieurs, qu'il n'est rien de perdu, rien de vain, que le présent s'achemine rigoureusement vers l'avenir. Vous le savez parce qu'on vous l'a enseigné. Mais si vous regardez en vous-même, autour de vous, vous ne le sentez point : vous voyez naître des mouvements qui semblent *spontanés*, comme l'agitation *soudaine* de la cime d'un arbre ; vous en voyez mourir d'autres, comme des vagues sur le sable et leur force vive semble mourir ave ceux. Il vous paraît qu'un lien fort lâche unit le passé au présent, que tout vieillit au hasard, en désordre, à tâtons. »[150]

La contingence se dévoile à travers une spontanéité et celle-ci signifie d'abord – nous devons le préciser – le mouvement imprévu et imprévisible des choses dans un monde réel[151]. Si donc la contingence est la première des idées importantes de Sartre ainsi qu' « une notion clé de son œuvre »[152], elle se laisse rencontrer avant tout dans l'agitation de la cime d'un arbre, dans le va-et-vient des vagues sur le sable ou dans une rue bondée où les gens se déplacent en n'étant que, comme le dit Sartre, « quelconques »[153] ; bref, il s'agit de « tout ce qui se produit » comme événement banal et non-aventureux que l'on ne peut que laisser aller et que Roquentin, monologueur de ce « factum sur la contingence » qu'est *La nausée*, a voulu « noter soigneusement et dans le plus grand détail » au jour le jour de peur que « ce qui va naître »[154] ne s'emparât de lui. Cette peur, nous le savons, est devenue « une extase

---

[150] *Ibid.*, 548-549 (nous soulignons). Nous allons voir que c'est une telle notion d'instant que Sartre, dans *les Carnets de la drôle de guerre* ainsi que dans *L'être et le néant*, critiquera en ce qu'elle nous empêche de comprendre la structure à la fois synthétique et ek-statique du temps. Sur la critique de l'instantanéisme, cf. *infra.*, 190-202.

[151] Ainsi nous devons nous garder d'abuser du terme « spontanéité » que Sartre attribuera exclusivement, à partir de *La transcendance de l'Ego*, à l'auto-détermination de la conscience non-égologique, non substantielle et, au sens sartrien, transcendantale.

[152] Vincent de Coorebyter, « Contingence », in *Dictionnaire Sartre*, *op. cit.*, 107.

[153] Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, *op. cit.*, 181.

[154] Jean-Paul Sartre, *N*, 14, 20. La genèse du roman est de nos jours assez connue : il est vraisemblable qu'un « factum sur la contingence » fut à l'origine de *La nausée* et que trois autres textes devaient en servir de base d'élaboration : le poème « *L'arbre* », la pièce « *Épiméthée* » et l'essai *La légende de la vérité*. Cf. Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre, op. cit.*, 62.

horrible » *à la sortie* de laquelle Roquentin a formulé la révélation de la contingence qu'il avait eue dans un jardin public :

« Ce moment fut extraordinaire. J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible. Mais, au sein même de cette extase quelque chose de neuf venait d'apparaître : je comprenais la Nausée, je la possédais. A vrai dire je ne me formulais pas mes découvertes. Mais je crois qu'à présent, il me serait facile de les mettre en mots. L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la *nécessité*. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut *expliquer* l'existence : la contingence n'est pas un faux-semblant, une apparence qu'on peut dissiper ; c'est l'absolu, par conséquent la *gratuité parfaite*. »[155]

Le contingent, c'est-à-dire ce qui existe, c'est-à-dire ce qui *est*. Si donc une phénoménologie sauvage a pour but de rejoindre le réel et le contingent, elle doit se référer sans aucun refuge au *fait* d'exister, soit au *fait* d'être-là du réel. Le réel en tant que contingent ne saurait succomber, tel que Sartre le suggère dans ses réflexions sur le cinéma, à la loi de la nécessité dans la mesure exacte où celle-ci « concerne la liaison des propositions idéales mais non celle des existants »[156]. Introduire cette loi dans la région de l'existence, ce serait de projeter une *image* du réel tout en *charmant*, comme dans l'art cinématographique, notre sens du réel ainsi qu'en adoptant une attitude « idéaliste »[157] – même si discrètement – face au réel. L'attitude réaliste ou, tel que l'exprimera Sartre dans

---

[155] Jean-Paul Sartre, *N*, 186-187 (nous soulignons). Soulignons que la découverte de la contingence qu'avait rencontrée Roquentin dans un état d'extase n'était formulée par les mots qu'*après coup* ; autrement dit, tout se passe comme si l'extase avait dû obscurcir – pour ne pas dire interdire – la réflexion claire et langagière de cette illumination et que le langage ne pouvait l'exprimer qu'après avoir brisé, par une indication du temps (c'est à « 6 heures du soir » que Roquentin reprit sa réflexion), un silence (*ibid.*, 180). Sur la question du silence dans *La nausée*, Cf. Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *Littérature*, n° 75, 1989, 3-20.

[156] Jean-Paul Sartre, *EN*, 33.

[157] Jean-Paul Sartre, « Apologie pour le cinéma. Défense et illustration d'un Art international », *EJ*, 397. Sartre accuse en effet le film d'avoir idéalisé la nature, c'est-à-dire d'avoir simplifié les créations « floues et compliquées » de la nature pour parfaire son image, ce qui, d'après lui, n'est pas loin d'un romantisme esthétique de la beauté (*ibid.*, 395). Il est intéressant de voir que cette critique recoupe celle de Bataille envers l'idéalisme platonicien.

L'imaginaire, la « conscience réalisante »[158] n'a pour point de départ que ce fait premier qu'est la contingence sans laquelle l'on ne pourrait poser la question du *pourquoi* : l'étonnement métaphysique implique précisément qu'*il y a* ce de quoi l'on s'étonne et ce *il y a*, en tant que réel contingent, précède « toute pensée sur ses conditions de possibilité » ou de nécessité. La métaphysique de la contingence, par conséquent, doit s'appuyer sur une « cosmogonie » qui évoque, selon Coorebyter, « une naissance sans géniteur, saturation intemporelle et instantanée qui rejette le néant, le temps et le possible dans son sillage plutôt que de les ériger en transcendantaux »[159] ; autrement dit, le réel contingent, dans la mesure où il est métaphysiquement, ontologiquement et cosmogoniquement primordial, existe comme ce qui aurait pu ou aurait dû, *si l'on se borne à la loi de la nécessité*, ne pas exister, c'est-à-dire, pour reprendre Sartre, comme *irrationnelle* réalité de l'*il y a* spécifiant non seulement l'univers, mais aussi tout ce qui *est* dans cet univers en tant que – comme les gens qui se déplacent dans la rue – quelconque.

2.2. Réel improbable : la dent douloureuse de la raison dialectique

Dans un premier temps, il faut noter que cette irrationalité fondamentale de *ce qui est* n'est pas ignorée par Bataille. Si Sartre, en sortant du cinéma, découvre ou plutôt retrouve la contingence irrationnelle dans la rue, Bataille y voit également une « irrationalité majeure » qu'il appelle – en suivant la terminologie scientifique – l' « improbabilité majeure»[160]. Dans un texte posthume dont la date de rédaction nous reste encore inconnue, Bataille s'appuie effectivement sur l'existence des passants dans la rue pour mettre en avant l'aspect accidentel de la réalité :

---

[158] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 371.

[159] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 35. Jean-François Louette attribue également la contingence à une « révélation cosmologique » (Jean-François Louette, « Sartre et la contingence », in Jean-François Louette, *Silences de Sartre*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2002, 21). Dans la mesure où l'acte ontologique – que d'ailleurs Sartre appelle « acte sacrificiel » – par lequel l'en-soi en quête du fondement de soi se néantise et se perd en pour-soi a pour fondement l'*être* de l'en-soi, nous pouvons dire aussi que cette cosmogonie précède toute ontologie (Cf. Jean-Paul Sartre, *EN*, 119-123).

[160] Georges Bataille, « Lorsque M. Meyerson... », *OC, II*, 137.

« [...] si l'on cherche à situer le moindre accident de la vie terrestre – un passant dans la rue par exemple, qui aurait pu ou plutôt aurait dû, selon toute probabilité, ne pas exister – par rapport à la nécessité et à l'immensité de l'univers dans le temps et dans l'espace, c'est ce moindre accident qui est significatif [...] La plus futile et surtout la plus impossible à prévoir des *constellations* de faits est, si l'on veut employer le terme, la réalité, vertigineusement libre et doublée par *son* ombre, c'est-à-dire par l'univers immense, qui n'a jamais été autre chose qu'une ombre souvent terrifiante. La raison est une machine malade quand elle est forcée de représenter un passant, un pavé, une boutique comme rien et le prétendu enchaînement sans fin des causes comme une totalité annulant ses parties. »[161]

Irrationnel, accidentel, l'improbable bataillien n'équivaut-il pas au contingent sartrien ? Une première réponse peut se trouver dans *La nausée* où Roquentin précise qu'en ce qui concerne le contingent, « il n'y avait pas eu de moment où il aurait pu ne pas exister »[162]. Ainsi Bataille, en définissant l'improbable comme un *n*'avoir-*pas*-dû-exister, aurait-il paru à Sartre prisonnier de la raison de la probabilité à laquelle Roquentin s'interdit de recourir pour *penser*[163] la contingence : ce qui est contingent n'*était* ni probable ni improbable, il *est*. Au lieu que la contingence s'en tient à une description *factuelle* de la présence primordiale de ce qui est, la notion d'improbable cherche, de manière plus provocante, à faire de cette présence un accident à la fois « impossible » et « significatif » qu'aucune loi, aucune raison ne saurait comprendre sans la réduire, de façon forcée, à l'insignifiance réconciliable au sein d'un système causal ou dialectique. Si donc la raison fonctionne comme une « machine malade [...] annulant ses parties » pour établir, en dépassant celles-ci, une « totalité »[164], le système qu'excède l'improbable est bien celui de la totalité et la logique de ce système, nous l'avons noté, est au fond dialectique. La dialectique, pour le Bataille des années trente, signifie avant tout la logique hégélienne :

---

[161] Georges Bataille, « Je ne crois pas pouvoir... (I) », *OC, II*, 128-129.

[162] Jean-Paul Sartre, *N*, 191.

[163] L'improbabilité de la contingence – celle-ci ne pouvant « se laisser penser de loin » – relève de l' « impensable » (*N*, 188, 191). Tel que nous le soulignons, l'enjeu de cette critique de la notion d'improbable consiste à écarter toute tentative d'introduire le néant (le « *n*'avoir *pas* dû ») comme ce qui précède l'être de la contingence. Cet enjeu devient explicite dans *L'être et le néant* où Sartre accuse Heidegger d'avoir conçu le néant comme un être « extra-mondain » (*EN*, 54). Indiquons aussi que Bataille fut l'un des premiers à lire, en 1930, *Qu'est-ce que la métaphysique* de Heidegger dans la traduction de Henry Corbin (Cf. Georges Bataille, « L'existentialisme », *OC, XII*, 12).

[164] Georges Bataille, « Je ne crois pas pouvoir... (I) », *OC, II*, 129.

« [...] Hegel avant pour but de faire entrer la nature dans l'ordre rationnel, en donnant chaque apparition contradictoire comme logiquement déductible, en sorte qu'à tout prendre la raison n'aurait plus rien de choquant à concevoir. Les disproportions ne seraient que l'expression de l'être logique qui, dans son devenir, procède par contradiction. A cet égard il faut reconnaître à la science contemporaine de ce mérite qu'elle donne en définitive l'état originel du monde (et par suite tous les états successifs qui en sont la conséquence) comme essentiellement improbable. Or, la notion d'improbabilité s'oppose d'une façon irréductible à celle de contradiction logique. Il est impossible de réduire l'apparition de la mouche sur le nez de l'orateur à la prétendue contradiction logique du moi et du tout métaphysique (pour Hegel cette apparition fortuite devant simplement être rapportée aux "imperfections de la nature"). Mais, si nous prêtons une valeur générale au caractère *improbable* de l'univers scientifique, il devient possible de procéder à une opération contraire à celle de Hegel et de réduire l'apparition du moi à celle de la mouche. »[165]

Soulignons que ce texte, où le nom de Hegel apparaît – sous l'étiquette de « panlogisme » préconisant le « principe de *l'identité des contraires* »[166] – pour la première fois dans l'œuvre de Bataille, date de 1929, à savoir de l'époque où l'on n'avait en France, comme l'avoue Raymond Queneau, de la dialectique hégélienne et de la philosophie de Hegel en général « qu'une conception conventionnelle assez excusable »[167] : restreinte par un manque de ressources, la lecture française de Hegel jusqu'à 1929[168] ne put s'appuyer, du moins pour un public non averti, que sur la traduction d'Augusto Véra et c'est en effet dans

---

[165] Georges Bataille, « Figure humaine » (1929), *OC, I*, 183-184. Nous signalons que cette notion d'improbable est employée par Bataille dans « *Sacrifices* » (rédigé en 1933 et publié en 1936 chez G. L. M., ce texte est modifié et repris dans *L'expérience intérieure* sous le titre de « *La mort est une imposture* ». Cf., Georges Bataille, « Sacrifices », *OC*, *I*, 87-96 ; *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 83-90) pour désigner, tel que la dernière phrase du passage le suggère, l'instable *ipséité* du sujet. L'aspect « scientifique » de cette notion sera dénoncé par Sartre dans son essai sur Bataille, puisqu'elle semble trop objective pour que l'on pût en avoir, malgré Bataille, une *expérience intérieure* (voir *infra.*, 230-235).

[166] Georges Bataille, « Figure humaine », *OC, I*, 183.

[167] Raymond Queneau, « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, n° 195-196, 695.

[168] C'est l'année où Jean Wahl publie *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, étude importante sur les écrits de jeunesse du philosophe allemand et notamment sur la *Phénoménologie de l'esprit*. La lecture « romantique » ou « proto-existentialiste » de Wahl détourne l'attention du public français du panlogisme de Hegel vers son « pan-tragisme ». Cf. Andrea Bellantone, *Hegel en France, volume 2 : De Vera à Hyppolite*, Paris : Éditions Hermann, 2011, 144 ; Terry Pinkard, « Hegelianisme in the twentieth century », *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, édité par Dermot Moran, New York et Londre : Routledge, 2008, 127 ; Bruce Baugh, French Hegel. *From surrealism to postmodernism*, New York et Londre : Routledge, 2003, 19.

celle-ci que Bataille lisait, tel que le montrent ses emprunts à la Bibliothèque Nationale, des œuvres du Hegel « panlogiste » dont la *Philosophie de l'esprit* et la *Logique*[169]. La philosophie hégélienne semble panlogiste dans la mesure où elle préconise une « logique du non-logique »[170], c'est-à-dire une dialectique qui totalise la complexité du réel pour en esquisser un dessin rationnel. Cette dialectique est aussi une logique du *devenir* de l'esprit selon laquelle ce n'est qu'à travers un « absolu mouvement » de va-et-vient entre « l'être et le non-être, le semblable et le différent, le même et l'autre » que l'esprit se totalise et s'identifie dans un « repos absolu »[171]. La dialectique, de ce point, est à la fois la logique de l'esprit qui se contemple dans un mouvement immanent et celle du réel dont la complexité et la concrétude doivent s'expliquer dans et par l'esprit. Autrement dit, il s'agit d'une dynamique de l'esprit *totalitaire* et *totalisant* qui organise le réel en unité *systématique*.

Ainsi l'anti-hégélianisme de Bataille consiste-il précisément à « s'opposer comme une *brute* à tout système »[172] et cette brute, nous le savons, peut être une mouche sur le nez d'un orateur dont l'apparition est à la fois réelle et *improbable*. La notion d'improbabilité, en d'autres termes, s'oppose à celle de la contradiction logique dans la mesure exacte où elle signifie la réalité brute de toute chose – comme « une dent douloureuse »[173] – contre laquelle se bute la raison dialectique qui, à vrai dire, ne saurait se totaliser sans dialectiser, c'est-à-dire récupérer cette disproportion choquante qu'est le réel improbable. Définie comme mouvement d'un esprit qui totalise les antinomies, la dialectique hégélienne réduit toute improbabilité en contradiction logique et, de deux choses l'une, toute existence réelle en expression momentanée de l'esprit absolu dont la « soif sordide de toutes les intégrités », d'après Bataille, décèle à la fois une « hypocrisie aveugle » et un « besoin d'être *utile* à quoi

---

[169] Ces deux emprunts datent de 1925. Les autres livres de Hegel ou sur Hegel que Bataille lisait à l'époque, selon ses emprunts et le témoignage de Queneau, sont *Lectures on the History of Philosphy* (1892, traduction anglaise d'E. S. Haldane), *Vie de Jésus* (1928, traduction de D. D. Rosca), *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929) de Jean Wahl, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hege*l (1910) de Benedetto Croce, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930) de Georges Gurvitch et le numéro célèbre de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* consacré au centenaire de la mort de Hegel (1931) où sont parus, parmi d'autres, « *Hegel et Kierkegaard* » de Jean Wahl, « *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes* » d'Alexandre Koyré et « *Hegel et le problème de la dialectique du réel* » de Nicolai Hartmann.

[170] Andrea Bellantone, *Hegel en France, op. cit.*, 136.

[171] Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Brionne : Éditions Gérard Monfort, 1951 (1929), 6.

[172] Georges Bataille, « Figure Humaine », *OC, I*, 183 (nous soulignons).

[173] Georges Bataille, notes pour *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 423.

que ce soit de déterminé »[174]. De ce point de vue, l'irrationnelle improbabilité est la première pièce de la machine de guerre bataillienne contre l'hégélianisme et sur cette pièce, nous allons le voir, se fondera moins une onto-cosmologie de l'être à la Sartre qu'un matérialisme militant de la basse matière dont l'exigence est avant tout axiologique.

2.3. Réel excessif : l'inexprimable inutilité des choses

Cette dernière citation suivant laquelle la dialectique récupère par un désir de l'utilité tout ce qui est improbable peut suggérer une nouvelle convergence entre Sartre et Bataille : s'il est question, chez Hegel, d'un système utilitariste dans lequel chaque élément est significatif parce qu'il peut être dialectisé, c'est-à-dire utilisé, pour construire le *sens* d'une raison dialectique, l'improbable qui s'y oppose et y fait scandale doit être quelque chose de foncièrement *inutile*. Que l'on se rappelle la première expérience de la nausée racontée par Roquentin : sorti de son hôtel pour se rendre à la bibliothèque, il vit une feuille de dictée tirée d'un cahier d'école qui gisait à côté d'une flaque. Trempée, tordue et couverte de cloques, cette feuille fascinait Roquentin qui se réjouissait déjà de « *toucher* cette pâte tendre et fraîche qui se roulerait [...] en boulettes grises » sous ses doigts. Mais tout d'un coup, il s'en abstint. Il se rappela ce qu'il avait senti l'autre jour quand il tenait, au bord de la mer, un caillou dans la main : « c'était une espèce d'écœurement douceâtre [...] une sorte de nausée dans les mains »[175]. Provoquée par le moindre contact avec le galet, la nausée dévoilait la contingence de cette chose que Roquentin qualifierait, nous allons le voir, de *trop* : le galet existait, il débordait la conscience que l'on aurait de son existence, il *était là*. Il en était ainsi pour cette feuille de dictée que Roquentin toucha sans pouvoir ni vouloir ramasser. Il nous expliquait pourquoi :

« Les objets, cela ne devrait pas *toucher*, puisque cela ne vit pas. On *s'en sert*, on les remet en place, on vit au milieu d'eux : ils sont *utiles*, rien de plus. Et moi, ils me touchent,

---

[174] Georges Bataille, « Figure Humaine », *OC, I*, 183 (nous soulignons).

[175] Jean-Paul Sartre, *N*, 26.

c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux tout comme s'ils étaient des bêtes vivantes. »[176]

L'abstinence de Roquentin devant cette feuille est l'effet d'une peur, celle d'être touché par elle au lieu de la toucher ou, plus exactement, au lieu de la prendre dans les mains pour s'en servir : détachée du cahier, la feuille n'était plus *utile*, elle « traînait par terre »[177]. La même nausée revenait à Roquentin dans un tramway – d'où d'ailleurs il descendit en se trouvant au jardin public, lieu d'extase ineffable à laquelle nous reviendrons dans un instant – quand une banquette rouge apparut, malgré son apparente objectité « faite tout exprès pour qu'on puisse s'asseoir », comme un « énorme ventre tourné en l'air, sanglant, ballonné » d'un « âne mort » au moment exacte où l' « exorcisme » de Roquentin échouait à la retenir, en murmurant son nom, parmi les objets qui « servaient d'outils » : la banquette devint, une fois détachée de son nom, comme une « chose [...] au milieu des Choses » dont l' « effrayante et obscène nudité »[178] signifiait d'abord, selon toute vraisemblance, leur *inutilité*. Cependant, il importe de remarquer que cette inutilité des choses ne peut se dévoiler, comme l'expérience de Roquentin le montre, sans qu'en même temps – sinon préalablement – le voile de leurs signifiances soit déchiré. Revenons à l'illumination roquentinienne de la contingence : c'est dans un état d'extase, nous l'avons indiqué, que Roquentin avait *vu* la contingence et cette vue était extatique en ce qu'elle avait engendré une profonde aphasie sans se débarrasser de laquelle Roquentin n'aurait pas eu de « savoir » du réel contingent, c'est-à-dire de « ce que voulait *dire* "exister" »[179]. Autrement dit, l'illumination de la contingence qui eut lieu dans le jardin public était précédée d'un état troublant de possession dans lequel Roquentin, assis sur la banquette de tramway, se voyait inonder par les choses non seulement inutiles, mais aussi *innommables* :

« Cette chose sur quoi je suis assis, sur quoi j'appuyais ma main s'appelle une banquette. [...] Je *murmure* : *c'est une banquette*, un peu comme un *exorcisme*. Mais le mot reste sur mes lèvres : il refuse d'aller se poser sur la chose. Elle reste ce qu'elle est, avec

---

[176] *Ibid.*, nous soulignons.

[177] *Ibid.*, 24.

[178] *Ibid.*, 178-182.

[179] *Ibid.*, 181, (nous soulignons). Rentré du jardin public, Roquentin écrivit : « [...] mon but est atteint : je sais ce que je voulais savoir » (*ibid.*, 180).

cette peluche rouge, milliers de petites pattes rouges, en l'air, toutes raides, de petites pattes mortes. Cet énorme ventre tourné en l'air, sanglant, ballonné – boursouflé avec toutes ses pattes mortes, ventre qui flotte dans cette boîte, dans ce ciel gris, *ce n'est pas une banquette*. [...] Les choses se sont délivrées de leurs noms. Elles sont là, grotesques, têtues, géantes et ça paraît imbécile de les appeler des banquettes ou de dire quoi que ce soit sur elles : je suis au milieu des Choses, les *innommables*. Seul, sans mots, sans défenses, elles m'environnent, sous moi, derrière moi, au-dessus de moi. Elles n'exigent rien, elles ne s'imposent pas, elles sont là. »[180]

Les choses existent, elles existent même de manière trop proche. Roquentin, n'en pouvant plus, sauta hors du tramway et s'abritait dans le jardin public : un arbre grattait la terre, Roquentin suffoquait et ce qui s'ensuivrait, nous l'avons noté, c'est le silence. Tout se passe comme si le murmure, en tant que dernier ressort des mots, était déjà possédé par la force des choses qu'il devait exorciser, de sorte qu'au lieu de les nommer et de les exprimer dans une clarté, il ne faisait entendre qu'un souffle de mots qui, bruissant comme le feuillage d'un arbre, « inexprimer[ait] l'exprimable » en se défaisant « du déjà nommer »[181]. Mais les choses étaient tellement inondantes que ce dernier souffle fut aussi coupé, écrasé, inexprimé : « les mots s'étaient évanouis », se souvenait Roquentin, « et, avec eux, la *signification* des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface »[182]. Au moment d'extase, l'illumination de la contingence ne révélait rien d'autre que « les cendres mêlées des mots incendiés »[183] devant lesquels Roquentin, « un peu voûté, la tête basse », ne pouvait rien penser qu'à cette question sans réponse de « comment dire »[184]. Autant dire que le réel, s'il est contingent, est cruellement *inexprimable*, il n'est en outre ni à exprimer ni à expliquer parce que « le monde des explications et des raisons n'est pas celui de l'existence » ; autrement dit, il déchire tout voile de nomination, d'explication et de signification au moment où il se dévoile dans ce

---

[180] *Ibid.*, 178-179 (nous soulignons).

[181] Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *art. cit.*, 5. « Inexprimer l'exprimable » est une formule que Louette emprunte à Roland Barthes (Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris : Éditions du Seuil, 1981, 15).

[182] Jean-Paul Sartre, *N*, 181 (nous soulignons).

[183] Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *art. cit.*, 16.

[184] Jean-Paul Sartre, *N*, 181.

que Roquentin a appelé « une effrayante et obscène nudité » : cette nudité est en effet telle que toute pensée sur le réel devient inévitablement une pensée dénudée, à savoir « sans mots, *sur* les choses, *avec* les choses »[185], et l'extase aphasique dans laquelle Roquentin vit la contingence n'était rien d'autre que cette dénudation de la pensée par laquelle cette dernière détournerait de la surface décorative des choses pour s'enfoncer dans la pâte molle de l'existence ou – de deux choses l'une pour le Sartre de *La nausée* – de l'être du réel. D'où vient que cette extase était pour Roquentin une « atroce jouissance » puisque le réel l'envahissait tout entier jusqu'à ce qu'il ne pût s'empêcher de penser que « *j'étais* la racine de marronnier »[186].

Ainsi le réel contingent ne se laisse-t-il pas penser sans excéder en même temps cette pensée ; en d'autres termes, le contingent est inexprimable parce qu'il *déborde* tout système de pensée qui s'exprime par les mots et dans les mots, ou bien, plus exactement, qu'il est *de trop* par rapport aux mots ainsi qu'à tous les rapports que le système établit à travers les mots :

« *De trop* : c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux. En vain cherchais-je à *compter* les marronniers, à les *situer* par rapport à la Velléda, à *comparer* leur hauteur avec celle des platanes : chacun d'eux s'échappait des relations où je cherchais à l'enfermer, s'isolait, débordait. Ces relations (que je m'obstinais à maintenir pour retarder l'écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions), j'en sentais l'arbitraire ; elles ne mordaient plus sur les choses. *De trop*, le marronnier, là en face de moi un peu sur la gauche. *De trop*, la Valléda... »[187]

« Voilà la Nausée »[188], dit Roquentin, la nausée de faire face à ce qui est de trop, d'être dans un plein où il n'y a que de trop, où chaque agitation de la cime d'arbre et chaque apparition d'un passant dans la rue sont, comme « celle d'une mouche sur le nez d'un

---

[185] *Ibid.*, 182, 184.

[186] *Ibid.*, 187. A la lumière de *L'être et le néant*, ce passage sur le jardin public est parfaitement révélateur de l'ontologie de l'en-soi et du pour-soi à venir. Nous y lisons non seulement une description dramatisée de l'en-soi comme région inerte, massive et inhérente de l'être contingent – de laquelle, nous le savons, le pour-soi ne saurait jamais se débarrasser –, mais aussi et notamment celle de l'enfoncement du pour-soi dans l'en-soi que Sartre appelle ici « fascination », « jouissance » et « extase » et qui s'exprime – ou s'inexprime – précisément dans le silence.

[187] *Ibid.*, 183.

[188] *Ibid.*, 187.

orateur »[189], quelque chose de trop. Il s'agit d'un « étrange excès »[190] qui paralyse les mots jusqu'à ce que s'évanouisse avec eux le vernis de significations utilitaires des choses : une fois perdues leurs significations qui servaient de « modes d'emploi »[191], les choses contingentes n'ont ni d'utilité ni de signifiances et, de ce point de vue, la peur de Roquentin devant la feuille de dictée, devant la banquette ainsi que devant la racine du marronnier avait précisément pour objet l'excessive insignifiance de ce qui est réel, à savoir de ce qui est, pour reprendre Sartre, d'une *effrayante* et *obscène* inutilité.

2.4. Réel hétérogène : l'informe, le bas et l'excrété

Ainsi la contingence sartrienne, puisqu'elle est inutile, ne relève-t-elle pas du même registre que l'improbable bataillien ? La réponse à cette question peut être à la fois, nous semble-t-il, négative et positive. D'une part, comme nous l'avons signalé, le fait d'être-là des choses ne doit pas s'exprimer d'après Sartre par un terme tel que l'improbable et ceci dans la mesure où ce dernier risque d'atténuer la priorité ontologique de tout ce qui est en insinuant un avant-être qui porterait le nom de néant[192] ; d'autre part, si l'improbable est introduit par Bataille dans le but d'accuser la « disproportion extravagante [...] impossible à prévoir »[193] du réel, cette extravagance, dans un premier temps, désigne au même titre que la contingence la force des choses existantes, à ceci près que celle-ci se soulève moins « contre des mots »[194], support de significations utilitaires, que contre la raison utilitaire elle-même dont la première forme, comme nous l'avons vu, peut précisément se définir comme une raison de la forme. Si donc pour dévoiler l'effrayante et obscène inutilité des choses contingentes Sartre exige, dans *La nausée*, qu'on doive d'abord « exister jusque-là », c'est-à-dire s'enfoncer, avec effroi, « jusqu'à la moisissure, à la boursouflure, à

---

[189] Georges Bataille, « Figure humaine », *OC, I*, 183.

[190] Jean-Paul Sartre, *N*, 185.

[191] *Ibid.*, 181.

[192] C'est effectivement dans un « vide immense réalisé » qu'est suspendu, selon Bataille, le *Moi* improbable. Cf. Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 89.

[193] Georges Bataille, « Je ne crois pas pouvoir... (I) », *OC, II*, 129.

[194] Jean-Paul Sartre, *N*, 184.

l'obscénité »[195], c'est pourtant chez Bataille qui, à vrai dire, va plus loin que Sartre dans l'enfoncement au réel – c'est-à-dire, rappelons-le, au « scandale et [à la] terreur »[196] – que l'on trouve la mise en relief extravagante d'une telle inutilité à laquelle celui-là attribue d'ailleurs, à partir des années trente, un sens hétérogène.

Avant d'être repris et ostensiblement souligné dans sa célèbre analyse de *La structure psychologique du fascisme* parue en deux temps dans *La critique sociale*[197], le terme « hétérogène » avait été employé dans un autre texte d'une autre revue : il s'agit d'un article intitulé « *L'art primitif* » publié en 1930 dans *Documents*. Précisons d'abord que cet article est un commentaire du livre homonyme de Georges Henri Luquet[198] selon qui les dessins d'enfant et d'homme dit primitif représentent souvent des grossièretés qui résultent d'une mentalité « primitive » et que l'on considère, d'un point de vue « civilisé » et esthétique, comme sauvages, puérils et hors mesure ; autrement dit, ces dessins se caractérisent par une extravagance qui *déforme*, suivant certaines normes esthétiques de représentation, les figures représentées. Le commentaire de Bataille intervient exactement au moment où le sens du qualitatif « primitif » glisse – et doit glisser – vers la *déformation* :

« [...] l'art qui n'est appelé *primitif* que par abus serait simplement caractérisé par l'*altération* des formes présentées, un tel art a existé avec des caractères très accusés dès l'origine, *mais cet art grossier et déformant aurait été réservé à la représentation de la forme humaine*. »[199]

L'art primitif est un art de déformation ou, comme le souligne Bataille, d'altération dans la mesure où « il s'agit tout d'abord d'*altérer* ce que l'on a sous la main » et c'est par cette altération qu'il se rapproche d'un geste d'enfant qui consiste très souvent, par exemple, à laisser des traces en promenant les doigts sur des murs et des portes. Si donc les fresques

---

[195] *Ibid.*, 182.

[196] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 86.

[197] L'article de Bataille est publié dans les numéros 10 (novembre 1933, 159-165) et 11 (mars 1934, 205-211) de cette revue dirigée par Boris Souvarine. Cf. notes pour « *La structure psychologique du fascisme* », *OC, I*, 668.

[198] Dans son ouvrage, Luquet oppose l'art enfantin et l'art primitif – tous deux relevant d'un « réalisme intellectuel » ignorant parfois des éléments visibles du modèle pour traduire ce que l'esprit « en sait » – à l'art du « civilisé adulte » dont le « réalisme visuel » réductible au principe de la ressemblance ne reproduit que « ce que son œil en voit » (Georges Henri Luquet, *L'Art primitif*, Paris : G. Doin & Cie, 1930, 67).

[199] Georges Bataille, « L'art primitif » (1930), *OC, I*, 251.

préhistoriques et les griffonnages d'enfant peuvent bien être classés – tel que Luquet le propose – parmi les pratiques du dit « art des formes »[200], ce n'est que dans la mesure où ils altèrent les formes préexistantes qui, aux yeux des « civilisés » et des esthètes, se déforment ainsi en ignobles et *hétérogènes informités* : « le terme d'*altération* », note Bataille, « a le double intérêt d'exprimer une *décomposition partielle* analogue à celle des cadavres et en même temps le *passage* à un état parfaitement *hétérogène* correspondant à ce que le professeur protestant Otto appelle le *tout autre*, c'est-à-dire le sacré, réalisé par exemple dans un spectre »[201]. Altérer, résumons-le, c'est donc déformer, décomposer et hétérogénéiser. Ainsi l'art primitif est-il un art de l'hétérogène et la question de l'hétérogénéité se formule-t-elle chez Bataille d'abord en termes de forme : hétérogène est ce qui est tout autre, c'est-à-dire ce qui est, en l'occurrence, *informe*.

A l'époque de *Documents*, la question de la forme et de l'informe est une des grandes préoccupations de Bataille et elle se pose dès le premier article qu'il a consacré à la revue. « *Le cheval académique* », texte que nous avons cité, s'ouvre effectivement sur la constatation « des alternances de formes plastiques » basculant entre le style « académique ou classique » et le style « baroque, dément ou barbare »[202] : si sur les monnaies grecques antiques sont figurés les chevaux dont « la forme noble et correctement calculée » correspond parfaitement à l'idée hellénique incarnée à la fois dans la philosophie platonicienne et dans l'architecture de l'Acropole, les copies gauloises de ces monnaies représentent en revanche des « chevaux-monstres imaginés » dont la « laideur agressive »[203], ignoble et grandiose ne peut être considérée, par ceux qui ont besoin d'idées nobles pour achever l'élévation d'esprit, que comme *informe*. L'opposition *formelle* entre le cheval académique et le cheval dément s'étend selon Bataille jusqu'à la représentation humaine de tout le règne naturel, si bien que celle-ci distingue de manière tranchée les animaux domestiques des monstres naturels, l'espace harmonieux et réglé où s'installent les activités humaines des « forêts pourrissantes et les marécages croupis des tropiques » où se cachent et se mangent « des ignominies naturelles »[204]. Par rapport à la forme normative excluant

---

[200] Georges Henri Luquet, *L'Art primitif*, *op. cit.*, 1.

[201] Georges Bataille, « L'art primitif », *OC, I*, 251n (nous soulignons).

[202] Georges Bataille, « Le cheval académique », *OC, I*, 159-160.

[203] *Ibid.*, 160, 161.

[204] *Ibid.*, 162

tout ce qui est déviant, extravagant ou dément, informe est, par conséquent, tout ce qui à la fois ne *peut* pas et ne *doit* pas – tel que nous le suggérons dans une référence au dialogue de Parménide avec Socrate[205] – avoir de forme.

Cela dit, l'informe est le premier élément de cette « science de ce qui est tout autre »[206] que Bataille nomme l'hétérologie. Cette dernière, dans la mesure où elle se rapporte à l'*aspect* tout autre des choses, est d'abord une recherche morphologique de toute informité figurant à la fois aux corps humains (œil, bouche, gros orteil), aux corps animaux (chameau, araignée, hippopotame) ainsi qu'aux corps sociaux (abattoir, usine). Ceux-ci représentent tous, dans l'espace physique et psychique, une incongruité qui ne s'intègre aux individus ou à la société qu'en tant que corps étranger, à savoir corps *informe* : de même que derrière la beauté extérieure d'une fleur se cachent ses organes sexués qui ont un « aspect sordide »[207], de même « les actions habiles et les caractères fermes » des mains se base sur « l'hébétude et la basse idiotie »[208] des pieds qui s'appliquent au sol et à la boue en tant qu'assise ferme de l'*homo erectus* ; une araignée est aussi informe qu'un abattoir parce qu'ils sont tous les deux d'une ignoble saleté susceptible de provoquer « une horreur infecte »[209] ou une « obsession indélébile de l'ignominie »[210]. Ainsi il existe une interprétation systématique qui oppose *humainement* la forme à l'informe, le beau au laid, le pur à l'impur, le noble à l'ignoble et l'hétérologie de l'informe, de ce point de vue, est aux antipodes d'une homologie de la forme dont l'aspiration idéaliste va jusqu'à verticaliser la différence oppositionnelle entre la forme et l'informe en une hiérarchie axiologique du Bien-haut et du Mal-bas :

« En effet, les racines représentent la contrepartie parfaite des parties visibles de la plante. Alors que celles-ci s'élèvent noblement, celles-là, ignobles et gluantes, se vautrent dans l'intérieur du sol, amoureuses de pourriture comme les feuilles de lumière. Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que la valeur morale indiscutée du terme *bas* est solidaire de cette interprétation systématique du sens des racines : ce qui est *mal* est nécessairement

---

[205] Cf. *supra.*, 33, note 101.

[206] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) », *OC, II*, 61n.

[207] Georges Bataille, « Le langage des fleurs », *OC, I*, 176.

[208] Georges Bataille, « Le gros orteil » (1929), *OC, I*, 202.

[209] Georges Bataille, « Le cheval académique », *OC, I*, 162.

[210] Georges Bataille, « Abattoir » (1929), *OC, I*, 205.

représenté, dans l'ordre des mouvements, par un mouvement du haut vers le bas. C'est là un fait qu'il est impossible d'expliquer si l'on n'attribue pas de signification morale aux phénomènes naturels, auxquels cette valeur est empruntée, en raison, précisément, du caractère frappant de *l'aspect*, signe des mouvements décisifs de la nature. »[211]

C'est donc au sein de cette architecture de valeurs morales qu'une certaine catégorie de *matières* sont considérées comme informes ; en d'autres termes, l'hétérologie de l'informe doit se fonder sur un matérialisme qui donne « l'interprétation directe, *excluant tout idéalisme*, des phénomènes bruts »[212]. La deuxième année de publication de *Documents* se déroule, en effet, à partir d'un article de Bataille intitulé « *Le bas matérialisme et gnose* », où nous voyons bien de quelle interprétation matérialiste et de quelle matière brute qu'il s'agit :

« [...] j'entends d'un matérialisme n'impliquant pas d'*ontologie*, n'impliquant pas que la matière est la chose en soi. Car il s'agit avant tout de *ne pas se soumettre*, et avec soi sa raison, à quoi que ce soit de plus élevé, à quoi que ce soit qui puisse donner à l'être que je suis, à la raison qui arme cet être, une autorité d'emprunt. Cet être et sa raison ne peuvent se soumettre en effet qu'à ce qui est plus *bas*, à ce qui ne peut servir en aucun cas à singer une autorité quelconque. Aussi, à ce qu'il faut bien appeler la matière, puisque *cela* existe en dehors de moi et de l'idée, je me soumets entièrement et, dans ce sens, je n'admets pas que raison devienne la limite de ce que j'ai dit, car si je procédais ainsi, la matière limitée par ma raison prendrait aussitôt la valeur d'un principe supérieur (que cette raison *servile* serait charmée d'établir au-dessus d'elle, afin de parler en fonctionnaire autorisé).»[213]

Rappelons que Breton, lisant dans *Documents* le « *Matérialisme* » de Bataille, avait précisément reproché à Bataille pour son retour offensif, par le biais de la référence à Freud, au « vieux matérialisme anti-dialectique » : souillé, sordide, égrillard, le monde des basses matières qu'a décrit Bataille faisait preuve d'après Breton l'état « de déficit conscient » de l'auteur diagnostiqué comme « signe classique de psychasthénie »[214]. Quelle que fût la

---

[211] Georges Bataille, « Le langage des fleurs », *OC, I*, 177-178.

[212] Georges Bataille, « Matérialisme » (1929), *OC, I*, 180.

[213] Georges Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose » (1930), *OC, I*, 225 (nous soulignons).

[214] André Breton, « Second manifeste du surréalisme », *op. cit.*, 145, 146, 148.

brutalité de ce reproche, Bataille n'aurait pas contredit le témoignage de Breton qui avait mis en avant la valeur – ou l'anti-valeur – de son « bas matérialisme ». Le « leitmotiv » du gnosticisme, pour revenir au texte en question, est selon Bataille « la conception de la matière comme un principe *actif* ayant son existence éternelle autonome » et cette autonomie équivaut à celle du mal entendu non pas comme « absence du bien », mais comme « action créatrice »[215] intransigeante au bien. Or, une expression telle que « [ne] se soumettre en effet qu'à ce qui est plus bas [...] [et qu']à ce qu'il faut bien appeler la matière » pourrait surprendre dans la mesure où elle semble contredire l'exigence soulignée de « ne pas se soumettre [...] à quoi que ce soit ». Le matérialisme, en effet, ne serait qu' « un idéalisme gâteux » s'il ne faisait que situer « la matière morte au sommet d'une hiérarchie conventionnelle » et constituer ainsi « une forme *idéale* de la matière »[216]. Cela dit, la préoccupation du bas matérialisme est loin d'établir une ontologie de la matière idéalisée parce que la matière basse, comme Bataille le précise, « est extérieure et étrangère aux aspirations idéales humaines et refuse de se laisser réduire aux grandes machines ontologiques résultant de ces aspirations » ; autrement dit, il est plutôt question de « confondre l'esprit humain et l'idéalisme devant quelque chose de bas », à savoir quelque chose qui n'est ni idéalisée ni idéalisant en étant *toute autre* vis-à-vis de l'idée. En un mot, le bas matérialisme n'est pas un idéalisme à *l'envers*, c'est un « matérialisme intransigeant »[217] qui se soulève, en tant qu'hétérogénéité incongrue, contre tout idéal autoritaire et qui n'érige, par ce soulèvement, aucune supériorité quelconque vers laquelle la réalité humaine devrait s'élever et par rapport à laquelle toute réalité deviendrait une sous-réalité. Si donc Bataille, comme Breton le rappelle, « fait profession de ne vouloir considérer au monde que ce qu'il y a de plus vil, de plus décourageant et de plus corrompu »[218], c'est que ce monde souillé et sordide est plus *réel* que toute réalité soumise à une idéalité que les « emmerdeurs idéalistes »[219] louangent au nom de surréalité.

Inscrire le bas matérialisme dans le prolongement du gnosticisme est donc d'une importance stratégique pour Bataille en ce que le dualisme ontologique ainsi formulé est

---

[215] Georges Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose », *OC, I*, 223.

[216] Georges Bataille, « Matérialisme », *OC, I*, 179.

[217] Georges Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose », *OC, I*, 225.

[218] André Breton, « Second manifeste du surréalisme », *op. cit.*, 144.

[219] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 146.

susceptible d'être transformé, pour le dire avec Pierre Macherey, en « dualisme axiologique »[220] dont la devise, tel que le passage cité l'indique, est l'insoumission : d'où également la référence de Bataille à Freud pour « emprunter une représentation de la matière »[221]. Dans sa lettre ouverte contre le surréalisme, Bataille cite un bon nombre de pratiques d'excrétion – individuelles et sociales – dont l'objet commun est des corps étrangers, à savoir hétérogènes :

« L'activité sexuelle, pervertie ou non, l'attitude d'un sexe devant l'autre, la défécation, la miction, la mort et le culte des cadavres (principalement en tant que décomposition puante des corps), les différents *tabous*, l'anthropophagie rituelle, les sacrifices d'animaux-dieux, l'omophagie, le rire d'exclusion, les sanglots (qui ont en général la mort pour objet), l'extase religieuse, l'attitude identique à l'égard de la merde, des dieux et des cadavres, la terreur qui souvent accompagnée de défécation involontaire, l'habitude de rendre les femmes à la fois brillantes et lubriques avec des fards, des pierreries et des bijoux rutilants, le jeu, la dépense sans frein et certains usages fantastiques de la monnaie, etc... présentent ensemble un caractère commun en ce sens que l'objet de l'activité (excréments, parties honteuses, cadavres etc...) se trouve chaque fois traité comme un corps étranger (*das ganz Anderes*) c'est-à-dire qu'il peut aussi bien être expulsé à la suite d'une rupture brutale que réabsorbé dans le désir de se mettre entièrement le corps et l'esprit dans un état d'expulsion (de projection) plus ou moins violent. La notion de *corps étranger* (hétérogène) permet de marquer l'identité élémentaire *subjective* des excréments (sperme, menstrues, urine, matières fécales) et de tout ce qui a pu être regardé comme sacré, divin ou merveilleux : un cadavre à demi décomposé errant la nuit dans un linceul lumineux pouvant être donné comme caractéristique de cette unité. »[222]

Dans ce passage dont nous nous excusons de l'excès de longueur, nous retrouvons la désignation explicite de l'hétérogène comme sacré[223], encore faut-il préciser que l'un et l'autre s'équivalent dans la mesure où ils se font tous *exclure*. Si donc hétérogène est ce qui est tout autre, l'altérité de ces objets matériels doit impliquer corrélativement leur

---

[220] Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature*, Paris : Presses Universitaires de France, 1990, 110.

[221] Georges Bataille, « Matérialisme », *OC, I*, 180.

[222] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) », *OC, II*, 58-59.

[223] Nous reviendrons à la question du sacré dans le chapitre III.

expulsabilité ; en d'autres termes, hétérogène est tout ce qui est exclu, expulsé et, si l'on permet, excrété[224]. Ainsi nous pouvons conclure que le bas matérialisme de Bataille est une hétérologie des basses matières dans la mesure où il se réfère à tout ce qui peut être classé, dans un corps humain comme dans un social, comme excrément **:** l'organe velu d'une fleur et le gros orteil d'un corps humain ne sont pas simplement informes, ils sont aussi des « parties honteuses » que le système idéaliste de représentation ne cesse de dissimuler, d'ignorer et d'expulser sans pouvoir pourtant s'en arracher. Par un « jeu des lubies et des effrois, des nécessités et des égarements », le regard humain ne voit en ces *matières* qu'une « basse idiotie »[225] dont il cherche à s'éloigner autant que possible. En tant qu'hétérologie du bas, le matérialisme intransigeant ne se satisfait pas donc d'une découverte de la pure contingence du réel, il exige en revanche un enfoncement dans le réel – soit celui où, comme le dit Bataille, « il existe un peu partout des *explosifs* qui ne tarderont peut-être pas à aveugler »[226] les yeux – pour que nous puissions « *oser* regarder » et « *oser* exiger que d'autres voient avec nous *ce qui est* »[227].

---

[224] Concernant cette science de ce qui est tout autre, Bataille écrit que « le terme d'*agiologie* peut-être plus précis mais il faudrait sous-entendre le double sens d'*agios* (analogue au double sens de *sacer*) aussi bien *souillé* que *saint*. Mais c'est surtout le terme de *scatologie* (science de l'ordure) qui garde dans les circonstances actuelles (spécialisation du sacré) une valeur expressive incontestable, comme doublet d'un terme abstrait tel qu'*hétérologie* » (Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) », *OC, II*, 62-63n).

[225] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 202.

[226] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort » (1939), *OC, I*, 558 (nous soulignons).

[227] Georges Bataille, « Vers la révolution réelle » (1936), *OC, I*, 421.

3. VISIONS DU REEL

3.1. Réel cosmique : l'univers des matières

Tout au long de son œuvre, Bataille n'a cessé d'interroger le *sens* du réel, c'est-à-dire, tel que le montre la dernière citation, le sens de *tout ce qui est*. Loin du haut, loin du beau, le réel auquel Bataille nous incite à retourner contient des éléments qui sont d'autant plus hétérogènes qu'ils sont pour celui-ci des « explosifs ». La référence aux diverses formes d'explosifs caractérise en effet les premiers écrits de Bataille qui articule une morphologie de l'informe avec un matérialisme du bas ou, plus exactement, de la bassesse pour accuser l'excessivité scandaleuse d'un réel à la fois inclassable et déclassant. Le retour au réel, pour le dire autrement, signifie d'abord chez le penseur de l'hétérogène l'enfoncement dans les « parties honteuses »[228] d'une réalité que l'on représente souvent, pour se débarrasser de ces parties inférieures, comme idéalité ou surréalité. Tout se passe comme si les matières hétérogènes, dans la mesure où elles sont d'une bassesse informe, constituaient les premiers référents d'une pensée du réel dont l'exigence, rappelons-le, est de faire face à ce qu'il y a de plus explosif dans la réalité : « un retour à la réalité », conclut Bataille dans « *Le gros orteil* », « n'implique aucune acceptation nouvelle, mais cela veut dire qu'on est séduit bassement, sans transposition et jusqu'à en crier, en écarquillant les yeux »[229].

Dans *L'anus solaire* (1927), premier texte pour ainsi dire informe de Bataille, celui-ci accorde déjà aux parties basses une « force d'éruption »[230] qu'il qualifie de désastreuse et volcanique. Précisons que ce dernier terme n'est pas employé par l'auteur de manière purement métaphorique. Rédigé, pour reprendre l'expression de Leiris, dans un « lyrisme cosmogonique »[231], *L'anus solaire* semble préconiser au premier abord une conception

---

[228] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) », *OC, II*, 58.

[229] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 204.

[230] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 85.

[231] Michel Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *art. cit.*, 687. Notons que le texte dont Leiris parle n'est pas pourtant *L'anus solaire*, mais *Histoire de l'œil* (1928), premier livre de Bataille publié sous le pseudonyme de Lord Auch. Longtemps négligée ou réduite au second plan, la dimension cosmique de la pensée bataillienne mise en avant par Leiris, Hollier et Hawley (Michel Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *art. cit.*, 687 ; Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* XVII ; *La prise de la concorde*, Paris : Éditions Gallimard, 1974, 73 ; Daniel Hawley, *L'œuvre*

pansexualiste de la nature selon laquelle « la terre en tournant fait coïter les animaux et les hommes et [...] les animaux et les hommes font tourner la terre en coïtant » : à ce coït universel rythmé par le mouvement rotatif de la planète, participe selon Bataille tout ce qui existe à la surface du globe terrestre « couvert de volcans qui lui servent d'anus »[232]. Deux textes postérieurs nous montre également que parmi les explosifs de la terre, en effet, le volcan a pour Bataille ceci de particulier qu'il représente « la réalité incandescente du ventre maternel de la Terre » d'où il « crache la mort avec ses fumées »[233], c'est-à-dire que dans la mesure où son mouvement violent provoque l'horreur profonde des êtres humains, le volcan est un explosif réel qui ne tardera pas, pour reprendre notre auteur, à aveugler les yeux, de sorte que le bas matérialisme qui propose l'interprétation directe des phénomènes bruts se doit creuser jusque « dans les profondeurs du sol » pour retrouver « l'incandescence des laves »[234]. Cependant, l'éruption volcanique est d'autant plus éblouissante qu'elle a lieu sur une planète dont l'origine, précise Bataille dans le texte séminal de 1927, « n'est pas semblable au sol [...] paraissant être la base, mais au mouvement circulaire que la planète décrit autour d'un centre mobile » ; autrement dit, le « grand coït avec l'atmosphère céleste » dont est l'expression la vie organique et volcanique est réglé « par la rotation terrestre en face du soleil »[235] : le lyrisme cosmogonique de *L'anus solaire* semble impliquer une vraie conception du cosmos que l'auteur n'a pas pu pour autant systématiser dans ce texte non-systématique.

En effet, tel que Cédric Mong-Hy l'indique, c'est à partir de 1934 que Bataille a commencé « une réflexion non plus poétique mais scientifique et plus précisément physique sur la nature des étoiles et sur les conséquences bio-anthropo-sociales du rayonnement

---

insolite de Georges Bataille : une hiérophanie moderne, Paris : Librairie Honoré Champion, 1978, 154) est thématiquement analysée et contextualisée dans une étude récente (Cédric Mong-Hy, *Bataille Cosmique : du système de la nature à la nature de la culture*, Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2012). Sur le rôle de la cosmologie dans d'autres récits de Bataille tel que le *Bleu du ciel*, Cf. Louis Kibler, « Imagery in Georges Bataille's *Le Bleu du ciel* », *The French Review. Special Issue*, n° 6, 1974, 208-218 ; sur la mystique cosmique de Bataille, Cf. Jean Bruno, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *Critique*, n° 195-196, 709.

[232] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 82, 85.

[233] Georges Bataille, « Propositions » (1936), *OC, I*, 472.

[234] Georges Bataille, « Van Gogh Prométhée » (1937), *OC, I*, 498.

[235] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 81, 83.

solaire »[236]. Cette réflexion, signalons-le en passant, se trouve également au cœur de l'anti-idéalisme de Bataille : dans la mesure où la représentation idéaliste du réel est telle que ce n'est pas jusqu'à la totalité de l'univers qui ne « prenne forme »[237], l'exigence du réel, selon laquelle l'on doit regarder tout ce qui est et surtout tout ce qui se représente comme des explosifs, doit précisément porter ce regard sur l'univers qui « ne ressemble à rien »[238] et qui, « parce qu'il est informe, se charge d'une monstruosité inexposable »[239]. Cela dit, la morphologie de l'informe et le bas matérialisme sont deux expressions d'une cosmologie sur laquelle Bataille établit toute sa conception du réel et dont le premier principe est exactement le mouvement explosif de tout univers. Ainsi, dans *L'anus solaire*, qu'il s'agisse d'une « puissante et dévastatrice métaphore »[240] du mouvement cosmique ou – tel que l'aurait dit Breton – d'une obsession « sordide » de Bataille lui-même, ce texte de 1927 constitue l'embryon d'une vision qu'il y a lieu d'appeler « cosmique » en ce sens qu'elle se rapporte au mouvement de l'univers pour être une vision à la fois du cosmos et dans le cosmos, c'est-à-dire dans la réalité ultime où se situe la vie sous toutes ses formes et où se joue la pensée avec tous ses enjeux. A partir de *L'anus solaire*, en effet, Bataille poursuit délibérément sa réflexion cosmologique dans laquelle s'inscriront non seulement ses recherches de l'énergie qui sont connues sous le nom d'économie générale[241], mais aussi

---

[236] Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique*, *op. cit.*, 11. L'auteur précise que le tournant scientifique de cette réflexion est dû à la rencontre de Bataille avec Georges Ambrosino, chercheur en physique nucléaire qui, à partir de 1934, participe à la plupart des activités de Bataille comme celles de *Contre-Attaque*, du *Collège de sociologie*, de la revue *Acéphale* et, après la guerre, de la revue *Critique*. Cette compagnie intellectuelle qui dure presque dix ans permet à Mong-Hy de conclure que « sans l'apport d'Ambrosino, l'œuvre de Bataille aurait été tout aussi différente que s'il n'avait pas rencontré Hegel à travers Kojève dans les mêmes années » (*Ibid.*, 21).

[237] Georges Bataille, « Informe », *OC, I*, 217.

[238] *Ibid.*

[239] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* XVII-XVIII.

[240] Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique*, *op. cit.*, 11. Louis Kibler précise aussi, à propos du *Bleu du ciel*, que « par un ensemble d'images, Bataille transforme l'ordre du cosmos "réel" » (« Bataille transforms through imagery the order of the "real" cosmos ») et que son langage est « hautement cosmographique » (« highly cosmographic ») (Louis Kibler, « Imagery in Georges Bataille's *Le Bleu du ciel* », *art. cit.*, 212, 214). Bien que cette cosmologie soit constituée à l'aide des images, nous ne consentons pas pourtant qu'il ne s'agisse qu'une « expérience esthétique » ni que Bataille soit un simple « artisan imaginatif » (*ibid.*, 218).

[241] Selon l'indication des éditeurs des *Œuvres complètes* de Bataille, son projet connu sous le nom d'économie générale remonte à 1930 et a dû s'esquisser dans ses premiers textes tels que ceux qui composent le *Dossier de l'œil pinéal* (commencé en 1930) et notamment *La notion de dépense* (1933). Cf. Georges Bataille, *OC, VII*, 470, note de l'éditeur.

son écriture de l'expérience intérieure dont le mouvement *parodie* précisément celui de l'univers.

Plusieurs textes des années trente, rédigés par Bataille dans différents milieux (le groupe *Documents*, le cercle communiste de Souvarine et le Collège de Sociologie) et publiés dans différentes revues (*Documents*, *La critique sociale*, *Acéphale*, *Verve*), peuvent servir à dévoiler les contours de cette cosmologie dont les figures saillantes sont la galaxie spirale et le soleil. « *La notion de dépense* » (1933), texte fondateur de l'économie générale, s'appuie en effet sur la conception du « globe isolé dans l'espace céleste » pour conclure que les hommes « de la façon la plus *universelle* [...] se trouvent constamment engagés dans des processus de dépense »[242]. Cette conception de l'isolement du globe terrestre où a lieu la vie humaine est bientôt remplacée par celle de l'appartenance des activités humaines au mouvement de la terre dépendant du mouvement général de l'espace céleste. « Il serait dépourvu de sens », écrit Bataille en 1938, « de se représenter la réalité de la Terre dissociée de cette projection dans l'espace »[243]. Dans ce texte intitulé « *Corps célestes* », la cosmologie bataillienne s'exprime dans toute son intégralité en dessinant, pour la première fois, un panorama de l'univers *mouvant* auquel appartient l'existence humaine *non-isolée*, condition de toute pensée sur sa propre réalité :

« Les hommes apparaissent à la surface d'un corps céleste où leur existence se mêle à celle des plantes et des autres animaux. Ce corps céleste apparaît lui-même en un point quelconque de l'espace vide – tel que la nuit en révèle l'immensité – animé d'un mouvement complexe dont la rapidité est *vertigineuse* : les obus sont mille fois plus lents que la Terre gravitant avec le Soleil et l'ensemble des planètes autour du centre galactique. »[244]

En développant la vision cosmique de *L'anus solaire*, ce texte reprend la question du mouvement général de l'univers qui seul, selon Bataille, est « ce que les corps célestes ont de réel »[245]. La réalité de l'univers, telle qu'elle est décrite par l'astrophyique de son

---

[242] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 318-319 (nous soulignons).

[243] Georges Bataille, « Corps célestes » (1938), *OC, I*, 514.

[244] *Ibid.*, nous soulignons.

[245] *Ibid.*

temps[246], s'exprime par le « mouvement d'ensemble » d'innombrables étoiles dont le caractère commun, en tant que composantes de la galaxie spirale et d'autres systèmes stellaires, est d'être une « explosion éblouissante » et une « violence rapide »[247] : « il n'existe pas de sol », écrit Batialle dans « *Les mangeurs d'étoiles* » (1940), « ni de haut, ni de bas, mais une fête fulgurante d'astres qui tournent à tout jamais le "vertige de la bacchanale" »[248]. Ce mouvement vertigineux est d'autant plus explosif qu'il représente la dépense gigantesque de l'univers dont la forme la plus connue est l'activité solaire : si « une étoile telle que le soleil rayonne », c'est qu'il « projette sans cesse, sous forme de lumière et de chaleur, une partie de sa substance à travers l'espace » ; en d'autres termes, il s'agit d'une « perte prodigieuse » d'une « quantité considérable et pesante d'énergie » impliquant « un anéantissement intérieur constant de la substance même de l'astre »[249]. De ce point de vue, la réalité cosmique du soleil s'oppose à toute conception idéaliste – platonicienne ou hégélienne[250] – qui consiste à poétiser et à métaphoriser celui-ci en une « sérénité mathématique » propice à « l'élévation d'esprit », tandis que la pensée cosmique de Bataille inspirée de l'astrophyique moderne accentue explicitement la réalité incandescente d'un « soleil pourri »[251] dont l'énorme prodigalité au sein du mouvement plus large de l'univers fait partie, à côté de l'éruption volcanique, d'un *réel explosif*. La pensée du réel, par conséquent, doit être une *pensée cosmique* dans la mesure exacte où la seule réalité qui définit *généralement* la nôtre est celle du cosmos ; autrement dit, la réalité humaine doit se reconnaître comme une réalité cosmique dont la vérité accessible à la seule pensée elle-même cosmique – c'est-à-dire explosive, vertigineuse, dépensière – dénonce tous les mensonges établis sur l'illusion d'un sol immobile :

« Si l'on craint l'éblouissement au point de n'avoir jamais *vu* (– en plein été et soi-même le visage rouge baigné de sueur –) que le soleil était écœurant et rose comme un

---

[246] La référence de Bataille, tel qu'il l'a indiquée lui-même, est *The Rotation of the Galaxy* d'Arthur Eddington (Oxford : Clarendon Press, 1930).

[247] Georges Bataille, « Corps célestes », 515, 516.

[248] Georges Bataille, « Les mangeurs d'étoiles » (1940), *OC, I*, 567.

[249] Georges Bataille, « Corps célestes », 517.

[250] Dans son interprétation de la philosophie hégélienne, Jean Wahl se sert de la métaphore du soleil pour décrire le mouvement de la dialectique : « l'homme moral sera élevé au-dessus des étoiles. [...] Écartant les feuilles, écartant les branches, frayez-vous une voie ver le soleil » (Jean Wahl, *op., cit.*, 32).

[251] Georges Bataille, « Soleil pourri » (1930), *OC, I*, 231.

gland, ouvert urinant comme un méat, il est peut-être *inutile* d'ouvrir encore, au milieu de la nature, des yeux chargés d'interrogation [...]»[252]

L'exigence dans laquelle Bataille retourne au réel est de ce point de vue une exigence à l'échelle universelle ou, si l'on préfère, cosmique. Tout porte à croire donc que pour notre penseur, le réel ne peut se révéler que sous une lumière éblouissante devant laquelle l'homme, pour retrouver sa vérité et sa réalité, doit être « *homo solaris* »[253] qui s'identifie, « avec une ivresse aussi délivrante que celle des grands essaims d'étoiles », au « mouvement libre de l'univers »[254] ; autrement dit, la lumière qui vient dévoiler le réel dans une clarté redoutable est la seule vérité de l'homme dont la réalité, comme celle du soleil, est cosmique.

3.2. Réel terrestre : le monde des choses

Que l'on se rappelle que c'est aussi « sous une aveuglante lumière » que la philosophie de la transcendance, selon le Sartre des années trente, nous jette dans le réel, c'est-à-dire dans un monde « indifférent, hostile et rétif »[255] où se dévoile l' « effrayante et obscène nudité »[256] des choses que le philosophe français appelle la « contingence » : dans la mesure où elle révèle non pas la réalité des idées éminentes mais celle des choses « dans la caverne », cette lumière par laquelle ces choses se dénudent et sous laquelle « il faut penser et agir »[257] est pour ainsi dire anti-platonicienne. Cependant, l'anti-platonisme de Sartre n'est pas celui de Bataille : si ce dernier renverse le mouvement platonicien vers le haut par un enfoncement dans le bas et que ce renversement est lui-même renversé par la perspective cosmologique de l'auteur selon laquelle la seule réalité est le mouvement général et explosif de l'univers, le réel auquel Sartre nous exige de faire face ne semble pas

---

[252] Georges Bataille, notes pour *L'anus solaire*, *OC, I*, 644.

[253] Cédric Mong-Hy, *Bataille cosmique*, *op. cit.*, 50.

[254] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 520.

[255] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[256] Jean-Paul Sartre, *N*, 182.

[257] Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », *TE*[b], 142.

reposer – quoiqu'il l'implique – sur la réalité cosmique ; autrement dit, si le réel se révèle sous une lumière aveuglante et que celle-ci ne se réfère pas à l'éclat purifiant du soleil platonicien, le réel, tel que Sartre l'indique dans ses écrits de Berlin, ne peut être illuminé que par une réalité *dans ce monde* – c'est-à-dire dans la caverne de Platon – où se dévoile *d'abord*, celle des objets :

« Tout se passe comme si nous vivions dans un monde où les objets, outre leurs qualités de chaleur, d'odeur, de forme, etc., avaient celles de repoussant, d'attirant, de charmant, d'*utile*, etc., et comme si ces qualités étaient des forces qui exerçaient sur nous certaines actions. »[258]

Précisons d'abord que, comme l'éprouve Roquentin, le sens véritable du réel ne peut s'établir sur le plan des objets si par ceux-ci l'on entend les choses que l'on saisit par les mots et les concepts pour qu'ils soient utiles : d'une part, 'être en soi des choses est une contingence dont la révélation est tellement extatique que nous sommes non seulement dépossédés des mots pour l'exprimer, mais aussi captivés par ce profond silence qui est le naufrage du langage ; d'autre part, pour reprendre l'expression de Jean-François Louette, « les cendres mêlées des mots incendiés »[259] dans lesquelles se fait sentir la nudité inexprimable des choses sont aussi, nous l'avons noté, celles de leur utilité que l'exorcisme murmurant de Roquentin n'a pas pu rétablir. En un mot, le réel des choses n'apparaît qu'à la condition que – comme Sartre le formulera dans ses carnets de guerre – « quelque chose craque »[260]. Si ce craquement, selon l'épreuve de Roquentin, s'entend dans le silence des mots qui sont à la fois « la signification des choses » et « leurs modes d'emploi »[261], il ne peut pourtant désigner l'inutilité de ces dernières sans en même temps *dévoiler* le monde en ceci que, signale Sartre, « les choses qui nous entourent apparaissent seulement comme l'extrême point de ce Monde qui les dépasse et qui les englobe »[262]. Le monde, en d'autres termes, est l'horizon de l'apparition des choses dont nous nous servons d'habitude comme objets utiles. Le dévoilement du monde contemporain au craquement de l'utilité des choses

---

[258] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 41-42 (nous soulignons).

[259] Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *art. cit.*, 16.

[260] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 214.

[261] Jean-Paul Sartre, *N*, 181.

[262] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 58

est en effet indiqué par Sartre dans un passage de *La transcendance de l'Ego*, texte rédigé, rappelons-le, à Berlin où est achevée aussi la deuxième version de *La nausée*. En se référant à *Être et temps* de Heidegger, Sartre évoque qu' « il faut des circonstances spéciales » pour que le monde – dont l'apparition « à l'arrière-plan des choses est assez rare »[263] – se dévoile. Ces circonstances, à propos desquelles Sartre se borne à signaler qu'elles sont « fort bien décrites » par le philosophe allemand, sont explicitées par Sylvie Le Bon dans sa note sur ce passage :

« Pour que le monde apparaisse à l'arrière-plan des choses, il faut qu'éclatent nos catégories habituelles d'appréhension du monde. Leur saisie ne nous livre en effet que le monde spatio-temporel de la science. Mais il arrive que soudain un autre monde surgisse, présence nue, derrière les instruments brisés. »[264]

Certaines expressions comme « catégories habituelles d'appréhension du monde » et « instruments brisés » ont une tonalité manifestement heideggérienne. Dans le troisième chapitre d'*Être et temps*, en effet, Heidegger interroge les choses dans leur statut pré-thématique – c'est-à-dire dans leur ustensilité quotidienne dont la condition d'apparaître est la préoccupation de l'être-au-monde – pour déterminer la « mondanéité » du monde. Dans un premier temps, il recourt au grec ancien pour démontrer que le terme « chose » (*πράγματα*) a une signification ontologiquement « pragmatique » et que l'étant des choses qui se donne dans la « préoccupation » (*πρᾶξις*) quotidienne peut précisément être appelé « l'util », dont le mode d'être est l' « ustensilité »[265]. Mais dans cette préoccupation même, ce dont nous nous servons comme outil ou ce qui existe – pour reprendre l'expression de Heidegger – « à-portée-de-la-main » (*zuhanden*) peut être rencontré comme inutilisable[266], lorsque le « renvoi » qu'il implique à une destination est totalement perturbé. Cette perturbation du renvoi ou, si l'on préfère, le craquement de l'ustensilité des choses est exactement, selon Heidegger, le moment où se dévoile le monde :

---

[263] *Ibid*.

[264] Note de Sylvie Le Bon, in Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 58.

[265] Martin Heidegger, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris : Éditions Gallimard, 1986, 104. Le terme « util » est proposé par Vezin pour traduire le mot allemand *Zeug* tandis que « outil » traduit *Werkzeug*.

[266] Dans la traduction de Vezin, *zuhanden* est en effet traduit par « inutilisable ».

« La structure d'être de l'utilisable en tant qu'util se définit par les renvois. L'"en-soi" particulier et allant de soi des "choses" qui sont sous la main se rencontre à l'usage qu'en fait la préoccupation qui, ce faisant, n'y prête pas expressément attention mais qui peut se heurter à ce qui ne marche pas. Quand un util est impossible à employer, il se passe ceci : le renvoi constitutif du fait-pour à une destination est dérangé. Sans être eux-mêmes contemplés, les renvois se trouvent "là" et c'est parmi eux que se place la préoccupation. Or quand un renvoi est dérangé, quand devient impossible l'emploi à..., le renvoi devient explicite. Sans doute pas encore à ce stade comme structure ontologique mais au moins ontiquement pour la discernation qui se heurte à l'endommagement de l'outil. Sitôt que le renvoi à ce qui est chaque fois sa destination suscite ainsi la discernation, cette destination elle-même et avec elle l'attirail des outils, l'"atelier" tout entier, bref tout le domaine où se tient toujours déjà la préoccupation vient se présenter à la vue. L'ensemble d'utils s'éclaire dans son tout, non pas comme s'il n'avait pas encore été vu mais au contraire comme ce qui d'avant était constamment déjà dans le champ visuel de la discernation. Or avec ce tout, c'est le monde qui commence à poindre. »[267]

Les circonstances spéciales qu'évoque *La transcendance de l'Ego* doivent par conséquent inclure, à la lumière de cette description heideggérienne, celle où Roquentin éprouve la contingence, c'est-à-dire la présence nue des choses détachées de leur ustensilité qui renvoie, tel que l'indique Heidegger, à la totalité du complexe d'outils. Si donc éprouver la contingence est un passage nécessaire pour que l'on retourne aux choses elles-mêmes, au bout de ce passage s'annonce aussi le monde que Heidegger appelle « monde ambiant »[268]. Par la référence à Heidegger, quoique prompte[269], *La transcendance de l'Ego* encadre le réalisme sauvage de *La nausée* dans une *ontologie du réel* dont la première préoccupation est le monde. La vision sartrienne du réel, en un mot, est une vision ancrée dans le monde pour dévoiler le monde. Or, il faut souligner que ce dévoilement ne peut avoir lieu, selon *La nausée* comme selon *Être et temps*, qu'à partir du moment où « quelque chose craque ». Si ce craquement, nous l'avons noté, signifie le disloquement du complexe d'ustensiles, il ne peut pas ne pas impliquer l'effondrement d'une certaine mondanéité du monde : dans la

---

[267] *Ibid.*, 111.

[268] *Ibid.*, 100.

[269] Signalons que Sartre ne lira l'intégralité de *Être et temps* qu'en 1939, soit cinq ans après la rédaction de *La transcendance de l'Ego*. Cf. Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 30.

mesure où il ne se dévoile pas sans qu'en même temps se brise l'ustensilité des choses, le monde qui s'annonce ainsi existe au même titre que ces dernières comme ce qui est inemployable, inserviable et immaniable ; autrement dit, il s'agit d'un monde qui n'est pas celui des ustensiles et dont le mode d'être, pour reprendre l'expression de Heidegger, est « n'être-plus-que-là-devant » (*Nur-noch-vorhandensein*)[270]. Ainsi semble-t-il qu'au monde des objets à portée-de-la-main, s'oppose un monde des choses nues qui sont pour ainsi dire hors-de-portée.

Mais l'inutilité du monde selon Sartre ne se dégage pas seulement de l'expérience aphasique à l'épreuve de la contingence. Dans ses carnets de guerre, il note aussi que « la perception des étoiles comporte fatalement une tentative d'utilisation qui vient se buter contre leur "hors-de-portée" » et que celui-ci signifie dans un premier temps « l'infinité du monde [qui] déborde de partout son ustensilité »[271]. S'agit-il ici, vu la mention faite des étoiles, d'une vision cosmique proche de celle de Bataille ? Autrement dit, si celles-ci constituent un monde dont l'infinité déborde l'ustensilité, la réalité de ce monde doit-elle se mesurer à l'aune de la vérité du soleil, des galaxies et de l'univers entier pour qu'il se perde dans un « réel céleste dépourvu de sens »[272] ? N'y a-t-il pas chez Sartre, tel que le suggèrent Coorebyter et Louette, une « cosmogonie » et une « révélation cosmologique » ? Le monde, en un mot, n'est-il pas au fond appréhendé comme un globe terrestre tournoyant dans l'espace vide de l'univers ? C'est en répondant à ces questions que nous allons expliciter davantage le sens du réel que Sartre est pressé de rejoindre et, par là, montrer combien ce sens est précisément ce qui manque – par excès et non par défaut – dans une approche bassement matérialiste du réel telle que celle de Bataille.

3.3. Réel illuminé : le sens et le non-sens

En relisant *La nausée* à la lumière d'un passage des *Carnets de la drôle de guerre* où il est question de la contemplation des étoiles, nous pouvons conclure que l'illumination

---

[270] Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, 127.

[271] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 115.

[272] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 518.

roquentinienne de la contingence et l'appréhension de l'inutilisabilité des étoiles sont deux expériences exemplaires, nous semble-t-il, de ce que Heidegger appelle « l'immondation du monde »[273] (*Entweltlichung*) et que Sartre lui-même aurait appelé le glissement de l'ustensilité. Le sens du monde, de ce point de vue, est d'abord révélé dans une perte de sens sans laquelle le monde, tel que le précise Heidegger, « ne se signale pas à l'attention »[274].

D'après Bataille, la perte de sens est la seule vérité du réel pour autant que l'on le considère dans sa dimension cosmique. Le réel céleste, nous l'avons noté, est « dépourvu de sens » en ce qu'il fait preuve d'une dépense extravagante qui renverse et bouleverse le sens fondateur d'un monde représenté par la conception humaine comme sol immobile. Si donc la dépense universelle signifie un non-sens, c'est parce qu'elle implique, écrit Bataille, le « renversement du sens » dont le principe établi sur « l'avidité immédiate »[275] est précisément celui de l'utilité:

« Les êtres que l'avidité condamne à tout subordonner à l'acquisition de l'énergie définissent tout ce qui permet d'acquérir davantage comme "utile". Ils ont limité au sein des univers libres un monde de l'"utile" replié sur lui-même, isolé et enchaîné, dont les *ustensiles*, les matières de production et le travail forment la structure. Ainsi n'ont-ils plus d'autre fin que celle d'une avidité impossible à assouvir. »[276]

Dans la mesure où il jette la vie terrestre dans un mouvement général de dépense, le réel cosmique indique la limite de tout ce qui est utile, soit de ce dont l'utilité n'est qu'un sens qui se perd dans le non-sens fondamental de l'univers inutilisable ; autrement dit, derrière le sens du monde des ustensiles se cache un profond non-sens qui, pour reprendre l'expression de Heidegger, détruit la mondanéité du monde ambiant si bien que ce dernier, à la mesure de l'univers[277], devient inutile. Tout se passe donc comme si l'univers bataillien du non-sens venait absorber le monde roquentinien de la contingence dans lequel

---

[273] Martin Heidegger, *op. cit.*, 101.

[274] *Ibid.*, 112.

[275] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 518, 519.

[276] *Ibid.*, 518-519.

[277] Signalons qu'avant *La Part maudite* (1948) dont le projet a dû remonter à 1930, Bataille publie dans *La France libre* (n° 65, juillet 1946) un texte intitulé *L'économie à la mesure de l'univers* dont la perspective générale, répétons-le, est la poursuite de sa vision cosmique que l'on peut trouver dans *L'anus solaire* ainsi que dans « *Corps célestes* ».

l'évanouissement de la signification des choses implique également « l'écroulement du monde humain »[278], c'est-à-dire – expliquera Sartre quelques années plus tard – d'un monde « *à l'endroit* » où l'ensemble des ustensiles « est soumis à un ordre manifeste » dont la signification « est une fin »[279]. Ainsi le monde du non-sens est précisément un monde dont le sens d'ordonnance est renversé ; en d'autres termes, du renversement du sens naîtra un « monde à l'envers »[280] que l'on propose d'appeler, en suivant Sartre, « monde fantastique ».

Dans un texte contemporain de *L'être et le néant*, Sartre explicite le caractère distinct du fantastique qu'il trouve dans l'écriture, parmi d'autres, de Maurice Blanchot. Celui-ci décrit, dans son *Aminadab*, l'aventure absurde d'un personnage qui errait de chambre en chambre dans une maison pour retrouver la femme qui lui avait fait signe d'y entrer et qui lui dit finalement qu'il n'était pas la personne attendue. Menant des quêtes vaines, suivant les repères trompeurs, le personnage de Blanchot se perdait dans le déchiffrement d'un secret qui ne se révélait qu'en silence et c'est ce silence, en tant que manque de signe ou faux signe, qui le fascinait. La maison blanchotienne constitue ainsi, comme le château de Kafka, un monde fantastique puisqu'il s'agit d'un monde humain à l'envers dont la familiarité trompeuse dissimule à l'homme son étrangeté : tous les renvois d'ustensile en ustensile constituant l'ordonnance de moyen-fin sont perturbés. « Le fantastique humain », résume Sartre, « c'est la révolte des moyens contre les fins » :

« [...] soit que l'objet considéré s'affirme bruyamment comme moyen et nous masque sa fin par la violence même de cette affirmation, soit qu'il renvoie à un autre moyen, celui-ci à un autre et ainsi de suite à l'infini sans que nous puissions jamais découvrir la fin suprême, soit que quelque interférence de moyens appartenant à des séries indépendantes nous laisse entrevoir une image composite et brouillée de fins contradictoires. »[281]

---

[278] Jean-Paul Sartre, *N*, 183. A propos de *L'expérience intérieure* de Bataille, Louette dit que l'on peut le lire comme celui d'un auteur « en maniaque sartrien, sartrophile, sartrologue » qui a dû être « obsédé par *La nausée* » (Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *art. cit.*, 16). Sur la tonalité batallienne de l'expérience intérieure de Roquentin, voir aussi Jean-Michel Heimonet et Emoretta Yang, « Bataille and Sartre : the modernity of mysticism », *art. cit.*, 70.

[279] Jean-Paul Sartre, « *Aminadab* ou du fantastique considéré comme un langage » (1943), *S, I*, 118.

[280] *Ibid.*, 121.

[281] *Ibid.*, 119.

Cette digression sur le fantastique permet de clarifier, si l'on permet, le sens du monde du non-sens tel que Sartre l'entend. En effet, la technique blanchotienne du fantastique consiste à renverser le monde à l'endroit tout en gardant sa familiarité, c'est-à-dire qu'au lieu de décrire les merveilles d'un monde d'au-delà, Blanchot reste dans le monde d'ici-bas et c'est ce monde-ci qu'il vient renverser et, par une subtilité, défamiliariser. Le monde fantastique glisse par conséquent entre une familiarité qui le hante sans qu'il puisse la récupérer et une étrangeté qui l'habite sans qu'il soit totalement défamiliarisé ; en d'autres termes, s'il y a un sens du monde que l'on vient de perdre et que l'on ne peut pas ne pas perdre pour que ce monde se perde dans le non-sens, c'est que le non-sens en tant que ce vers quoi *glisse* – au sens sartrien – le sens n'est jamais la perte totale du sens. Comme dans le rapport du monde dévoilé à l'usentilité désarmée, il s'agit plutôt, pour reprendre le terme de Bataille, d'une *transgression* du sens sans laquelle celui-ci ne saurait apparaître tel qu'il est dans son extrême limite[282]. Si donc l'écroulement des usentiles signifie le non-sens du monde et que ce non-sens ne peut démondaniser sans en même temps définir le monde comme monde-limite, l'inutilisabilité de ce monde en tant que non-sens révèle précisément un dernier sens. Revenons aux *Carnets* de Sartre pour examiner de quel sens il s'agit.

Par rapport à la contemplation des étoiles, Sartre souligne que l'infinité du monde inutilisable provient de l' « infinité *transcendante* de la conscience transcendantale » : le « monde-pour-l'homme » heideggérien, écrit-il, « est entièrement débordé et désarmé par le *monde pour la conscience* qui n'est pas susceptible de recevoir l'ustensilité, sur qui l'ustensilité glisse »[283] ; autrement dit, le ciel étoilé en tant que monde hors-de-portée est précisément un monde *pour* la conscience et le sens – ou le non-sens – de ce monde ne doit pas être déduit d'une cosmologie selon laquelle la réalité humaine doit se définir, à la Bataille, comme réalité cosmique. Tout au contraire, une vérité cosmique quelconque ne peut être absolue qu'en tant que vérité *pour* la conscience, c'est-à-dire pour la réalité humaine seule capable d'attribuer au monde, en portant son regard vers ce qu'il y a de plus explosif et de plus inutilisable dans le réel, une limite. La limite au-delà de laquelle

---

[282] Dans son article sur *Le dernier homme* de Blanchot, Bataille écrit ceci : « Lire *à l'extrême* pourrait demander de faire face à ce que signifie ce monde – et l'existence que nous y menons –, à ce qu'ils signifient, à leur *non-sens* [...] » (Georges Bataille, « Ce monde où nous mourons » (1957), *OC, XII*, 466). Foucault précise avec pertinence que la transgression, en tant que geste de contester, « c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être » (Michel Foucault, « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196, 756).

[283] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 115 (nous soulignons).

s'annonce un non-sens qui désigne le monde comme limité est par conséquent essentiellement humaine, si bien que seul un monde humain peut poindre derrière les choses, à travers les choses et, en l'occurrence, dans les cendres mêlées des choses :

« Le monde est humain. [...] l'être est partout, contre moi, autour de moi, il pèse sur moi, il m'assiège et je suis perpétuellement renvoyé d'être en être. [...] pour connaître l'être tel qu'il est, il faudrait être cet être, mais il n'y a de "tel qu'il est" que parce que je ne suis pas l'être que je connais et si je le devenais le "tel qu'il est" s'évanouirait et ne pourrait même plus être pensé. [...] La connaissance nous met en présence de l'absolu et il y a une vérité de la connaissance. Mais cette vérité, quoique ne nous livrant rien de plus et rien de moins que l'absolu, demeure strictement humaine. »[284]

Loin de refléter l'éblouissement incandescent d'un soleil bataillien qui, d'un point de vue restreintement humain, est une matière si surhumaine qu'il aurait un (non-)sens inhumain, le monde où Sartre restitue le réel étincelle au clair du sens humain qui demeure au cœur vide d'un évanouissement : devant le « ciel inutilisé » et étoilé comme devant la banquette, Roquentin aurait éprouvé l'écroulement de la signification des choses au moment où, au lieu des les prendre dans les mains, il les *regardait* pour *penser* sur elles, si bien que même en découvrant dans un état d'extase l'existence indicible des choses, il se serait su en être « détaché » en tant que « conscience mal à l'aise » qui, en effet, « se laissait aller de tout son poids, en porte à faux »[285], sur ce qu'il y a de plus réel. A notre sens, ce détachement signifie précisément ce que Sartre appelle dans ses *Carnets* l' « infinité transcendante de la conscience transcendantale »[286], c'est-à-dire une *libre* transcendance seule en mesure de découvrir le monde à la fois dans son utilisabilité et son inutilisabilité. Devant un réel dont le sens s'annonce à chaque instant de son glissement vers le non-sens, Roquentin « admet *qu'il doit apprendre à regarder* »[287], à savoir à *éprouver* un monde dans

---

[284] Jean-Paul Sartre, *EN*, 260.

[285] Jean-Paul Sartre, *N*, 106, 187.

[286] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 115

[287] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 309.

lequel il se lève comme un homme « seul et libre » même si « cette liberté ressemble un peu à la mort »[288].

[288] Jean-Paul Sartre, *N*, 221.

CHAPITRE II.

A L'EPREUVE DU REEL : L'EXPERIENCE COMME EXERCICE DE LA LIBERTE

L'expérience roquentinienne telle que Sartre l'écrit dans *La nausée* a ceci de particulier qu'il s'agit bien d'une expérience du réel, à savoir celle des *choses* du monde jusque dans ce qu'elles ont de plus contingent et de plus excessif. Si donc nous nous sommes appuyés – et nous nous appuyerons encore tout au long de ce deuxième chapitre – sur cette expérience pour décrire la vision sartrienne du réel, c'est qu'elle accuse, plus que les deux autres écrits berlinois de Sartre, l'épaisseur ou la consistance d'un « monde indifférent, hostile et rétif »[289], soit de cette sphère de la transcendance où se fonde toute expérience que Sartre définit d'abord, en poursuivant une phénoménologie sauvage, comme « conscience ». Par « conscience », en effet, Sartre entend avant tout une expérience exposée à la transcendance si bien que même si elle constitue un plan d'immanence, la conscience n'a qu'une existence surfacielle, sans profondeur, sans intériorité. Toutefois, cette expérience est en même temps une épreuve dans la mesure où le réel auquel elle s'expose en tant qu'existence s'est dévoilé « sous une aveuglante lumière »[290] qu'aucun regard ne supporterait sans s'éblouir et se désarmer. En effet, à la lecture de *La nausée*, nous pouvons constater que la conscience risquerait de s'enliser dans une « atroce jouissance »[291] si elle ne rejoignait le réel à distance ; autrement dit, elle doit exister comme une *liberté* qui, pour qu'il y ait une expérience *du* réel, s'arrache à ce dernier bien que cet arrachement déchire en même temps la texture de son propre être. A l'épreuve du réel, l'expérience se définit donc comme une existence et être une existence, c'est d'abord être une libre conscience.

---

[289] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[290] *Ibid.*

[291] Jean-Paul Sartre, *N*, 187.

1. EXPERIENCE COMME CONSCIENCE

1.1. Expérience immanente : la conscience de soi

A l'épreuve de la contingence du réel, nous l'avons vu, la pensée de Roquentin est « sans mots, *sur* les choses, *avec* les choses », elle est brusquement débordée par les choses jusqu'à ce qu'elle soit frappée d'une profonde aphasie ; autrement dit, les choses dans leur « existence nue »[292] ont disloqué la texture conceptuelle de la pensée si bien que celle-ci s'est transformée, pour ainsi dire, en un regard désarmé, fasciné par la nudité. Le retrait de la pensée devant cette « effrayante et obscène nudité »[293] est tel qu'il ne serait pas abusif de parler – comme le propose Vincent de Coorebyter – d'une « défaite ». Cependant, la défaite de la pensée n'implique rien d'autre que la naissance d'un regard pur et ce regard, indique Coorebyter, est le support de toute contemplation et, par là, de toute expérience des choses contingentes auquel celles-ci ne sauraient se dérober. Dans la mesure où la contingence doit être éprouvée, il faut qu'il y ait une conscience d'épreuve qui regarde les choses jusque dans leur nudité :

« [...] la spontanéité du contingent signale la défaite de la pensée, l'échec de la raison face à l'absurde ; elle désigne un espace dessiné en creux, un au-delà de la représentation, une sphère d'être pur irréductible au connaître [...]

Mais ceci ne signifie pas que l'être contingent se dérobe au *regard*, que Sartre tend vers une ontologie négative à la manière de Heidegger : la contingence est *objet d'évidence* au sens husserlien du terme ; Roquentin la *contemple* en chair et en os [...] »[294]

Né de la défaite de la pensée conceptuelle, le regard s'expose aux choses et, au sens où Sartre l'entend, au réel. Toutefois, le réel étant « objet d'évidence » ne peut se livrer qu'à

---

[292] *Ibid.*, 190.

[293] *Ibid.*, 182.

[294] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 77-78 (nous soulignons). Nous proposons de rapprocher l'aphasie de la pensée entendue comme conscience d'aphasie – Sartre aurait écrit conscience (d)'aphasie – de ce que Jean-Luc Nancy appelle, dans son texte sur le non-savoir de Bataille et la critique sartrienne de cette notion, « la pensée dérobée » qui, écrit-il, « n'est pas plus pensée anéantie (inconscience, sommeil, mort) qu'elle n'est pensée maintenue identique », c'est-à-dire qu'il s'agit d'une pensée « qui ne se voit pas » mais « qui *regarde*, l'œil ouvert à même la nuit impénétrable » (Jean-Luc Nancy, « La pensée dérobée », *art. cit.*, 95, 102).

une conscience qui, en regardant cet objet, doit être elle-même une évidence. Si donc le réel est la préoccupation fondamentale, nous l'avons vu, d'une philosophie de la transcendance et que celle-ci, pour le Sartre des années trente, ne fait qu'un avec la phénoménologie husserlienne, c'est parce que seule cette dernière adopte une méthode rigoureuse par laquelle la conscience peut se décrire et se définir comme évidence adéquate et apodictique. La conscience, écrit Sartre dans *La transcendance de l'Ego*, est une évidence « au sens très particulier où "être" et "apparaître" ne font qu'un », elle est « toute légèreté, toute translucidité »[295]. Signalons qu'à l'épreuve du réel, Roquentin par ses méditations est arrivé à la même conclusion dans *La nausée* qui est, rappelons-le, contemporain de cet essai sur l'Ego : avant de partir de Bouville, il affirme en effet que même si la conscience semble être « oubliée » et « délaissée » lorsqu'elle regarde les choses contingentes, elle « ne *s*'oublie *jamais* » en ce qu' « elle est *conscience d'être une conscience qui s'oublie* »[296]. De ce point de vue, il s'agit précisément d'une conscience qui est conscience d'elle-même que l'on peut appeler, en suivant la terminologie de *La transcendance de l'Ego*, « conscience de soi » :

« [...] l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*. Tout est donc clair et lucide dans la conscience : l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d'être conscience de cet objet, c'est la loi de son existence. »[297]

La conscience est une évidence translucide dans la mesure où elle est d'abord conscience de soi. Cela implique qu'il ne peut y avoir rien d'opaque dans la conscience dont celle-ci ne soit pas consciente et que les choses contingentes, en tant qu'objets de cette

---

[295] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 25.

[296] Jean-Paul Sartre, *N*, 239 (Nous soulignons). Rapprochons la question de l'oubli de celle de la croyance qui, dans *L'être et le néant*, est l'occasion pour Sartre d'expliquer ce qu'il appelle « conscience (de) soi » : « Croire, c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire. Ainsi croire c'est ne plus croire, parce que cela n'est que croire, ceci dans l'unité d'une même conscience non-thétique (de) soi. [...] Ainsi, la conscience non-thétique (de) croire est destructrice de la croyance. Mais, en même temps, la loi même du *cogito* préréflexif implique que l'être du croire doit être la conscience de croire. Ainsi, la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant ; c'est un être pour qui être, c'est paraître, et paraître, c'est se nier. Croire, c'est ne pas croire » (Jean-Paul Sartre, *EN*, 106).

[297] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 23-24.

conscience, ne peuvent se dérober à son regard. Or, la préposition « de » dans cette expression a un statut spécifique : si la conscience est conscience *de* soi en même temps qu'elle est conscience *d'*un objet transcendant, ce n'est pas de la même manière qu'elle se rapporte à son objet et à elle-même. Le rapport à soi de la conscience est un rapport d'existence et non de connaissance[298], parce que la conscience, pour *exister*, n'a nullement besoin de se poser elle-même comme un objet à connaître : dans la mesure où la conscience se prend elle-même pour objet, elle passe du plan existentiel où se tient son rapport à soi au plan cognitif sur lequel elle devient une *réflexion* de soi. Cependant, ce n'est pas jusque sur ce plan cognitif ou bien réflexif que la conscience ne soit conscience de soi. Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre distingue trois degrés de conscience en passant du plan irréflexif au plan réflexif[299] : au premier degré, la conscience en tant que conscience positionnelle d'un objet transcendant et non-positionnelle de soi est irréfléchie. Quand je cours après un tramway, reprenons l'exemple de Sartre, la conscience est conscience positionnelle du « *tramway-devant-être-rejoint* »[300], c'est-à-dire qu'elle est plongée dans un monde pour ainsi dire d'exigences où le tramway doit être rejoint. Si la conscience, le moment venu, se détourne de ce rapport immédiat au monde et passe ainsi au plan réflexif, elle devient la conscience réfléchissante dirigée sur une conscience passée et réfléchie. A ce deuxième degré, la conscience semble se diviser[301] en deux – celle qui réfléchit et celle qui est réfléchie : je *courais* après un tramway et cette conscience irréfléchie est maintenant tombée dans la visée de la conscience réfléchissante qui, non plus absorbée dans le monde d'exigences où m'apparut le tramway-devant-être rejoint, est conscience *positionnelle* de cette conscience passée du tramway. Ainsi la conscience réfléchie est-elle posée comme objet par la conscience actuelle et réflexive. Précisons encore que celle-ci, en tant qu'acte

---

[298] Cela n'implique pas que la connaissance est le seul mode de visée qui rapporte la conscience aux choses. En se référant à Husserl, Sartre signale en effet que cette visée peut être aussi affective : « la connaissance ou pure "représentation" n'est qu'une des formes possibles de ma conscience "de" cet arbre ; je puis aussi l'aimer, la craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme "intentionnalité", se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour » (Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31).

[299] Cf. note de Sylvie Le Bon, in Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 29.

[300] *Ibid.*, 32.

[301] Il s'agit de ce que Sartre appellera, dans *L'être et le néant*, la « scissiparité réflexive » de l'être-pour-soi de la conscience qui, cherchant à se fonder par un retournement sur soi, « ne peut que faire apparaître une *distance* entre ce qui se retourne et ce sur quoi il y a retournement » et aboutit ainsi à un « arrachement à soi » (Jean-Paul Sartre, *EN*, 193-194). Cette scissiparité est une des structures d'être de la conscience en tant que liberté, à savoir en tant qu'être libre de (se)néantiser. Cf. *infra.*, 107-112.

réflexif visant la conscience réfléchie, contient elle-même dans son être un moment irréflexif dans la mesure où « toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la *poser* »[302]. En d'autres termes, la conscience réfléchissante ne sera réfléchie et posée que par un acte réflexif du degré supérieur[303] qui, quant à lui, restera irréfléchi[304]. La conscience réfléchissante, pour résumer, est la réflexion irréfléchie d'une conscience réfléchie et la loi de son existence, au même titre que ce sur quoi elle est réflexion, est fondamentalement conscience de soi. La conscience de soi est par conséquent ce « moment complet » où paraît l'irréflexivité originelle de toute conscience et que la phénoménologie doit « reconstituer »[305] dans sa description du champ transcendantal.

C'est effectivement cette conscience de soi que Sartre considère, dans *L'être et le néant*, comme première structure *immédiate* du pour-soi et cette immédiateté[306] s'établit précisément sur l'irréfléxivité de la conscience qu'il appelle « *cogito* préréflexif » :

« [...] toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non-positionnelle d'elle-même. Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui [...] [et] si l'on me demande : "Que faites-vous là ?" je répondrai aussitôt : "Je compte", et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantannée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours *irréfléchies* dans mon passé immédiat. Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion sur la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire,

---

[302] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 29 (nous soulignons).

[303] Cette différenciation de la conscience en trois degrés a incité à certains commentaires d'y voir une proximité avec la théorie HOT (High Order Thought) de la conscience. Cf. Rocco J. Gennaro, « Jean-Paul Sartre and the HOT theory of consciousness », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 32, n° 3, septembre 2002, 293-330.

[304] Par conséquent, nous ne partageons pas l'avis de Le Bon qui explique qu'au troisième degré, la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi (Cf. note de Sylvie Le Bon, in Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 29).

[305] *Ibid.*, 30.

[306] Néanmoins, cette immédiateté ne signifie nullement une coïncidence : la conscience de soi est définie par Sartre à la fois comme « rapport immédiat et non cognitif de soi à soi » et, nous l'avons indiqué, comme « distance de soi » qui implique dualité, scissiparité et « fissure impalpable ». La « présence à soi » de la conscience – nous y reviendrons – signifie que celle-ci ne peut jamais coïncider avec elle-même (Jean-Paul Sartre, *EN*, 19, 114-117).

c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien. »[307]

Ainsi un « bon usage du *cogito* »[308] consiste-il effectivement à rétablir le mode d'existence originel de la conscience en tant que conscience irréfléchie, c'est-à-dire en tant que conscience immédiate et non-positionnelle de soi, puisque « toute existence consciente existe comme conscience d'exister » et que c'est « le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose »[309]. Le rapport immédiat de soi à soi est constitutif de toute conscience, si bien que Sartre ne s'abstient pas de l'appeler – en dépit de tous ses reproches à l'immanentisme – « intimité », « intériorité » et même « immanence » : si donc la conscience, comme il l'écrit dans son essai sur l'Ego, est une « intériorité absolue » qui « ne peut être conçue que par elle-même »[310], c'est qu'elle est une conscience de soi qui n'est point – tel que le précise *L'être et le néant* – « une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part» ; en d'autres termes, le *soi* de la conscience représente « une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même » et cette « *immanence* de soi à soi », pour reprendre l'expression de Sartre, « n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la *subjectivité* même »[311].

1.2. Expérience anonyme : la conscience non-égologique

Cette dernière citation de *L'être et le néant* suggère que la conscience de soi est une subjectivité sans sujet ou bien, pour le dire autrement, que le sujet n'est pas *de* la conscience. Dans sa découverte de la conscience de soi, Roquentin épreuve également la vie impersonnelle de cette conscience qu'il qualifie d' « anonyme » :

---

[307] Jean-Paul Sartre, *EN*, 19-20.

[308] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 32.

[309] Jean-Paul Sartre, *EN*, 20.

[310] Jean-Paul Sartre, *TE*^{a}, 66-67. Les mêmes expressions se retrouvent dans *L'imaginaire* : « Une conscience est tout entière synthèse, tout entière *intime* à elle-même : c'est au plus profond de cette *intériorité* synthétique qu'elle peut se joindre, par un acte de rétention ou de protention, à une conscience antérieure ou postérieure » (Jean-Paul Sartre, *I*^{re}, 57, nous soulignons). Notons aussi que l'intériorité de la conscience signifie selon Sartre sa radicale incommunicabilité (Cf. *infra.*, 85, note 325).

[311] Jean-Paul Sartre, *EN*, 21, 23, 115 (nous soulignons).

« Lucide, immobile, déserte, la conscience est posée entre des murs ; elle se perpétue. *Personne* ne l'*habite* plus. Tout à l'heure encore quelqu'un disait *moi*, disait *ma* conscience. Qui ? Au-dehors il y avait des rues parlantes, avec des couleurs et des odeurs connues. Il reste des murs anonymes, une *conscience anonyme*. Voici ce qu'il y a : des murs, et entre les murs, une petite *transparence* vivante et *impersonnelle*. »[312]

« Libérée de *l'homme* qui l'habitait », la conscience est « *monstrueuse* parce qu'elle n'est *personne* »[313]. Nous voyons, encore une fois, la ressemblance à la fois thématique et rhétorique des écrits berlinois – il s'agit, rappelons-le, de *La nausée* (deuxième version), de *La transcendance de l'Ego* et de l'article sur l'intentionnalité – de Sartre dont l'un des thèmes communs est précisément l'impersonnalité de la conscience entendue comme évidence. Si donc dans *La transcendance de l'Ego* Sartre s'appuie sur la description phénoménologique de la conscience pour « réaliser la libération du Champ transcendantal en même temps que sa purification », c'est que l'immanence de la conscience ne fait qu'un avec le champ transcendantal qui, pour recouvrer sa « limpidité première »[314], doit se débarrasser de toute transcendance dont la figure la plus saillante, tel que l'indique le titre de cet essai, est l'Ego.

La philosophie, dit Sartre, depuis longtemps considère l'Ego comme « habitant » privilégié de la conscience et cet Ego se présente soit comme « principe vide d'unification » des vécus soit comme « centre des désirs et des actes » de la vie psychique, tandis que pour Sartre « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience »[315]. Ainsi vient-il affronter deux théories égologiques de la conscience, l'une affirmant la présence formelle du Je et l'autre la présence matérielle du Moi : tout se passe comme si la description de la conscience ne pouvait être véridique que si elle implique une égologie préconisée autant par « les *philosophies transcendantales* de l'Ego » que par « la *psychologie* du moi »[316]. A partir d'une tendance à réaliser les conditions de *possibilité* que Kant a déterminées dans sa *Critique de la raison pure*, les philosophies transcendantales contemporaines cherchent

---

[312] Jean-Paul Sartre, *N*, 239 (nous soulignons).

[313] *Ibid.*, 240 (nous soulignons).

[314] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 74.

[315] *Ibid.*, 13.

[316] Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, 592.

d'après Sartre à résoudre le problème de l'existence *de fait* d'un Je transcendantal *dans* la conscience et arrivent à conclure que celle-ci doit sa transcendantalité à ce Je transcendantal qui unifie toutes ses représentations et, par conséquent, individualise la conscience. La phénoménologie de Husserl participe par excellence, selon Sartre, de cet effort post-kantien d'égologisation du *cogito* ou de la conscience transcendantale : par sa méthode principielle de la réduction, la phénoménologie récupère la conscience transcendantale qui est constituante par rapport à la conscience empirique et intramondaine. Elle transplante ensuite cette structure du constitué-constituant dans le rapport du Moi psychique et psycho-physique au Je transcendantal, synonyme de la forme unificatrice et individualisante de la vie égologique ; en un mot, le Je, en tant que structure transcendantale constituant à la fois la conscience empirique et le Moi psychique, est *formellement dans* la conscience. Le Je transcendantal, écrit Sartre, « serait comme en arrière de *chaque* conscience », c'est-à-dire comme « une structure de ces consciences, dont les rayons (*Ichstrahl*) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l'attention »[317]. De ce point de vue, le Je transcendantal immanent à la conscience est pour ainsi dire une expression formelle de la « contraction infinie du Moi matériel », « objet de la science appelée psychologie »[318]. Celle-ci, en effet, affirme l'omniprésence matérielle du Moi dans la conscience qui s'y rapporte comme s'il était un « pôle d'attraction »[319] motivant et récupérant tous ses actes. Ainsi le désir, par exemple, se procure-t-il un objet parce que *mon* Moi désirant cherche à se satisfaire : le Moi se cache derrière tous nos désirs comme ce qui est constitutif de toute conscience du désir. La psychologie en tant que théorie de la présence matérielle du Moi a par conséquent frayé le chemin à une égologie de la conscience que la phénoménologie ne fait que raffiner en réduisant le Moi psychique au Je transcendantal, résidu formel de toute expérience psychologique ou psychique qui est pourtant rendue possible par la méthode phénoménologique de la réduction.

---

[317] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 20 (nous soulignons). Cette première critique de l'Ego husserlien montre que la vision sartrienne de la conscience, telle qu'elle se manifeste dans les deux autres écrits de Berlin, est en effet caractérisée par un instantanéisme dont l'expression la plus saillante, nous allons le voir, est la notion de spontanéité. Cf. *infra.*, 197-199.

[318] *Ibid.*, 37, 54.

[319] *Ibid.*, 38.

C'est ce résidu considéré par Husserl comme partie irréductible et nécessaire de la conscience transcendantale que Sartre qualifie de « superflu »[320] parce qu'il s'agit précisément d'un résidu psychologique dans la phénoménologie transcendantale dite anti-psychologiste. Déplacé au plan transcendantal, le Je husserlien fonctionne au même titre que le Moi psychologique, c'est-à-dire comme pôle d'attraction, d'unification et d'individualisation de la conscience, qu'elle soit empirique ou transcendantale :

« On croit ordinairement que l'existence d'un Je transcendantal se justifie par le besoin d'unité et d'individualité de la conscience. C'est parce que toutes mes perceptions et toues mes pensées se rapportent à ce foyer permanent que ma conscience est unifiée ; c'est parce que je peux dire *ma* conscience et que Paul et Pierre peuvent aussi parler de *leur* conscience, que ces consciences se distinguent entre elles. Le Je est producteur d'intériorité. Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant. »[321]

Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre affirme donc que la conscience n'a nullement besoin du Je transcendantal pour s'unifier ou s'individualiser. D'une part, l'unité de la conscience se trouve d'abord dans son objet transcendant qui est une unité plénière visée par l'acte conscient ; il s'agit, pour reprendre l'expression de Sartre dans son article sur l'intentionnalité que nous analyserons de plus près, d' « une suite liée d'éclatements »[322] vers le monde et vers les objets. Cette unité fondée sur « l'unicité des transcendances »[323] est le versant pour ainsi dire passif de l' « unité réelle » de la conscience dont l'unification active repose, d'après Sartre, sur « un principe d'unité *dans la durée* » selon lequel, en effet, « c'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités "transversales" qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées »[324]. D'autre part, l'individualisation de la conscience se passe aussi du « pouvoir synthétique du

---

[320] *Ibid.*, 23.

[321] *Ibid.*, 20-21.

[322] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30-31.

[323] Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 210.

[324] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 21, 22. La référence à la conception bergsonienne du temps ainsi qu'à celle de Husserl dans cet essai sur l'Ego ne suffit pas à annoncer, selon Coorebyter, la temporalité dynamique de *L'être et le néant* dont le point d'appui est la temporalité heideggérienne (Cf. Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 207-208).

Je » puisqu'à elle seule la conscience, en ce qu'elle « ne peut être bornée (*comme* la *substance* de Spinoza) que par elle-même », est une « totalité synthétique et individuelle entièrement *isolée* des autres totalités de même type »[325]. Sans justifier cette affirmation – qui s'inspire du spinozisme[326] – de l'auto-individualisation de la conscience, *La transcendance de l'Ego* se contente de conclure que « la conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile »[327].

Ainsi en venons-nous à la thèse centrale de Sartre selon laquelle le Je transcendantal n'a pas de raison d'être. Cet écrit berlinois est en effet fameux pour sa conception non-égologique[328] de la conscience en laquelle, par exemple, certains voient « une éradication de l'identité personnelle qui conduit à la mort du sujet chère au structuralisme »[329]. Or, tel que Coorebyter l'indique, la mise en question du sujet dans l'essai de Sartre n'a pas pour objet d' « évacuer le moi pur », mais d'en faire « un être mondain nommé Ego psychique »[330] dont le type d'existence est à la fois réel est spécifique : quoiqu'il ne soit « ni formellement ni matériellement *dans* la conscience », l'Ego est pourtant « un objet *pour* la conscience »[331]. Par conséquent, écarter l'Ego de la conscience implique moins pour ainsi dire un sacrifice qu'une conjuration, technique susceptible de *purifier* le champ

---

[325] *Ibid.*, 22, 23 (nous soulignons). Quelques lignes plus loin, Sartre va jusqu'à dire que le caractère distinct de cette totalité isolée est exactement son « incommunicabilité » qui constitue l' « intériorité » de la conscience (*Ibid.*, 23). A la fois transparente et incommunicable, la conscience transcendantale est condamnée, nous semble-t-il, d'être *isolée* malgré la bonne foi de Sartre qui aspire à une « réfutation possible du solipsisme » (*Ibid.*, 84) et c'est pour cette raison qu'il va reconnaître, dans *L'être et le néant*, l'insuffisance d'une thèse non-égologique pour « poser une *communication* réelle et extra-empirique entre les consciences » : « si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait *rien d'autre* que la conscience de cet Ego – c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet – il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence par-delà le monde d'un *semblable* champ transcendantal [...] » (Jean-Paul Sartre, *EN*, 273, 280, nous soulignons). Si donc la conscience, quoique non-égologique, est transcendantalement incommunicable, la relation entre les consciences semble ne pas pouvoir se passer d'une violence puisque l'incommunicable, écrira Sartre quelques années plus tard, est « la source de toute violence » (Jean-Paul Sartre, *QL*, 282).

[326] Dans son étude sur « ce passage difficile » de *La transcendance de l'Ego*, Alain Flajoliet précise que « le rapprochement très paradoxal » de Sartre avec Spinoza doit s'expliquer par « l'*infinité* de la substance spinoziste » qui semble constituer « l'attracteur métaphysique du champ phénoménologique transcendantal sartrien » : l' « il-limitation » de la substance spinoziste attire Sartre dans la mesure où elle implique l'être « sans forme (ni celle de l'ipséité, ni celle de l'*Ego*)» d'un absolu que Sartre appelle la conscience (Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, 667, 673, 677-679).

[327] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 23 (nous soulignons).

[328] L'expression est celle d'Aron Gurwitsch. Cf. Aron Gurwitsch, « A Non-Egolocial Conception of Consciousness », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, n° 3, mars 1941, 325-338.

[329] Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 220.

[330] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 52.

[331] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 26.

transcendantal où seule se réalisera, nous l'avons noté, une subjectivité sans sujet. Dans la mesure où il est censé d'habitude être à la fois *de la* conscience – en tant que présence matérielle au sein d'elle – et *par-delà* la conscience – en tant que présence formelle qui affirme sa permanence unificatrice –, l'Ego qui doit pouvoir accompagner la conscience ne noue jamais avec celle-ci un rapport *immédiat* dans lequel il se livrait sans facettes, sans profils, tout entier ; en d'autres termes, si l'on introduisait l'Ego dans la conscience, celui-ci, « comme un caillou au fond de l'eau », y introduirait « un germe d'*opacité* » non seulement superflu mais aussi « nuisible », car « il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame *opaque* » : l'Ego transcendantal, conclut Sartre, « c'est la mort de la conscience »[332] dont l'évidence, nous l'avons dit, doit être translucide. Si donc la purification du champ transcendantal nécessite l'expulsion de l'Ego sans pourtant l'évacuer, c'est qu'il n'est nullement immanent à la conscience : c'est un être transcendant qui « est dehors, *dans le monde* »[333].

1.3. Ex-périence existentielle : la conscience intentionnelle

L' « exercice de dépersonnalisation »[334] que Sartre décrit dans *La transcendance de l'Ego* est pour ainsi dire une opération purificatrice qui restitue à la fois l'immanence de la conscience et la limpidité du champ transcendantal. D'après Sartre, la conscience immanente constitue ainsi un « absolu *non substantiel* »[335] parce que son apparaître ne fait qu'un avec son être et qu'il n'y a aucune *sub*-stance – si par celle-ci on entend un être « soutenant ses qualités comme de moindres êtres »[336] – qui soutienne l'être de son apparaître ; autrement dit, c'est un absolu qui n'est ni créé ni déterminé et dont l'apparence translucide indique précisément son type d'existence :

---

[332] *Ibid.*, 23, 25, 35 (nous soulignons).

[333] *Ibid.*, 13.

[334] Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 220.

[335] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 25.

[336] Jean-Paul Sartre, *EN*, 21.

« [...] il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance [...] En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience. Aussi est-ce un absolu non substantiel. [...] La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu. »[337]

Ainsi, c'est le « refus d'être substance »[338] qui constitue la conscience comme une conscience, c'est-à-dire comme conscience de soi qui ne peut être conçue que par elle-même. Cependant, si son absoluité implique l'identité de l'apparaître et de l'être, c'est en tant qu' « absolu d'*existence* » que la conscience se saisit comme transparence ; en d'autres termes, la conscience n'est une conscience immanente que dans la mesure où elle *existe*. Par conséquent, le rapport que contient la conscience avec les choses qui ne se dérobent pas à son regard est un rapport d'existence à existence, puisque la conscience « prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant* »[339]. D'où se révèle une évidence non seulement expérientielle mais aussi existentielle selon laquelle la conscience et les choses – ou, si l'on veut, le monde des choses – « sont *donnés d'un même coup* »[340] : cette contemporanéité du monde et de la conscience sur laquelle Sartre n'a cessé d'insister tout au long de son œuvre s'exprime nettement, selon lui, dans l'idée fondamentale de la phénoménologie husserlienne qui est l'intentionnalité.

« En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité »[341], écrit Sartre dans *La transcendance de l'Ego*. La conscience est intentionnelle dans la mesure où toute conscience est conscience de quelque chose, c'est-à-dire qu'elle se rapporte, en se transcendant elle-même, à un objet que la phénoménologie nomme le « noème ». Toute conscience est dans son rapport au noème un acte intentionnel et constitue le pôle noétique

---

[337] *Ibid.*, 23.

[338] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30.

[339] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 24.

[340] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30 (nous soulignons).

[341] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 21.

de ce rapport. Or, du caractère noématique de l'objet la phénoménologie se garde de conclure, rappelons-le, qu'il s'agit d'un réel au sens sartrien : pour Husserl, « un aspect important de l'intentionnalité est exactement son indépendance de l'existence [objective] », ce qui implique que « l'intentionnalité ne présuppose pas l'existence de deux entités différentes – la conscience et l'objet » : d'un point de vue rigoureusement phénoménologique, il s'agit tout simplement d' « une expérience avec sa propre structure innée de visée-objet »[342]. La transcendance de l'objet visé est pour ainsi dire d'une nature absolument négative parce qu'elle ne signifie rien d'autre que le fait d'être *hors* de la conscience – soit *hors* de l'immanence – de cet objet : « selon les propres termes de Husserl », explique Coorebyter, « le transcendant est l'"étranger", "l'être autre", l'objet de conscience et non la conscience de l'objet, un objet que nous ne pouvons en aucune manière confondre avec le vécu par lequel nous le visons car il constitue "un être d'un type totalement différent" »[343]. Pour Husserl, en un mot, la description de la conscience intentionnelle ne peut dépasser le cadre d'une phénoménologie de l'*épochè* à laquelle, nous l'avons vu, Sartre s'oppose un réalisme sauvage dont le point de départ est « une notion non problématique de transcendance »[344]. Selon cette conception pour ainsi dire réaliste de la transcendance, la conscience en tant qu'expérience est d'abord ce qui existe, c'est-à-dire ce qui éclate :

« Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet "être-dans" au sens de *mouvement*. Être, c'est *éclater* dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain, *s'éclater-conscience-dans-le-monde*. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volet-clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'*exister* comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme "intentionnalité". »[345]

---

[342] Dan Zahavi, *op. cit.*, 21 (« Thus, an important aspect of intentionality is exactly its *existence-independency*. [...] intentionality does not presuppose the existence of two different entities – consciousness and the object. All that is needed for intentionality to occur is the existence of an experience with the appropriate internal structure of objet object-directedness », notre traduction).

[343] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 24.

[344] Nathanaël Masselot, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? », *Methodos* [En ligne], vol. 12, 2012, mis en ligne le 10 avril 2012. URL : http://methodos.revues.org/2965.

[345] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31 (nous soulignons).

Loin de « problématise[r] la transcendance à travers la notion de constitution »[346] et d'en décrire ensuite les modes d'apparaître dans l'immanence de la conscience, la philosophie sartrienne de la transcendance expose, par l'intentionnalité, l'expérience de conscience immanente au monde, c'est-à-dire à cette seule surface de transcendance où la conscience *éprouve* dans son « dehors » la force du réel. Notons qu'il ne faudrait même pas parler, pour épuiser le sens sartrien de l'intentionnalité, d'un « dehors » puisque ce dernier semble faire allusion à une certaine idée de « dedans » et par conséquent risque de nous renvoyer dans ce que Sartre appelle « illusion d'immanence »[347]. Si donc la conscience et le monde sont donnés d'un même coup, l'acte intentionnel de cette première doit se distinguer du mouvement d'extériorisation d'un soi interne quelconque qui, sortant de son foyer intérieur, se rapporterait à son *dehors* tout en gardant son *dedans* impénétrable ; autrement dit, il s'agit plutôt d'une existence *ex-statique* dont l'*être,* si le terme doit être employé, ne fait qu'un avec cette ex-stase que Sartre appelle « éclatement ». La conscience intentionnelle dans son « glissement hors de soi » trouve finalement que « tout est dehors [...] dans le monde »[348] et qu'à la surface de ce « dehors », elle n'est qu'une *ouverture* ex-statique qui, dépourvue de profondeur, ne saurait jamais se fermer. En un mot, le rapport intentionnel entre la conscience immanente et le monde transcendant est un rapport « rigoureusement ex-statique, de *surface* à *surface* »[349]. Le mouvement ex-statique de la conscience à la surface du monde ne fait qu'un avec son *existence*, dépliement perpétuel d'un soi immanent pour ainsi dire *surfaciel* dont l'être-dans-le-monde, tel que l'indique Sartre, suppose un événement absolu qui est à la fois l'*éclatement* de la conscience dans le monde et l'*apparition* du monde à la conscience. De ce point de vue, l'immanence de la conscience ne signifie ni une intériorité opaque opposée au monde ni une plénitude constitutive de l'être de ce monde. Elle désigne, en revanche, le *plan expérientiel d'une existence* qui s'expose à la surface du monde pour se découvrir tout en découvrant le monde : c'est cette découverte réalisée par la conscience en tant qu'immanence exposée *à*

---

[346] Nathanaël Masselot, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? », *art. cit.*

[347] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 17. Il ne faut pas pourtant confondre l'immanence de la conscience de soi et l'illusion de l'immanence : la première s'établit sur le principe de la transparence qui est la loi du champ transcendantal tandis que la deuxième, tel que Sartre l'écrit dans *L'imaginaire*, figure « la conscience comme un lieu peuplé de petits simulacres » et donc la rend opaque (*Ibid.*).

[348] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 32.

[349] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE^b^*, 11.

l'épreuve de la transcendance que l'on peut appeler « expérience » ou, pour en accentuer son sens ex-statique, *ex-périence*. Cela dit, la conscience intentionnelle est pour ainsi dire une ex-périence existentielle et c'est dans ce sens que l'idée de l'intentionnalité est le point d'ancrage d'une philosophie de la *transcendance* qui « nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière »[350]. Selon Sartre, l'ex-stase de cette ex-périence immanente est telle que la conscience ne peut se définir par conséquent que comme une « fuite absolue » :

« Connaître, c'est "*s'éclater* vers", *s'arracher* à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi. [...] Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un *glissement* hors de soi ; si, par impossible, vous entriez "dans" une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de "dedans" ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette *fuite absolue*, ce refus d'être substance, qui la constituent comme une conscience. »[351]

Le monde est la surface où glisse la conscience qui, en tant qu'intentionnalité, ne peut pas ne pas s'attacher à la transcendance et seule « l'image rapide [...] de l'éclatement »[352] peut nous rendre l'*être* existentiel de la conscience qui est une immanence *surfacielle*. Cependant, cet attachement à la transcendance est tel qu'il implique aussi, nous l'avons vu, l'envahissement des choses contingentes, si bien que le monde de la transcendance se présente comme une surface où la conscience s'expose non seulement au réel, mais aussi et avant tout à ses menaces.

---

[350] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[351] *Ibid.*, 30 (nous soulignons).

[352] *Ibid.*

2. CONSCIENCE COMME LIBERTE

2.1. Menace du réel : l'extase matérielle et la fascination

Le réel est menaçant dans la mesure où, tel qu'en témoigne l'épreuve de Roquentin, il *envahit* la conscience. En vertu de son intentionnalité, la conscience s'éclate et s'ex-tasie vers un réel où elle « doit apprendre à regarder »[353] tout ce qui *est*, c'est-à-dire tout ce qui se donne d'abord comme transcendant et contingent. Le réel ainsi rejoint semble pouvoir pour ainsi dire aveugler les yeux qui s'écarquillent pour le regarder. Tout se passe comme si la conscience se devant de rejoindre la transcendance ne pouvait qu'exposer son regard sous la lumière aveuglante du réel et qu'elle ne pouvait que se taire devant ce réel jusqu'à ce qu'elle devienne, pour reprendre l'expression de Roquentin, « une conscience qui s'oublie »[354]. Frappée d'aphasie, la conscience se bute contre un réel à l'épreuve duquel elle s'obstine pourtant à regarder, dans une clarté aveuglante, ce qu'il y a de plus explosif et de plus excessif : « l'existence partout, à l'infini, de trop, toujours et partout »[355]. Cependant, dire que l'existence est « de trop » n'est pas la même chose que de dire qu'elle existe « toujours et partout » ; en d'autres termes, si le réel est excessif en ce qu'il est contingent et sans raison d'être, il n'en reste pas moins que l'*être* de ce réel contingent est aussi excessif puisqu'il est « un *plein* que l'homme *ne peut* quitter »[356]. C'est précisément le trop-plein du réel qui apparaît à Roquentin comme une force envahissante et qui est, nous allons le voir, à l'origine de son expérience extatique.

Précisons d'abord de quelle plénitude il s'agit. Regarder le réel dans sa contingence est pour Roquentin « une expérience de l'absolu » et l'absolu signifie d'après lui l'absurde puisqu'il s'agit du fait irrationnel d'*il y a* : le réel est donc un absolu absurde en tant qu'il est à la fois ce qui résiste au « monde des explications et des raisons »[357] et ce qui *est* . En même temps, quoiqu'il n'y ait aucune raison pour qu'il existe, il serait pourtant impossible de penser d'un moment où le réel aurait pu ne pas exister ; autrement dit, le réel n'est dérivé

---

[353] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 309.

[354] Jean-Paul Sartre, *N*, 239.

[355] *Ibid.*, 189.

[356] *Ibid.*, 190 (nous soulignons).

[357] *Ibid.*, 184.

ni « de *rien*, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire »[358], il *est*. Mais si la contingence du réel exprime d'abord la « naissance sans géniteur » de l'être, c'est néanmoins l'*être* de ce réel contingent qu'il faut ensuite définir en vue non seulement d'une « cosmogonie » ou d'une « métaphysique de la contingence »[359], mais aussi d'une *ontologie* de l'être absolu. En effet, les écrits berlinois de Sartre ont frayé le chemin vers cette ontologie qui doit s'occuper, tel que *L'être et le néant* le souligne, de « l'explication des structures d'être »[360] de tout ce qui *est* contingent. Dans *La nausée*[361], par exemple, Roquentin découvre le réel non seulement dans sa contingence qui signifie, nous l'avons vu, l'être-de-trop de ce qui est, mais aussi dans l'*être* de ce contingent qui pèse lourd, dit-il, « comme une grosse bête *immobile* »[362] sur toute conscience qui pense sur lui. Le réel en tant qu'être est ainsi décrit dans une perspective ontologique puisqu'il est plutôt question de définir *comment il est* que de demander *pourquoi il est*. Si donc « l'existence est un plein que l'homme ne peut quitter »[363], c'est qu'elle est avant tout un *être* dont la caractéristique ontologique est précisément d'être plein, c'est-à-dire d'être une plénitude massive que Roquentin figure comme « une grosse bête immobile » et que l'ontologie de 1943 décrira comme un être « en-soi » :

« Mais si l'être est en soi cela signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme la conscience (de) soi : ce *soi*, il l'est. [...] En fait, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimerons mieux en disant que *l'être est ce qu'il est*. [...] L'en-soi n'a pas de secret : il est *massif*. [...] l'être est isolé dans son être et qu'il n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. [...] il n'enveloppait aucune négation. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas *l'altérité* [...] Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. [...] Il est, et quand il s'effondre on ne peut même pas dire

---

358 Jean-Paul Sartre, *EN*, 33.

359 Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 34, 35.

360 Jean-Paul Sartre, *EN*, 345.

361 Coorebyter indique en effet que « la description de l'en-soi dans *L'être et le néant* s'inspire des notations de *L'art cinématographique* et du *Carnet Dupuis*, elles-mêmes annonciatrices de *La nausée* » (Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 37).

362 Jean-Paul Sartre, *N*, 188 (nous soulignons).

363 *Ibid.*, 190.

qu'il n'est plus. [...] la pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont : voilà tout. »[364]

Le réel existe en tant que contingent, mais l'être de ce contingent est un en-soi que Sartre qualifie d'opaque, de massif et d'inerte. En d'autres termes, ce n'est pas seulement « l'agitation *soudaine* de la cime d'un arbre »[365] qui envahit la conscience, le regard de celle-ci est aussi porté vers la racine de cet arbre qui est une « *masse* noire et noueuse »[366]. L'envahissement du réel menaçant, de ce point de vue, consiste exactement à clouer la conscience dans un être-en-soi immobile et plénier dont la massivité impénétrable est représentée par la masse opaque de la racine qui existe pour ainsi dire « de trop pour *l'éternité* »[367]. Face à l'en-soi qui « échappe à la temporalité »[368], Roquentin reste « immobile et glacé », sa conscience est tellement envahie par cet être plénier et massif qu'elle entre dans une « extase horrible »[369] où, le temps s'étant arrêté, elle jouit de cette présence envahissante des choses qui signifie pour Roquentin une « fascination » :

« Combien de temps dura cette fascination ? *J'étais* la racine de marronnier. [...] perdu en elle, rien d'autre qu'elle. [...] Le temps s'était arrêté : une petite mare noire à mes pieds ; il était impossible que quelque chose vînt *après* ce moment-là. J'aurais voulu m'arracher à cette atroce jouissance, mais je n'imaginais même pas que cela fût possible ; j'étais dedans ; la souche noire *ne passait pas*, elle restait là, dans mes yeux, comme un morceau trop gros reste en travers d'un gosier. [...] De fait, je n'ai pas eu conscience d'un passage. [...] L'existence n'est pas quelque chose qui se laisse penser de loin : il faut que ça

---

[364] *Ibid.*, 32-33. Selon l'introduction de *L'être et le néant*, s'opposent en effet deux régions d'être « incommunicables » parce qu' « absolument tranchées » qui sont l'être de la conscience et l'être des choses (ce que Sartre appelle « être du phénomène »). Ce dernier est un en-soi contingent et plénier qui contient, nous allons le voir, ni altérité ni négativité puisqu'il est ce qu'il est et ne peut être que ce qu'il est, tandis que l'être de la conscience est un pour-soi qui doit se définir comme « étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est »(*Ibid.*, 30, 32).

[365] Jean-Paul Sartre, « L'art cinématographique », *op. cit.*, 548 (nous soulignons).

[366] Jean-Paul Sartre, *N*, 181 (nous soulignons).

[367] Jean-Paul Sartre, *EN*, 34 (nous soulignons). Tel que Coorebyter le précise, la soudaineté de la contingence « prend l'apparence d'une autoproduction arbitraire tandis que l'en-soi fait signe vers l'éternel » (Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 38).

[368] Jean-Paul Sartre, *EN*, 33.

[369] Jean-Paul Sartre, *N*, 186.

vous envahisse brusquement, que ça s'arrête sur vous, que ça pèse lourd sur votre cœur comme une grosse bête immobile [...] »[370]

Les trois termes employés par Roquentin – par Sartre – pour décrire cette expérience de l'envahissement sont à notre sens complémentaires. Celle-ci implique d'abord un arrachement – premier moment d' « ex-stase » au sens d'éclatement – de la conscience à elle-même en tant que conscience intentionnelle, soit cette « fuite absolue »[371] dont il est question dans l'article sur l'intentionnalité. Or, cette ex-stase n'est plus ex-statique au sens rigoureux si la conscience cesse de se fuir – c'est-à-dire de s'ex-stasier – et si son ex-stase entendue au sens d'arrachement se fige et se transforme ainsi – deuxième moment d' « extase » – en « fascination ». L'extase devenue fascination est à vrai dire une extase matérielle puisque c'est la présence abondante des *choses* en-soi qui envahit la conscience jusqu'à ce qu'elle se sente identifiée à celles-ci (« *J'étais* la racine de marronnier ») ; en d'autres termes, la conscience n'est plus seulement une transparence immanente qui glisse à la surface du réel, elle s'est également *enfoncée dans* la racine du réel (« j'étais dedans ») qui, nous l'avons noté, « pèse lourd » sur elle et est en même temps constitutive de sa « jouissance ». De l'ex-stase à l'extase, Roquentin accomplit son « expérience de l'absolu »[372] dont le terme ultime – pas moins qu'une expérience mystique peut-être[373] – est la jouissance. Tout se passe comme si devant l' « effrayante et obscène nudité »[374] du réel, la conscience dont la loi d'existence, nous l'avons noté, est la transparence ne faisait qu'un avec l'être-en-soi de ce réel qui est profondément opaque. Dans son extase matérielle, ce qui fascine Roquentin est précisément cette opacité plénière de l'en-soi qui, en tant qu'absolu, est susceptible d'absorber toute conscience dans son être massif jusqu'à ce que

---

[370] *Ibid.*, 187-188. L'intemporalité est donc non seulement le caractère distinct de l'en-soi, mais aussi celui de ce que nous proposons d'appeler « extase matérielle ». Nous allons voir que l'extase de Roquentin n'a rien à voir avec l'éclatement ex-statique de la conscience intentionnelle et qu'elle est aux antipodes de l'ek-stase – c'est l'orthographe de Sartre – diasporique de la temporalité à laquelle nous reviendrons dans un instant.

[371] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30.

[372] Jean-Paul Sartre, *N*, 184.

[373] Tel est l'avis, par exemple, de Jean-François Louette : « [...]ce que donne l'intuition, terme de la variation, c'est le réel absolument réel, comme pour les mystiques : non point Dieu, certes, mais une racine – on a les dieux qu'on peut ; racine, au reste, qui manifeste un autre absolu [...] *La nausée* est le roman du silence à la fois comme livre du rien et comme livre de l'absolu » (Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *art. cit.*, 18).

[374] Jean-Paul Sartre, *N*, 182.

celle-ci, comme l'éprouve Roquentin, soit *perdue* en lui et en même temps en jouisse[375]. La jouissance est-elle donc la perte de la conscience ? L'extase matérielle de Roquentin, autrement dit, aboutit-elle à une fusion quasi-mystique tel qu'il le suggère par dire qu'il *était* la racine ? Telles sont les questions auxquelles nous devons répondre si la force menaçante – et pourtant jouissive – du réel doit être encore accusée et si, à l'épreuve même de cette menace, la liberté de la conscience doit s'affirmer.

Soulignons que la jouissance de Roquentin s'est produite dans et par la fascination. En d'autres termes, jouir de la plénitude opaque de l'être-en-soi dans une extase matérielle, c'est d'être fasciné par la présence plénière d' « un objet géant »[376] dans laquelle le regard de la conscience se sent absorbé. Or, si la fascination a été vécue par Roquentin comme ce qui *pourrait* l'amener vers une mystique de la fusion, il ne lui fallut même pas un bref instant pour qu'il se sût *détaché* de l'objet contemplé parce qu'il était « tout entier *conscience de* son existence »[377]. Cette précision implique d'abord que la conscience fascinée est une conscience de fascination, c'est-à-dire une conscience de soi ; en même temps, elle sous-entend aussi que cette conscience n'est nullement *fusion* avec le fascinant et qu'elle est précisément conscience d'un être fascinant qu'elle *n'est pas*. La méditation de Roquentin recoupe encore une fois l'interrogation ontologique de *L'être et le néant* où Sartre dénonce, en s'appuyant exactement sur la question de la fascination, le rousseauisme qui prône selon lui une telle fusion mystique. Dans l'intuition panthéiste de Rousseau, écrit Sartre, « il est vrai qu'il n'y a rien de plus que le monde », soit « l'indistinction totale de l'être »[378] ; toutefois, dans la mesure où cet être apparaît comme une présence exclusive, il faut qu'il y ait *ce à quoi* il est censé présent comme monde fascinant :

« Dans la fascination il n'y a plus rien qu'un objet géant dans un monde désert. Et pourtant, l'intuition fascinée n'est aucunement *fusion* avec l'objet. Car la condition pour

---

[375] La plénitude de l'être-en-soi comme catalyseur de l'extase est une conception révélatrice pour comprendre, comme nous allons le voir, le reproche qu'adresse Sartre à Bataille lors de la fameuse discussion sur le péché que nous avons mentionnée dans l'introduction. L'extase de Bataille, résume Sartre dans cette réunion, « est une perte dans l'être » (Cf. « Discussion sur le péché », in Georges Bataille, *OC, VI*, 339).

[376] Jean-Paul Sartre, *EN*, 217.

[377] Jean-Paul Sartre, *N*, 187 (nous soulignons).

[378] Jean-Paul Sartre, *EN*, 218, 219.

qu'il y ait fascination, c'est que l'objet s'enlève avec un relief absolu sur un fond de vide, c'est-à-dire que je sois précisément négation immédiate de l'objet et rien que cela. »[379]

Face à la présence totale de l'être-en-soi, la conscience est fascinée. Pourtant, la fascination ne serait pas possible s'il n'y avait pas de conscience du fascinant. Dans cette perspective, l'extase matérielle de Roquentin ne peut se décrire comme une perte panthéiste de la conscience puisqu'elle désigne, quoiqu'à peine, un moment « extraordinaire »[380] où la conscience, loin de se fondre avec l'être qui se donne comme « présence absolue et totalité inconditionnée »[381], s'affirme jusque dans cette fascination comme ce qui *éprouve* qu'il y a une présence[382]. A l'épreuve de la présence envahissante du réel dont l'être est un en-soi, la conscience appréhende le fait absolu de son propre être qui, en tant qu'ex-périence *du* réel, ne peut pas plus se perdre en lui qu'il ne peut se digérer par elle : la conscience implique dans son être, comme l'indique Sartre, une « négation immédiate » sans laquelle il n'y aurait ni l'ex-périence ni le réel tel qu'il est éprouvé dans cette ex-périence.

2.2. Ex-périence *du* réel : la rupture ontologique

Suivant cette interprétation anti-panthéiste[383] de la fascination, nous pouvons conclure qu'il s'agit en ce qui concerne le fasciné et le fascinant non pas d'une fusion mais d'un *rapport* et que c'est ce rapport, qui est une négation immédiate, que Roquentin éprouve comme « détachement ». Si en effet celui-ci, quoique fasciné, se sait détaché des choses puisqu'il en *est* conscience, ce n'est pas jusqu'à la structure intentionnelle de sa conscience

---

[379] *Ibid.*, 217-218.

[380] Jean-Paul Sartre, *N*, 186.

[381] Jean-Paul Sartre, *EN*, 218.

[382] La suite de *L'être et le néant* va jusqu'à renverser la terminologie du panthéisme suivant laquelle la « présence » est considérée comme une qualité du monde, à savoir de l'être-en-soi. Dans le cadre d'une explicitation phénoménologique du « présent », Sartre souligne que « ce qui peut être présent à ... doit être tel dans son être qu'il y ait en celui-ci un *rapport* d'être avec les autres êtres » (*EN*, 160, nous soulignons). Si donc l'en-soi est une pleine positivité, il ne contient aucune négativité qui est pourtant nécessaire pour qu'un *rapport* d'être à être soit établi. La « présence » impliquant « présence à ... » ne peut donc qu'être celle du pour-soi. Cf. Jean-Paul Sartre, *EN*, 159-162.

[383] Le non-savoir de Bataille, comme nous allons le voir, est aussi qualifié par Sartre de « panthéiste ». Cf. *infra.*, 235-240.

qui n'implique ce rapport *négatif* entre celle-ci et les choses. Au premier abord, l'idée fondamentale de la phénoménologie redéfinit le plan d'existence de la conscience immanente tout en restaurant l'être transcendant du réel. Cependant, elle signifie aussi – comme *L'être et le néant* le précise – que « la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle »[384] ; en d'autres termes, l'intentionnalité implique non seulement une restitution du réel et de la conscience qui existent, l'un comme l'autre, de manière irréductible, mais aussi une négation fondatrice sur laquelle doit s'établir une ontologie du *rapport* de la conscience au réel : cette ontologie qui dévoile un rapport pour ainsi dire *d'être à être* servira à concilier la métaphysique du réel et la phénoménologie de la conscience puisque selon elle « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui* »[385]. Par conséquent, l'intentionnalité est une structure qui comporte en elle-même à la fois l'altérité et la négativité dans la mesure où le réel se définit comme une transcendance qui est *autre* que la conscience en tant qu'il *n'est pas* la conscience. Or, comme nous l'avons marqué, l'être du réel transcendant est un en-soi dont la plénitude signifie une massivité opaque et indissoluble et qui, à cet égard, n'enveloppe en lui-même aucune négation ni qu'il ne peut se poser comme « autre qu'un autre être » ; autrement dit, il s'agit d'un être qui est « isolé dans son être » et qui « n'entretient aucun rapport à ce qui n'est pas de lui » : l'être-en-soi, précise Sartre, « est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas *ne pas* être ce qu'il n'est pas »[386]. Ainsi le rapport négatif entre la conscience et le réel doit-il s'exprimer de manière inverse : si la conscience se rapporte à un être qui n'est pas elle en tant qu'il est autre qu'elle et que cette altérité entendue comme négation de la mêmeté ne peut résulter que d'une négativité, ce n'est donc pas à l'être du réel mais à celui de la conscience qui, dans son être, doit pouvoir *nier* qu'il faut attribuer à la fois l'altérité et la négativité. La conscience qui se sait être autre que le réel doit pouvoir s'en détacher, c'est-à-dire qu'il est possible pour elle d'opérer, face à la « saturation interne » de l'en-soi qui « se précède toujours déjà dans une inerte persévérance d'être »[387], un « recul néantisant »[388] ou bien, rappelons-le, un

---

[384] Jean-Paul Sartre, *EN*, 28.

[385] *Ibid.*, 29.

[386] *Ibid.*, 33 (nous soulignons).

[387] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 38.

[388] Jean-Paul Sartre, *EN*, 58.

détachement. La conscience intentionnelle, de ce point de vue, est une conscience *néantisante* et elle relève, selon l'ontologie de 1943, d'une région spécifique d'*être* qui, aux antipodes de celle remplie par l'en-soi, se définit comme *pour-soi* :

« [...] que peut signifier cette nécessité pour la conscience d'être conscience *de* quelque chose, si on l'envisage sur le plan ontologique, c'est-à-dire dans la perspective de l'être-pour-soi ? [...] Il est impossible de construire la notion d'objet si nous n'avons pas originellement un rapport négatif désignant l'objet comme ce qui *n'est pas* la conscience. [...] En fait, ni la liaison des représentations, ni la nécessité de certains ensembles subjectifs, ni l'irréversibilité temporelle, ni le recours à l'infini ne peuvent servir à constituer l'objet comme tel, c'est-à-dire de servir de fondement à une négation ultérieure qui découperait le non-moi et l'opposerait au moi comme tel, si justement cette négation n'était donnée *d'abord* et si elle n'était le fondement *a priori* de toute expérience. [...] La négation vient du pour-soi lui-même. [...] par la négation originelle, c'est le pour-soi qui se constitue comme *n'étant pas* la chose. En sorte que la définition que nous donnions tout à l'heure de la conscience peut s'énoncer comme suit, dans la perspective du pour-soi : "Le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de *ne pas être* un être qu'il pose du même coup autre que lui." »[389]

Devant le réel qui est ainsi le registre de l'en-soi, la conscience s'affirme comme un être pour-soi qui *peut* – ce pouvoir indique, nous allons le voir, une liberté – s'en détacher pour le *poser* à la fois comme ce qu'il n'est pas et ce dont il est conscience ; autrement dit, il faut que la conscience, par un recul néantisant, « se désenglue de l'Être », à savoir de « ce mur de positivité »[390] qui l'enserre pour qu'elle soit conscience – soit expérience – *de* cet être plénier qu'elle *n'est pas* : c'est à travers cette négation qualifiée par Sartre d'originelle et d'immédiate que s'est établi le *rapport* négatif entre la conscience et le réel. Dans la mesure où ce rapport, nous l'avons noté, est un rapport d'être à être, il ne serait pas hasardeux d'en conclure qu'il s'agit d'une *rupture* ontologique qui est – tel que Sartre l'indique – « le fondement *a priori* de toute expérience », celle-ci étant synonyme de la conscience du réel. Ainsi le recul de la conscience est à juste titre néantisant en ce qu'il a

---

[389] *Ibid.*, 213-214.

[390] *Ibid.*, 46, 58.

déchiré la texture épaisse de l'être désormais séparé – par un néant – en deux régions « tranchées » et « incommunicables »[391]. En d'autres termes, la conscience – ou le pour-soi – se présente comme « un être qui fait éclore le Néant dans le monde » et le néant, dit Sartre, est « une nouvelle composante du réel »[392]. Cependant, si la conscience est un *être* qui néantise du néant dans l'être, n'est-ce pas parce qu'elle est d'abord elle-même, si l'on se réfère à la conclusion de *La transcendance de l'Ego*, « un *rien* »[393] ?

Mais le rien n'est pas le néant et le sens du *rien* qu'est la conscience dans ce texte de 1936 n'est pas encore clarifié d'un point de vue ontologique[394], soit dans son *rapport* à l'en-soi que la conscience creuse en posant son objet intentionnel. La conscience non-égologique n'est synonyme du *rien*, en effet, que dans la mesure où – pour reprendre l'article sur l'intentionnalité – « il n'y a plus *rien* en elle »[395], c'est-à-dire qu'elle est un absolu non-substantiel dont l'immanence surfacielle – ce que nous avons proposé d'appeler « expérience » – lui interdit de porter en elle une opacité quelconque. Il est donc plutôt question de la pleine transparence de la conscience par rapport à laquelle « tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs » sont dehors, y compris l'Ego qui a cessé, nous l'avons vu, « d'en faire partie »[396]. Une phénoménologie purificatrice de la conscience-rien ne suffirait pas, à cet égard, à annoncer l'ontologie du néant si l'*être* de ce rien n'était préalablement défini. Mieux vaut, s'il en est ainsi, recourir à l'article sur l'intentionnalité pour faire apparaître le néant dans son statut ontologique. Dans ce texte contemporain de l'essai sur l'Ego et de *La nausée*, Sartre définit – en recourant à Husserl *et* à Heidegger – la conscience intentionnelle comme un être-dans-le-monde pour

---

[391] *Ibid.*, 30.

[392] *Ibid.*, 40, 58. Il ne faut pas donc confondre la néantisation avec l' « anéantissement » qui est le contraire de la création : la néantisation est *créative* dans l'introduction du néant. Encore faut-il noter que le néologisme de Sartre est emprunté à Heidegger qui distingue en effet la néantisation (*Nichtung*) de l'anéantissement (*Vernichtung*) qui signifie la « destruction ontologique » (Cf. « Néantisation », in Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris : Éditions Ellipses, 2001, 39). Ainsi les deux expressions que nous allons employer – « néantiser du néant » et « néantiser le réel » – ne sont-elles contradictoires qu'en apparence puisqu'elles renvoient l'une comme l'autre à cette « création » du néant à la surface de l'être.

[393] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 74.

[394] Il faut, selon Coorebyter, sa lecture en 1939 d'*Être et temps* dans son intégralité pour que Sartre opère un « saut doctrinal » vers l'ontologie du néant. Cf. Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 29.

[395] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30 (nous soulignons).

[396] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 74.

qui « être », rappelons-le, « c'est partir d'un *néant* de monde et de *conscience* pour soudain, s'éclater-conscience-dans-le-monde »[397]. Le néant s'y présente ainsi comme ce qui existe à la fois *avant* le monde et *avant* la conscience, conception, nous l'avons déjà marqué[398], complètement refusée tant par *La nausée* que par *L'être et le néant* : « pour *imaginer* le néant », dit Roquentin, « il fallait qu'on se trouve déjà là, en plein monde et les yeux grands ouverts et vivant »[399] ; autrement dit, l'être a sur le néant une priorité ontologique et ce n'est qu'à la *surface* de l'être, comme le répète l'ontologie de 1943, qu'il peut y avoir du néant :

« [...] l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. C'est ce que nous exprimions en disant que le *néant hante l'être*. Cela signifie que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace du néant. Mais au contraire le néant *qui n'est pas* ne saurait avoir qu'une existence empruntée : c'est de l'être qu'il prend son être ; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être*. »[400]

Un « néant extra-mondain »[401] – conception heideggérienne que Sartre, nous semble-t-il, a hâtivement reprise dans son article sur l'intentionnalité – est « impensable »[402]. Cette clarification du *topos* du néant, pour ainsi dire, a ceci de particulier qu'elle met en exergue non seulement l' « existence empruntée » du néant, mais aussi la condition ontologique de la néantisation qui, en effet, doit s'inscrire « dans les limites du réel »[403] ;

---

[397] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31 (nous soulignons). Selon Coorebyter, les premiers essais phénoménologiques de Sartre – dont son article sur l'intentionnalité – se développent à vrai dire « sur un registre de pleine positivité qui contraste avec l'ontologie de *L'être et le néant* » (Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 27), alors que la phrase que nous venons de citer montre qu'il existe déjà une petite dose de négatité au sein même de ce registre.

[398] Cf. *supra.*, 46, note 163. Dans *L'être et le néant*, Sartre écrit effectivement ceci : « Il ne saurait y avoir de "néant de conscience" *avant* la conscience » (*EN*, 22).

[399] Jean-Paul Sartre, *N*, 191 (nous soulignons).

[400] Jean-Paul Sartre, *EN*, 51.

[401] *Ibid.*, 54.

[402] Jean-Paul Sartre, *N*, 191.

[403] Jean-Paul Sartre, *EN*, 56.

autrement dit, la conscience est néantisante en tant qu'elle est ex-périence du réel et ce n'est pas jusqu'à la manifestation la plus transcendantale de son être qui ne doive se mettre à l'épreuve du réel.

2.3. Expérience de l'irréel : la découverte de la liberté

Le recul néantisant, précisons-le, est selon Sartre un « événement original et irréductible » en ce qu'il rend compte non seulement de l'existence du néant, mais aussi de celle d'une *libre* conscience puisque celle-ci s'arrache au réel par « une *invention* libre »[404] qu'est la négation ; en d'autres termes, la conscience ne pourrait *être* ex-périence du réel si elle n'était libre de prendre une position de recul par rapport à ce réel. La liberté doit donc être le fondement de toute ex-périence et s'inscrire dans l'être de la conscience qui, étant en rapport ontologique avec le réel, ne peut éprouver celui-ci sans le néantiser et – de deux choses l'une – ne le néantise qu'en tant qu'elle en est l'expérience. Dans la conclusion de *L'imaginaire*, texte charnière où s'est posée pour la première fois la question de la néantisation, Sartre définit la liberté précisément comme ce qui permet à la conscience de s'arracher au réel et de néantiser, c'est-à-dire de produire le néant :

« Si nous supposons en effet une conscience placée au sein du monde comme un existant parmi d'autres, nous devons la concevoir, par hypothèse, comme soumise sans recours à l'action des diverses réalités – sans qu'elle puisse par ailleurs *dépasser* le détail de ces réalités par *une intuition qui embrasserait leur totalité*. Cette conscience ne pourrait donc contenir que des modifications réelles provoquées par des actions réelles et toute imagination lui serait interdite, précisément dans la mesure où elle serait enlisée dans le réel. Cette conception d'une conscience embourbée dans le monde ne nous est pas inconnue car c'est précisément celle du déterminisme psychologique. Nous pouvons affirmer sans crainte que, si la conscience est une succession de faits psychiques déterminés, il est totalement impossible qu'elle produise jamais autre chose que du réel. Pour qu'une conscience puisse imaginer il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer

---

[404] *Ibid.,* 46, 58 (nous soulignons).

d'elle-même une *position de recul* par rapport au monde. En un mot il faut qu'elle soit *libre*. »[405]

Plusieurs remarques s'imposent ici pour expliciter ce passage où Sartre, en s'interrogeant sur la condition de possibilité de la conscience imageante ou imagination[406], nous déclare pour ainsi dire une exigence de la liberté. Soulignons d'abord que selon lui la conscience comme liberté doit pouvoir « embrasser » la totalité du réel, c'est-à-dire qu'elle doit « poser la réalité comme un ensemble synthétique pour se poser comme libre par rapport à elle »[407]. Ainsi faut-il, dans un premier temps, d'examiner cette position totalisante dans son rapport avec le recul néantisant de la conscience pour que la liberté – en tant qu'elle s'inscrit dans l'être de cette conscience – nous soit livrée de manière plus complète. Selon Sartre, le recul néantisant est en effet un événement absolu puisqu'il implique une *réalisation* du réel qui ne s'oppose à la conscience – c'est-à-dire au pour-soi – qu'en tant qu'elle est totalisée : en même temps qu'elle prend du recul par rapport au réel en se posant comme ce qui n'est pas du réel, la conscience *réalise* l'être de ce dernier dans sa *totalité* à laquelle elle s'arrache en étant liberté ; autrement dit, la conscience en vertu de son intentionnalité est liée au réel dans un rapport négatif et cette négation est si radicale qu'il s'agit d'un rapport pour ainsi dire de *tout* à *tout*, à savoir d'une double « invention » par laquelle la conscience *néantise* du néant – entendons par là qu'elle le fait apparaître à la surface de l'être – et *réalise* ce que Sartre définit, sur le plan ontologique, comme « monde » réel. Revenons d'abord à *L'être et le néant* pour préciser en quoi consiste-t-elle cette réalisation :

---

[405] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 353 (nous soulignons). Publié en 1940, *L'imaginaire* est la version modifiée de la deuxième partie d'un ouvrage intitulé *L'image*. Les Éditions Alcan, auxquelles cet ouvrage avait été proposé, n'en retinrent que la première partie et le publia, en 1936, sous le titre de *L'imagination*. *L'image* fut élaboré par Sartre à partir de son mémoire de diplôme d'études supérieures intitulé *L'image dans la vie psychologique : rôle et nature*, rédigé sous la direction d'Henri Delacroix et soutenu en 1927 (Cf. Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, *op. cit*., 55, 77). Dans la seconde partie de son livre intitulée « L'image entre psychologie et métaphysique », Alain Flajoliet s'appuie sur ce mémoire de D.E.S pour fournir une analyse contextualisante et intertextualisante de la question de l'image chez Sartre (Cf. Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, 305-532).

[406] Signalons que la conception sartrienne de l'image est anti-chosiste : selon lui, l'image n'ayant rien de chosique ne saurait désigner que le rapport de la conscience à l'objet, c'est-à-dire qu'il s'agit d' « une certaine façon qu'a l'objet de paraître à la conscience » et, de deux choses l'une, d' « une certaine façon qu'a la conscience de se donner un objet » (Jean-Paul Sartre, *Ire*, 21). Ainsi distingue-t-il l'imagination – conscience imageante – et l'imaginaire – objet constitué par celle-ci – plutôt que l'imagination – faculté de la conscience – et l'image – contenu chosique de la conscience selon un « chosisme naïf » (Jean-Paul Sartre, *I^on^*, 5).

[407] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 354.

« En tant, en effet, qu'il [= pour-soi] se fait être dans l'unité d'un même surgissement comme *tout* ce qui n'est pas l'être, l'être se tient devant lui comme *tout* ce que le pour-soi n'est pas. La négation originelle, en effet, est négation radicale. Le pour-soi, qui se tient devant l'être comme sa propre totalité, étant le tout de la négation est négation du tout. [...] par son surgissement même, le pour-soi est dévoilement de l'être comme totalité [...] Cette totalisation de l'être n'ajoute rien à l'être, elle n'est rien que la manière dont l'être se dévoile comme n'étant pas le pour-soi, la manière dont *il y a* de l'être ; [...] Et, certes, la seule appréhension du monde comme totalité fait apparaître *du côté du monde* un néant qui soutient et encadre cette totalité. C'est même ce néant qui détermine la totalité comme telle en tant que le rien absolu qui est laissé en dehors de la totalité : c'est bien pour cela que la totalisation n'ajoute rien à l'être puisqu'elle est seulement le résultat de l'apparition du néant comme limite de l'être. »[408]

« Le *réel* », dit Sartre, « est *réalisation* »[409]. La conscience néantisante peut être aussi réalisante puisqu'il s'agit de « réaliser le *il y a* », c'est-à-dire de « faire qu'il y ait de l'être en ayant à être la négation reflétée de cet être »[410] ; autrement dit, la négation est soutenue par une néantisation qui réalise la totalité du réel que la conscience n'est pas et le réel, de ce point de vue, ne saurait prendre sa forme[411] de totalité si le néant n'était produit. Ainsi le rapport négatif de la conscience au réel implique-t-il une double limitation dans la mesure où celui-ci circonscrit l'invention libre de la néantisation dans ses limites, tandis que la conscience par son libre recul néantise du néant qui, en cernant la silhouette du réel, se présente précisément comme « limite de l'être » : rien ne sépare la conscience du réel sinon par un rien et le rien n'est rien d'autre que cette séparation qui unit l'une à l'autre dans un *rapport* d'être à être constitutif de toute ex-périence. L'ex-périence du réel – ou l'ex-périence tout court – est née donc de ce que nous avons appelé « rupture ontologique », événement original où, pour reprendre l'expression de l'article sur l'intentionnalité, « la

---

[408] Jean-Paul Sartre, *EN*, 221-222.

[409] *Ibid.*, 220.

[410] *Ibid.*, 259.

[411] Il ne faut pas confondre la forme de totalité du réel avec le néant qui s'enlève comme une forme sur un fond néantisé (Cf. l'exemple de Pierre absent au café, Jean-Paul Sartre, *EN*, 44-45). Plus précisément, c'est la totalité du réel ainsi *formée* qui sert de fond sur lequel la conscience s'enlève comme ce qui ne s'englue pas dans le fond.

conscience et le monde sont *donnés d'un même coup* »[412] ; autrement dit, la rupture ontologique signifie la naissance de la conscience pour qui, écrit Sartre, « la possibilité de constituer un ensemble est donnée comme la structure première de l'acte de recul »[413]. Par ce recul néantisant qui pose le monde comme monde, c'est la liberté de la conscience, nous l'avons vu, qui s'annonce.

Mais s' « il suffit de poser la réalité comme un ensemble synthétique pour se poser comme libre par rapport à elle »[414] – c'est-à-dire comme ex-périence *du* réel –, cette position serait-elle uniquement réalisante ? La rupture ontologique par laquelle cet ensemble est réalisé n'est-elle pas avant tout néantisante ? Si la conscience pose la réalité comme ensemble de tout ce qui relève du réel qu'elle n'est pas, ne doit-elle pas poser parallèlement un néant comme ce qui ne relève pas du réel et ce qui, par conséquent, fait apparaître l'irréel ? Le néant se livrait-il à la conscience réalisante ? Une conscience sans appréhension du néant appréhenderait-elle sa liberté qui est, nous l'avons montré, le fondement de toute ex-périence ? En effet, la liberté telle qu'elle s'inscrit dans l'être de la conscience ne peut *se découvrir*, selon Sartre, que par la « grande fonction "irréalisante" »[415] de celle-ci en tant que conscience imageante :

« S'il était possible de concevoir un instant une conscience qui n'imaginerait pas, il faudrait la concevoir comme totalement engluée dans l'existant et sans possibilité de saisir autre chose que de l'existant. Mais précisément c'est ce qui n'est pas ni ne saurait être : tout existant, dès qu'il est posé, est dépassé vers *quelque chose*. L'imaginaire est en chaque cas le "quelque chose" concret vers quoi l'existant est dépassé. Lorsque l'imaginaire n'est pas posé en fait, le dépassement et la néantisation de l'existant sont enlisés dans l'existant, le dépassement et la liberté *sont là* mais ils ne se découvrent pas, l'homme est écrasé dans le monde, transpercé par le réel, il est le plus près de la chose. »[416]

---

[412] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30 (nous soulignons).

[413] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 354.

[414] *Ibid.*

[415] *Ibid.*, 13.

[416] *Ibid.*, 359.

A la fois réalisante et irréalisante, la néantisation ne fait qu'un avec l'imagination, à ceci près que celle-ci *dépasse* le réel réalisé en posant un irréel que la conscience réalisante, quoique néantisante, ne saurait se donner. Dans la position réalisante – soit celle qui réalise le réel en totalité – le réel est certainement néantisé et, partant, nié. Néanmoins, cette négation néantisatrice ne consiste qu'à nier le monde « purement et simplement »[417] en ce que le néant ainsi néantisé ne fait que cerner, nous l'avons marqué, la silhouette du réel totalisé. Dans la mesure où cette néantisation a pour fonction de réaliser le réel, la conscience sans position irréalisante face au réel réalisé ne peut qu'être conscience du réel dont la présence plénière est envahissante. Cet envahissement, comme nous l'avons vu dans l'épreuve de Roquentin, est tel qu'il s'en faut de peu pour que la conscience, dans une extase matérielle, soit clouée, enlisée, absorbée. En revanche, la néantisation imageante telle qu'elle est définie par Sartre comme irréalisantion a pour fonction de produire de l'irréel « en marge de la totalité du réel »[418], ceci en niant à la fois d'un objet qu'il appartienne au réel et de ce réel qu'il contienne en lui-même cet objet. Par cette fonction irréalisante, la conscience imageante est « conscience immédiate du néant »[419] qu'elle ne peut appréhender si elle n'est que conscience d'un objet réel. Si donc la liberté s'annonce dans la fonction néantisatrice de la conscience, « cette fonction ne peut *se manifester* », dit Sartre, « que dans un acte imageant » : seule une conscience imageante peut dépasser le réel en l'irréalisant, seul un dépassement vers l'irréel peut rendre manifeste le néant et seule une manifestation du néant peut faire *découvrir*, comme l'indique le passage que nous avons cité, une liberté à la conscience. La découverte de la liberté est donc contemporaine du dévoilement du néant ainsi que de « la constitution de l'imaginaire » qui révèle en même temps, selon Sartre, « le *sens* implicite du réel »[420] : la conscience, écrit-il dans *L'être et le néant*, « peut toujours dépasser l'existant, non point vers sons être, mais vers le sens de cet être », à savoir « vers l'*ontologique* »[421]. Tout se passe donc comme si la liberté, comme fondement de l'expérience du réel, devait se manifester dans une expérience de l'irréel pour qu'elle se découvre en même temps qu'elle découvre le sens du réel, à savoir, nous l'avons noté, celui

---

[417] *Ibid.*, 354.

[418] *Ibid.*, 352.

[419] Philippe Cabestan, *L'imaginaire : Sartre*, Paris : Éditions Ellipses : 1999, 9.

[420] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 359, 360 (nous soulignons).

[421] Jean-Paul Sartre, *EN*, 30 (nous soulignons).

d'un monde humain où repose toute vérité. Cela dit, la vérité est toujours vérité pour une liberté et c'est cette liberté elle-même qui doit nous révéler, *dans et par son existence*, sa propre vérité.

3. LIBERTE COMME EXISTENCE

3.1. Exister à distance : la scissiparité de la présence

A la lumière d'un « monde » imaginaire constitué, la conscience découvre à la fois le néant et sa liberté. La liberté telle qu'elle se manifeste dans son pouvoir néantisant est le fondement de toute ex-périence puisqu'elle permet à la conscience de s'arracher à une plénitude d'être où elle « *doit apprendre à regarder* »[422] tout ce qui lui est présent et tout ce qui est posé, dans cette présence, comme réel. Le réel étant un être plénier pèse lourd sur ce qui le regarde et la conscience obstinée à le regarder éprouve par conséquent, tel que Roquentin l'écrit dans son journal, un trop-plein devant lequel elle est atrocement fascinée. De ce point de vue, la fascination est une épreuve captivante dans laquelle la conscience, si elle ne s'en libérait en recourant à l'irréel, ne saurait être conscience du néant qui est pourtant à l'origine de son expérience et qui ne peut être néantisé que par une libre conscience : il s'agit de l'épreuve d'une conscience captive[423] que Sartre appelle « conscience enlisée » ou « embourbée » et qui, étant « le plus près des choses »[424], s'expose à l'envahissement de ces êtres contingents jusqu'à ce qu'elle tombe, nous l'avons marqué, dans une extase matérielle. Ainsi le dépassement de la conscience vers l'irréel – soi vers le sens du réel – consiste-t-il précisément à dépasser, par la liberté de cette conscience, la présence plénière qui provoque une telle épreuve ; autrement dit, la conscience néantisante par un acte imageant dépasse ce qui est présent à son regard vers ce qui n'est pas présent ou, comme le suggère Sartre, vers ce qui lui est *présent* « comme inexistant, ou comme absent, ou comme existant ailleurs » – bref, comme « hors d'atteinte »[425]. La liberté,

---

[422] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 309.

[423] Cependant, la présence du réel en tant qu'en-soi plénier n'est pas la seule force captivante : la conscience imageante peut être captive d'elle-même *si* l'imaginaire ainsi présentifié se donne comme une nouvelle plénitude – qui est d'ailleurs aussi atemporelle que celle de l'en-soi – à laquelle la conscience n'est pas plus *libre* de s'arracher. Telle est, en effet, l'une des conclusions les plus fondamentales que nous pouvons tirer de *L'imaginaire* où Sartre montre, par le biais d'une analyse des troubles psychasthéniques, que le monde imaginaire peut être « un monde sans liberté » (Jean-Paul Sartre, *Ire*, 328). Sur la conscience captive, voir aussi Philippe Cabestan, « Rêve, obsession, hallucination : qu'est-ce qu'une conscience captive ? », in *Sartre et la phénoménologie*, *op. cit.*, 21-76.

[424] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 359.

[425] *Ibid.*, 32, 240. Dans *L'imaginaire,* Sartre décrit en effet l'objet irréel à la fois comme ce qui n'est pas présent (*Ibid.*, 35) et ce qui est « sans doute » présent (*Ibid.*, 240). Précisons que dans ce deuxième cas, il s'agit plus exactement de « rendre présent » un objet irréel à la conscience par elle-même. Ainsi faut-il employer ce

par conséquent, s'investit d'abord dans cet acte néantisant qui, à l'épreuve du réel, se révèle comme un dépassement. Cependant, si la liberté de la conscience ne fait qu'un avec son dépassement et que ce dépassement se présente dans un premier temps comme une fonction néantisante, ce n'est pas jusqu'à l'être de la conscience elle-même qui ne soit transpercé par un néant puisque c'est le néant qui lui dévoile le réel en les séparant.

En effet, la néantisation signifie d'abord l'établissement du rapport d'être à être entre la conscience et le réel. Selon Sartre, nous l'avons marqué, l'être de la conscience est un pour-soi « pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de *ne pas être* un être qu'il pose du même coup comme autre que lui » ; en d'autres termes, le « ne pas être » est précisément ce qui définit l'être de la conscience ainsi que sa liberté et c'est dans la mesure où cette libre conscience est un être qui peut « néantiser le Néant *dans s*on être »[426] qu'elle a pu néantiser le néant à la *surface* de l'être, c'est-à-dire en marge de la totalité du réel. A vrai dire, la conscience est plus néantisée dans son être que le réel parce que la néantisation, qu'il s'agisse d'une position réalisante ou irréalisante, « *n'ajoute rien* »[427] à l'être du réel tandis que la conscience – dont l'être, nous l'avons vu, n'est qu'une transparence intentionnelle exposée au réel – ne peut pas ne pas être ce « ne pas être » et qu'ainsi son être ne peut se définir que dans son *rapport* négatif au réel[428]. L'être de la conscience, par conséquent, ne fait qu'un avec ce « ne pas être » et si la conscience – reprenons l'expression de *La transcendance de l'Ego* – est un « absolu *non substantiel* »[429], c'est qu'elle n'a pas d'être hors de ce « ne pas être » puisqu'elle n'a pas d'être hors de son *être*-conscience-intentionnelle. Dire d'un être qu'il enveloppe au cœur de son être un « ne pas être », c'est dire qu'il doit « néantiser le Néant dans son Être *à propos de son être*» ; autrement dit, c'est « un être en qui, dans son être, il est question du Néant de son être »[430].

---

qui concerne cet objet présent à la conscience imageante, un néologisme qui est « présentification » (*Ibid.*, 202, 374).

[426] Jean-Paul Sartre, *EN*, 57, 214.

[427] *Ibid.*, 221.

[428] C'est ce que sous-entend cette définition du pour-soi dont l'être, nous l'avons vu, ne fait qu'un avec sa « manière » d'être. C'est aussi ce que Sartre exprime par « négation interne » (*EN*, 215-216) ou « détermination interne » qui n'est pas de l'en-soi, mais du pour-soi en tant que « pure négativité » (*EN*, 219).

[429] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 25.

[430] Jean-Paul Sartre, *EN*, 58.

Mais si le néant néantisé en marge du réel a pour fonction de séparer ce dernier de la conscience – à savoir la transcendance de l'immanence –, que sépare-t-il celui qui est néantisé *dans* l'être de la conscience ? Y a-t-il, en d'autres termes, une séparation *immanente* à la conscience ? Ainsi sommes-nous renvoyés au plan d'immanence de l'expérience du réel pour chercher, au sein de cette immanence, le néant. Rappelons d'abord que *La transcendance de l'Ego* distingue trois degrés de conscience dont le deuxième et le troisième se situent au plan réflexif où la conscience semble se diviser en deux – le réflexif et le réfléchi. Cependant, dans la mesure où une conscience « ne peut être conçue que par elle-même »[431], la conscience réfléchissante et la conscience réfléchie ainsi séparées restent une même conscience et la réflexion pour ainsi dire divisante indique exactement – comme *L'être et le néant* vient l'expliquer – une séparation immanente à la conscience qui, en réfléchissant sur elle-même, *se* regarde et *se* sait regardé :

« [...] la réflexion exige, si elle doit être évidence apodictique, que le réflexif *soit* le réfléchi. [...] le "reflet-reflétant" réfléchi existe pour un "reflet-reflétant" réflexif. Autrement dit, le réfléchi est *apparence* pour le réflexif sans cesser pour cela d'être témoin (de) soi et le réflexif est témoin du réfléchi sans cesser pour cela d'être à soi-même *apparence*. C'est même *en tant* qu'il se reflète en soi que le réfléchi est apparence pour le réflexif, et le réflexif ne peut être témoin qu'en tant qu'il est conscience (de) l'être, c'est-à-dire dans la mesure exacte où ce témoin qu'il est est reflet pour un reflétant qu'il est aussi. Réfléchi et réflexif tendent donc chacun à la "selbststandigkeit" et le *rien* qui les sépare les divise plus profondément que le néant du pour-soi ne sépare le reflet du reflétant. [...] la réflexion comme témoin ne saurait avoir son être de témoin que dans et par l'apparence, c'est-à-dire qu'il est profondément atteint dans son être par sa réflexivité et que, en tant que tel, il ne peut jamais atteindre à la "selbststandigkeit" qu'il vise [...] le réfléchi est profondément altéré par la réflexion, en ce sens qu'il est conscience (de) soi comme conscience réfléchie de tel ou tel phénomène transcendant. Il se sait regardé [...] un néant sépare le réfléchi du réflexif [...] Ni le réflexif, en effet, ni le réfléchi ne peuvent décréter ce néant séparateur. [...]

---

[431] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 67.

c'est une modification intrastructurale que le pour-soi réalise en soi, en un mot, c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le mode réflexif-réfléchi [...] »[432]

Sans cesser d'être une apparence transparente qui est, nous l'avons indiqué, à la fois la loi de son existence et le principe constitutif du champ transcendantal, la conscience par l'acte réflexif *se* dédouble, *se* divise, *se* sépare : elle éprouve au cœur de son être une « scissiparité réflexive»[433] qui est désormais inséparable de son immanence. Dans la mesure où rien ne la sépare si ce n'est le *rien*, il s'agit précisément d'une néantisation interne qui définit la conscience comme un être qui *se* néantise ; autrement dit, l'être de la conscience est un néant d'être dans la mesure où il est séparé de soi-même par un néant au sein de son immanence. Par le biais de cette remise en question de la conscience réflexive, nous voyons que la conscience en tant que conscience de *soi* est fondamentalement une scission de *soi*. Or, *La transcendance de l'Ego* nous apprend aussi que la loi d'existence de la conscience est d'être conscience de soi et que cette loi couvre tous les trois degrés de conscience ; autrement dit, la conscience irréfléchie *pouvant* être réfléchie n'a pas pour autant besoin « de la conscience réflexive pour exister » et « elle prend conscience de soi en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant »[434]. En vertu de son intentionnalité, en effet, la conscience pré-réflexive est pour ainsi dire en face d'une présence qui n'est pourtant présente qu'à cette conscience : il s'agit donc d'une expérience vécue témoignant de ce qui est présent sans laquelle il n'y aurait pas de présence. Cette contemporanéité de la présence et ce à quoi celle-ci est censée présente nous a servi à dévoiler l'évidence de la conscience et nous sert maintenant à expliciter sa distance immanente : dans la mesure où la conscience sur le plan pré-réflexif ne peut ne pas être conscience de ce qui lui est présent, sa conscience de soi ne peut ne pas pour ainsi dire se refléter[435] sur cette présence transcendante ; en d'autres termes, elle est un témoin (de) soi en ce qu'elle est parallèlement témoin d'une présence qui reflète ce qui la voit comme présente. Ainsi la conscience est-elle conscience

---

[432] Jean-Paul Sartre, *EN*, 191-192.

[433] *Ibid.*, 194.

[434] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 24, 37.

[435] Le jeu de « reflet-reflétant-reflété » est en effet une des structures immédiates du pour-soi que Sartre dévoile, *dans L'être et le néant*, à travers l'explication de la conscience de soi. Le terme « reflet », tel que Vincent de Coorebyter le souligne, doit s'entendre au « sens purement physique de la réflexion, celui qu'incarnent des appareils tels que les *réflecteurs* de chaleur ou de lumière » (Vincent de Coorebyter, « Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant* », in *Sartre : Désir et liberté*, coordonné par Renaud Barbaras, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, 90).

de soi en tant qu'elle est ce qui témoigne qu'il y a une présence. Retournée vers soi en faisant un détour par la transcendance, la conscience est consciente, à distance, de sa propre présence qui est, dit Sartre, une « présence à soi » :

« [...] toute "*présence à*" implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. [...] la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. [...] Cette fissure est donc le négatif pur. [...] la fissure intra-conscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant. [...] le néant qui surgit au cœur de la conscience *n'est pas*. Il *est été*. [...] Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister *à distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. Ainsi, pour qu'il existe un *soi*, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique. [...] Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même. »[436]

Suivant cette explicitation du sens de *soi*, la transparence de la conscience doit être définie comme une présence et cette présence, loin d'être équivalente à celle du réel transcendant qui lui est présent dans une plénitude, ne peut ne pas inclure jusque dans son immanence une impalpable distance. Le soi qui est présent à distance de soi est donc constitutif de l'être de la conscience et c'est dans ce sens que nous pouvons l'appeler « existence ». Ainsi retrouvons-nous la définition phénoménologique – au sens sartrien – de la conscience, sauf que le mot « exister » désigne ici non seulement une intentionnalité, mais aussi une scissiparité. Si pour être libre la conscience ne peut pas ne pas néantiser et si pour pouvoir néantiser elle ne peut pas ne pas *se* néantiser, la conscience entendue comme liberté ne peut pas ne pas donc éprouver dans son soi – pour *être* ce soi – cette profonde scissiparité : c'est en tant qu'un soi qui ne saurait jamais se coïncider avec soi puisqu'il est toujours à distance de soi que la conscience *est* une liberté. Être libre, en un mot, c'est à la fois d'être néantisant et néantisé, c'est d'être une existence sur le mode de la scissiparité en

---

[436] Jean-Paul Sartre, *EN*, 115-116.

ce que son être – pour reprendre l'expression que Sartre a employée dans *L'être et le néant* ainsi que dans *L'imaginaire* – est un « néant d'être »[437]

3.2. Existence gratuite : la nécessité de la contingence

Nous étions partis de la définition sartrienne de la conscience pour décrire le plan d'immanence de ce que nous appelons « ex-périence », nous avions ensuite appris que la conscience en tant qu'expérience est une existence exposée à la transcendance dont la présence, quoique captivante, implique pourtant une rupture néantisante et que la liberté de la conscience soutenant cette néantistaion doit se manifester dans un acte imageant. Nous venons de voir que toute conscience du réel présent fondée sur la liberté néantisante est présente à elle-même à une telle distance qu'elle porte au cœur de son être un néant d'être qui pourtant la définit comme ex-périence. Cette traversée du questionnement onto-phénoménologique de Sartre dont le point de départ, nous l'avons montré, est une philosophie de la transcendance a pour but d'expliciter ce que le philosophe français appelle « structures d'être de l'existant pris comme totalité »[438] où la conscience et le réel – soit le pour-soi et l'en-soi – se séparent comme deux régions d'être. De cette explicitation, nous pouvons conclure que la conscience est une liberté fondatrice de sa propre expérience et que cette expérience est ontologiquement fondée par un acte néantisant. Par conséquent, la conscience en tant qu'expérience est son propre fondement dans la mesure où elle a néantisé un néant par lequel il y a une présence où se reflète sa propre présence. La présence, de ce point de vue, est indicatrice du néant et ce néant doit être à son tour indicateur d'une libre conscience. Cependant, ces remarques et ces clarifications nous montrent que celle-ci, bien qu'elle soit son propre fondement en tant qu'expérience, ne peut pourtant fonder qu'en néantisant et *se* néantisant ; en un mot, elle ne peut fonder que le néant.

Cela dit, force est de savoir s'il y a un fondement du fondement, c'est-à-dire s'il y a une nécessité pour qu'*il y ait* une conscience qui fonde, par sa liberté, le néant. Soulignons encore une fois que dans la perspective de l'ontologie sartrienne, être une conscience c'est

---

[437] Jean-Paul Sartre, *EN*, 116 ; *Ire*, 33.

[438] Jean-Paul Sartre, *EN*, 345.

« essentiellement une certaine manière de *ne pas être* »[439] et ce qu'elle n'est pas est précisément le réel qui relève de l'en-soi ; autrement dit, le « ne pas être » n'est qu'une *manière d'être* par rapport à l'être et le néant d'être suppose l'être de ce qu'il néantise si bien que pour pouvoir être un néant d'être, il faut qu'*il y ait* un être qui, dans son être, *soit* cette manière de ne pas être. L'être de la conscience, par conséquent, doit être antérieur au néant et c'est en tant qu'être qu'elle « se tire » de l'être comme fondement de son expérience :

« [...] la conscience existe par soi. Et par là il ne faut pas entendre qu'elle se "tire du néant". Il ne saurait y avoir de "néant de conscience" *avant* la conscience. "Avant" la conscience, on ne peut concevoir qu'un plein d'être dont aucun élément ne peut renvoyer à une conscience absente. Pour qu'il y ait néant de conscience, il faut une conscience qui a été et qui n'est plus et une conscience témoin qui pose le néant de la première conscience pour une synthèse de récognition. La conscience est antérieure au néant et "se tire" de l'être. »[440]

Sur le néant, comme nous l'avons marqué, l'être a une priorité ontologique. Le néant néantisé par la conscience ne peut exister qu'à la surface de l'être et il n'a qu'une « existence empruntée »[441] : ainsi, par exemple, le néant qui sépare la conscience du réel se dévoile-t-il en marge du réel et l'imaginaire posé comme néant ne peut-il « jamais apparaître que sur un fond de monde »[442]. Dans la mesure où la conscience fondatrice du néant est d'abord un être, c'est l'être d'où elle se tire comme un être – fût-ce à titre d'être une certaine manière de ne pas être – qui *semble* pouvoir s'affirmer comme son fondement ; en d'autres termes, il est question d'examiner si la rupture ontologique par laquelle se sont séparées deux régions d'être est un acte fondé dans l'être en totalité. La réponse à cette question peut être trouvée dans un passage obscur de *L'être et le néant* où le surgissement de la conscience est défini comme un « acte sacrificiel » par lequel l'en-soi, dit Sartre, se dégrade en pour-soi :

---

[439] *Ibid.*, 214.

[440] *Ibid.*, 22

[441] *Ibid.*, 51.

[442] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 356.

« Ainsi l'être de la conscience, en tant que cet être est en soi *pour* se néantiser en pour-soi, demeure contingent, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à la conscience de se le donner, ni non plus de le recevoir des autres. [...] Mais si l'être-en-soi est contingent, il se reprend lui-même en se dégradant en pour-soi. Il est pour se perdre en pour-soi. En un mot, l'être *est* et ne peut qu'être. Mais la possibilité propre de l'être – celle qui se révèle dans l'acte néantisant – c'est d'être fondement de soi comme conscience par l'acte sacrificiel qui le néantit ; le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience. Ainsi la conscience tient-elle d'elle-même son être-conscience et ne peut renvoyer qu'à elle-même en tant qu'elle est sa propre néantisation mais *ce qui* s'anéantit en conscience, sans pouvoir être dit fondement de la conscience, c'est l'en-soi contingent. L'en-soi ne peut rien fonder ; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est *déjà plus* en-soi ; et nous rencontrons ici l'origine de tout fondement. Si l'être en-soi ne peut être ni son propre fondement ni celui des autres êtres, le fondement en général vient au monde par le pour-soi. Non seulement le pour-soi, comme en-soi néantisé, se fonde lui-même mais avec lui apparaît le fondement pour la première fois. »[443]

La conscience, selon ce passage, c'est l'en-soi dégradé en pour-soi. L'un des plus grands paradoxes de *L'être et le néant* s'y trouve parce qu'il semble suggérer une auto-dégradation de l'en-soi ontologiquement antérieure au pour-soi : comment serait-il possible que l'en-soi qui est défini comme pleine positivité sans altérité ni négativité puisse se reprendre lui-même pour « se néantiser en pour-soi » ? N'est-ce pas par le pour-soi que le néant vient à l'être ? Si l'acte sacrificiel est la « possibilité propre de l'être », ne s'agit-il pas exclusivement de celle de l'être-pour-soi et nullement de l'être-en-soi parce que celui-ci « n'est jamais possible ni impossible, il *est* »[444] ? Dire que le pour-soi est un en-soi dégradé, n'est-ce pas rabattre l'ontologie explicative des structures d'être sur une métaphysique[445] de l'origine ? La seule solution pour lever ce paradoxe, nous semble-t-il, c'est de bien

---

[443] Jean-Paul Sartre, *EN*, 119-120.

[444] *Ibid.*, 33.

[445] D'après Sartre lui-même, « [...] c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première "tentative" de l'en-soi pour se fonder [...] » (*EN*, 685) tandis qu'il suggère bien, dans ce passage cité, qu'il s'agit en ce qui concerne l'acte sacrificiel d'une tentative de l'en-soi qui est « *pour* se néantiser en pour-soi ».

distinguer le terme d' « en-soi » de celui de « contingent » que Sartre semble confondre[446] dans ce passage : que le surgissement de la conscience en tant qu' « événement absolu » et « apparition du fondement » soit contemporain de l'acte néantisant et de la « décompression d'être » n'implique pas la perte ou l'autosacrifice de l'en-soi, puisque, comme l'avoue Sartre lui-même, il n'y aurait aucun sens « à se demander ce qu'était l'être *avant* l'apparition du pour-soi »[447] si ce n'était pour former des hypothèses métaphysiques. Ainsi le pour-soi qui néantise l'en-soi – au sens où il y introduit, en marge et à la surface, le néant – ne peut se définir comme en-soi dégradé parce que l'en-soi ne peut concevoir – dans les deux sens du terme – le pour-soi ; en d'autres termes, l'être de la conscience ne peut se renvoyer qu'à lui-même en tant que région d'être incommunicable – quoique idéalement totalisable – avec celle de l'en-soi[448]. Si donc la conscience en tant que fondement de son néant d'être relève toujours de l'être qui semble devoir la fonder, ce n'est pas parce qu'elle est issue d'un en-soi qui se perd, mais tout simplement qu'elle *est*.

Or, dans la mesure où l'être de la conscience renvoie au *fait* qu'*elle est*, il s'agit précisément d'une contingence : « le pour-soi *est* », écrit Sartre, « fût-ce à titre d'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. [...] il est en tant qu'il est *pure contingence* »[449]. Rappelons que la contingence révélée par les premiers écrits de Sartre est une découverte face au réel, c'est-à-dire d'abord auprès des choses dont l'*être-là*, si l'on reprend

---

[446] En sorte que nous devions parler, comme le signale Vincent de Coorebyter, de la contingence comme ce qui est « par-delà l'en-soi et le pour-soi » (Cf. Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 36-38). Cette confusion est aussi saillante dans un autre passage où Sartre écrit ceci : « L'être-en-soi peut fonder son néant mais non son être ; dans sa décompression il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement ; mais sa contingence d'en-soi demeure hors de prise. » (*EN*, 123). Nous voyons mal, à vrai dire, comment l'en-soi *peut* fonder – c'est-à-dire faire apparaître – son néant. En un mot, s'il est vrai que « la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être » (*Ibid.*), c'est qu'elle est contingente et que la contingence n'est pas synonyme de l'en-soi. A partir de cette distinction, nous proposons de ne pas confondre non plus, en ce qui concerne l'événement absolu, deux néantisations bien qu'elles soient contemporaines : la conscience en tant que pour-soi est la néantisation de l'en-soi – nous entendons par là l'être des choses ou ce que Sartre appelle « être du phénomène » – puisqu'elle ne l'est pas ; cependant, cette négation immédiate implique et se fonde sur une néatisation plus primordiale – ce que Sartre appelle « décompression d'être » – par laquelle le néant vient à l'être.

[447] *Ibid.*, 32, 120, 685.

[448] Selon Sartre, il n'en demeure pas moins que ces deux régions peuvent être placées sous la même rubrique de l'être et que ce dernier doit être *posé* comme totalité synthétique et *idéale* que Sartre appelle « *ens causa sui* ». En effet, tel que Sartre l'avoue dans la conclusion de *L'être et le néant*, ce n'est qu'en se plaçant, *à rebrousse-poil*, du point de vue de cet *ens causa sui* qu'il est possible de parler d'une *perte* et d'une *dégradation* : « si nous pouvons poser la question de l'être du pour-soi articulé à l'en-soi, c'est que nous définissons a priori par une compréhension préontologique de l'*ens causa sui* » (*EN*, 686-687).

[449] *Ibid.*, 117 (nous soulignons).

l'expression de *L'être et le néant*, ne peut être dérivé ni « de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire » si bien qu'il est « *de trop pour l'éternité* »[450]. Néanmoins, tel que le montre le journal de Roquentin, la contingence – ce qu'il appelle « gratuité parfaite »[451] – est l'essentiel de toute existence, c'est-à-dire qu'elle se manifeste non seulement dans les choses, mais aussi dans l'existence humaine :

« Et *moi* – veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées – *moi aussi j'étais de trop*. [...] Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues. Mais ma mort même eût été de trop. De trop, mon cadavre, mon sang sur ces cailloux, entre ces plantes, au fond de ce jardin souriant. Et la chair rongée eût été de trop dans la terre qui l'eût reçue et mes os, enfin, nettoyés, écorcés, propres et nets comme des dents eussent encore été de trop : j'étais de trop pour l'éternité. »[452]

Sans « droit d'exister », Roquentin était « apparu par hasard »[453], mais pourtant *il existe*. S'il est de trop parce qu'il a un corps mortel et décomposable « dans la terre », il l'est aussi et avant tout en tant qu'une conscience « ballottant de mornes pensées ». Si donc il se sait détaché des choses en tant que conscience, la contingence de sa conscience lui remet sur le plan d'existence où être libre signifie exister et exister, c'est d'abord *éprouver* une gratuité au même titre que les choses contingentes. Cependant, la conscience relève d'une région d'être distincte des choses dans la mesure exacte où elle est un être contingent qui est conscience d'être contingent. Ainsi la conscience qui se tire de l'être est-elle à distance *nulle* du réel en tant que conscience d'être, soit en tant que conscience du fait – quoique contingent – qu'elle est ; autrement dit, elle « reprend à son compte et s'assimile » cette « perpétuelle contingence »[454] qui la rattache à l'être et qu'elle appréhende comme étant synonyme d'une impossibilité de ne pas être et donc d'une nécessité d'être, à ceci près que

---

[450] *Ibid.*, 33-34 (nous soulignons).

[451] Jean-Paul Sartre, *N*, 187. Soulignons en passant que *La nausée* se présente comme le journal intime de Roquentin et qu'il s'agit, en ce qui concerne les pages sur le jardin public, d'une *écriture* de l'expérience – il était rentré à l'hôtel pour écrire – qui demande un recul *réflexif*. Ce recul, à notre avis, est nécessaire pour qu'il se sût détaché de la racine de marronnier qui le fascinait.

[452] *Ibid.*, 183.

[453] *Ibid.*, 125.

[454] Jean-Paul Sartre, *EN*, 121.

celle-ci, dans la mesure où elle ne signifie rien d'autre que l'*être-là* de la conscience, est une nécessité *de fait* :

« Ce qu'on peut demander au *cogito*, c'est seulement de nous découvrir une nécessité de fait. C'est aussi au *cogito* que nous nous adresserons pour déterminer la liberté comme liberté qui est *nôtre*, comme pure nécessité de fait, c'est-à-dire comme un existant contingent mais que je ne *peux* pas ne pas éprouver. »[455]

3.3. Existence possibilisante : le manque à la source du temps

La liberté est ce que la conscience ne *peut* pas ne pas éprouver puisque celle-ci « ne *peut* en aucun cas s'empêcher d'être »[456] et que sa manière d'être est de ne pas être l'être-en-soi et d'être à distance de soi. En d'autres termes, comme nous l'avons marqué, il s'agit d'une impossibilité de ne pas être que la conscience appréhende comme nécessité *factuelle* de son être. Dans *La nausée*, par exemple, l'existence contingente est telle qu'elle apparaît, selon Roquentin, comme ce qu' « *il n'était pas possible* » de ne pas exister quoiqu'elle ne puisse être ni dérivée du possible ni ramenée au nécessaire : serait-il contradictoire d'affirmer une telle impossibilité après avoir opposé le monde de l'existence à celui « des explications et des raisons »[457] ? Regardons l' « explication » de Roquentin de plus près. Il n'était pas possible que ce qui existe n'existât pas parce qu'il est paradoxal de *penser*, dit-il, qu'il y avait eu « un moment où il aurait pu ne pas exister » et que l'on pourrait appeler, si l'on reprend l'expression de Sartre dans son article sur l'intentionnalité, « néant de monde et de conscience »[458]. De ce point de vue, l'impossibilité de ne pas être nous renvoie à l'impensabilité d'un néant antérieur à l'être. Plus précisément, penser d'un tel néant n'aurait « pas de *sens* » puisque l'être est « partout présent, devant, derrière » : poser un néant d'être

---

[455] *Ibid.*, 493.

[456] *Ibid.*, 123 (nous soulignons).

[457] Jean-Paul Sartre, *N*, 184, 191.

[458] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31. Nous avons noté la continuité entre *La nausée* et *L'être et le néant* à propos de la définition du néant qui s'oppose à la fois à celle de Heidegger et à celle que suggère l'article sur l'intentionnalité.

antérieur à l'être ne fait qu'accuser, en revanche, la priorité ontologique de l'être sur le néant si bien que pour le poser, tel que le suggère Roquentin, il faut « *imaginer* »[459]. Par conséquent, dire qu'il n'était pas possible pour l'être de ne pas être, c'est dire que ce « ne pas être » est un impossible – qu'il s'agisse d'un être avant l'être ou d'un néant d'être – ou, de deux choses l'une, qu'il ne peut être un possible antérieur à l'être dont l'évidence est par-delà le possible et l'impossible. Il n'en faut pas plus pour montrer que la découverte de Roquentin est à cet égard au plus près de la conclusion ontologique de *L'être et le néant* et que l'impossibilité de ne pas être signifie précisément, *pour ce qui le pose comme impossible*, une nécessité de fait : la contingence est *pour la conscience* une nécessité de fait par rapport à laquelle elle pose l'inexistence de l'être comme impossible et à partir de laquelle elle *peut* poser, en recourant à sa fonction imageante, un impossible néant de monde et de conscience. Si donc ce n'est pas jusqu'à son propre être qui ne peut en aucun cas s'empêcher d'être que la conscience ne puisse irréaliser en imaginant qu'elle *pourrait* se supprimer, cet acte imageant relève – au même titre, selon Sartre, que le doute cartésien[460] – exactement de la possibilité et de la liberté d'une conscience dont l'être, pour que le doute soit un doute, est une évidence factuelle ; autrement dit, seule la conscience a la *possibilité d'imaginer* un néant où il n'y aurait pas eu d'existence et, par là, de saisir ce moment comme « impensable »[461].

Ainsi cette possibilité pour la conscience d'imaginer – à partir d'une évidence d'être qui est sa nécessité de fait – l'impensable néant d'être révèle précisément la vérité de son existence en tant qu'elle est une liberté. Dans la mesure où la libre conscience par un acte imageant dépasse ce qui lui est présent – soit ce qui se présente dans une évidence – vers ce qui n'est pas présent ou, comme l'indique Sartre dans *L'imaginaire*, vers ce qui est *présent* « comme inexistant, ou comme absent, ou comme existant ailleurs »[462] – bref, comme un néant –, cette liberté néantisante est pour ainsi dire possibilisante , c'est-à-dire qu'elle est « la source et la condition de toute possibilité » puisque « le possible surgit du fond de

---

[459] Jean-Paul Sartre, *N*, 191 (nous soulignons).

[460] Dans un passage de *La nausée* que nous avons cité, Roquentin écrit ceci : « Je *rêvais* vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues » (*N*, 183, nous soulignons). La démarche de Roquentin, de ce point de vue, est effectivement « le prolongement du doute cartésien » (Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 37) qui est « l'intuition apodictique de la liberté » (Jean-Paul Sartre, *I*^{re}, 358).

[461] Jean-Paul Sartre, *N*, 191.

[462] Jean-Paul Sartre, *I*^{re}, 32.

néantisation »[463]. Si donc la conscience par sa liberté a fait venir à l'être le néant, ce néant qui se dévoile dans l'acte imageant comme « hors d'atteinte par rapport à la réalité »[464] peut être également saisi comme une possibilité en tant qu'il est « une nouvelle composante du réel »[465] . Le possible, en d'autres termes, est néantisé par la conscience à laquelle il apparaît d'abord à travers le reflet reflété du réel :

« Le possible nous apparaît comme une propriété des êtres. C'est après avoir jeté un coup d'œil sur le ciel que je décrète : "Il est possible qu'il pleuve" et je n'entends pas ici "possible" comme "sans contradiction avec l'état présent du ciel". Cette possibilité appartient au ciel comme une menace, elle représente un dépassement des nuages que je perçois vers la pluie et ce dépassement, les nuages le portent en eux-mêmes, ce qui ne signifie pas qu'il sera réalisé, mais seulement que la structure d'être du nuage est transcendance vers la pluie. La possibilité est donnée ici comme appartenance à un être particulier dont elle est un *pouvoir* [...] le possible ne saurait se réduire à une réalité subjective. Il n'est pas non plus antérieur au réel ou au vrai. Mais il est une propriété concrète de réalités déjà existantes. Pour que la pluie soit possible, il faut qu'il y ait des nuages au ciel. Supprimer l'être pour établir le possible dans sa pureté est une tentative absurde ; la procession souvent citée qui va du non-être à l'être en passant par le possible ne correspond pas au réel. Certes, l'état possible n'est pas encore ; mais c'est l'état possible d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non-être de son état futur. »[466]

Quoiqu'il surgisse du fond de néantisation, le possible – au même titre que le néant – ne peut s'annoncer qu'à la surface du réel dont l'être est une présence plénière. Or, dans la mesure exacte où il n'est pas réel, il est ce qui se présente comme « hors d'atteinte » et ce vers quoi le réel est dépassé. De ce point de vue, le possible est l'équivalent de l'imaginaire qui représente, nous l'avons noté, « le sens implicite du réel »[467]. Ainsi le possible saisi comme propriété concrète des êtres ne fait-il qu'un avec ce sens qui est dévoilé par une libre

---

[463] Jean-Paul Sartre, *EN*, 21, 135.

[464] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 352.

[465] Jean-Paul Sartre, *EN*, 40.

[466] *Ibid.*, 137.

[467] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 360.

conscience constitutive de l'imaginaire ; autrement dit, seule la conscience en tant que liberté a la possibilité de dépasser le réel vers son sens qu'est le possible et qui relève en réalité de l'imaginaire. Le possible, en un mot, c'est précisément le sens imaginaire du réel qu'une liberté a néantisé.

Cette équivalence entre le possible, le sens et l'imaginaire – tous présents comme néant – nous permet de nous approcher davantage de la vérité existentielle de la liberté : de même que le néant ne peut venir à l'être que par la conscience qui enveloppe dans son être un néant d'être, de même le possible ne peut venir au réel que si cette conscience est à elle-même « sa propre possibilité »[468] ; autrement dit, poser un néant comme état possible du réel présent, c'est poser ce qui n'est pas encore présent comme une possible présence où la conscience serait elle-même présente. Dans la mesure où il s'agit d'une présence à soi reflétée dans la position néantisante du possible, la distance constitutive de l'être de la conscience la sépare davantage d'elle-même puisque cette distance s'annonce non seulement, nous l'avons vu, dans l'ex-périence du réel – à savoir celle où la conscience reflète son soi en tant qu'elle reflète la présence du réel transcendant –, mais aussi dans l'expérience du possible où son soi n'est reflété qu'en tant qu'il est reflet d'un possible dont la présence hors d'atteinte par rapport au réel présent n'est qu'un néant néantisé par la conscience. Le jeu de reflet qui noue le rapport de la conscience au réel ainsi qu'à elle-même est tel qu'il est le seul mode d'être d'un être contingent dont le soi ne peut qu'être posé, à distance de lui-même, comme un possible. Le possible ainsi posé n'est rien d'autre qu'un néant imaginaire dont le non-être par rapport à la plénitude d'être du réel se dévoile comme ce qui *manque* :

« Concrètement, chaque pour-soi est manque d'une certaine coïncidence avec soi. Cela signifie qu'il est hanté par la présence de ce avec quoi il devrait coïncider avec Soi. [...] ce qui manque à la présence à soi ne peut lui faire défaut que comme présence à soi. Le rapport déterminant du pour-soi à son possible est un relâchement néantisant du lien de présence à soi : ce relâchement va jusqu'à la transcendance puisque la présence à soi dont manque le Pour-soi est présence à soi qui *n'est pas*. Ainsi le Pour-soi en tant qu'il n'est pas *soi* est une présence à soi qui manque d'une certaine présence à soi et c'est en tant que manque de cette présence qu'il est présence à soi. Toute conscience *manque de ... pour*. [...]

---

[468] Jean-Paul Sartre, *EN*, 138.

Le manque du pour-soi est un manque qu'il *est*. [...] Le possible est une absence constitutive de la conscience en tant qu'elle se fait elle-même. »[469]

A la lumière de la position d'un possible, la conscience en tant qu'expérience se révèle comme un manque et ce qui lui manque est précisément le possible dans la mesure où elle est une présence à soi à laquelle le réel est présent. En d'autres termes, la conscience par laquelle « le possible se possibilise »[470] est un être qui dépasse ce qui lui est présent vers ce qui manque au présent. Si donc la conscience est une liberté qui n'*est* qu'en tant qu'elle est une existence, il s'agit d'une existence possibilisante dont le sens se constitue précisément hors du présent. Exister en tant que liberté, par conséquent, c'est s'éclater « hors de l'instant »[471] vers un possible manquant qui est pourtant – nous y reviendrons – « à la source du temps »[472].

---

[469] *Ibid.*, 141.

[470] *Ibid.*

[471] *Ibid.*, 135.

[472] *Ibid.*, 141.

CHAPITRE III.

A L'EPREUVE DU REEL : L'EXPERIENCE COMME EXERCICE DE LA SOUVERAINETE

Rejoindre un réel qui est d'autant plus improbable qu'il contient des *explosifs* – c'est-à-dire des matières basses qui représentent « scandale et terreur »[473]et que seule une hétérologie entendue comme science de ce qui est tout autre peut rendre compte – est pour Bataille une exigence telle qu'il n'a cessé d'épuiser les possibilités de l'expérience de ce réel jusqu'à ce que celle-ci, par son mouvement, corresponde à l'explosivité du réel qu'il identifie, dans une vision cosmique, comme réalité de l'existence humaine. En d'autres termes, la réalité humaine est selon Bataille à la mesure de celle de l'univers et c'est en vue d'une humanité qui « se met au rythme de l'Univers »[474] qu'il cherche à ouvrir la voie d'une « expérience intérieure », soit celle qui aboutira à « l'extrême du possible »[475] où l'homme, « à hauteur d'*impossible* »[476], se procure d'une valeur suprême qu'il nomme « souveraineté ». L'homme n'est souverain, en un mot, que si sa vie est « unie à celle de l'Univers »[477], c'est-à-dire à « la fête des soleils et des spirales » dont « l'ivresse délivrante » signifie une « dépense violente »[478], une réalité impossible. Si donc Bataille « appelle expérience un voyage au bout du possible »[479] et que ce voyage a très exactement la signification d'une « promenade à travers l'impossible »[480], une telle expérience est précisément celle dans laquelle notre penseur lui-même, en s'abandonnant d'abord à une contemplation extatique du réel cosmique, se reconnaît souverain.

---

[473] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 86.

[474] Georges Bataille, *La limite de l'utile*, *OC, VII*, 255.

[475] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 20.

[476] Georges Bataille, *Méthode de méditation* (1947), *OC, V*, 209 (nous soulignons).

[477] Georges Bataille, notes pour *La limite de l'utile*, *OC, VII*, 513.

[478] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 519, 520.

[479] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 19.

[480] Georges Bataille, *Histoire de l'œil*, *OC, I*, 33.

1. EXERCICE DU REGARD

1.1. Enfoncement du regard : l'extase matérielle et la jouissance

Le réel en tant que présence ne saurait se dérober au regard et le regard qui s'expose au réel est réciproquement à l'épreuve de tout ce qui lui est présent. Le surgissement d'un regard dans le réel et face au réel est donc un événement absolu en ce qu'il annonce la naissance de ce que l'on appelle d'habitude « expérience ». Cependant, la présence du réel s'est dévoilée, si l'on reprend l'expression de Sartre, sous une « aveuglante lumière »[481] si bien que le sens de cette présence est un éblouissement qui est pour ainsi dire constitutif de toute expérience. Cet éblouissement est tel, en effet, qu'il peut être à l'origine d'une « atroce jouissance »[482] dans laquelle le regard se trouve au plus près du réel dont il témoigne de la présence. Si une ontologie phénoménologique comme celle de Sartre dans son explication de la structure d'être du réel et du regard – il s'agit, faut-il préciser, du regard de la conscience – a pu accuser la distance nécessaire et irréductible qui rattache l'un à l'autre tout en les séparant, il n'en demeure pas moins que le réel qui reçoit ainsi ses contours du réel est dans son être jouissif pour le regard et que la jouissance est au cœur de toute épreuve de ce regard en tant qu'il est témoin, quoiqu'à distance, d'un éblouissement ; autrement dit, la rupture ontologique est indicatrice d'une limite sans laquelle il n'y aurait ni présence ni jouissance. Tel est le cas, nous l'avons vu, de l'extase roquentinienne qui, dans un premier temps, est effectivement une jouissance éprouvée à l'extrême limite du regard où se révèle le réel dans son « énorme présence »[483]. Toutefois, cette jouissance telle qu'elle se décrit dans *La nausée* n'implique pas pour autant un panthéisme de la présence dans la mesure où elle est irréductible à un étonnement romantique qui s'enivre, en embrassant le réel dans sa totalité, devant l'indistinction *formelle* de l'être. D'une part, elle désigne plutôt l'expérience de l'impossibilité d'une telle indistinction et, d'autre part, elle est plutôt provoquée par un enfoncement dans la « masse noire et noueuse, entièrement brute » des choses, c'est-à-dire dans leur matérialité : face à la présence plénière de l'être, Roquentin est dans une jouissance d'autant plus extatique qu'il s'obstine à voir, avec « la tête basse », « le

---

[481] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31.

[482] Jean-Paul Sartre, *N*, 187.

[483] *Ibid.*, 191.

dessous »[484] des choses dont la vérité ne se révèle, pour ainsi dire, qu'à son regard enfoncé. Ainsi le regard dans son face-à-face avec le réel s'est-il doublement ébloui parce qu'en aucun cas il ne saurait se dérober à une présence – celle qui, pourtant, ne saurait l'absorber – et que ce n'est pas jusque dans la matérialité de ce qui est présent qu'il n'éprouve une « effrayante et obscène nudité »[485] à l'origine de son éblouissement. Tout se passe donc comme si la lumière aveuglante du réel agitait d'abord dans la profondeur matérielle des choses et qu'il fallait un creusement de la racine pour que cette lumière éclate en éblouissant le regard qui s'y est enfoncé.

Rappelons que l'enfoncement du regard dans les « plus intimes profondeurs »[486] du réel est précisément ce qui caractérise le bas matérialisme de Bataille. A l'encontre de toute aspiration icarienne qui, à la recherche de l' « élévation de l'esprit »[487], oppose une idéalité ou surréalité à la réalité, le regard de Bataille creuse la masse noueuse du réel et ce qui se présente d'abord à ce regard, dans un premier temps, est précisément la racine :

« En effet, les racines représentent la contrepartie parfaite des parties visibles de la plante. Alors que celles-ci s'élèvent noblement, celles-là, ignobles et gluantes, se vautrent dans l'intérieur du sol, amoureuses de pourriture comme les feuilles de lumière. Il y a d'ailleurs lieu de remarquer que la valeur morale indiscutée du terme *bas* est solidaire de cette interprétation systématique du sens des racines : ce qui est *mal* est nécessairement représenté, dans l'ordre des mouvements, par un mouvement du haut vers le bas. C'est là un fait qu'il est impossible d'expliquer si l'on n'attribue pas de signification morale aux phénomènes naturels, auxquels cette valeur est empruntée, en raison, précisément, du caractère frappant de *l'aspect*, signe des mouvements décisifs de la nature. »[488]

La masse de la racine est telle qu'il ne s'agit pas seulement d'une massivité indécomposable qui indique, dans une perspective ontologique, la forme sans forme de l'être, elle désigne aussi une bassesse ignoble qui, selon Bataille, « frappe des yeux

---

[484] *Ibid.*, 178, 181.

[485] *Ibid.*, 182.

[486] Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature*, *op. cit.*, 102.

[487] Georges Bataille, « Le cheval académique », *OC, I*, 161.

[488] Georges Bataille, « Le langage des fleurs », *OC, I*, 177-178.

humains »[489] dans la mesure où ceux-ci ne supportent, écrit-il dans *L'anus solaire*, « ni le soleil, ni le coït, ni le cadavre, ni l'obscurité »[490]. A la lumière de ce dernier texte qui révèle, nous l'avons montré, la vision cosmique de Bataille, la bassesse de la matière telle que celle de la racine n'est qu'un aspect de la réalité explosive du réel et creuser le sol pour rendre visible la racine qui s'y enfonce, c'est donc exposer le regard sous l'aspect frappant du réel dont la surface vernie, si l'on reprend l'expression de Sartre dans *La nausée*, est « faite pour tromper les gens » ; en d'autres termes, le *vrai* réel ne peut se dévoiler qu'au moment où « les vernis fondent, les brillantes petites peaux veloutées » du réel « se fendent et s'entrebâillent »[491] sous un regard qui s'expose et ose s'exposer aux « phénomènes bruts »[492], c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà noté, aux « explosifs qui ne tarderont peut-être pas à [l']aveugler »[493]. Le bas matérialisme, de ce point de vue, consiste précisément à mettre en lumière ces explosifs du réel qui éblouissent les yeux humains, à savoir ces « yeux crevés »[494] pour lesquels non seulement la racine gluante, mais aussi le soleil, le coït, le cadavre et l'obscurité représentent une bassesse redoutable et nauséeuse. Ainsi le regard ne peut-il s'enfoncer dans la profondeur matérielle du réel sans en même temps ressentir un profond dégoût et c'est ce dégoût synonyme de la nausée qui est la cause d'une horreur que Bataille qualifie de fascinante.

D'après Bataille, en effet, la bassesse ignoble du réel dans sa matérialité a ceci de particulier qu'elle provoque à la fois l'horreur et la séduction. Si donc la vue d'une racine ou d'un gros orteil peut ouvrir le « retour à la réalité », c'est parce que, dit-il, « on est séduit bassement, sans transposition et jusqu'à en crier »[495] ; autrement dit, « la séduction extrême est probablement à la limite de l'horreur » si bien que « l'horreur devient fascinante »[496].

---

[489] *Ibid.*, 171.

[490] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 85. Ces quatre éléments du réel sont en fait constitutifs de l'expérience intérieure de Bataille en tant qu'elle s'exprime dans la dépense, l'érotisme, la mort et le non-savoir.

[491] Jean-Paul Sartre, *N*, 177, 178

[492] Georges Bataille, « Matérialisme », *OC, I*, 180.

[493] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 558.

[494] Georges Bataille, « La conjuration sacrée » (1936), *OC, I*, 446.

[495] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 204.

[496] Georges Bataille, « Œil » (1929), *OC, I*, 187.

L'épreuve du regard face au réel est ainsi un « jeu des lubies et des effrois »[497] que Bataille n'a cessé d'interroger et de mettre en exergue, tel qu'en témoigne « *Le gros orteil* », par son interprétation anti-idéaliste du réel connue sous le nom de bas matérialisme :

« Qu'il y ait dans un gros orteil un élément séduisant, il est évident qu'il ne s'agit pas de satisfaire une aspiration élevée, par exemple le goût parfaitement indélébile qui, dans la plupart des cas, engage à préférer les formes élégantes et correctes. Au contraire, si l'on choisit par exemple le cas du comte de Villamediana, on peut affirmer que le plaisir qu'il eut de toucher le pied de la reine était en raison directe de la laideur et de l'infection représentées par la *bassesse* du pied, pratiquement par les pieds les plus difformes. Ainsi, à supposer que ce pied de la reine ait été parfaitement joli, c'est cependant aux pieds difformes et boueux qu'il empruntait son charme sacrilège. Une reine étant *a priori* un être plus *idéal*, plus éthéré qu'aucun autre, il était humain jusqu'au déchirement de toucher d'elle ce qui ne différait pas beaucoup du pied fumant d'un soudard. C'est là subir une séduction qui s'oppose radicalement à celle que causent la lumière et la beauté idéale : les deux ordres de séduction sont souvent confondus parce qu'on s'agite continuellement de l'un à l'autre et qu'étant donné ce mouvement de va-et-vient, qu'elle ait son terme dans un sens ou dans l'autre, la séduction est d'autant plus vive que le mouvement est plus brutal. »[498]

Le fétichisme du pied représente parmi d'autres phénomènes psychiques une obsession qui est aux antipodes de l'aspiration idéale : dans la mesure où cette obsession a pour objet une matière odieuse qui fait montre de l'informité irréductible du réel, il s'agit précisément d'une « basse séduction »[499] éprouvée par un regard qui ne doit ni se dérober ni succomber à l'horreur provoquée devant la présence nauséeuse d'une telle bassesse et qui, en revanche, va jusqu'à s'abandonner absurdement à cette horreur pour « subir *sans en être accablé* l'attraction des objets les plus répugnants »[500] ; en d'autres termes, l'enfoncement

---

[497] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 202.

[498] *Ibid.*, 203-204.

[499] *Ibid.*, 204.

[500] Georges Bataille, « L'œil pinéal (1) », *OC, II*, 22 (nous soulignons). Cette exigence selon laquelle le regard doit subir l'horreur sans y succomber est en effet la condition de possibilité de l'expérience intérieure. Dans son étude sur la question du dégoût chez Sartre et Bataille, Claire Margat souligne que ce dernier « préfère une esthétique de l'horreur à l'esthétique du dégoût » en ce que « le dégoût enlise dans l'épaisseur de l'existence,

du regard dans la bassesse scandaleuse et terrifiante du réel est une épreuve accablante par laquelle l'homme doit, dit Bataille, « *se reconnaître* voué, lié à ce qui lui fait le plus horreur, à ce qui provoque son dégoût le plus fort »[501]. Si donc le réel est présent au regard jusque dans son infime matérialité, cette présence ne peut être contemplée sans que la contemplation, quant à elle-même, soit pour ainsi dire extasiée[502]. Le bas matérialisme de Bataille, de ce point de vue, conduit à une extase matérielle que nous avons attribuée à l'expérience de Roquentin et cette extase, d'après ce que nous venons de montrer, est une atroce jouissance pour celui qui regarde en face l'horreur fascinante du réel.

1.2. Renversement du regard : la fantaisie d'œil pinéal

Chez Bataille comme chez Roquentin, le réel tel qu'il se donne à voir et à regarder épouvante et éblouit. Il s'agit pour l'un et l'autre d'une horreur à la source de la jouissance dans laquelle ces deux regards s'exposent à la fois à la forme informe et à la matière nauséeuse des choses. Cependant, dans la mesure où son but est de comprendre et de *savoir* « ce que voulait dire "exister" »[503], la jouissance qu'éprouve Roquentin lorsque son regard est enfoncé et fasciné ne peut qu'être atroce et écrasante puisqu'elle le prive des mots pour s'exprimer. Ainsi n'est-ce qu'en se débarrassant de « cette saleté poisseuse »[504] qu'il arrive à réfléchir et à écrire tandis que l'écriture de Bataille, tel que l'indique Denis Hollier, s'appuie sans recul sur la représentation visuelle de la part maudite du réel au point qu'elle

---

[tandis que] l'horreur provoque un choc, un effet de rupture qui arrête et fascine sans jamais écœurer totalement » (Claire Margat, « Bataille et Sartre face au dégoût », *Lignes*, *op. cit.*, 201). A la lumière de la dernière citation de Bataille, nous proposons d'interpréter cette préférence comme nécessaire à la *fabrication* de l'expérience intérieure : dans une conférence au Collège de sociologie (5 février 1938) qui s'intitule précisément « *Attraction et répulsion II. La structure sociale* », Bataille indique que son expérience vécue – ainsi que celle de Leiris – « peuvent être considérées dans une certaine mesure comme fabriquées » et qu' « une telle altération, qu'une telle fabrication étaient nécessaires à la prise de conscience du caractère essentiellement répugnant des choses sacrées » (*CS*, 160-161).

[501] Georges Bataille, « Attraction et répulsion II. La structure sociale », *CS*, 147 (nous soulignons).

[502] Dans « *La pratique de la joie devant la mort* » qui est selon nous la première description d'une expérience intérieure, Bataille recourt effectivement à la représentation des scènes troublantes du réel (ciel tournant, terre glissant, soleil éclatant...) pour accéder à une « contemplation extasiée » (Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 553).

[503] Jean-Paul Sartre, *N*, 181.

[504] *Ibid.*, 192.

« se salit à son objet » et « se laisse contaminer par lui »[505] ; en d'autres termes, il est question dans l'approche bataillienne du réel non seulement de connaître et d'assumer la nausée, mais aussi et avant tout d'oser l'affronter et en jouir[506] : il ne suffit pas que le regard soit ébloui, il faut encore qu'il persiste à se laisser éblouir jusqu'à ce que l'éblouissement intensifie la jouissance.

Si donc pour Bataille l'exigence du réel est telle qu'il faut une « interprétation directe, *excluant tout idéalisme*, des phénomènes bruts »[507], cette interprétation ne peut reposer que sur une vision extatique du réel en tant que ce qui déborde, excède et effraie. Il s'ensuit que cette vision du réel que l'on peut appeler « vision de l'excès »[508] est aux antipodes de celle des « yeux crevés »[509] qui craignent, pour reprendre l'expression de Bataille dans *L'anus solaire*, « l'éblouissement au point de n'avoir jamais vu [...] que le soleil était écœurant et rose comme un gland, ouvert urinant comme un méat »[510] : dans les intimes profondeurs du réel, nous l'avons vu, se trouvent en effet non seulement les racines, mais aussi un soleil pourri qui se lève à l'horizon de la terre boueuse. Ainsi la vision de l'excès appelle-t-elle pour ainsi dire la naissance des nouveaux yeux qui « persistent à demander des objets qui ne les détruisent pas »[511] et c'est pour répondre à cette exigence – une exigence, précisons-le, qui est née de celle de regarder le réel en face – que Bataille élabore, comme il l'explique dans un texte interprétatif de *L'anus solaire* qui annonce, nous l'avons noté, la fabrication de son « expérience intérieure », l'*image* d'un « œil pinéal » capable de regarder, *au-delà comme en-dessous*, l'aveuglante lumière du réel :

« L'œil pinéal répond probablement à la conception anale (c'est-à-dire nocturne) que je m'étais faite primitivement du soleil [...] Je me représentais l'œil au sommet du crâne

---

[505] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.*, XVII.

[506] Dans un texte tardif, Bataille reproche en effet à l'auteur de *La nausée* – et à sa philosophie dite de l'existence en général – de s'évader devant « l'horreur que le pur sensible lui inspire » (Georges Bataille, « L'existentialisme » (1950), *OC, XII*, 13).

[507] Georges Bataille, « Matérialisme », *OC, I*, 180.

[508] Notons qu'il s'agit du titre d'un recueil des premiers textes de Bataille traduits en anglais. Georges Bataille, *Vision of excess. Selected writings, 1927-1939*, édité et introduit par Allan Stoekl, traduit par Allan Stoekl, Carl R. Lovitt et Donald M. Leslie Jr., Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985.

[509] Georges Bataille, « La conjuration sacrée », *OC, I*, 446.

[510] Georges Bataille, notes pour *L'anus solaire*, *OC, I*, 644.

[511] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 558.

comme un horrible volcan en éruption, justement avec le caractère louche et comique qui s'attache au derrière et à ses excrétions. Or l'œil est sans aucun doute le symbole du soleil éblouissant et celui que j'imaginais au sommet de mon crâne était nécessairement embrasé, étant voué à la contemplation du soleil au summum de son éclat. L'imagination antique attribue à l'aigle en tant qu'animal solaire la faculté de contempler le soleil face à face. Aussi bien l'intérêt excessif porté à la simple représentation de l'œil pinéal est interprété nécessairement comme une envie irrésistible de devenir soi-même *soleil* (soleil aveuglé ou soleil aveuglant, peu importe). Dans le cas de l'aigle comme dans le cas de ma propre imagination l'acte de regarder en face équivaut à l'identification. Mais le caractère cruel et brisant de cette envie absurde apparaît aussitôt du fait que l'aigle est précipité du haut des cieux et, en ce qui concerne l'œil qui s'ouvre au milieu du crâne, le résultat, même imaginaire, est beaucoup plus terrifiant, bien qu'il soit affreusement ridicule. »[512]

Situé au milieu et au sommet du crâne de certains reptiles et présent chez l'homme de manière vestigiale sous la forme de la glande pinéale, l'œil pinéal est un objet de recherche sur lequel portent les regards scientifiques, philosophiques et mythologiques : la découverte de sa fonction photoréceptrice chez certains reptiles a suscité de nombreuses spéculations métaphysiques dont celle de Descartes, par exemple, va jusqu'à conclure que cette petite glande est le « siège principal »[513] de l'âme. Cependant, si dans ce passage du « *Jésuve* » il est question de la représentation d'un œil pinéal qui est, faut-il préciser, imaginaire[514], la référence de Bataille à cet œil n'a pas pour but de montrer la supériorité de

---

[512] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 14-15.

[513] René Descartes, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Victor Cousin, Paris : Librairie F. G. Levrault, 1824-1826, Tome 4, 66. Sur l'explication cartésienne de la glande pinéale et ses critiques, Cf. Gert-Jan Lokhorst, « Descartes and the Pineal Gland », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, édité par Edward N. Zalta, URL : http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/pineal-gland.

[514] Nous pouvons nous référer à un autre passage du texte pour accuser le caractère imaginaire de l'œil pinéal : « Maintenant j'ai donné toutes ces explications seulement pour en arriver à dire que lorsque j'*imaginais* la possibilité déconcertante de l'œil pinéal, je n'avais pas d'autre intention que de représenter des dégagements d'énergie au sommet du crâne aussi violents et aussi crus que ceux qui rendent si horrible à voir la protubérance anale de quelques singes. Je n'en avais pas conscience primitivement mais mon *imagination* n'allait pas sans me donner d'affreux transports au cerveau accompagnés d'une satisfaction intense : cet œil que j'avais voulu avoir au sommet du crâne (puisque je lisais que l'embryon en existait, comme la graine d'un arbre, à l'intérieur de ce crâne) ne m'apparaissait pas autrement que comme un organe sexuel d'une sensibilité inouïe, qui aurait vibré en me faisant pousser des cris atroces, les cris d'une éjaculation grandiose mais puante. Tout ce que je puis me rappeler de mes réactions et de mes égarements à cette époque, de plus la valeur *symbolique* normale d'une représentation de lueur fulgurante, me permettent aujourd'hui de caractériser cette *fantaisie* d'œil pinéal comme une fantaisie excrémentielle » (*OC, II*, 19, nous soulignons).

l'esprit, mais en revanche, tel qu'il l'indique dans le texte, de marquer les « *limites* de notre expérience humaine » pour que « la chose la plus improbable (la plus bouleversante aussi) » apparaisse comme « nécessaire »[515] ; autrement dit, il s'agit précisément de la mise en valeur d'une « fantaisie »[516] par laquelle que l'homme « se reconnaît » et ceci « non seulement avec colère mais dans un tourment extatique – dans la virulence de ses phantasmes »[517] tel que celui de regarder en face un soleil pourri. Parmi les quatre éléments explosifs du réel que Bataille mentionne dans *L'anus solaire*, le soleil représente en effet la forme la plus prodigieuse – parce qu'il prodigue sans cesse, nous l'avons marqué, une « quantité considérable d'énergie » de sa substance « sous forme de lumière et de chaleur »[518] – d'une réalité que l'œil pinéal, par conséquent, devrait pouvoir contempler tout en courant le risque d'être aveuglé. L'aveuglement de l'œil pinéal dû à « sa contemplation du soleil au summum de son éclat »[519] décèle pour ainsi dire la limite de l'humanité qui, nous allons le voir, est malgré tout loin d'être égale à la dépense incandescente du soleil. Dans la mesure où le soleil qui devrait être fixement regardé en face n'est pas – comme l'auraient voulu l'idéalisme platonicien et le surréalisme poétique – une sérénité synonyme de la solennité de l'esprit élevé, la fabrication de la fantaisie d'œil pinéal ou, si l'on préfère, d'un regard imaginaire a précisément pour but de révéler une telle réalité qui conditionne pourtant, selon la vision cosmique de Bataille, l'existence humaine ; en d'autres termes, fabriquer un tel imaginaire, c'est pour répondre « à la nécessité de sortir d'une façon ou de l'autre des limites de notre expérience humaine »[520] dont la propre réalité définie par Bataille comme relevant du « mouvement libre de l'univers »[521] ne peut être en effet appréhendée, quant à elle-même, qu'à travers la fantaisie d'œil pinéal. Si donc le réel tel qu'il se manifeste dans sa bassesse matérielle – qu'il s'agisse de la pourriture d'un sous-sol ou de celle d'un soleil – éblouit parce qu'il épouvante, il faut néanmoins imaginer un œil pinéal dont le regard élargirait « la vision réelle » pour expliciter le *sens* de cet

---

[515] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 15 (nous soulignons).

[516] *Ibid.*, 19.

[517] Georges Bataille, « L'œil pinéal (1) », *OC, II*, 22.

[518] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 517.

[519] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 14.

[520] *Ibid.*, 15.

[521] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 520.

éblouissement effrayant qui dévoile, écrit Bataille, « la situation précaire – pour ainsi dire traquée – de l'homme au milieu des éléments universels »[522]. Le réel, en un mot, tire son sens intensément *vécu* d'un imaginaire qui renverse à la fois l'ordre horizontal de la vision normale et celui d'une vision verticalement idéalisée si bien que c'est ce renversement qui, à vrai dire, sollicite la plus profonde nausée :

« Ainsi l'œil pinéal, se détachant du système horizontal de la vision oculaire normale, apparaît dans une sorte de nimbe de larmes, comme l'œil d'un arbre ou plutôt comme un arbre humain. En même temps cet arbre oculaire n'est qu'un grand pénis rose (ignoble) ivre de soleil et il suggère ou sollicite un malaise : la nausée, le désespoir écœurant du vertige. Dans cette transfiguration de la nature, au cours de laquelle la vision elle-même, que la nausée attire, est déchirée et arrachée par les éclats de soleil qu'elle fixe, l'érection cesse d'être un soulèvement pénible à la surface du sol et, dans un vomissement de sang fade, elle se transforme en *chute vertigineuse dans l'espace céleste* accompagné d'un cri horrible. »[523]

Cela dit, l'éblouissement du regard devant le réel a donc ceci de particulier qu'il implique, sur le plan du vécu, une chute vertigineuse de la réalité dans l'« *irréalité* de l'espace solaire »[524]. Autrement dit, le réel qui éblouit le regard par sa lumière aveuglante est tissé d'imaginaire et sans la fabrication de l'imaginaire, il n'y aurait pas d'expérience du réel que Bataille définit, nous l'avons indiqué, comme « contemplation extasiée »[525] : pour Bataille, la valeur de l'expérience est précisément d'être une jouissance et rien ne provoque plus de jouissance que de *se représenter* des images d'un réel qui épouvante.

---

[522] Georges Bataille, « L'œil pinéal (2) », *OC, II*, 37.

[523] Georges Bataille, « L'œil pinéal (1) », *OC, II*, 27 (nous soulignons). Dans *La nausée*, tel que l'indique Juliette Simont, la réalité nauséeuse à laquelle Roquentin « fait faire irruption dans la légalité bourgeoise n'a pas grand-chose de "réaliste", elle tire sa profondeur de l'imaginaire, du phantasme, du fantastique, de l'hallucination » ; autrement dit, « le "réel" auquel en appelle Sartre contre les plates apparences du sens commun n'a de puissance révélante que pour autant qu'il est étroitement tissé d'imaginaire » (Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris et Bruxelles : De Boeck & Larcier, 1998, 86-87). En témoigne la métamorphose de la pelouche rouge d'une banquette en « énorme ventre tourné en l'air, sanglant, ballonné » d'un « âne mort » qui provoque la nausée de Roquentin (Jean-Paul Sartre, *N*, 179).

[524] Georges Bataille, « L'œil pinéal (1) », *OC, II*, 35 (nous soulignons).

[525] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 553.

1.3. Dramatisation du regard : la contemplation extasiée

L'œil pinéal dont le regard relève de l'imaginaire a pour fonction de contempler le soleil au summum de son éclat. Cependant, cette contemplation n'implique, d'après Bataille, que la chute du regard dans l'espace solaire où il perd toute sa fixité. La fabrication d'un tel imaginaire a en effet ceci de particulier qu'elle a renversé le système horizontal de la vision réelle qui s'est établie sur l'illusion d'un sol immobile et qu'elle donne le privilège à une vision cosmique seule capable, selon Bataille, de rendre compte de la réalité de l'univers où se situe l'existence humaine. Si donc la fantaisie d'œil pinéal est née, nous l'avons noté, d' « une envie irrésistible de devenir soi-même *soleil* »[526], il s'agit d'abord d'une prise en compte de la réalité cosmique par une expérience qui, par le biais de l'imaginaire, se représente le mouvement explosif et vertigineux de l'univers ; autrement dit, recourir à un regard fantastique ou imaginaire est une exigence pour toute existence qui cherche à se reconnaître, en dépassant ses limites, comme ce qui existe au sein de l'espace céleste, soit à la mesure de l'univers :

« Seule une sorte d'humanité très pauvre se représente le monde à la mesure du sol et de la fenêtre immobiles : à cette sorte d'humanité amoindrie s'adressent les cadres enfermant un *objet* fixe, un visage pauvrement *monumental*. Mais il est vrai que le sol, le cadre et la fenêtre se trouvent dans la puissance de la Terre qui tourne dans le Ciel. Et l'Éternel, le Père, le Logique, qui garantissait la vérité immuable du sol, est mort : de telle sorte que l'homme se découvre abandonné au délire de l'univers. L'objet immobile, le sol établi, le trône céleste sont les illusions dans les ruines desquelles subsiste puérilement la petitesse humaine : quand l'aurore qui se lève apporte la toute-puissance du temps, de la mort et du mouvement précipité jusqu'au grand cri de la chute ; car il est vrai qu'il n'existe pas de sol, ni de haut, ni de bas, mais une fête fulgurante d'astres qui tournent à tout jamais le "vertige de la bacchanale"... »[527]

Interroger la réalité de l'existence humaine dans une vision cosmique implique donc un dépassement de la vision réelle qui « se représente le monde à la mesure du sol ». Dans

---

[526] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 14.

[527] Georges Bataille, « Les mangeurs d'étoiles », *OC, I*, 567.

la mesure où ce dépassement signifie d'abord un renversement, la représentation de l'ordre du réel ne peut recourir ni à la verticalité ni à l'horizontalité ; en d'autres termes, la contemplation du ciel ne fait qu'un avec celle du sous-sol en ce qu'il s'agit, dans les deux cas, d'un enfoncement vertigineux dans la profondeur d'un réel cosmique dont la réalité n'a rien d'immobile[528]. Encore faut-il préciser que la réalité cosmique à l'échelle de laquelle doit se mesurer et se reconnaître l'existence humaine est telle qu'elle peut paraître comme une irréalité hors de la portée de la compréhension d'une « humanité amoindrie ». Ainsi est-il nécessaire de porter l'humanité à l'extrême de son possible, à savoir à ce qu'évoque la fantaisie d'œil pinéal pour *faire* l'expérience d'une réalité inouïe devant laquelle notre existence, dit Bataille, « doit avoir l'intention de se grandir jusqu'à *se perdre* dans la profondeur éblouissante des cieux »[529] : de même que « ce qui arrive à l'Œil », pour reprendre l'expression de Roland Barthes dans son analyse de l'*Histoire de l'œil*, doit se décrire « *d'image en image* »[530], de même ce qui existe à la mesure de l'univers doit se donner au vécu à travers un exercice du regard dont relève la fabrication d'un imaginaire qu'est l'œil pinéal. La représentation fantastique d'un œil pinéal, de ce point de vue, est à la source d'une expérience spécifique qui, au même titre que cet œil, doit éprouver ce qui éblouit ; autrement dit, il s'agit de faire naître une expérience parodique qui, en s'assimilant le regard d'un œil imaginaire, se représente des images à contempler jusqu'à ce que cette contemplation suscite en elle-même un éblouissement extatique.

C'est la clarification de la technique de cet exercice qui va nous conduire à ce que Bataille appelle « expérience intérieure », c'est-à-dire à une pratique de la contemplation extasiée qui a pour but – si nous nous référons à son explication dans « *Le Jésuve* » – d'égaler au mouvement explosif du réel dont la forme la plus saillante est le rayonnement prodigieux du soleil tournoyant dans un espace galactique. Si donc l'expérience intérieure peut être considérée dans une certaine mesure comme fabriquée[531], il existe nécessairement une technique de fabrication que Bataille n'a cessé de raffiner à partir de 1939 – année où,

---

[528] Dans un article publié en 1957, Bataille écrit ceci : « Un homme, s'il est digne du nom d'homme, a toujours un regard chargé, ce regard *au-delà* qui, dans le même temps, est regard *en-dessous* » (Georges Bataille, « L'érotisme, soutien de la morale », *OC, XII*, 467-468).

[529] Georges Bataille, « Les mangeurs d'étoiles », *OC, I*, 567 (nous soulignons).

[530] Roland Barthes, « La métaphore de l'œil », *Critique*, n° 195-196, 770.

[531] Cf. *supra.*, 126, note 500.

selon Jean Bruno, il franchit une étape cruciale dans son « entraînement mystique »[532] dont les procédés sont empruntés à l'Orient et au christianisme – et qui consiste précisément, dans un premier temps, à fabriquer une contemplation pour ainsi dire cosmique. Dans l'ultime numéro d'*Acéphale*, en effet, Bataille a publié un texte intitulé « *La pratique de la joie devant la mort* » qui est composé d'une courte introduction clarifiant le sens de cette pratique et de six fragments où il est effectivement question de ce que nous proposons d'appeler, en nous inspirant de la remarque de Jean Bruno, « technique de représentation » :

« JE SUIS la joie devant la mort.

La profondeur du ciel, l'espace perdu est joie devant la mort : tout est profondément fêlé.

Je me représente que la terre tourne vertigineusement dans le ciel.

Je me représente le ciel lui-même glissant, tournant et se perdant.

Le soleil, comparable à un alcool, tournant et éclatant à perdre la respiration.

La profondeur du ciel comme une débauche de lumière glacée se perdant.

Tout ce qui existe se détruisant, se consumant et mourant, chaque instant ne se produisant que dans l'anéantissement de celui qui précède et n'existant lui-même que blessé à mort.

Moi-même me détruisant et me consumant sans cesse en moi-même dans une grande fête de sang.

Je me représente l'instant glacé de ma propre mort. »[533]

Dans ce texte où il tente de décrire « un état contemplatif » *affectivement* équivalent à la pratique « des religieux de l'Asie ou de l'Europe »[534], Bataille s'appuie, comme le

---

[532] Jean Bruno, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *art. cit.*, 707. Nous allons voir pourtant que cette « mystique » repose au fond sur un anti-mysticisme.

[533] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 555-556 (nous soulignons).

[534] *Ibid.*, 553, 554.

remarque Jean Bruno, « sur des représentations visuelles, où l'anéantissement prend des perspectives cosmiques »[535]. La vision cosmique qui conditionne l'écriture de Bataille sur tous les plans[536] est loin d'être un inaperçu dans ces quelques lignes et c'est exactement la représentation du tournoiement vertigineux du ciel et de la terre qui anime sa contemplation extasiée qui est synonyme, selon lui, d'une pratique de la joie devant la mort. Pour celui qui se le représente et le contemple, le mouvement cosmique est comparable à la mort en ce qu'il signifie, sur le plan du vécu, une consumation inexorable par rapport à laquelle tout ce qui existe sous forme de vie n'a qu'une existence dans l'instant et chaque instant n'est que l'anéantissement de l'instant précédent[537] ; autrement dit, il s'agit d'une grande explosion violente qui anéantit tout ce qui prétend pouvoir échapper à la puissance *destructrice* du temps et accomplir ainsi la conservation de la vie. L'identification du mouvement cosmique à l'anéantissement de la vie est encore plus frappante dans le dernier fragment de ce texte intitulé « *Méditation héraclitéenne* », où la mort représentée à l'échelle de l'univers s'impose, sur le plan de cette pratique, comme une exigence :

« Devant le monde terrestre dont l'été et l'hiver ordonnent l'agonie de tout ce qui est vivant, devant l'univers composé des étoiles innombrables qui tournent, se perdent et se consument sans mesure, je n'aperçois qu'une succession de splendeurs cruelles dont le mouvement même exige que je meure ; cette mort n'est que consumation *éclatante* de tout ce qui était, joie d'exister de tout ce qui vient au monde ; jusqu'à ma propre vie exige que tout ce qui est, en tous lieux, se donne et s'anéantisse sans cesse. »[538]

Si le mouvement du ciel et de la terre est considéré comme une consumation équivalente à la mort, celui qui le contemple se doit de participer, en tant qu'il n'a qu'une

---

[535] Jean Bruno, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *art. cit.*, 709.

[536] Depuis *L'anus solaire*, nous l'avons montré, Bataille n'a cessé de se référer à la cosmologie pour interroger le sens du réel ainsi que celui de l'existence humaine. Tous ses écrits sur l'économie générale ont pour point d'appui le mouvement d'énergie à l'échelle universelle et ce n'est pas jusqu'à des textes littéraires qui ne soient écrits dans un « langage cosmographique » (Louis Kibler, « Imagery in Georges Bataille's *Le Bleu du ciel* », *art. cit.*, 214) : dans la scène la plus vertigineuse du *Bleu du ciel*, les deux personnages du roman, Troppmann et Dorothea, se trouvaient devant un vide au tournant de leur chemin de retour et ce vide, dit Troppmann, « n'était pas moins illimité, à nos pieds, qu'un ciel étoilé sur nos têtes » si bien qu'il sentit, au moment où ils faillirent y glisser, qu'ils tomberaient « dans le vide du ciel » (Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, *OC*, *III*, 481, 482).

[537] Nous reviendrons sur cette notion d'instant dans le chapitre IV.

[538] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 557.

vie ordonnée par ce mouvement, au « jeu de forces »[539] du cosmos au point de s'anéantir dans la « succession de splendeurs cruelles ». La technique de cette pratique est telle que ce n'est pas jusqu'à la mort qui ne doive être mise en jeu en vue d'une contemplation extasiée. En effet, la contemplation est d'autant plus extatique qu'elle se représente la mort dans laquelle elle entre « d'une telle façon qu'il n'y a rien de plus terrible » : devant la mort effrayante et vertigineuse, écrit Bataille, « heureux seulement celui qui ayant éprouvé le vertige jusqu'à trembler de tous ses os et à ne plus rien mesurer de sa chute retrouve tout à coup la *puissance* inespérée de faire de son agonie une joie capable de glacer et de transfigurer ceux qui la rencontrent »[540]. De ce point de vue, la contemplation extasiée ou extatique s'inscrit manifestement dans la droite ligne de ce que nous avons appelé « extase matérielle » en ce qu'il est toujours question de « subir sans en être accablé l'attraction des objets les plus répugnants »[541] et de s'abandonner, jusqu' « à la limite de l'horreur »[542], à une atroce jouissance. Par une telle technique qu'il appellera « dramatisation » – « on n'atteint des états d'extase ou de ravissement », écrira-t-il dans *L'expérience intérieure*, « qu'en *dramatisant* l'existence en général »[543] –, Bataille est arrivé à faire l'expérience de ce qui est au-delà des « limites de notre expérience humaine »[544], c'est-à-dire des forces cosmiques : la violence inexorable de ces forces signifie pour lui la seule réalité qui justifie l'existence et c'est précisément pour *se reconnaître* devant cette réalité qu'il cherche à pousser au plus loin son expérience intérieure qui, précise-t-il, « demeurerait inaccessible si nous ne savions dramatiser – en nous forçant »[545].

---

[539] *Ibid.*, 555.

[540] *Ibid.*, 553 (nous soulignons).

[541] Georges Bataille, « L'œil pinéal (I) », *OC, II*, 22.

[542] Georges Bataille, « Œil », *OC, I*, 187.

[543] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 22.

[544] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 15.

[545] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 136.

2. DU REGARD A LA RECONNAISSANCE

2.1. Se reconnaître solaire : la volonté de dépense

La fantaisie d'œil pinéal, nous l'avons vu, est à l'origine d'une expérience spécifique que Bataille appelle « expérience intérieure » et qui est fabriquée par une certaine contemplation du réel entendu comme ce qui éblouit. Inscrite dans une vision cosmique, cette contemplation implique d'abord la représentation du rayonnement dispensateur du soleil et du tournoiement explosif des astres galactiques ; autrement dit, il s'agit d'un « état contemplatif »[546] dans lequel le mouvement cosmique est appréhendé comme ce qui traverse l'existence humaine en entier et ce qui est pourtant au-delà de ses limites. Selon la cosmologie de Bataille, en effet, la vie humaine située à la périphérie de la Terre froide qui ne rayonne pas est née de l'accumulation et de la condensation d'énergie, tandis que le soleil projette « une partie de sa substance à travers l'espace »[547] jusqu'à la Terre qui est ainsi nourrie. La dépense solaire, de ce point de vue, est à la fois ce qui rend possible la vie terrestre et ce qui renverse son sens puisque toute envie de participer – c'est-à-dire de s'identifier –au « mouvement d'ensemble » puissant et troublant de l'univers relèverait pour ainsi dire de *l'impossible* si « les êtres que l'avidité condamne à tout subordonner à l'acquisition de l'énergie »[548] ne pouvaient vouloir eux-mêmes, et en dépit d'eux-mêmes, la dépense. L'œil pinéal, tel que Bataille le souligne, est une fantaisie qui répond précisément à la volonté de dépense :

« L'œil qui est situé au milieu et au sommet du crâne et qui, pour le contempler dans une solitude sinistre, s'ouvre sur le soleil incandescent, n'est pas un produit de l'entendement, mais bien une existence immédiate : il s'ouvre et s'aveugle comme une consumation ou comme une fièvre qui mange l'être ou plus exactement la tête, et il joue ainsi le rôle de l'incendie dans une maison ; la tête, au lieu d'enfermer la vie comme l'argent est enfermé dans un coffre, la dépense sans compter, car elle a reçu à l'issue de cette métamorphose érotique, le *pouvoir électrique des pointes*. Cette grande tête brûlante

---

[546] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 553.

[547] *Ibid.*, 517.

[548] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 516, 518, 519.

est la figure et la lumière désagréable de la *notion de dépense*, au-delà de la notion encore vide, telle qu'elle est élaborée à partir de l'analyse méthodique. »[549]

Si donc la contemplation extatique sur laquelle se fonde l'expérience intérieure a pour but de jouir, sur le plan du vécu, des forces cosmiques, cette jouissance provoquée par la représentation d'un œil pinéal qui se fixe sur le rayonnement solaire va jusqu'à permettre à Bataille d'exiger que tout ce qui se fait sous le soleil doive exister à hauteur de dépense solaire ; autrement dit, force est de définir l'humanité comme celle qui, malgré son « avidité immédiate », a « la possibilité d'échapper au mouvement froid et de retrouver la fête des soleils et des spirales » par un « renversement du sens », soit par un « véritable don de soi »[550] dont l'incandescence équivaut, d'un point de vue général, à celle du soleil qui dépense. Ainsi dans « *La notion de dépense* », article publié en 1933 dans *La critique sociale*, Bataille s'appuie-t-il sur ce qu'il appelle « principe de perte » pour interpréter la théorie maussienne du don – et notamment celle du *potlatch*[551] – dont il n'a pas hésité à élargir les champs d'application à presque tous les domaines de l'activité humaine telles que la vie érotique, la pratique religieuse, la création poétique ainsi que la révolution politique. La grandeur de l'humanité, selon lui, se manifeste précisément dans ces activités où la vie humaine ose porter elle-même, à l'extrême limite de son possible, vers la perte :

« La vie humaine, distincte de l'existence juridique et telle qu'elle a lieu en fait sur un globe isolé dans l'*espace céleste*, du jour à la nuit, d'une contrée à l'autre, la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des

---

[549] Georges Bataille, « L'œil pinéal (1) », *OC, II*, 25.

[550] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 519.

[551] Comme l'indique Jean-Christophe Marcel, la référence à Mauss « n'a en soi rien d'étonnant chez des auteurs de la génération de Bataille » (Jean-Christophe Marcel, « Bataille et Mauss : un dialogue de sourds », *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, 92) parmi lesquels on trouve par exemple Michel Leiris, Roger Caillois – qui fonderont avec Bataille le Collège de Sociologie – et Alfred Métraux – qui a parlé à Bataille des cours de Mauss « qu'il ne connaissait de nom » (Alfred Métraux, « Rencontre avec les ethnologues », *Critique*, n° 195-196, 678). Cependant, comme nous allons le voir, le *potlatch* est pour Mauss un exemple exceptionnel du don en ce sens que son existence « perturbe le modèle de réciprocité harmonieuse qu'il [Mauss] clairement admire » (« The homogeneity of Mauss's evidence is broken by the existence of potlatch, whose violently agonistic confrontations disrupt the pattern of harmonious reciprocity he clearly admires », Michèle Richman, *Reading Georges Bataille. Beyond the gift*, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press, 1982, 16, notre traduction). Tel que Florence Weber le rappelle, le *potlatch* selon Mauss « n'existerait [...] que dans les sociétés où la hiérarchie est instable, là où elle est susceptible d'être remise en cause à chaque cérémonie » (Florence Weber, « Préface », in Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 18-19). Nous reviendrons sur la question du don chez Mauss et chez Bataille dans le dernier chapitre de notre thèse.

conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes ; du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et *se perdent* pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C'est seulement par une telle *insubordination*, même *misérable*, que l'espèce humaine cesse d'être isolée dans la splendeur sans condition des *choses matérielles*. »[552]

La dépense considérée par Bataille comme « pouvoir de perdre » est pour ainsi dire la partie solaire de l'humanité : dans la mesure où « *l'humanité consciente est restée mineure* [...] [quand] elle exclut en principe la *dépense improductive* », il faut précisément qu'elle reconnaisse[553] et jouisse de son pouvoir de perdre pour se procurer d'une valeur suprême que Bataille appelle, depuis « *La notion de dépense* », « gloire »[554]. « Le souci de la gloire », écrira-il en 1943, « se traduit sous forme de dépense d'énergie n'ayant pas d'autres fins que se procurer de la gloire » et « la recherche de la gloire », réciproquement, entraîne « la dilapidation de l'énergie »[555]. Cependant, tel que nous l'avons vu, la « perte prodigieuse » d'énergie sous forme de lumière et de chaleur est « le *fait* du Soleil en tant qu'étoile »[556] alors que l'homme est condamné à accumuler autant d'énergie que possible pour conserver sa vie. Loin d'être une pure avarice, l'acquisition est la *nécessité*[557] qu'a

---

[552] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 318-319 (nous soulignons).

[553] La reconnaissance chez Bataille, comme le souligne Denis Hollier, signifie d'abord une volonté de « se reconnaître soi-même (comme être humain) », il s'agit d' « une reconnaissance qui n'est pas sociale, publique, mais intime, intérieure ». Ainsi « reconnaître, c'est avouer ou s'avouer ce qu'on se refusait à connaître, voir ce qu'on ne voulait pas voir » (Denis Hollier, « Pour le prestige : Hegel à la lumière de Mauss », *Critique*, n° 788-789, numéro intitulé « *Georges Bataille. D'un monde l'autre* », janvier-février 2013, 19).

[554] *Ibid.*, 311.

[555] Georges Bataille, « [Collège socratique] », *OC, VI*, 280. Koichiro Hamano précise que « la valeur en question dans la dépense improductive » est ce que Bataille « a d'abord désigné sous le nom de "gloire" avant de l'appeler "*souveraineté*" » (Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, *op. cit.*, 60-61, nous soulignons).

[556] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 517 (nous soulignons).

[557] Cette nécessité est telle que ce n'est pas jusque dans son « besoin de se donner » (*Ibid.*, 519) que l'homme ne doive s'appuyer sur son avidité de se conserver ; autrement dit, comme l'explique Koichiro Hamano, « l'homme ne peut pas dépenser et se dépenser indéfiniment, et doit donc nécessairement faire retour à la vie sans excès pour récupérer les forces perdues » si bien que « pour *vouloir* perdre ou se perdre, il est nécessaire de donner une satisfaction à l'avidité de se conserver et de s'enrichir, de suggérer, plus précisément, que la perte n'est pas privée de sens et sert de moyen à une acquisition quelconque » (Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, *op. cit.*, 103, 105). Dans « *Corps céleste* », en effet, Bataille souligne qu'il faut « aller jusqu'au bout de la puissance », c'est-à-dire de l'avidité qui est le principe de son existence

l'être humain pour vivre à la surface d'un globe froid où « l'affaiblissement de l'énergie » a pourtant rendu possible leur existence autonome ; autrement dit, l'avidité en tant que principe de la vie désigne dans le même temps une *limite* sans laquelle il n'y aurait que les formes de vie dont la composition, en raison de la haute température de la périphérie, serait « *dans le pouvoir* de la masse stellaire et de son mouvement central »[558]. Pour la vie humaine, par conséquent, un pouvoir de dépenser tel que celui du soleil est synonyme du pouvoir de la mort et toute envie de perdre – et notamment de se perdre – solairement doit dans le même temps prendre conscience de la conséquence la plus catastrophique de cette perte qu'est l'anéantissement. Si donc la contemplation extatique est synonyme d'une pratique de la joie devant la mort, c'est parce qu'une « envie irrésistible de devenir soi-même *soleil* »[559] ne peut pas ne pas jouir d'une telle dépense cosmique pour ainsi dire anéantissante :

« Mais alors que l'univers se dépense sans que jamais l'image d'un épuisement de sa prodigalité ait la possibilité de faire entrer une ombre dans le mouvement qui l'anime, il ne peut plus en être ainsi pour les existences *fragiles* qui se multiplient et combattent cruellement les unes contre les autres à la surface du sol terrestre. Tout au moins celles qui possèdent l'avidité la plus efficace et, par là, ont acquis une plus grande *puissance de perte*, ont commencé à prendre conscience du caractère fêlé et catastrophique de tout ce qui est avare de capter les forces utiles. Les hommes peuvent retrouver par la *perte* le mouvement libre de l'univers, ils peuvent danser et tournoyer avec une ivresse aussi délivrante que celle des grands essaims d'étoiles, mais, dans la *dépense violente* qu'ils font ainsi d'eux-mêmes, ils sont contraints d'apercevoir qu'ils respirent dans le pouvoir de la *mort*. »[560]

---

pour qu'un être, « arrivé au plus haut degré de sa croissance », puisse atteindre « un point de déséquilibre » et se précipite vers la dépense (Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 519). La dépendance de la dépense à l'égard de l'excessivité de la croissance est prise en compte par Bataille qui écrira, dans les années quarante, que « l'ardeur à perdre elle-même serait brisée sans l'appât du gain » (Georges Bataille, *La limite de l'utile*, *OC, VII*, 239) et que « trompeur ou non, c'est l'appât du gain qui rend la perte accessible » (Georges Bataille, *Le rire de Nietzsche* (1942), *OC, VI*, 313).

[558] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 517, 518.

[559] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 14.

[560] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 520 (nous soulignons).

Ainsi jouir du pouvoir de perdre en vue d'accueillir solairement « un excès déraisonnable de dépense », c'est jouir de ce qui portera la vie « à hauteur de mort »[561]. Dans cette perspective, la dépense humaine n'en est pas moins une opération tragique puisqu'il s'agit pour l'homme de respirer dans le pouvoir de la mort afin de jouir de son pouvoir de perdre. A vrai dire, ce n'est qu'en tant que pratique de la joie devant la mort que la dépense humaine est glorieuse ou glorifiante parce que cette joie extatique suppose, explique Bataille, « le sentiment d'une *grandeur* inhérente à la vie humaine » qui, en effet, « serait non-sens si elle n'était pas mue par un insurmontable désir de grandeur » ; toute pratique de la joie devant la mort, en d'autres termes, est un moyen d'apercevoir « tout ce que la *perte* signifie d'éclat et de conquête, tout ce que la chute du mort signifie de *vie renouvelée*, de rejaillissement, d'"alléluia" »[562]. Cela dit, la dépense est une opération tragique dans la mesure exacte où elle est glorieuse ou – tel que Bataille l'indique dans *La Part maudite*, ouvrage publié en 1949 et dont les commencements remontent à 1930[563] – *souveraine* :

« [...] l'homme n'est pas seulement l'être séparé qui dispute sa part de ressources au monde vivant ou aux autres hommes. Le mouvement général d'exsudation (de dilapidation) de la matière vivante l'anime, et il ne saurait l'arrêter ; même, au sommet, sa souveraineté dans le monde vivant l'identifie à ce mouvement ; elle le voue, de façon privilégiée, à l'opération glorieuse, à la consommation inutile. S'il le nie, comme incessamment l'y engage la conscience d'une *nécessité*, d'une indigence inhérente à l'être séparé (qui incessamment manque de ressources, qui n'est qu'un éternel *nécessiteux*), sa négation ne change rien au mouvement global de l'énergie : celle-ci ne peut s'accumuler sans limitation dans les forces productives ; à la fin, comme un fleuve dans la mer, elle doit nous échapper et se perdre pour nous. »[564]

Vue dans une perspective cosmique qui est celle de Bataille, l'humanité ne peut être souveraine sans faire face au tragique, c'est-à-dire sans jouer avec la vie jusqu'à ce que celle-ci, au même titre que la substance du soleil, se perde dans une dépense inutile. Le lien

---

[561] Georges Bataille, *La limite de l'utile*, *OC, VII*, 242.

[562] Georges Bataille, « La joie devant la mort », *OC, II*, 244, 247, (nous soulignons).

[563] Cf. note d'éditeur de l'ouvrage, *OC, VII*, 470.

[564] Georges Bataille, *La Part maudite* (1949), *OC, VII*, 31.

entre le tragique et l'humanité souveraine est en effet tel que « c'est dans la mesure où les existences se dérobent à la présence du tragique qu'elles deviennent mesquines et risibles » et que, en revanche, « c'est dans la mesure où elles participent à une horreur *sacrée* qu'elles sont *humaines* »[565].

2.2. Se reconnaître humain : l'esprit de sacrifice

La dépense solaire telle que Bataille la définit est le paradigme de toute activité humaine mue par le désir de gloire au point que, dit-il, « l'être humain a la charge ici de dépenser dans la gloire ce qu'accumule la terre, que le soleil prodigue »[566] ; cependant, une telle glorification a pour l'homme un sens tragique en ce qu'il s'agit de porter la vie à l'extrême limite de son possible où celle-ci perd toute possibilité de se conserver et ne peut respirer que dans le pouvoir de la mort. Si donc « une volonté de gloire existe en nous qui veut que nous vivions comme des soleils, *en prodiguant nos biens et notre vie* »[567], cette volonté implique selon Bataille un « goût de la mort excédant » qu'il découvre premièrement chez les Aztèques :

« La mort, pour les Aztèques, n'était rien. Ils demandaient à leurs dieux non seulement de leur faire recevoir la mort avec joie, mais même de les aider à y trouver du charme et de la douceur. [...]

Il semble qu'il y ait eu chez ce peuple d'un courage extraordinaire un goût de la mort excédant : il s'est livré aux Espagnols en proie à une sorte de folie hypnotique. La victoire de Cortès n'est pas le fait de la force, mais bien plutôt d'un véritable envoûtement. Comme si ces gens avaient vaguement compris qu'arrivés à ce degré d'heureuse violence la seule

---

[565] Georges Bataille, « La Mère-Tragédie » (1937), *OC, I*, 493 (nous soulignons).

[566] Georges Bataille, « L'économie à la mesure de l'univers » (1946), *OC, VII*, 16.

[567] Georges Bataille, « La limite de l'utile », *OC, VII*, 193.

issue était, pour eux comme pour les victimes avec lesquelles ils apaisaient les dieux folâtres, une mort subite et terrifiante. »[568]

L' « humour noir » du peuple aztèque est tel qu'il va jusqu'à s'exprimer dans les « crimes continuels commis *en plein soleil* » tels que « des repas cannibales des prêtres, des cérémonies à cadavres et à ruisseaux de sang »[569] ; autrement dit, les Aztèques étaient selon Bataille « soucieux de *sacrifier* » « en l'honneur du soleil » parce que celui-ci « lui-même était à leurs yeux l'expression du sacrifice »[570] : non seulement, dit Bataille, qu'ils « savaient reconnaître la gloire » de l'univers, « mais ils ne croyaient pas pouvoir mieux la reconnaître qu'en se conduisant eux-mêmes de façon glorieuse »[571]. Ainsi la volonté de gloire chez les Aztèques est-elle synonyme d'une volonté de sacrifice et cette « analogie d'une mort sacrificielle dans les flammes et de l'éclat solaire est la réponse d'un homme à la splendeur manifeste de l'univers »[572]. Le sacrifice aztèque, de ce point de vue, est exemplaire parmi les pratiques humaines de la dépense qui n'ont pas d'autres fins, comme Bataille l'interprète, que de se procurer d'une gloire équivalente à l'éclat prodigieux du soleil : « c'est le brasier du sacrifice », écrit-il, « qui a fait surgir ces êtres paradoxaux que sont les hommes, *grandis* par des terreurs qui les captivent et qu'ils *dominent* »[573]. Le sens tragique de la glorification s'accuse donc dans une dépense sacrificielle dans la mesure où ce n'est que dans et par le sacrifice que l'humanité a pu se grandir jusqu'à se glorifier de sa perte tragique. En d'autres termes, la dépense en tant qu'opération glorieuse et glorifiante culmine dans le sacrifice et l'homme qui dépense se grandit en homme qui sacrifie. Précisons que la dépense sacrificielle comme pratique est non seulement un fait de l'homme

---

[568] Georges Bataille, « L'Amérique disparue » (1928), *OC, I*, 157-158. Dans ses notes sur cet article que Bataille a rédigé, à l'occasion de la première grande exposition d'art précolombien, pour les *Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts* (numéro XI, 1928), Alfred Métraux désigne son camarade à l'École des Chartes comme « le précurseur de toute une école d'ethnologues qui ont cherché à définir l'*ethos*, c'est-à-dire la hiérarchie des valeurs sociales qui donnent à chaque civilisation sa valeur propre » (Alfred Métraux, « Rencontre avec les ethnologues », *art. cit.*, 678).

[569] Georges Bataille, « L'Amérique disparue », *OC, I*, 152, 155 (nous soulignons).

[570] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 52, 54. Selon les « phantasmes terrifiants » (Georges Bataille, « L'Amérique disparue », *OC, I*, 152) des Aztèques, le soleil est en effet né du sacrifice du dieu Nanahuati (appelé aussi Nanauatzin) qui « s'élança et se jeta au feu » (Cf. Bernadino de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, traduite et annotée par D. Jourdanet et R. Siméon, Paris : G. Masson, 1880, 480. Cité par Bataille dans *La Part maudite*, *OC, VII*, 54).

[571] Georges Bataille, « La limite de l'utile », *OC, VII*, 192.

[572] *Ibid.*, 193.

[573] Georges Bataille, « Le sacrifice », *OC, II*, 239 (nous soulignons).

en tant qu'homme – c'est-à-dire en tant qu'être situé à la surface d'un corps céleste où son existence qui « se mêle à celle des plantes et des autres animaux »[574] doit « avoir l'intention de se grandir jusqu'à *se perdre* dans la profondeur éblouissante des cieux »[575] –, elle est à proprement parler une *expérience* humaine dans la mesure exacte où sa pratique demande une *conscience* de la perte dont la forme la plus extrême et la plus impossible est la mort. Autrement dit, l'homme ne peut sacrifier sans prendre en même temps conscience du sacrifice et ce n'est qu'en sacrifiant dans une conscience *lucide* qu'il peut se procurer de la gloire qui est synonyme, nous l'avons vu, d'une joie *souveraine* devant la mort. De même que la pratique de la joie devant la mort signifie la coïncidence de la « contemplation extatique » et de la « connaissance *lucide* »[576], de même celle de la gloire devant la perte doit impliquer « un effort de lucidité de la conscience » que Bataille appelle, dans l'introduction théorique de son grand ouvrage sur l'économie générale, « conscience de soi » :

« Il faut, sans hésiter, poser en principe qu'une telle malédiction, il dépend de l'homme, *de l'homme seul*, de la lever. Mais elle ne pourrait l'être si le mouvement qui la fonde n'apparaissait pas clairement *dans la conscience*. Il semble à cet égard assez décevant de n'avoir à proposer, en remède à la catastrophe qui menace, que l' "élévation du niveau de vie". Ce recours, je l'ai dit, se lie à la volonté de *ne pas voir* dans sa vérité l'exigence à laquelle il veut répondre.

Mais si l'on envisage en même temps la faiblesse et la vertu de cette solution, il apparaît aussitôt qu'étant, du fait de sa nature équivoque, la seule à pouvoir être admise assez largement, elle provoque et excite d'autant plus un effort de lucidité de la conscience qu'elle s'en éloigne apparemment. [...] L'esprit de l'homme actuel répugnerait de toute façon à des solutions qui, n'étant pas négatives, seraient emphatiques et arbitraires ; il se lie au contraire à cette rigueur exemplaire de la conscience qui seule risque de placer lentement la vie humaine à la mesure de sa vérité. Certainement l'exposé d'une *économie générale* implique l'intervention dans les affaires publiques. Mais tout d'abord et plus profondément, ce qu'il vise est la conscience, ce qu'il aménage est dès l'abord la *conscience de soi* que

---

[574] Georges Bataille, « Corps céleste », *OC, I*, 514.

[575] Georges Bataille, « Les mangeurs d'étoiles », *OC, I*, 567 (nous soulignons).

[576] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 553 (nous soulignons).

l'homme effectuerait finalement dans la vision lucide d'un enchaînement de ses formes historiques. »[577]

La conscience qu'a l'homme de cette partie maudite de son être qu'est la volonté de dépense ou de sacrifice est telle qu'elle seule lui permet de retrouver, précise Bataille, « la pleine et irréductible souveraineté »[578] ; autrement dit, seul un « homme lucide » peut porter en lui – jusqu' « au sommet des possibles » – « une exigence sans égards »[579] telle que celle de la joie devant la mort. Portée « à un degré de lucidité extrême », écrit Bataille en 1937, « la conscience que le plaisir de tuer est la vérité chargée d'horreur de celui qui ne tue pas ne peut demeurer ni obscure ni tranquille et elle fait entrer l'existence à l'intérieur du monde invraisemblablement glacé où elle se déchire »[580]. Sans obscurité ni tranquillité, la conscience de soi est une conscience pour ainsi dire déchirée qu'a l'homme lucide de son existence tragique, c'est-à-dire de cette nécessité où il *est* d'être une volonté de sacrifice pour *être* et *se reconnaître* glorieusement humain ; la « reconnaissance originelle » pour Bataille, comme l'indique Denis Hollier, est celle de « l'identité de la conscience de soi et de l'expérience sacrificielle »[581]. La conscience du sacrifice, dans cette perspective, est le point culminant de toute pratique de la dépense si bien que ce n'est pas jusque d'une telle perte sanglante de la vie que l'homme ne doive souverainement jouir pour reconnaître le sens tragique de son existence :

« L'homme du sacrifice donne à la mort une destinée plus grande. Pour lui, "il y a la mort" n'est pas une simple constatation, regrettable ou non, car *il faut* qu'il y ait la mort : la victime, humaine ou bovine, *doit* mourir, car l'existence *étant* tragédie, puisqu'il y a la mort, ne s'accomplit que si elle demeure fascinée par le sort, qui lui est échu, captivée par la tragédie et la mort inévitable au degré de l'enivrement. C'est ainsi que le sacrifiant seul peut véritablement créer un être *humain* [...] parce que le sacrifice est nécessaire pour que soit

---

577 Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 47.

578 *Ibid.*, 177.

579 Georges Bataille, *Sur Nietzsche* (1945), *OC, VI*, 61, 394.

580 Georges Bataille, « Chronique nietzschéenne » (1937), *OC, I*, 490.

581 Denis Hollier, « Pour le prestige : Hegel à la lumière de Mauss », *art. cit.*, 20.

prononcée, s'adressant à celui qu'il fascine, la seule phrase qui le fasse homme : "TU ES tragédie". »[582]

Si donc Bataille a su s'appuyer sur la sociologie française[583] pour désigner le sacrifice comme un « mouvement communiel de la société »[584] – c'est-à-dire comme ce qui rappelle, si nous référons à la conclusion de Mauss et de Hubert dans leur étude sur les fonctions sociales du sacré, « fréquemment aux consciences particulières la présence des forces collectives » –, il n'en demeure pas moins que « ces expiations et ces purifications générales, ces communions, ces sacralisations de groupes »[585] doivent être interrogées dans leur fonction pour ainsi dire *expérientielle* en ce qu'elles impliquent « un goût de la mort excédant » qui signifie dans le même temps « un courage extraordinaire » de « recevoir la mort avec joie »[586], dans la lucidité de la conscience. La question du sacrifice ainsi abordée est donc d'abord une question de l'expérience et c'est précisément le sens vécu de cette énigme de l'humanité[587] que Bataille cherche à dévoiler tout au long de son écriture de l' « expérience intérieure » qui, pour le dire avec Denis Hollier, est en dernière instance « un terrain sur lequel on est toujours en reconnaissance »[588], c'est-à-dire où l'on se reconnaît comme l'homme avec un « esprit de sacrifice » :

« Mais le moins frappant n'est pas que de nos jours, où la coutume du sacrifice est en pleine décadence, la signification du mot, dans la mesure où elle exprime encore une impulsion révélée par une expérience intérieure, est encore aussi étroitement liée qu'il est

---

[582] Georges Bataille, « Le sacrifice », *OC, II*, 238-239.

[583] Dans sa « *Notice autobiographique* », il indique que l'œuvre de Mauss – à côté de celle de Durkheim – a eu sur lui « une influence décisive » même s'il a « toujours gardé les distances » pour fonder sa propre pensée « sur une expérience subjective » (Georges Bataille, « Notice autobiographique », *OC, VII*, 615).

[584] Georges Bataille, « La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être" » (1937), *CS*, 53.

[585] Marcel Mauss, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, présentation de Victor Karady, Paris : Éditions de Minuit, 1968, 306.

[586] Georges Bataille, « L'Amérique disparue », *OC, I*, 157, 158.

[587] Selon Denis Hollier, « l'énigme qui se trouve au cœur de l'homme, ce n'est pas celle de l'inceste comme chez Freud, ni celle du don comme chez Mauss, mais l'énigme vertigineuse, aussi attirante que repoussante, du sacrifice (du *conatus* ou, pourrait-on dire, du *rétro-conatus* sacrificiel) » (Denis Hollier, « Pour le prestige : Hegel à la lumière de Mauss », *art. cit.*, 20).

[588] *Ibid.*, 19. Dans son discours lors de la réunion de l'éphémère Collège d'études socratiques (printemps 1943), Bataille affirme en effet que la maxime « connais-toi toi-même » est « le principe de l'expérience intérieure » (Georges Bataille, « [Collège socratique] », *OC, VI*, 285).

possible à la notion d'*esprit de sacrifice*, dont l'automutilation des aliénés n'est que l'exemple le plus absurde mais le plus terrible. »[589]

2.3. Se reconnaître sacré : le sacrifice du sacrifice

Cependant, qu'il s'agisse d'une fonction sociale ou expérientielle, le sacrifice « n'est autre, au sens étymologique du mot, que la production de choses *sacrées* »[590] et le sens premier du sacré, tel que Bataille le note dans son article sur *L'Art primitif* de Luquet ainsi que dans un texte polémique intitulé « *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade* », est synonyme de celui de l'hétérogène, c'est-à-dire de ce qui est inassimilable à quelle mesure commune que ce soit. En effet, selon la théorie de Rudolf Otto à laquelle Bataille se réfère dans ces deux textes, le sacré implique originellement dans son être « une qualité absolument spéciale » et « complètement inaccessible à la compréhension conceptuelle » si bien qu'il constitue « un *arrêton*, quelque chose d'ineffable » ; il s'agit, en d'autres termes, d'un « objet réellement mystérieux », « insaisissable et inconcevable » dont la réalité est « incommensurable » en tant que « quelque chose de "tout autre" », soit en tant que ce qu'Otto propose d'appeler « numineux »[591]. Le numineux ou le *numen*, écrit-il, est « ce qui nous est étranger et nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors du domaine des choses habituelles, comprises, bien connues et partant "familières" » ; il s'oppose tel à l'ordre habituel de choses qu'il « nous remplit de cet étonnement qui *paralyse* » : au-delà de

---

[589] Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh » (1930), *OC, I*, 264. De ce point de vue, Bataille semble chercher la cause du sacrifice dans une « théorie psychologisante (et de surcroît suspecte de connivences avec la psychanalyse, que Mauss ne portait pas dans son cœur) de la nature humaine » (Jean-Christophe Marcel, « Bataille et Mauss : un dialogue de sourds », *art. cit.*, 103). En effet, l' « esprit de sacrifice » tel que Bataille l'entend est synonyme de ce que Freud appelle « pulsion de mort » à ceci près que pour celui-ci, tel que le souligne Hamano, « le désir de (auto)destruction est étranger et simplement nuisible à la formation communautaire » alors que « Bataille le considère comme nécessaire à celle-ci et l'identifie au "désir de communiquer" dans la mesure où lui seul permet au sujet de se déchirer vraiment et s'ouvrir à autrui » (Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, *op. cit.*, 74). Sur l'aspect pour ainsi dire « psychologiste » de la notion bataillienne de sacrifice, voir aussi Yue Zhuo, « Perversion, religion, et économie libidinale : l'origine de "*La Notion de dépense*" », *Contemporary French and Francophone Studies*, 19 : 4, 2015, 380-389.

[590] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 306.

[591] Rudolf Otto, *Le Sacré. L'Élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit par André Jundt, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2001, 25, 27, 59, 60.

l'entendement humain, le numineux désigne selon Otto un « *mysterium tremendum* » devant lequel l'homme « saisi de stupeur » se trouve dans un « frisson sacré » où ce qui est répulsif « séduit, entraîne, ravit étrangement » au point que l'homme qui « tremble, s'humilie et perd courage éprouve en même temps l'impulsion de se tourner vers lui et même de *se l'approprier* d'une façon quelconque »[592]. Le *mysterium tremendum* qu'est le sacré, pour reprendre le terme de Bataille, est un hétérogène repoussant et fascinant ; c'est une « étrange harmonie de contrastes » qui seule conduit à « d'étranges excitations, à l'ivresse, aux transports, à l'extase » ainsi qu'aux rites « cultuelles et magiques » tels que « l'évocation, la consécration, l'enchantement »[593]. A la lumière de cette interprétation, le sacrifice en tant que forme sanglante de dépense est en même temps sacralisant et cette sacralisation implique au fond une altération : dans « *L'art primitif* », rappelons-le, Bataille indique en effet que le terme d'altération exprime « le passage à un état parfaitement hétérogène »[594] correspondant au sacré ; autrement dit, le sacrifice est une opération pour ainsi dire hétérogénéisante dans la mesure exacte où celui qui sacrifie se tourne vers une force *tout autre* de sorte qu'il ne peut pas ne pas lui-même se voir altérer au terme de cette *appropriation* – le terme est d'Otto – du sacré. L'altération ou la transformation est le fait élémentaire du sacrifice entendu comme sacralisation ou – tel que le précisent Mauss et Hubert – consécration :

« Le mot de sacrifice suggère immédiatement l'idée de consécration et l'on pourrait être induit à croire que les deux notions se confondent. Il est bien certain, en effet, que le sacrifice implique toujours une consécration ; dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux ; il est consacré. Mais toutes les consécrations ne sont pas de même nature. Il en est qui épuisent leurs effets sur l'objet consacré, quel qu'il soit,

---

592 *Ibid.*, 36, 58, 60, 70, 186 (nous soulignons).

593 *Ibid.*, 36, 69, 72. Cependant, Otto se garde de confondre les formes « sauvages et démoniaques » avec celle du frisson sacré qui signifie pour lui « le silencieux et humble tremblement de la créature [...] en présence de ce qui est, dans un mystère ineffable, au-dessus de toute créature » (*Ibid.*, 36). Dans la conclusion de son étude sur la relation du rationnel et du non-rationnel dans l'idée du sacré, Otto va jusqu'à faire l'apologie du christianisme qui est, selon lui, par-delà le rationalisme et l'irrationalisme: « Les éléments non rationnels qui restent vivaces et vivants dans une religion la préservent de dégénérer en rationalisme. Les éléments rationnels dont elle est abondamment saturée la préservent de tomber dans le fanatisme ou le mysticisme ou d'y demeurer et l'élèvent au rang de religion qualitativement supérieure, cultivée, de religion de l'humanité. [...] D'après ce critère aussi, le christianisme a une supériorité absolue sur toutes les religions du monde, ses sœurs » (*Ibid.*, 230).

594 Georges Bataille, « L'art primitif », *OC, I*, 251.

homme ou chose. [...] Dans le sacrifice, au contraire, la consécration rayonne au-delà de la chose consacrée ; elle atteint entre autres la personne morale qui fait les frais de la cérémonie. Le fidèle qui a fourni la victime, objet de la consécration, n'est pas, à la fin de l'opération, ce qu'il était au commencement. Il a acquis un caractère religieux qu'il n'avait pas, ou il s'est débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé ; il s'est élevé à un état de grâce ou il est sorti d'un état de péché. Dans un cas comme dans l'autre, il est religieusement *transformé*. »[595]

Or, selon Mauss et Hubert, cette transformation signifie le fait que « le sacrifiant, à l'issue de la cérémonie, a amélioré son sort, soit qu'il ait supprimé le mal dont il souffrait, soit qu'il se soit remis en état de grâce, soit qu'il ait acquis une force divine» ; autrement dit, « le courant qui s'établit, à travers la victime entre le sacré et le sacrifiant, régénère celui-ci, lui donne une nouvelle force »[596]. Si donc « *le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse* », il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'un « acte utile » qui implique au fond un « calcul égoïste » au point que celui qui « donne quelque chose de soi [...] ne *se donne* pas » et qu'il « reste à l'abri » pour que sa vie « ne *se perde* pas » : « le sacrifice se présente donc », concluent Mauss et Hubert, « sous la forme d'un contrat » et « il n'y a pas de sacrifice où l'intervienne quelque idée de rachat »[597].

C'est à l'opposé d'une telle conception « utilitariste du sacrifice » suivant laquelle « la dépense de type archaïque se définit comme une dépense utile et calculée »[598] que Bataille précise, dans son étude sur l'automutilation où il est question, nous l'avons marqué, de l'*esprit* de sacrifice, que « l'utilisation du mécanisme sacrificiel à diverses fins telles que la propitiation ou l'expiation serait regardée comme secondaire » et qu'il ne retient « que le fait élémentaire de l'*altération* radicale de la personne qui peut être indéfiniment associée à n'importe quelle autre altération survenant dans la vie collective »[599]. Il importe, en d'autres termes, d'interpréter le sacrifice comme un dispositif d'hétérogénéisation, à savoir celui qui

---

[595] Marcel Mauss, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, *op. cit.*, 200-201 (nous soulignons).

[596] *Ibid.*, 267, 268.

[597] *Ibid.*, 205, 282, 303, 304, 305 (nous soulignons).

[598] Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, *op. cit.*, 32, 34.

[599] Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *OC, I*, 269.

libère des éléments hétérogènes jusqu'à ce que cette libération n'en marque pas moins, selon Bataille, une excrétion :

« Une telle action serait caractérisée par le fait qu'elle aurait la puissance de libérer des éléments hétérogènes et de rompre l'homogénéité habituelle de la personne : elle s'opposerait à son contraire, à l'ingestion commune des aliments de la même façon qu'un vomissement. Le sacrifice considéré dans sa phase essentielle ne serait qu'un rejet de ce qui était approprié à une personne ou à un groupe. C'est en raison du fait que dans le cycle humain tout ce qui est rejeté est altéré d'une façon tout à fait troublante, que les choses sacrées interviennent au terme de l'opération : la victime affalée dans une flaque de sang, le doigt, l'œil ou l'oreille arrachés ne diffèrent pas sensiblement des aliments vomis. La répugnance n'est qu'une des formes de la stupeur causée par une éruption horrifiante, par le dégorgement d'une force qui peut engloutir. Le sacrifiant est libre – libre de se laisser aller lui-même à un tel dégorgement, libre, s'identifiant continuellement à la victime, de vomir son propre être, comme il a vomi un morceau de lui-même ou un taureau, c'est-à-dire libre de se jeter tout à coup *hors de soi* comme un galle ou un aïssaouah. »[600]

De ce point de vue, l'altération sacrificielle ne peut être effective sans « la rupture de l'homogénéité personnelle », c'est-à-dire sans « la projection *hors de soi* d'une partie de soi-même » : l'hétérogénéité du sacré est telle que tout sacrifice qui ne renonce pas au « calcul égoïste » ainsi qu'à l'idée de rachat ne serait qu'une « simagrée »[601]. Si donc les existences pour Bataille, nous l'avons noté, ne sont humaines que « dans la mesure où elles participent à une horreur sacrée »[602], cette participation doit précisément impliquer un sacrifice pour ainsi dire authentique où personne ne peut être à l'abri, où tout est victime ; autrement dit, même si « sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice »,[603] il faut pourtant que le sacrifiant se laisse aller à cette dépense meurtrière jusqu'à succomber et à se perdre avec la victime à laquelle, comme Bataille le précise, il doit s'identifier. Dans la mesure où la victime consacrée ou sacrifiée « seule pénètre dans la sphère dangereuse du sacrifice » au point de

---

[600] *Ibid.*, 269-270.

[601] *Ibid.*, 266, 268.

[602] Georges Bataille, « La Mère-Tragédie », *OC, I*, 493.

[603] Marcel Mauss, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, *op. cit.*, 305.

se séparer « définitivement du monde profane »[604], cette identification accomplit la participation au sacré par laquelle le sacrifiant lui-même, devant un *myterium tremendum*, se reconnaît sacré. Ainsi le sacrifice au sens où Bataille l'entend est-il ce que l'on pourrait appeler un « sacrifice du sacrifice » en ce sens qu'il est au fond question de sacrifier « dans un éternel retour » tout ce qu'il y a d'économique – à savoir d'utile – dans la dépense sacrificielle pour que celle-ci soit à la fois « nécessaire et inutile »[605]. Cette nécessité de sacrifier le sacrifice va jusqu'à priver le sacré de toute signification utilitaire, de sorte que celui-ci, à vrai dire, n'a pas en soi le moindre sens et que c'est son non-sens profond qui se révèle à l'expérience intérieure sur le terrain de laquelle, rappelons-le, Bataille interroge l' « esprit de sacrifice ». L' « expérience intérieure », précise Bataille, doit être en effet entendue comme « une expérience nue » qui culmine dans un état extatique de supplice et qui, en même temps, « ne mène à aucun havre » sinon « en un lieu d'égarement, de non-sens »[606] ; en d'autres termes, il s'agit d'une « intériorisation graduelle [...] du sacrifice » aboutissant à la « coïncidence sacrificielle de la conscience avec son propre anéantissement »[607], c'est-à-dire, au sens où Bataille l'entend, à une « expérience du divin »[608], une expérience du sacré. Si donc le « paradigme sacrificiel », comme le signale Bernard Sichère, est le « fil conducteur secret de toute l'œuvre de Bataille »[609], il faut encore préciser que c'est dans sa description de l'expérience intérieure qu'il s'appuie le plus sur un mimétisme du sacrifice et ceci pour se reconnaître comme être humain ou, de deux choses l'une en l'occurrence, comme sacré.

---

[604] Ibid., 237, 303.

[605] Dennis King Keenan, *The Question of Sacrifice*, Bloomington : Indiana University Press, 2005, 2, 3 (notre traduction). L'auteur de ce livre désigne ce sacrifice du sacrifice comme un « sacrifice aneconomique » (aneconomical sacrifice) (*Ibid.*, 3).

[606] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15.

[607] Alexander Irwin, *Saints of the impossible : Bataille, Weil and the politics of the sacred*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2002, 37, 146 (notre traduction).

[608] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 45.

[609] Bernard Sichère, *Pour Bataille*, *op. cit.*, 148.

3. PRINCIPES DE L'EXPERIENCE INTERIEURE COMME EXPERIENCE SACRIFICIELLE

3.1. Principe de non-salut : l'expérience spirituelle, l'expérience de l'impossible

A partir d'une conception pour ainsi dire pathétique[610] de la réalité cosmique, Bataille définit la dépense comme partie irréductible d'une humanité souveraine dont la gloire étroitement liée au pouvoir de perdre n'a pas d'autre horizon que la mort ; autrement dit, il s'agit de s'interroger sur l'*ethos* de l'humanité caractérisée par une dépense destinée à la perte pour mettre en relief et surtout pour *revivre* un *pathos*[611] que Bataille appelle « joie devant la mort » – à savoir « une *perte de soi* assez heureuse » – et qui signifie que « la vie peut être *magnifiée* de la racine jusqu'au sommet »[612] : si donc la dépense synonyme de la perte est « l'objet premier » d'une économie générale envisageant, « en dehors des disciplines particulières », « le mouvement de l'énergie » traduit « dans l'effervescence de la vie »[613], cette économie doit être en même temps celle d'une expérience qui, selon Bataille, n'en est pas moins un espace parcouru par une quantité considérable d'énergie au point de se transformer en un lieu d'ébullition[614] où se jouent de multiples formes de dépense. Dans la mesure où la volonté de dépense culmine dans celle de sacrifice, l'économie d'une telle expérience pathétique se présente précisément comme une « économie de sacrifice » :

« [...] une "économie de sacrifice" exigeait en effet qu'une partie importante de la production soit prodiguée dans des jeux et des orgies de boisson et de nourriture. Dans des

---

[610] Bataille souligne en effet qu'il faut « éprouver jusqu'au bout l'intérêt pathétique » qu'a le tournoiement cosmique pour celui qui le contemple (Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 514).

[611] Dans « *L'Amérique disparue* » où il est question, selon Alfred Métraux, de « définir l'*ethos* » de la société aztèque (Alfred Métraux, « Rencontre avec les ethnologues », *art. cit.*, 678), s'accuse en effet la manière « mi-objective mi-passionnelle » (Michel Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *art. cit.*, 686) que Bataille développe tout au long de son œuvre.

[612] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 554 (nous soulignons).

[613] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 20.

[614] Dans la préface de *La Part maudite*, Bataille écrit ceci : « En effet l'ébullition que j'envisage, qui anime le globe, est aussi *mon* ébullition. Ainsi cet objet de ma recherche ne peut-il être distingué du sujet lui-même, mais je dois être plus précis : *du sujet à son point d'ébullition* » (*Ibid.*).

formes primitives de cette économie ruineuse les échanges se produisaient même d'une façon sacrificielle, comme des dons agressifs à charge de revanche ou comme des destructions provocantes de sa propre richesse. Ces dons et ces destructions turbulentes, n'étaient pas séparés en fait du tumulte religieux de la fête : c'est là que représente l'institution paradoxale du *potlatch*. Mais lorsque le principe du salut prédomina, la valeur des attitudes et des actes se subordonna à leurs résultats lointains dans l'autre monde. Cette sorte de valeur *actuelle* qui appartient à l'exubérance d'une fête (même alors qu'on lui attribue quelque puissance de fécondation par contagion) fut regardée précisément comme coupable : les fêtes continuèrent à se donner cours mais atténuées et soumises à une tolérance nuancée de répugnance. Elles étaient devenues l'objet de la même mauvaise conscience que le sacrifice, étant de la même nature : prodigalité ouverte sans mesure. La spéculation se poursuivit à partir de là sur les deux plans spirituel et matériel. Tout ce qui n'était pas *utile* au salut était condamné et rejeté. En même temps, ce qui n'était pas *utile* à la production – ce qui n'était pas accumulation, accroissement du travail et des moyens de travail – apparut vain, dans un monde où rien n'existait plus qu'en rapport avec un résultat ultérieur. »[615]

Ce que Bataille appelle « économie de sacrifice » dans ce texte a ceci de particulier qu'elle marque non seulement sur le plan matériel, mais aussi sur le plan *spirituel* « l'insuffisance du principe de l'utilité classique »[616] sur lequel s'appuie une « économie de salut », soit une spéculation qui, écrit-il, est en effet constitutive « des systèmes religieux qui proposent à l'homme de gagner l'éternité bienheureuse »[617] ; autrement dit, le sacrifice en tant que pratique extrême de la dépense improductive peut servir dans le même temps de principe à partir duquel l'homme, selon Bataille, cesse « de vivre en vue d'un au-delà »[618], c'est-à-dire en vue du salut qui, en tant que résultat ultérieur à atteindre, remet « l'existence à plus tard »[619]. L'économie de sacrifice, de ce point de vue, ne désigne pas moins une exigence d'*existence* et l'incompatibilité de l'existence pour ainsi dire sacrificielle avec l'idée du salut est telle que ce n'est pas jusqu'à la vie spirituelle qui, à l'encontre de ce que

---

[615] Georges Bataille, « Le sacrifice », *OC, II*, 241-242.

[616] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 302.

[617] Georges Bataille, « Le sacrifice », *OC, II*, 240.

[618] *Ibid.*, 241.

[619] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 59.

l'on pourrait croire, ne doive s'opposer à la recherche du salut puisque celui-ci, selon Bataille, « n'est qu'une forme hybride » introduite « dans l'ordre spirituel » comme un « intrus » : « est spirituel », écrit-il, « ce qui relève de l'extase, du sacrifice religieux (du sacré), de la tragédie, de la poésie, du rire – ou de l'angoisse » et « le domaine spirituel est celui de *l'impossible* » dans la mesure où « l'extase, le sacrifice, la tragédie, la poésie, le rire sont des formes où la vie se met à la mesure de l'impossible » tandis que « l'impossible est la perte de soi »[620] ; la vie spirituelle, en d'autres termes, implique une « volonté d'impossible »[621] incompatible avec « la volonté du salut [qui] signifie la résolution d'éluder l'impossible »[622] au point d'introduire dans la vie spirituelle un but pour réduire celle-ci à une recherche du salut, à savoir à une action qui est, tel que Bataille l'indique, « toujours aspiration au possible »[623]. Cela dit, force est de distinguer le salut du spirituel qui est au fond une aspiration à l'impossible et de placer la vie spirituelle en dehors de la recherche du salut, c'est-à-dire en dehors du domaine de l'action :

« Ce qui donna de l'importance au salut n'est pas tant le but en lui-même que le principe d'un but introduit dans la vie spirituelle. L'impossible a besoin d'un possible à partir duquel il se dégage. Le salut est le possible nécessaire à l'esprit pour affronter l'impossible. Mais dans le salut, le possible est la fin de l'impossible : il en est donc l'élusion. Si la vie spirituelle exige l'élusion de son principe, elle n'est pas ce qu'elle dit être. Le salut n'est qu'une commodité *malgré laquelle* avait lieu, rarement, la vie spirituelle, je veux dire le possible s'attachant à l'impossible. Mais l'habitude est si vieille qu'on n'imagine plus de vie spirituelle en dehors de la recherche du salut. Si le salut n'est pas en question, quelle raison d'être aurait la vie spirituelle ? Autrement dit quel possible introduire dans l'impossible ? »[624]

Dans un carnet préparatoire pour quatre textes de nature hétérogène[625], Bataille reformule ces deux dernières questions en se demandant « comment peut-il y avoir une vie

---

[620] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310, 313 (nous soulignons).

[621] Georges Bataille, notes pour « *Le rire de Nietzsche* », *ibid.*, 480.

[622] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *ibid.*, 310.

[623] *Ibid.*, 311.

[624] *Ibid.*, 310.

[625] Il s'agit du *Petit*, de *La Part maudite*, de *L'Orestie* et du *Prince Pierre*. Cf. note d'éditeur sur « Le rire de Nietzsche », *ibid.*, 476.

spirituelle en dehors de l'action » et marque, en guise de réponse, que « [la] vie spirituelle = expérience intérieure »[626]. Autant dire que l'expérience intérieure dont le mouvement se définit comme une intériorisation du sacrifice est synonyme de l'expérience spirituelle et ceci dans la mesure exacte où dans les deux cas, il est question d'une expérience de l'impossible, de la perte de soi. Dans *L'expérience intérieure*, Bataille indique en effet qu'il entend par cette expression « ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* », soit « les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée » ; cependant, il souligne aussi qu'il s'agit moins d'une « expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit »[627]. Autrement dit, il est question sur le plan de l'expérience intérieure qui relève du spirituel de « dégager de ses antécédents religieux » – c'est-à-dire de « l'ascèse du dogme et de l'atmosphère des religions [...] en un mot, du mysticisme » – « la possibilité demeurée ouverte [...] de l'expérience mystique »[628]. Si donc l'expérience intérieure s'ouvre sur une « critique de la servitude dogmatique (et du mysticisme) »[629], il n'en demeure pas moins que cette expérience est pour ainsi dire « à la suite des *mystiques* de tous les temps »[630], à ceci près qu'elle se présente comme une mystique dégagée de tout mysticisme dans la mesure exacte où ses exercices spirituels – au sens bataillien du terme – sont dépouillés d'idée du salut sous toutes ses formes qui, selon Bataille, réduirait la vie spirituelle à un *projet* ascétique en vue de ce salut possible :

« Il est douteux dans chaque cas si le salut est l'objet d'une foi véritable ou s'il n'est qu'une commodité permettant de donner à la vie "spirituelle" la forme d'un projet (l'extase n'est pas recherchée pour l'*épreuve* elle-même, elle est la voie d'une délivrance, un moyen). Le salut n'est pas forcément la valeur qui, pour le bouddhiste, est la fin de la souffrance,

---

[626] Georges Bataille, notes pour « *Le rire de Nietzsche* », *ibid.*, 481.

[627] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15.

[628] Georges Bataille, Prière d'insérer de l'édition de 1943 de *L'expérience intérieure*, *ibid.*, 422. Dans sa *Méthode de méditation*, texte qui compose avec *L'expérience intérieure* le premier tome de *La Somme athéologique*, Bataille indique qu' « il serait heureux qu'existât quelque manuel dépouillant les pratiques des *yoghis* d'excroissances morales ou métaphysiques » (Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 194).

[629] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15.

[630] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 179n. *La Part maudite* se conclut effectivement sur cette note où Bataille précise que « l'auteur de ce livre d'économie se situe par ailleurs (par une partie de son œuvre) à la suite des *mystiques* de tous les temps (mais il n'en est pas moins étranger à toutes les présuppositions des mysticismes divers, auxquels il n'oppose que la lucidité de la conscience de soi) » (*Ibid.*).

Dieu pour les chrétiens, les musulmans, les Hindous non bouddhistes. C'est la perspective de la valeur aperçue à partir de la vie personnelle. D'ailleurs dans les deux cas, la valeur est totalité, achèvement, et le salut pour le fidèle est "devenir tout", divinité directement pour la plupart, non-individualité des bouddhistes (la souffrance est, selon Bouddha, l'individuel). Le projet du salut formé, l'ascèse est possible.»[631]

A partir d'une telle distinction – qui désigne même une opposition – entre la vie spirituelle ou la mystique et le mysticisme du salut, Bataille parvient à formuler le principe de l'expérience intérieure qui est de « sortir par un projet du domaine du projet » puisque « le salut est le sommet de tout projet possible et comble en matière du projet » ; en d'autres termes, dans la mesure où elle est la « seule valeur, seule autorité » de la vie spirituelle, l'expérience intérieure « ne peut avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même » au point que le projet qu'elle est n'est qu'un projet « négatif » qui a pour but « d'abolir le pouvoir [...] du projet »[632] : il s'agit au fond d'une « expérience intérieure négative » qui s'oppose à celle « que l'homme a du monde extérieur en agissant », soit à « ce qui est généralement regardé comme la connaissance »[633]. C'est ainsi que l'expérience intérieure, dont il faut « saisir le sens du dedans »[634], mène en un lieu de non-sens que Bataille appelle également « non-savoir ».

3.2. Principe de non-savoir : l'expérience négative de l'inconnu

La vie spirituelle qui relève du domaine de l'impossible n'est possible que si, paradoxalement, elle renonce au principe du possible, c'est-à-dire qu'elle cesse d'être la recherche d'un salut qui s'impose à la fois comme la fin et la valeur ultime par rapport auquel elle se réduit à un projet, à une action. Dépouillée d' « excroissances morales ou métaphysiques »[635] sur lesquelles elle a dû – selon l'économie du salut – s'appuyer pour se

---

[631] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 35 (nous soulignons).

[632] *Ibid.*, 18, 35, 60.

[633] Georges Bataille, « [Collège socratique] », *OC, VI*, 285.

[634] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 20.

[635] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 194.

dégager, elle n'a désormais de valeur que sur le plan de l' « expérience intérieure » dans la mesure où elle ne sera pas menée « à quelque fin donnée d'avance » ; autrement dit, il s'agit d'un « voyage au bout du possible » qui pourtant, nous l'avons noté, « ne mène à aucun havre (mais en un lieu d'égarement, de non-sens) » : la vie spirituelle, dans cette perspective, repose sur une « expérience nue » qui « ne révèle rien et ne peut fonder la croyance ni en partir » et cette expérience, au sens où Bataille l'entend, peut être qualifiée d'*athéologique* en ce qu'elle est « libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit », c'est-à-dire qu'elle dépasse l' « horizon connu »[636] de toutes les expériences religieuses qui, en même temps qu'elles supposent l'idée du salut, se fondent sur la *connaissance* de Dieu. L'expérience intérieure, en effet, est selon Bataille « née du non-savoir », c'est-à-dire de l'appréhension du « fond des mondes »[637] que la plupart des systèmes religieux identifient à Dieu et que Bataille, « de l'œil [...] de l'athéologien »[638], regarde comme « inconnu inconcevable » :

« 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 libre et sauvage – il y aurait un objet mort et la chose du théologien – à quoi l'inconnu serait asservi, car, en l'espèce de Dieu, l'inconnu obscur que l'extase révèle *est asservi à m'asservir* (le fait qu'un théologien fait sauter après coup le cadre établi signifie simplement que le cadre est inutile ; ce n'est, pour l'expérience, que présupposition à rejeter). »[639]

A la suite des mystiques de tous les temps et pourtant inscrit « expressément dans le courant de pensée foncièrement *athée* qui n'a pas renoncé à la richesse, c'est-à-dire à l'étendue de champ visuel de la *théologie* », Bataille élabore une athéologie « nourrie de l'expérience de Dieu » – ou plus précisément de « l'absence de Dieu »[640] – pour dégager et

---

[636] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15, 16, 19.

[637] *Ibid.*, 15, 16.

[638] Georges Bataille, « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature » (1949), *OC, XI*, 420. Dans cet article, Bataille indique qu'il est nécessaire pour une athéologie « de remonter à la source et d'appliquer à l'expérience religieuse prémorale, préchrétienne, la gravité angoissée du théologien, – *de l'homme qui est lui-même en jeu* » (*Ibid.*, 419).

[639] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 16.

[640] Georges Bataille, « Dossier du "Pur Bonheur" », *OC, XII*, 529. Dans un entretien avec Madeleine Chapsal, Bataille présente son athéologie de la manière suivante : « Tout le monde sait ce que représente Dieu pour l'ensemble des hommes qui y croient, et quelle place il occupe dans leurs pensées, et je pense que lorsqu'on

délivrer de l'idée de la divinité « la part d'inconnu qui donne à l'expérience de Dieu [...] [sa] grande autorité »[641]. Dans la perspective d'une telle athéologie qui, selon lui, est proche de ce que l'on appelle d'habitude – peut-être par imprudence[642] – « théologie négative »[643], il définit l'expérience intérieure comme celle « qui ne procède pas d'une révélation, où rien non plus ne se révèle, sinon l'inconnu »[644]. Si donc « toujours l'expérience intérieure *eut* d'autres fins qu'elle-même » et que celles-ci référèrent souvent à la connaissance d'un Dieu qui, lié au fond « au salut de l'âme »[645], se présente comme « pièce d'un système où s'exprime l'élusion de l'impossible »[646], il faut précisément que cette expérience *dépasse* celle de Dieu jusqu'à creuser dans son absence pour rendre justice à l'inconnu qui, selon Bataille, « exige à la fin l'empire sans partage » : à la mesure de l'impossible, la vie spirituelle ne doit être conduite que par une expérience intérieure et athéologique pour laquelle « l'appréhension de Dieu » n'est qu' « un arrêt dans le mouvement qui nous porte

---

supprime le personnage de Dieu à cette place-là, il reste tout de même quelque chose, une place vide. C'est de cette place vide dont j'ai voulu parler. [...] L'agitation religieuse de tous les temps aboutissait toujours à créer des êtres stables, ou plus ou moins stables, tandis que je voulais introduire à la place de ces êtres stables la représentation d'un désordre, de quelque chose de manque et non pas de ce qui doit être révéré. Il me semble qu'il est important d'apercevoir ce qui manque dans le monde » (Madeleine Chapsal, « Entretien avec Georges Bataille », in *Les écrivains en personne*, Paris : U.G.E, 1973, 30-31).

641 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 17.

642 Jean-Luc Marion explique que la formule « théologie négative » « n'apparaît que dans un titre de chapitre » de la *Théologie mystique* de Pseudo-Denys l'Aréopagite et « vient donc peut-être du scoliaste » de sorte que « l'on peut raisonnablement supposer que cette formule n'a rien que de très moderne » : en effet, argumente-t-il, « ni les Pères alexandrins et cappadociens, ni Irénée ou Augustin, ni Bernard, Bonaventure ou Thomas d'Acquin, qui pourtant tous recourent aux négations pour nommer Dieu et font la théorie de cette apophase, n'emploient la formule de "théologie négative" » (Jean-Luc Marion, « Au nom : Comment ne pas parler de "théologie négative" », *Laval théologique et philosophie*, vol. 55, n° 3, 1999, 340, 341).

643 Outre sa référence aux œuvres de Pseudo-Denys dans *L'expérience intérieure*, Bataille précise à plusieurs reprises l'affinité de son « athéologie » et de la théologie négative : lors de la conférence sur le non-savoir au Collège philosophique le 9 février 1953, il signale par exemple que le rire « ouvre une sorte d'expérience générale qui [...] est comparable à ce que les théologiens nomment "théologie mystique" ou "théologie négative" » à ceci près qu'il s'agit d'une expérience « totalement négative » à laquelle il donne « le nom d'athéologie » (Georges Bataille, « Non-savoir, rire et larmes », *OC, VIII*, 229) ; l'athéologie, note-t-il ailleurs, est « une théologie sans Dieu, toute proche en particulier de la théologie négative » (Georges Bataille, notes pour les « *Conférences 1951-1953* », *OC, VIII*, 570). Cependant, cette affinité que Bataille lui-même reconnaît n'implique pas pour autant, nous semble-t-il, une identité entre l'athéologie et la théologie négative : tandis que celle-ci interdit de nommer Dieu de manière positive pour valoriser son être éminent qui, paradoxalement, est au-delà de l'être et le non-être, l'athéologie n'a pour objet que l'inconnu qui, faut-il préciser, n'est pas réductible au Dieu de la théologie négative même si celui-ci a une présence qui n'est distincte en rien de l'absence ; autrement dit, l'athéologie qui interroge l'absence de Dieu prend celle-ci au sens littéral et c'est dans cette absence qui ne suppose en aucun cas une présence quelconque que s'ouvre ou, plus exactement, se réouvre l'inconnu dont l'appréhension a la signification d'un non-savoir.

644 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 16.

645 *Ibid*., 16, 19 (nous soulignons).

646 Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 308.

à l'appréhension plus obscure de l'*inconnu* »[647], c'est-à-dire à une « expérience du non-savoir »[648].

Précisons que pour Batialle, le non-savoir désigne moins un manque de savoir qu'une « ignorance suprême »[649] atteinte au point culminant du savoir ; autrement dit, tout savoir culmine et se perd dans un « non-savoir définitif »[650] dans la mesure exacte où le sommet atteint, il n'y a plus rien à savoir en ce qu'il n'y a plus « le moindre inconnu pouvant à son tour devenir connu » sinon « le connu lui-même »[651]. Si donc le principe de non-savoir peut s'exprimer par la célèbre maxime de Socrate qui est « je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien »[652], le « je ne sais rien » doit précisément impliquer un mouvement « jusqu'au bout des possibilités du savoir »[653] que Bataille *mime*, dans la quatrième partie de *L'expérience intérieure*, suivant le modèle hégélien du « savoir absolu » :

« Si je "mime" le savoir absolu, me voici par nécessité Dieu moi-même (dans le système, il ne peut, même en Dieu, y avoir de connaissance allant au-delà du savoir absolu). La pensée de ce moi-même – de l'*ipse* – n'a pu se faire absolue en devenant tout. *La Phénoménologie de l'Esprit* compose deux mouvements essentiels achevant un cercle : c'est achèvement par degrés de la conscience de soi (de l'*ipse* humain), et devenir tout (devenir Dieu) de cet *ipse* achevant le savoir (et par là détruisant la particularité en lui, achevant donc la négation de soi-même, devenant le savoir absolu). Mais si de cette façon, comme par contagion et par mime, j'accomplis en moi le mouvement circulaire de Hegel, je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un inconnaissable. Inconnaissable non du fait de l'insuffisance de la raison mais par sa nature (et même, pour Hegel, on ne pourrait avoir souci de cet au-delà que faute de posséder le savoir absolu...). A supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l'assurance de Hegel (supprimant

---

[647] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 17.

[648] Georges Bataille, « [Collège socratique] », *OC, VI*, 285.

[649] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie » (1948), *OC, XI*, 297.

[650] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 127.

[651] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC, XI*, 297.

[652] Georges Bataille, « [Collège socratique] », *OC, VI*, 285. Dans *L'expérience intérieure*, Bataille reformule cette maxime de la manière suivant : « *Je ne sais qu'une chose : qu'un homme ne saura jamais rien* » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 125).

[653] Georges Bataille, « Non-savoir, rire et larmes », *OC, VIII*, 233.

l'ombre et le doute), sachant tout et même pourquoi la connaissance achevée demandait que l'homme, les particularités innombrables des *moi* et l'histoire se produisent, à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l'existence humaine, divine... le plus avant dans l'obscurité sans retour ; pourquoi faut-il qu'il y ait *ce que je sais* ? Pourquoi est-ce une nécessité ? Dans cette question est cachée – elle n'apparaît pas tout d'abord – une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l'extase lui répond. »[654]

Le non-savoir tel que Bataille l'entend n'est pas au savoir absolu – pour reprendre une expression de Foucault dans son article sur Bataille – « comme le noir au blanc »[655] : selon la métaphore oculaire de Bataille, il peut en effet être considéré comme « tache aveugle »[656] du savoir absolu qui, porté à l'extrême de son possible, *se sait* inconnaissable. Le non-savoir, en d'autres termes, ne signifie pas un savoir caché ou éminent[657], il désigne plutôt le *fait d'être* d'un savoir absolu qui, en tant que « connaissance achevée » – dont la totalité équivaut, d'après Bataille, à celle de Dieu –, est lui-même par nature le plus grand inconnaissable : il implique pour ainsi dire une *mise à nu* du savoir absolu si bien que ce qui est connu – ainsi que ce qui rapporte *tout ce qui est* au connu – se perdent et s'absorbent dans l'inconnu. De même que la théologie mystique, selon Bataille, « tend, dans son ensemble, à devenir, sinon à être, une théologie négative »[658], de même une athéologie « nourrie de l'expérience de Dieu »[659] qui a pourtant pour point de départ l'absence de Dieu – puisque celle-ci, précise-t-il, « est plus grande, [...] plus divine que Dieu »[660] – doit culminer dans une expérience négative du non-savoir. Dans la mesure où il faut aller jusqu'au bout du possible du savoir absolu pour que celui-ci *glisse* dans un « mouvement du *passage à la limite* » où « doit se "jouer" le non-savoir »[661], cette expérience est à

---

654 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 127-128.

655 Michel Foucault, « Préface à la transgression », *art. cit.*, 755.

656 Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 129.

657 D'où la différence profonde, nous l'avons signalé, entre l'athéologie et la théologie négative bien que toutes proposent une expérience négative.

658 Georges Bataille, « Schéma d'une histoire des religions » (1948), *OC, VII*, 432.

659 Georges Bataille, « Dossier du "Pur Bonheur" », *OC, XII*, 529.

660 Georges Bataille, « L'absence de mythe » (1947), *OC, XI*, 236.

661 Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Paris : Éditions de Minuit, 1978, 75, 89, 100. Le non-savoir est donc une notion pour ainsi dire moins anti-hégélienne que *sur*-hégélienne dans la mesure où, tel que le souligne Sasso, « Bataille entreprend de *pousser à bout* Hegel [...] jusqu'à le

proprement parler « une expérience qu'il n'y a que savoir à permettre »[662] ; autrement dit, il s'agit d'un glissement par lequel la « volonté de savoir » se renverse en « volonté de devenir la proie de l'inconnu »[663], celle-ci étant de ce point de vue synonyme d'une volonté de se perdre, soit celle par laquelle l'homme se procure, nous l'avons vu, de la souveraineté.

3.3. Principe de non-totalité : l'expérience souveraine de la perte

L'expérience intérieure telle que Bataille la définit est la « seule valeur, seule autorité »[664] de la vie spirituelle qui, irréductible à la recherche du salut, est en réalité mue par une volonté d'impossible, une volonté de perte ou, si l'on préfère, une volonté de dépense sacrificielle. Dans la mesure où « l'impossible a besoin d'un possible à partir duquel il se dégage » – c'est-à-dire que « sans le possible il n'y aurait pas d'impossible »[665] –, une telle expérience, nous l'avons indiqué, doit être considérée comme « un voyage *au bout* du possible »[666] parce qu' « à l'extrême limite de sa puissance, chaque possible aspire à l'impossible (à ce qui le détruit comme possible) »[667] : il s'agit, en un mot, d'une « expérience à l'extrême du possible »[668]. Si donc cette expérience est négative en ce qu'elle est « née du non-savoir » et « y demeure décidément », le négatif qu'est le non-savoir est

---

dérégler complètement » (Robert Sasso, « Bataille-Hegel, ou l'enjeu philosophique », *Les Études Philosophiques*, n° 4, octobre-décembre 1978, 476). Nous pouvons aussi nous référer à l'expression de Derrida pour dire qu'il s'agit d'un « hégélianisme sans réserve » (Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve », in *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967, 369-407).

[662] Michel Surya, *Sainteté de Bataille*, Paris : Éditions de l'éclat, 2012, 196. Dans ses notes préparatoires pour ses conférences sur le non-savoir au Collège de philosophie, Bataille écrit ceci : « Le non-savoir, inévitablement, découle du souci de parvenir au savoir non seulement le plus étendu mais le plus profond. Tout d'abord, si je n'ai pu satisfaire la curiosité que j'ai d'un domaine encore inconnu pour moi, je dois m'efforcer de réduire cette partie inconnue à ce que je sais déjà. C'est seulement si je savais tout ce qui est connaissable que je pourrais dire de mon savoir qu'il ne diffère pas du non-savoir. S'il subsiste dans mon savoir une insuffisance, je dois commencer par en finir avec cette insuffisance. C'est seulement d'un *savoir absolu* que je pourrais dire : il est la même chose en moi que si je ne savais rien, absolument rien » (Georges Bataille, notes pour les « *Conférences 1951-1953* », *OC, VIII*, 586).

[663] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 34, 67.

[664] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 18.

[665] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310, 311.

[666] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 19 (nous soulignons).

[667] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 311.

[668] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 34.

précisément « l'extrême du savoir »[669] que le savoir absolu hégélien, bien qu'il seul en permette l'accès[670], a manqué d'atteindre. Le savoir absolu, selon Bataille, implique en effet un « projet de savoir »[671] qui, ayant pour but d'aboutir à la satisfaction du « souci de parvenir au savoir non seulement le plus étendu mais le plus profond »[672], s'achève pourtant sur sa propre dissolution dans la mesure où il n'y a pas de savoir au-delà du savoir absolu ; l'achèvement du projet de savoir, en d'autres termes, est dialectiquement la négation de toute possibilité du projet de sorte qu'une expérience située au sommet ou, de deux choses l'une, dans « l'abîme des possibilités » du savoir absolu est dans le même temps celle de l'impossibilité d'un tel savoir contre laquelle se heurte toute volonté de savoir entendue comme « soif de connaître »[673] : le savoir absolu n'est donc pas seulement le sens du projet de savoir en ce qu'il est ce vers quoi celui-ci se dirige, il est aussi la mort de la volonté de savoir dont la soif se dissipe en même temps qu'elle est complètement assouvie. Dans cette perspective, la volonté de savoir que Bataille identifie, nous l'avons vu, à « la volonté de "devenir tout" »[674] enveloppe en elle-même sa propre perte si bien qu'au moment de sa satisfaction, elle se sait condamnée à se perdre, ceci étant le savoir dernier qu'elle ne peut pas ne pas connaître et reconnaître. Au sommet abyssal du savoir absolu, la connaissance ainsi achevée ne fait qu'un avec une reconnaissance de soi qui, nous l'avons montré, signifie pour Bataille la conscience lucide qu'a l'homme de son propre fait d'être, à savoir – suivant ce que nous venons de découvrir – de l'impossibilité de pouvoir devenir tout, en achevant le savoir, sans se perdre : « *ipse* », écrit Bataille dans *L'expérience intérieure*, « par le savoir, je voudrais être tout », mais « le non-sens de la volonté de savoir survient,

---

[669] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15, 66.

[670] La nécessité de *mimer* le savoir absolu pour que le non-savoir se révèle est telle que Bataille avoue qu'il aurait dû, « sans Hegel, être *d'abord* Hegel » (Georges Bataille, *Le coupable*(1944), *OC, V*, 353, nous soulignons) : « C'est seulement si je savais tout », affirme-t-il, « que je pourrais prétendre à ne savoir rien, si ce savoir discursif était en ma possession que je pourrais prétendre d'une façon indélébile être parvenu au non-savoir » (Georges Bataille, « Les conséquences du non-savoir », *OC, VIII*, 192). Dans une note pour la préface de *Sur Nietzsche*, il écrit aussi qu' « admettre la vérité de Hegel, c'est la position la plus contraire mais peut-être, par là même, la plus *favorable* au mouvement de ma propre pensée » (Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 426, nous soulignons).

[671] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 127.

[672] Georges Bataille, notes pour les « *Conférences 1951-1953* », *OC, VIII*, 586.

[673] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 122, 126.

[674] *Ibid.*, 35.

non-sens de tout possible, faisant savoir à l'*ipse* qu'il va se perdre et le savoir avec lui »[675]. Mimer le savoir absolu, de ce point de vue, a pour but de dévoiler ce non-sens qui est selon Bataille la « vérité déserte »[676] de l'existence humaine ; autrement dit, il s'agit précisément de poser d'abord le sommet des possibles jusqu'à le mettre « en demeure d'exister sans attendre » pour « ouvrir la voie de l'impossible »[677], soit celle par laquelle l'homme, devant cette perte, cesse de fuir la nécessité où il est de mettre en question de *tout* ce qu'il « *sait* du fait d'être » – et aussi de sa volonté de savoir – pour se reconnaître humain, *comiquement* humain, c'est-à-dire reconnaître qu'il veut être tout et qu'il ne peut l'être :

« 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 [*en ce sens, l'existence humaine n'est qu'embryonnaire en nous, nous ne sommes pas tout à fait des hommes*]. Il n'est aucun accord imaginable et l'homme, inévitablement, doit vouloir être tout, rester *ipse*. Il est comique à ses propres yeux s'il en a conscience : il lui faut donc *vouloir* être comique, car il l'est en tant qu'il est l'homme (il ne s'agit plus des personnages émissaires de la comédie) – sans échappatoire. [*Cela suppose une dissociation de soi-même angoissante, une disharmonie, un désaccord définitifs – subis avec vigueur – sans vains efforts pour les pallier.*] »[678]

La volonté de devenir tout est constitutive de l'être de l'homme au même titre que l'avidité qui, dans la perspective de l'économie générale, condamne l'homme à « tout subordonner à l'acquisition de l'énergie », à savoir à être une « recherche de la puissance » : en effet, de même que l'homme « ne peut dire que *oui* à la puissance qu'il a besoin d'être » puisqu' « il est risible de fuir au lieu d'aller jusqu'au bout de la puissance »[679], de même il « doit combattre, devant répondre à la volonté qu'il a d'être seul et lui-même tout »[680] pour atteindre le point de déséquilibre où il se perd en tant que volonté d'être tout. Si donc

---

[675] *Ibid.*, 67.

[676] Georges Bataille, notes pour *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 425.

[677] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 313.

[678] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 108.

[679] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 518, 519.

[680] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 108.

l'homme doit vouloir être tout même s'il ne peut l'être, c'est qu'il doit porter – que cela ne puisse se faire que de manière mimétique tel que le suggère Bataille – sa volonté jusqu'au bout pour que celle-ci éprouve sa propre perte. Pour une expérience intérieure telle que celle qui est décrite par Bataille, vouloir le tout par un jeu mimétique ou parodique sert donc de tremplin par lequel l'homme atteint l'extrême du possible où son expérience « demande un renoncement néanmoins : cesser de vouloir être tout »[681] ; le tout à vouloir, en d'autres termes, doit être posé comme un « appât du gain qui rend la perte accessible »[682] si bien que, nous l'avons noté, sans ce dernier « l'ardeur à perdre elle-même serait brisée »[683]. Ainsi n'est-ce qu'en dépassant la volonté de « l'être achevé »[684] que l'homme parvient à avoir une conscience pour ainsi dire tragique de son être comique[685], soit celle sans laquelle, nous l'avons noté, « l'homme est ce qu'il est sans oser l'être »[686] ou – tel que Bataille le formule autrement – « l'homme est ce qui lui manque »[687]. Porté à un degré de lucidité extrême, l'homme cesse de vouloir être tout dans la mesure exacte où « ne plus se vouloir tout », écrit Bataille, « est pour l'homme l'ambition la plus haute, c'est vouloir être homme (ou, si l'on veut, surmonter l'homme – être ce qu'il serait délivré du besoin de loucher vers le parfait, en faisant son contraire) »[688]. La volonté d'être homme qui s'oppose de ce point de vue à celle d'être tout est telle qu'elle va jusqu'à renverser celle-ci, par excès et non par défaut, en une volonté de se perdre ; autrement dit, l'homme cessant « de se vouloir tout et se voulant à la fin ce qu'il est » se met à la mesure de l'impossible pour ne plus « se détourner de soi-même »[689] puisque même s'il « est en un sens le contraire de *l'impossible* » — comme Bataille l'affirme dans une lettre de 1962 adressée à Jérôme Lindon —, l'homme « dépend

---

[681] *Ibid.*, 34.

[682] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 313.

[683] Georges Bataille, *La limite de l'utile*, *OC, VII*, 239.

[684] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 105.

[685] Bataille souligne en effet que « l'*ipse* cherchant à devenir le tout n'est tragique au sommet que pour lui-même, et quand son impuissance est manifeste extérieurement, il est "risible" [...]» (*Ibid.*)

[686] *Ibid.*, 108.

[687] Georges Bataille, notes pour « *Le Jésuve* », *OC, II*, 419.

[688] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 38. Tel est le sens d'une telle phrase que Bataille écrit dans la deuxième partie de son ouvrage : « Qui ne "meurt" pas de n'être qu'un homme ne sera jamais qu'un homme » (*ibid.*, 47).

[689] *Ibid.*

de ce qu'il est nécessairement de nommer ainsi »[690], c'est-à-dire de ce qui seul le permet d'exister et de vivre de manière *souveraine* :

« L'activité nous domine [...] en rendant acceptable – possible – ce qui sans elle serait *impossible* [...] La domination de l'activité est celle du *possible*, est celle d'un vide triste, un dépérissement dans la sphère des objets.

[...]

Mais une existence souveraine, d'aucune façon, même un instant, n'est séparée de l'*impossible* ; je ne vivrai *souverainement* qu'à *hauteur d'impossible* [...] »[691]

Définie comme un voyage au bout du possible, l'expérience intérieure relève dans le même temps de ce que Bataille appelle « opération souveraine »[692], celle-ci pourtant ne pouvant avoir lieu « que si l'urgence en apparaît », soit qu'au moment où « il n'est plus temps de procéder à des travaux dont l'essence est d'être subordonnés à des fins extérieures à soi, de n'être pas eux-mêmes des fins »[693]. Vivre souverainement, en d'autres termes, c'est vivre une expérience qui signifie « la dénonciation de la trêve » ou « l'être *sans délai* » et l'homme souverain qui ne cherche plus à se vouloir tout va jusqu'à renoncer à toute recherche dans la mesure où celle-ci implique une « remise à plus tard »[694] de son existence souveraine qui doit culminer dans *l'instant* de la perte : l'expérience intérieure, en un mot, répond à une « exigence souveraine, qui appelle l'*impossible devenant vrai, dans le règne de l'instant* »[695].

---

[690] Georges Bataille, *CL*, 580.

[691] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 207, 209.

[692] En témoigne cette phrase de la *Méthode de méditation* : « Précédemment, je désignais l'opération souveraine sous les noms d'*expérience intérieure* ou d'*extrême du possible* » (*Ibid.*, 219).

[693] *Ibid.*, 202.

[694] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 60 (nous soulignons).

[695] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 261. Livre inachevé, *La Souveraineté* devait constituer le troisième tome de *La Part maudite* (Cf. notes pour *La Part maudite*, *OC, VII*, 471).

CHAPITRE IV.

TEMPS DE LA LIBERTE, TEMPS DE LA SOUVERAINETE

A l'épreuve du réel où les choses dévoilent tantôt leur existence contingente et absurde tantôt leur matérialité informe et noueuse, Sartre et Bataille élaborent deux exercices du regard qui ont en commun le principe de non-élusion : pour l'un, il s'agit d' « *apprendre à regarder* »[696] les choses jusque dans leur « effrayante et obscène nudité »[697] tandis que pour l'autre, force est d' « *oser* regarder les choses telles qu'elles sont »[698] même si elles « ne tarderont peut-être pas à aveugler »[699] les yeux. Or, de ces deux exercices ces deux penseurs du réel n'ont pas tiré la même expérience dans la mesure où quoique fascinante, la présence du réel n'est selon Sartre rien d'autre que le reflétant de celle d'une libre conscience qui, loin de s'enliser dans le réel et de ne pouvoir produire par conséquent que du réel, peut toujours faire apparaître ce qui n'est pas *présent*, alors que le regard bataillien se laisse envahir par ce qui l'effraie et le fascine *présentement* à tel point qu'au lieu de s'en détacher, il s'enfonce dans le réel explosif – soit dans ce domaine du « scandale et [de la] terreur »[700] – pour se transformer en une « contemplation extatique »[701] qui n'a pas d'autre horizon que ce que Bataille nomme « impossible », c'est-à-dire ce qui ne se donne à éprouver que « dans le règne de l'instant »[702]. Ce qui distingue ces deux expériences, de ce point de vue, est leurs rapports au temps et c'est précisément en se rapportant au temps de deux manières différentes qu'elles se manifestent respectivement comme liberté et souveraineté.

---

[696] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 309.

[697] Jean-Paul Sartre, *N*, 182.

[698] Georges Bataille, « Vers la révolution réelle », *OC, I*, 421.

[699] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 558.

[700] Georges Bataille, *L'anus solaire*, *OC, I*, 86.

[701] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 553.

[702] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 261.

1. A L'EPREUVE DU TEMPS, A L'EPREUVE DE L'IMPOSSIBLE

1.1. Temps impossible : de l'angoisse à l'extase

En vue d'une souveraineté que l'homme ne peut atteindre qu'à hauteur de l'impossible, Bataille cherche à restituer le domaine spirituel en ce qu'il est au fond, dit-il, « celui de l'impossible »[703]. Ainsi établit-il une distinction catégorique entre, d'une part, ce qu'il appelle « expérience intérieure » et, d'autre part, l'expérience mystique dont il dénonce à la fois la servitude dogmatique et l'idée de salut. Tout se passe comme si la vie spirituelle ne pouvait ouvrir ni la voie de l'impossible ni, par conséquent, celle de la souveraineté que si elle « devient elle-même positivement la valeur et *l'autorité* »[704], c'est-à-dire que si elle cesse d'être la recherche du salut et de se laisser envahir par « l'intrusion de la morale servile »[705]. Le salut, en effet, est selon Bataille « la parfaite négation du spirituel »[706] dans la mesure où il suppose « tout ce qui est *au-delà* intellectuel ou moral, substance, Dieu, ordre immuable ou salut »[707], à savoir tout ce qui figure la conservation – que ce soit sur le plan métaphysique ou, de deux choses l'une pour Bataille, théologique – de la vie et relève ainsi du domaine du possible. Dans un texte qu'il a rédigé pour son *Manuel de l'Anti-chrétien*, Bataille indique que Dieu et la substance représentent précisément une réalité immuable qui, en tant que ce qu'il manque dans le monde réel où vit l'homme, est à la source d'une morale du salut selon laquelle le monde est condamnable :

« Une vie aussi dure à supporter devait nécessairement être maudite par ceux qui la vivent. Et la *mal*édiction ne pouvait être prononcée qu'au nom d'un *bien* qui aurait dû être. Ainsi tes lointains ancêtres ont-ils opposé au monde immédiat et malheureux dans lequel ils étaient condamnés à vivre une réalité supérieure à l'abri des changements et des destructions qui les effrayaient. Le *bien* s'est vu attribuer une sorte de souveraineté intangible et véritable ; et le monde réel dont ce *bien* est absent a été regardé comme illusoire. Il a semblé

---

[703] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310.

[704] Georges Bataille, *L'expérienc intérieure*, *OC, V*, 19.

[705] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 554.

[706] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310.

[707] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 554.

que derrière les apparences changeantes des choses il devait y avoir quelque immuable *substance* et que cette *substance* seule véritable devait être conforme au bien quand les apparences trompeuses ne le sont pas. [...] la malédiction divine s'est lentement étendue comme un brouillard sur ce monde où nous mourons. »[708]

Angoissé devant le monde *immédiat* où sévissent les changements et les destructions, l'homme se figure d'abord « la mise à l'abri de ce qui, face à la fragilité des choses de ce monde, est substantiel »[709] – c'est-à-dire celle d'un être immuable dans le règne duquel il trouverait son salut puisqu'il se débarrasserait du malaise où le laisse l'instabilité – et juge ensuite, au nom de cet être qu'il appelle Dieu, le monde où il *vit* comme illusoire et condamnable parce qu'il ne peut y assurer sa vie. Autrement dit, le besoin qu'a l'homme d'assurer la vie est tel qu'il « l'emporte sur celui de vivre »[710], si bien que seul l'arrière-monde où se trouverait son salut est posé comme vivable et possible tandis que ce monde où s'étend la vie apparaît comme invivable et *impossible*. Si donc « la volonté du salut signifie la résolution d'éluder l'impossible »[711], ce qu'elle élude est précisément les changements et les destructions qui rendent le monde impossible à vivre et qui, par conséquent, sont devenus objets de la malédiction divine. Selon Bataille, c'est une telle élusion de l'impossible changement qui marque l'histoire humaine, dont le sens est figuré, précise-t-il, par une lutte contre le *temps* :

« Une perspective émouvante, figurée par les ombres et les traces des morts sans nombre qui se sont succédé s'étend des rives du Nil à celles de la Seine, des arêtes des pyramides à celles du monolithe érigé devant les palais Gabriel. La longue durée qui va de l'Ancien empire de l'Égypte à la bourgeoise monarchie d'Orléans – qui fit élever l'obélisque sur la place "aux applaudissements d'un peuple immense" – a été nécessaire à

---

[708] Georges Bataille, « Fragments d'un Manuel de l'Anti-Chrétien », *OC, II*, 378-379. Bataille entreprend d'écrire Le *Manuel de l'Anti-Chrétien* en 1939 sans l'achever (Cf. Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 652).

[709] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 259. Notons que *Le coupable*, rédigé par Bataille de 1939 à 1943 et publié en 1944 aux Éditions de Gallimard, a été réédité en 1961 comme second tome de *La Somme athéologique* dont *L'expérience intérieure*, nous l'avons indiqué, compose le premier volet. Sur les divers plans envisagés par Bataille pour ce projet, Cf. Georges Bataille, « Plans pour la somme athéologique », *OC*, *VI*, 360-374.

[710] Georges Bataille, « A propos de récits d'habitants d'Hiroshima » (1947), *OC, XI*, 181-182.

[711] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310.

l'homme pour achever de fixer les bornes les plus stables au mouvement délétère du temps. L'univers moqueur était lentement livré à la sévère *éternité* de son Père-Tout-Puissant, garant de la stabilité profonde. Les mouvements lents et obscurs de l'histoire ont lieu ici au cœur et non à la périphérie des êtres et c'est la longue et inexpiable lutte de Dieu contre le temps qu'ils figurent, c'est le combat de la "souveraineté établie" contre la folie brisante et créatrice des choses. Ainsi l'histoire reprend sans fin la réponse de la pierre immuable au monde héraclitéen des fleuves et des flammes. »[712]

En adoptant une perspective héraclitéenne comme nous pouvons le constater dans la dernière ligne de ce passage, Bataille voit en changements du monde « le jeu du temps destructeur » qu'il considère d'ailleurs comme « spectacle » de la « contemplation et [de] la passion de Nietzsche » lorsque celui-ci eut la « vision chargée d'effroi de l'éternel retour »[713] qui est d'ailleurs à l'origine de son affirmation de la mort de Dieu. Dans le texte « *L'obélisque* » que nous venons de citer, Bataille souligne en effet que c'est « le TEMPS qui se déchaîne dans la "mort" de Celui dont l'éternité donnait à l'Être une assise immuable » et que « l'acte d'audace qui représente le "retour" » comme celui de Nietzsche « ne fait qu'arracher à Dieu mort sa puissance *totale* pour la donner à l'absurdité délétère du TEMPS »[714] ; autrement dit, si la recherche du salut en tant que mouvement vers Dieu-substance est une recherche de « l'absence de mouvement » et « de la *tranquillité* », c'est précisément dans un « mouvement dirigé vers le temps » – soit vers ce qui est illimité, « sans repos » et par là rejette la vie dans « l'inquiétude de l'infini »[715] – que se révèlent la mort de Dieu et pour ainsi dire l'impossibilité du salut possible. Dans le déchaînement du

---

[712] Georges Bataille, « L'obélisque » (1938), *OC, I*, 505.

[713] Georges Bataille, « Héraclite (texte de Nietzsche) » (1936), *OC, I*, 466. Paru au numéro 2 de la revue *Acéphale*, ce texte est la présentation d'un extrait traduit – celui qui concerne effectivement Héraclite – de *La philosophie à l'époque tragique de la Grèce* de Nietzsche.

[714] Georges Bataille, « L'obélisque », *OC, I*, 510.

[715] Georges Bataille, « Propositions » (1936), *OC, I*, 471, 473. Dans ce texte qui est paru également dans le numéro 2 d'*Achéphale*, Bataille poursuit sa réflexion sur le temps héraclitéen/nietzchéen dans « *Héraclite (texte de Nietzsche)* » et conclut que c'est le temps qui, en tant que signe de la mort de Dieu, constitue « l'universalité vraie » (*Ibid.*, 473). Il écrit aussi – par antiphrase cette fois-ci – dans *L'expérience intérieure* que « Dieu ne trouve de repos en rien et ne se rassasie de rien » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 121). C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre une telle affirmation athéologique comme « l'*absence de Dieu* est plus grande, elle est plus divine que Dieu » (Georges Bataille, « L'absence de mythe », *OC, XI*, 236).

temps, écrit Bataille, c'est le « dieu du ciel »[716] qui s'est écroulé et c'est le « "souffle" de l'espace vide qui sera respiré », si bien que l'être humain se trouve « dans l'alternative de cette conquête ou d'un désastreux recul »[717] pour être soit souverain soit servile. Dans la mesure où la souveraineté ne signifie au fond pour Bataille qu'une « volonté d'impossible »[718], l'homme ne peut être souverain que s'il renonce à prendre ce recul et se précipite « vivant dans ce qu'il n'a plus d'assise ni de tête », c'est-à-dire dans ce « vide sans fond »[719] où souffle le vent du temps *impossible*. Si donc le spirituel est le seul domaine de vie où l'homme respire dans le pouvoir de l'impossible, il faut encore que son « amour brûlant »[720] du temps l'emporte sur celui de Dieu pour que sa volonté d'impossible ne se réduise pas à celle de possible. Cela dit, l'expérience intérieure en tant que seule valeur de la vie spirituelle doit être avant tout une expérience – au même titre que celle d'Héraclite et de Nietzsche[721] à sa suite – à l'épreuve du temps jusqu'à ce que ce soit le temps qui devient l'objet de son *extase*[722] que Bataille considère, nous l'avons marqué, comme comparable à celle des mystiques, notamment à celle provoquée par la méditation sur la crucifixion :

« Au cours de la vision extatique, à la limite de la mort sur la croix et du *lamma sabachtani* aveuglément vécus, se dévoile enfin l'objet, dans un chaos de lumière et d'ombre, comme *catastrophe*, mais ni comme Dieu ni comme néant : l'objet que l'amour,

---

[716] *Ibid.*, 472.

[717] Georges Bataille, « L'obélisque », *OC, I*, 513.

[718] Georges Bataille, notes pour « *Le rire de Nietzsche* », *OC, VI*, 480.

[719] Georges Bataille, « L'obélisque », *OC, I*, 513.

[720] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 94. Par conséquent, nous nous gardons d'affirmer que Bataille « n'aime pas le temps » (Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 407).

[721] Dans « *Héraclite (texte de Nietzsche)* », Bataille va jusqu'à écrire que le philosophe grec « devait apparaître à Nietzsche comme son double, comme un être dont il a été lui-même une ombre » (Georges Bataille, « Héraclite (texte de Nietzsche) », *OC, I*, 466). Notons que Bataille lui-même prend Nietzsche comme son double puisqu'il écrit, dans *La Souveraineté*, qu'il est le seul à se donner, « non comme un glosateur de Nietzsche, mais comme étant le même que lui » (Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 401). Sur cette communauté de l'expérience que composent Héraclite, Nietzsche, Bataille – Bataille suggère qu'André Masson et William Blake en font aussi partie : « Masson ne se retrouverait pas avec Matisse, il ne se retrouverait pas avec Miro : là, ce qui parle avec toute la force en lui résonnerait avec les voix agressives d'Héraclite et de Blake, avec la voix de nuit et de soleil de Nietzsche » (Georges Bataille, « Les mangeurs d'étoiles », *OC, I*, 566) –, voir Jean Wahl, « Le pouvoir et le non-pouvoir », *Critique,* n° 195-196, 779-785 ; Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* XXIII ; Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature*, *op. cit.*, 101, 203n ; Vincent Geny, « Georges Bataille/Héraclite », *Le Portique* [En ligne], vol. 29, 2012, mis en ligne le 25 octobre 2014. URL : http://leportique.revues.org/2597.

[722] Rappelons que par « spirituel » Bataille entend « ce qui relève de l'extase, du sacrifice religieux (du sacré), de la tragédie, de la poésie, du rire – ou de l'angoisse » (Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310).

incapable de se libérer autrement que hors de soi, exige pour jeter le cri de l'existence déchirée. »[723]

Dans la méditation devant la croix, poursuit Bataille, « la pensée vit l'anéantissement qui la constitue comme une chute vertigineuse et infinie » à tel point qu'elle n'a pour horizon ni Dieu ni néant mais une catastrophe qui « délivre le *temps* de ses *liens* » ; catastrophique, en d'autres termes, est une telle « scène d'épouvante »[724] dans laquelle l'on éprouve, non sans angoisse, le mouvement *déchaîné* du temps de manière extatique. Le temps est venu donc de préciser le sens de ce temps – temps destructeur, temps impossible – qui à la fois angoisse et extasie.

1.2. Temps extatique : l'instant suspendu

Dans ces quatre textes qu'il a rédigés dans les années trente – il s'agit, rappelons-le, de « *Sacrifices* », « *Héraclite (texte de Nietzsche)* », « *Propositions* » et « *L'obélisque* » –, Bataille s'appuie sur la conception héraclitéenne du temps destructeur pour interpréter la « prophétie de Nietzsche »[725] qu'est la mort de Dieu et conclut sur le caractère à la fois angoissant et extasiant du temps : d'une part, c'est le temps destructeur qui sévit en temps de mort de Dieu dont l'universalité effondrée n'était en effet qu'un masque rassurant sous lequel se dissimulait l' « universalité vraie »[726] du temps, c'est-à-dire de ce mouvement inexorable qui, rongeant sans cesse l'existence des choses au point qu'il « vide la notion

---

[723] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 94. Notons aussi que ce texte rédigé en 1933 est repris, avec des modifications importantes – le passage que nous citons y est abandonné par exemple –, dans *L'expérience intérieure* sous le titre « *La mort est en un sens une imposture* » (*OC, V*, 83-90). Cependant, la parole de Jésus réapparaît dans la partie intitulée « *Supplice* » de l'ouvrage où Bataille en fait une figure du non-savoir (*Ibid.*, 61). Il la cite encore dans la *Méthode de méditation* pour dévoiler le (non-)sens de l'être qu'est l'impossible (Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 199). Dans son étude comparative sur Bataille et Angèle de Foligno – dont les visions inspirent, nous le savons, à la fois *L'expérience intérieure* et *Le coupable* (Cf. Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 122-123 ; *Le coupable*, *OC, V*, 245-246) –, Amy Hollywood signale que pour l'un comme pour l'autre, la représentation de la crucifixion est un moyen par lequel « le sujet éprouve sa propre dissolution » (Amy Hollywood, *Sensible ecstasy : mysticism, sexual difference, and the demands of history*, Chicago : The University of Chicago Press, 2002, 56).

[724] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 94 (nous soulignons).

[725] Georges Bataille, « L'obélisque », *OC, I*, 501.

[726] Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 473.

d'existence de son contenu vague et sans limite »[727], rejette l'homme dans l'inquiétude de l'infini ; d'autre part, tel que Bataille le suggère dans son explication du *lamma sabachtani* et de la méditation chrétienne sur la crucifixion, le temps en tant que destruction a ceci de particulier il peut être la source d'extase de celui qui le *vit* sous forme de catastrophe, à condition que devant cette catastrophe il soit angoissé non seulement par l'anéantissement de l'objet qu'il se représente, mais aussi par sa propre « absorption dans le néant »[728] que Bataille refuse, à l'encontre de toute théologie – qu'elle se présente sous forme de théologie positive, négative ou mystique –, de combler par l'être d'un Dieu éminent. Cependant, une telle extase pour ainsi dire athéologique – nous entendons par là que cette extase est dissociée de l'appréhension de Dieu ou bien, plus exactement, qu'elle est irréductible à l'admiration devant Dieu qui décèle au fond que la volonté de savoir qu'a l'homme l'emporte sur celle de « devenir la proie de l'inconnu »[729] – n'est possible que si, comme Bataille le précise, le temps destructeur est d'abord « sorti des gonds »[730], c'est-à-dire que s'il se fait *sentir* « dans la vision des choses que le *hasard* puéril fait *brusquement survenir* »[731] et qui constituent ainsi la scène d'épouvante où l'extase est à la limite de l'angoisse. En tant qu'objet d'extase, en d'autres termes, le temps destructeur est en réalité un « temps extatique »[732], soit celui qui *surgit* de façon inattendue et ne peut être saisi ni sous forme de permanence ni sous forme de succession malgré la représentation, tel que Bataille le signale, que l'homme en fait dans le but de l'annuler :

« Dans les circonstances communes, le temps apparaît enfermé – pratiquement annulé – dans chaque permanence de forme et dans chaque succession qui peut être saisie comme permanence. Chaque mouvement susceptible d'être inscrit à l'intérieur d'un *ordre*

---

[727] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 96.

[728] *Ibid.*, 94.

[729] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 34. Nous allons voir que le principe de non-savoir n'en est pas moins déterminant selon Bataille pour rétablir notre sensation du temps et notamment celle de ce moment du temps que l'on appelle d'habitude « avenir ».

[730] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 89.

[731] Georges Bataille, « Propositions », *OC, I*, 471 (nous soulignons).

[732] *Ibid.*

annule le temps absorbé dans un système de mesure et d'équivalence : ainsi le temps, devenu *virtuellement* réversible, dépérit et avec le temps toute existence. »[733]

En effet, la volonté du salut qu'a l'homme face au temps impitoyable et *impossible* est telle qu'il ne lui suffit pas, pour échapper à l'angoisse, de « tourner le dos au temps et de se hisser dans l'éternité »[734], il faut encore qu'il fasse du « changement pur »[735] et dévastateur du temps une succession permanente – c'est-à-dire un enchaînement ordonné et homogène où tout *hasard*, en tant que signe de l' « absurdité délétère »[736] du temps, serait absent – afin qu'il puisse lever son inquiétude ; autrement dit, l'homme à la recherche de la tranquillité ne se contente pas d'opposer une fois pour toutes l'immobilité de la substance divine à l'instabilité du monde en proie au temps, il s'engage lui-même dans cette lutte contre le temps en en faisant une ordonnance fort homogène et en inscrivant dans cet ordre tout ce qui arrive à force de temps, de telle sorte qu'il n'y aurait rien d'aléatoire ou d'inattendu puisque tout serait prédéterminable et, de deux choses l'une, mesurable. Loin d'être dénoncé par l'homme comme épiphénomène de son illusion de salut et de stabilité, un tel système de mesure et d'équivalence, selon Bataille, s'est emparé du monde humain à tel point que l'homme est parvenu en dernière instance à se passer de la position d'une réalité divine pour se débarrasser de la profonde angoisse où le laissait jadis la sensation du temps dont le sens est en effet funèbre :

« La mesure et la platitude se sont lentement emparées du monde ; des horloges de plus en plus précises ont remplacé les vieux sabliers encore chargés d'un sens funèbre. Et la faux de l'inexorable vieillard a reçu le sort de tous les autres fantômes. La terre a été si parfaitement vidée de ce qui rendait tremblant la nuit que les pires malheurs et la guerre elle-même ne peuvent plus en altérer la représentation confortable. Il en résulte que l'avidité humaine n'est plus dirigée comme autrefois vers des bornes puissantes et majestueuses : elle aspire au contraire à ce qui délivre de la tranquillité établie. *Tout se passe comme s'il était impossible à l'homme de vivre sans la "sensation de temps" qui lui ouvre le monde comme*

---

[733] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 94 (nous soulignons). Dans *L'expérience intérieure* où ce passage est repris, le terme « succession » est remplacé par « changements prévus » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 89).

[734] Jean-Michel Besnier, *Eloge de l'irrespect*, Paris : Descartes&Cie, 1998, 98.

[735] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 95.

[736] Georges Bataille, « L'obélisque », *OC, I*, 510.

un mouvement d'une vitesse irrespirable – mais ce qu'il a vécu dans le passé par crainte, il ne peut plus le vivre maintenant que par orgueil et par gloire. »[737]

Dieu est mort, mais l'homme n'est pas devenu pour autant, au sens bataillien, souverain. Au lieu d'être en accord – comme l'exige Bataille à la suite d'Héraclite et de Nietzsche – avec la démesure du temps, il tente de le mesurer et, pour ce faire, y substitue un ordre horlogique dont l'homogénéité et la mesurabilité sont telles qu'il perd de vue à la fois l' « exubérance libre » ou l' « immensité explosive »[738] du temps et la précarité angoissante de sa propre existence. Sans recourir à un arrière-monde où le temps serait arrêté, il suffit désormais qu'il se représente une succession infinie et mesurable pour prétendre apprivoiser le déchaînement du temps et retrouver la sensation de stabilité qu'il ne pouvait s'imaginer avoir qu'à la sortie du temps. Cela dit, saisir le temps sous forme de succession horlogique, c'est renchaîner ce qui se déchaîne dans la mort de Dieu si bien qu'il faut paradoxalement un mouvement de sortie du temps pour le restituer en tant que changement imprévisible et destruction violente. Si donc le « temps extatique » tel que Bataille l'entend ne peut se trouver que dans la vision des choses catastrophiques que le hasard fait survenir, c'est qu'il ne fait qu'un avec ce hasard qui surgit, de manière inattendue, imprévue et par là extatique, du fond du temps homogène ou temps-succession et qui, faut-il préciser, n'est ni antérieur ni postérieur au surgissement brusque de la catastrophe que Bataille considère comme source d'angoisse et d'extase. Le temps extatique, de ce point de vue, est précisément ce que Bataille appelle « instant suspendu », soit celui où l'homme respire dans le pouvoir de la mort à tel point qu'il n'a rien en vue sinon une *présence* inexorable devant laquelle, toute illusion de stabilité étant écroulée, il ne peut que reconnaître le caractère déchiré de son existence qu'il doit porter, souverainement, à hauteur d'impossible :

« Il existe un instant suspendu où tout est emporté, où tout vacille : la profonde et solide réalité que s'attribue la personne a disparu et il ne demeure là que des présences beaucoup plus chargées, toutes mobiles, violentes, inexorables. [...] Seules subsistent des

---

[737] *Ibid.*, 506. Précisons que cette gloire que l'homme se procure en homogénéisant le temps est à l'opposé de la gloire souveraine puisqu'il s'agit, pour reprendre l'expression de Bataille, d' « une gloire sans angoisse » (Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 471).

[738] Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 471, 472.

forces possédant elles-même [*sic.*] une violence comparable à celle de la tempête qui s'est déchaînée. Les intérêts puérils placés en temps normal sur les petites choses – les amusettes qui ordonnent la stupidité de chaque journée sont alors emportées dans le fracas d'un grand vent : l'existence, étant traquée, est tout entière provoquée à la grandeur. L'isolé chassé de sa "petitesse" de sa personne se perd obscurément dans la communauté des hommes mais sa perte serait dépourvue de sens si cette communauté n'était pas à la mesure de ce qui arrive. Ce que la destinée humaine signifie d'"inapaisé", d'"inapaisable", cette invraisemblable soif de gloire qui enlève le sommeil et ne permet pas de repos représentent seules des possibilités assez mouvementées pour répondre au besoin qui se fait jour, chaque fois que l'existence vacille en se mesurant avec la mort. »[739]

Irréductible ni à la permanence ni à la succession, le temps destructeur que nous avons proposé d'appeler « temps impossible » ne peut pourtant se faire sentir comme tel que s'il s'arrache à l'enchaînement homogène sous la forme duquel l'homme, dans les circonstances communes, représente le temps ; autrement dit, la sensation qu'a l'homme du temps est tellement ordonnée, structurée et disciplinée par l'ordre horlogique que la notion d'instant est désormais la seule qui rende avec exactitude de la « pureté impérative »[740] ou la « puissance exubérante »[741] du temps puisqu'il s'agit, comme François Warin le fait remarquer, d'un « temps vertical [...] qui déchire la fatalité temporelle », à savoir qui se soulève contre le « temps horizontal » qu'est le temps-succession et rejette l'homme dans l'inquiétude de « l'éclatement ou [de] la déflagration du temps lui-même »[742]. Cela dit, c'est le surgissement inattendu de l'instant qui témoigne de la nature explosive du temps et c'est à l'instant où il explose que le temps fait montre de sa violence dévastatrice et devient ainsi, dans une scène de catastrophe, un objet d'angoisse et d'extase. Pour une expérience intérieure qui se caractérise précisément par une telle extase à la limite de l'angoisse, force

---

[739] Georges Bataille, « La joie devant la mort », *OC, II*, 245-246. Selon les éditeurs des *Œuvres Complètes*, ce texte semble faire suite au « *Sacrifice* » dont le dernier paragraphe s'intitule en effet « *La "joie devant la mort" comme acte sacrificiel* » (Cf. Georges Bataille, « Le sacrifice », *OC, II*, 242 ; note d'éditeur pour « *La joie devant la mort* », *ibid.*, 442). Notons aussi que dans un fragment relevant d'une version abandonnée de *La Part maudite*, nous pouvons trouver la variation de ce passage qui est intitulée « *Existence des sociétés au niveau de la mort* » (Cf. Georges Bataille, *La limite de l'utile*, *OC, VII*, 245-246).

[740] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 95.

[741] Georges Bataille, « Propositions », *OC, I*, 471.

[742] François Warin, *Nietzsche et Bataille*, *op. cit.*, 176, 178.

est donc de ne pas renchaîner cet instant à la succession homogène pour que puissent s'établir la valeur *souveraine* de son extase ainsi que sa propre « liberté explosive »[743].

1.3. Temps inutile : le présent souverain et l'avenir inconnu

Le temps destructeur que Bataille appelle aussi « temps-explosion »[744] et que nous avons proposé d'appeler « temps impossible » a ceci de particulier qu'il ne peut se manifester que dans le surgissement de l'instant, soit dans celui d'un temps vertical ou extatique qui ne se déploie pas sur le plan horizontal du temps-succession et qui, au contraire, en déchire l'homogénéité de telle manière qu'à travers cette déchirure s'ouvre une profondeur qui est le « lieu d'égarement »[745] et d'extase de l'expérience intérieure. La condition de l'expérience intérieure, en d'autres termes, c'est l'ouverture verticale du temps, si bien qu'en tant qu'extase angoissée et angoissante elle n'a de valeur que dans l'instant où elle éprouve intensément l'immensité explosive du temps ainsi que la précarité fondamentale de toute existence. Si donc une telle expérience « ne peut avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même »[746], c'est parce qu'en aucun cas elle ne peut avoir en vue autre chose que ce qui *se présente* à l'instant de cette épreuve et que tout souci de ce qui est au-delà de cette *présence chargée* implique à la fois l'effondrement du temps extatique et l'évanouissement de l'extase qui la fonde et la caractérise. La valeur de l'expérience intérieure ou de l'extase, de ce point de vue, ne peut se trouver hors de l'instant et c'est dans ce sens que nous pouvons la considérer, pour reprendre l'expression de Denis Hollier, comme une « valeur d'usage [qui] ne survit pas à l'usage », c'est-à-dire qui s'est purgée de « toute connotation utilitariste » et « se situe au-delà de l'utile »[747]. Quoique fiévreusement agitée, l'expérience extatique est en elle-même inutile et c'est précisément en vertu de sa passion inutile qu'elle s'est débarrassée des règles communes où s'enlise, comme Bataille le souligne dans la *Méthode de méditation*, tout mysticisme :

---

[743] Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 470.

[744] *Ibid.*, 471.

[745] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15.

[746] *Ibid.*, 18.

[747] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.*, X, XIII.

« Dans la plénitude du ravissement, lorsque rien ne comptait que l'instant même, j'échappais aux règles communes. Mais pour les retrouver bien vite inchangées ; et de même, dans l'élan, l'extase – ou la *liberté de l'instant* – se dérobe à l'utilité possible, de même l'être utile, qui définit l'humanité, m'apparaît lié au besoin des biens matériels, et j'imagine mauvais de lui donner des fins supérieures. Ma méthode est aux antipodes des idées élevées, du salut, de tout mysticisme. »[748]

Le mysticisme, nous l'avons vu, est dénoncé par Bataille pour deux raisons : d'une part, il introduit dans l'ordre spirituel l'idée de salut qui, en tant que synonyme de l'éternelle béatitude, figure l' « accord profond de l'homme avec le possible »[749] tandis que le spirituel – soit celui où, rappelons-le, relève l'extase – est le domaine de l'impossible ; d'autre part, dans la mesure où le salut ainsi introduit est posé en même temps comme une fin à espérer ou à atteindre, le mysticisme fait de la vie spirituelle un « projet du salut »[750], c'est-à-dire un exercice ascétique dont le principe, comme Bataille le précise dans plusieurs textes rédigés pendant la guerre, est celui de l'action. Autrement dit, le mysticisme s'appuie tant sur l'idée de salut qu'il parvient finalement, selon Bataille, à « la parfaite négation du spirituel »[751] et devient une « morale servile »[752] conditionnée par les règles communes telle que celle de l'action utile. Sur le plan de l'expérience mystique, force est donc de constater que les états d'extase où s'ouvre brusquement la voie de l'impossible et qui représentent ainsi « la moins inexacte image d'une opération souveraine »[753] n'ont de valeur qu'en tant que moyen d'accès au salut, de sorte qu'ils se priveraient de *sens* s'ils ne *servaient* de tremplin *utile* pour qu'un ascète mystique fasse le saut vers l'éternité bienheureuse. Dans cette perspective, comme Bataille l'indique, « les exercices d'un ascète [...] diffèrent peu d'une besogne d'arpentage » et c'est dans ce sens qu'ils « sont *humains* »[754], même *trop* humains.

Précisons encore que selon Bataille, l'expérience mystique ainsi réduite à l'ascèse est d'autant plus embourbée dans les règles communes et par là insérée dans « la sphère de

---

[748] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 228 (nous soulignons).

[749] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 307.

[750] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 35.

[751] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 310.

[752] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 554.

[753] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 218.

[754] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 56.

l'activité »[755] qu'elle pose le salut comme ce qui « lui sera donné *plus tard* »[756] – à savoir dans un temps *à venir* qui est par rapport au temps *présent* un au-delà – et se figure ainsi un déploiement temporel qui n'est autre que ce qui est saisi, dans les circonstances communes, comme temps-succession. En effet, c'est le temps horizontal qui s'ouvre devant l'ascète au moment où il se donne le salut comme but et, de deux choses l'une, c'est en vue d'un moment qu'il *projette* lui-même et qui lui apparaît à l'horizon qu'il entreprend des exercices ascétiques au même titre qu'un arpenteur qui s'engage dans la mesure de la superficie d'un terrain. Dans la mesure où il appréhende ce moment projeté comme à venir, le souci qu'il a du salut – rappelons qu'il s'agit au fond d'un souci du possible – est en même temps un souci de l'avenir qui préoccupe son esprit à tel point que ce n'est pas jusqu'à son existence qui ne soit remise à plus tard. Si donc l'anti-mysticisme de Bataille s'exprime par sa haine du projet et de l'ascèse, c'est que l'un comme l'autre signifient pour lui « une façon d'être dans le temps *paradoxale* » qui est, nous venons de le noter, précisément « la remise de l'existence à plus tard » : « là tout est suspendu », écrit Bataille dans *L'expérience intérieure*, « la vie est remise à plus tard, de remise en remise »[757]. Cela dit, l'expérience intérieure en tant que projet négatif dont le but est d'abolir le pouvoir du projet doit être avant tout « la dénonciation de la trêve »[758], c'est-à-dire qu'elle doit supprimer en elle-même le souci de l'avenir qui suspend et escamote – le terme est à Bataille – le temps *présent* dont elle doit jouir sans délai et souverainement :

« Nous pouvons dire en d'autres termes qu'il est *servile* d'envisager d'abord la durée, d'employer le *temps présent* au profit de l'*avenir*, ce que nous faisons quand nous travaillons. [...] Nous ne voyons pas arriver le moment souverain, où rien ne compte, sinon le moment lui-même. Ce qui est souverain en effet, c'est de jouir du temps présent sans rien avoir en vue sinon ce temps présent. »[759]

Lorsqu'un avenir est projeté, ce qui apparaît simultanément n'est pas seulement l'horizon du temps-succession, mais aussi un présent subordonné à *cet* avenir d'où il tire

---

[755] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 194.

[756] Georges Bataille, « Le souverain » (1952), *OC, XII*, 203.

[757] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 59, 60 (nous soulignons).

[758] *Ibid.*, 60.

[759] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 248.

pourtant sa valeur ainsi que son sens ; autrement dit, le temps à venir a sur le temps présent une priorité axiologique tant qu'il est un *souci*, c'est-à-dire tant qu'il se fait attendre comme s'il s'agissait d'un devoir-être par rapport auquel le présent, pour ainsi dire, est saisi comme un *ne-pas-encore-l'être*[760]. Dans la mesure où toutes les règles communes sont selon Bataille établies sur le primat de l'avenir, seule l'expérience intérieure en tant qu'extase dans l'instant peut échapper, nous l'avons vu, à ces règles et restituer ainsi la valeur en soi ou valeur d'usage inutile du temps présent. La liberté du présent, en d'autres termes, doit reposer sur celle de l'instant extatique – entendons par là non seulement qu'il est celui où a lieu l'effusion extatique, mais aussi qu'il est lui-même extatique, c'est-à-dire vertical – si bien que c'est en tant que *présence* de cet instant que le présent est « sorti des gonds »[761], tout en faisant sortir en même temps l'existence humaine de sa misère habituelle de la servitude :

« [...] l'instant miraculeux est l'instant *où l'attente se résout en* RIEN. C'est en effet l'instant où nous sommes jetés hors de l'attente, de l'attente, misère habituelle de l'homme, de l'attente qui asservit, qui subordonne l'instant présent à quelque résultat attendu. Justement, dans le miracle, nous sommes rejetés de l'attente de l'avenir à la présence de l'instant, de l'instant éclairé par une lumière miraculeuse, lumière de la souveraineté de la vie délivrée de sa servitude. »[762]

Étant donné que le temps horizontal est celui où le souci de l'avenir l'asservit et le subordonne, le présent ne peut se libérer que s'il est devenu, à travers un mouvement vertical, la présence de l'instant miraculeux que Bataille appelle aussi « instant suspendu »[763], « instant durable »[764] et « instant de la rupture »[765]. De ce point de vue, jouir souverainement du temps présent c'est précisément jouir de cette présence miraculeuse où

---

[760] Par ce terme, nous faisons allusion à la conception sartrienne du temps que nous allons examiner dans un instant.

[761] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 89.

[762] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 257.

[763] Georges Bataille, « La joie devant la mort », *OC, II*, 245.

[764] Georges Bataille, *La littérature et le mal* (1957), *OC, IX*, 279. L'article sur Kafka où se trouve cette expression a été publié initialement, sous le titre de « *Franz Kafka devant la critique communiste* », dans le numéro 41 de la revue *Critique* (octobre 1950, 22-36). Notons aussi que cette étude a été retirée par Bataille du manuscrit de *La Souveraineté* (Cf. Georges Bataille, notes pour *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 293, 621).

[765] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 254.

se dissipent tout souci et toute attente, où seule subsiste une « ignorance de l'avenir »[766] qui est telle que ce n'est pas jusqu'à celui-ci qui ne recouvre son inutilité première. Selon Bataille, en effet, ce qui subordonne le présent n'est pas tant l'avenir en lui-même que « la spéculation de l'avenir » qui, à vrai dire, « est entièrement déterminée dans le *passé* »[767], à savoir dans ce moment où l'avenir posé comme but est devenu un être à connaître ou à reconnaître tandis que de par sa nature, il est un « merveilleux inconnu »[768] et par là « le dépassement du connu »[769]. Loin d'être un rejet de l'avenir, la « jouissance naïve et souveraine »[770] du temps présent va jusqu'à « vouloir l'avenir » parce que seul l'avenir donne, en tant que « libre échéance »[771], la *chance* de cette jouissance qui est au fond une extase à la limite de l'angoisse, c'est-à-dire à l'épreuve de l'impossible.

---

[766] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 260. Précisons que cette expression est empruntée par Bataille à Nietzsche qui écrit dans le *Gai Savoir* que « j'aime l'ignorance de l'avenir et ne veux succomber à l'impatience ni à la saveur anticipée des choses promises » (Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Paris : Union Générale d'Éditions, 1957, 276).

[767] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 168 (nous soulignons).

[768] Georges Bataille, « Nietzsche et les fascistes » (1936), *OC, I*, 463.

[769] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 186.

[770] Georges Bataille, « Le souverain », *OC, XII*, 203.

[771] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 16, 186.

2. A L'EPREUVE DU TEMPS, A L'EPREUVE DU POSSIBLE

2.1. Présent néantisé : de la présence à la présentification

Nourrie d'une athéologie qui pousse jusqu'au bout les conséquences de la mort de Dieu et interroge le sens de « l'ouverture de l'infini »[772] qu'est le temps, l'expérience intérieure constitue un terrain où se rétablissent simultanément ce que Bataille appelle « liberté explosive de la vie »[773] et « liberté de l'instant »[774] en ce sens que dans une telle expérience, l'homme cesse de faire « de l'instant le rebond d'un projet qui trouverait ses fins dans l'avenir »[775] et jouit de vivre « *actuellement*, pour un *maintenant* »[776] ; autrement dit, l'expérience intérieure en tant qu'opération souveraine n'en est pas moins en même temps un « exercice *positif* de la liberté »[777] dans la mesure où « la liberté », comme Bataille le précise, « n'est rien si elle n'est celle de disposer de l'instant présent »[778], c'est-à-dire du temps vertical ou « temps debout »[779] où l'homme est devant une présence tellement chargée que tout son souci de l'avenir se dérobe en faisant place à une extase qui est à la limite de l'angoisse. Tout se passe comme si à l'instant de l'extase et de l'angoisse, l'homme était à l'épreuve de l' « exubérance libre » ou de l' « « immensité explosive »[780] du temps à tel point qu'il n'est plus possible pour lui de se projeter dans le temps comme il l'est dans les circonstances communes et que dans cette impossibilité seule se révélait sa liberté dont il doit jouir, comme l'exige Bataille, souverainement.

Rappelons que dans *La nausée*, c'est aussi une « extase horrible » que Roquentin atteint devant l' « énorme présence » des choses existantes et c'est une perte de sensation du temps – celle du temps qui coule plus précisément – qui marque cette épreuve que Sartre

---

[772] Georges Bataille, « L'absence de mythe », *OC, XI*, 236.

[773] Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 470.

[774] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 228.

[775] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 407.

[776] Georges Bataille, « De l'âge de pierre à Jacques Prévert » (1947), *OC, XI*, 93.

[777] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 18 (nous soulignons).

[778] Georges Bataille, « De l'âge de pierre à Jacques Prévert », *OC, XI*, 93.

[779] François Warin, *Nietzsche et Bataille*, *op. cit.*, 176.

[780] Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 471, 472.

décrit à la fois, nous l'avons vu, comme « illumination », « fascination » et « atroce jouissance » : sorti d'un tel état troublant où il ne pouvait que murmurer des mots qui s'étaient évanoui à mi-chemin sans pouvoir « aller se poser sur la chose », Roquentin se demanda « combien de temps dura cette fascination » et découvrit que « le temps s'était arrêté » parce qu' « il était impossible que quelque chose vînt *après* ce moment-là » ; autrement dit, les choses qui existaient le fascinaient par leur existence absurde et absolue de telle façon qu'il n'avait pu *imaginer*, à ce moment « extraordinaire » où il les contemplait en chair et en os jusqu'à avoir l'impression de faire corps avec elles, un temps à venir, c'est-à-dire qu'il n'avait pas eu « conscience d'un passage »[781] sous la forme duquel on se figure d'habitude l'écoulement du temps[782]. « Cette idée de passage », conclut-il, « c'était encore une invention des hommes » puisqu'en vérité « tout était plein, tout en acte, il n'y avait pas de temps faible, tout, même le plus imperceptible sursaut, était fait avec de l'existence »[783]. De ce point de vue, l'existence qu'il découvrit près des choses contingentes – soit celles qui, « de mauvaise grâce », ne pouvaient s'empêcher d'exister et ne mouraient que « par rencontre » – est précisément cette présence plénière où tout est « de trop pour *l'éternité* », où tout est « partout présent, devant, derrière », si bien qu'exister, comme il l'avait d'ailleurs pressenti, c'est être « rejeté, délaissé dans le présent » puisqu'il n'existe en réalité « rien d'autre que du présent »[784].

Cependant, selon le Sartre de 1943, il est imprudent, voire illégitime de fonder la notion de *présent* sur une telle vision extatique de la *présence* parce que l'on se fait indiquer ainsi, tel qu'il le précise dans *L'être et le néant*, « par le monde la signification du temporel »[785]. En effet, dans la mesure où l'on entend par « présence » celle du monde où il n'existe que des choses qui s'épuisent entièrement à leur être, le présent n'a pas d'autres sens que la « plénitude massive de positivités où rien de ce qui *n'est pas* ne peut être

---

[781] Jean-Paul Sartre, *N*, 179, 181, 186, 187, 188, 191.

[782] Beaucoup avant qu'il n'ait eu cette illumination, Roquentin affirmait déjà que « ce fameux écoulement du temps, on en parle beaucoup, mais on ne le voit guère » (*Ibid.*, 87). Cela dit, la conception roquentinienne du présent est plus radicale que celle de Bataille en ce que ce n'est pas le *souci* de l'avenir qui se dissipe au temps présent, mais l'avenir *tout court*.

[783] *Ibid.*, 188, 189.

[784] *Ibid.*, 56, 139, 183, 190, 191 (nous soulignons). Rappelons que, comme nous l'avons noté, l'expression « de trop pour l'éternité » est reprise par Sartre dans *L'être et le néant* pour décrire la caractéristique de l'être-en-soi (Jean-Paul Sartre, *EN*, 34).

[785] Jean-Paul Sartre, *EN*, 148.

représenté de quelque façon que ce soit »[786] et c'est pour cette raison qu'il se présente comme un moment paradoxal où, comme Roquentin l'a éprouvé, le temps ne passe pas. Pour rétablir à la fois le sens du présent et la sensation du temps – du temps en tant qu'écoulement ou « glissement »[787] –, force est donc de revenir sur la question de la présence et d'expliquer qu'il s'agit nullement d'une qualité du monde – soit celle de l'être-en-soi – mais d'un « rapport ontologique » qui doit être saisi sous forme de « présence à ... » et dont la condition de possibilité est le « *surgissement* du pours-soi », c'est-à-dire un « événement absolu »[788] que Sartre appelle aussi, de manière métaphorique, « sacrifice » :

« [...] La présence à ... est un rapport interne de l'être qui est présent avec les êtres auxquels il est présent. En aucun cas, il ne peut s'agir de la simple relation externe de contiguïté. La présence à ... signifie l'existence hors de soi près de ... Ce qui peut être présent à ... doit être tel dans son être qu'il y ait en celui-ci un rapport d'être avec les autres êtres. [...] Le Présent ne saurait donc être que présence du Pour-soi à l'être-en-soi. Et cette présence ne saurait être l'effet d'un accident, d'une concomitance ; elle est supposée au contraire par toute concomitance et doit être une structure ontologique du Pour-soi [...]

[...] le Pour-soi fait que les êtres soient *pour* une même présence. Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le Pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qui se nomme la présence. "Avant" le sacrifice du Pour-soi il eût été impossible de dire que les êtres existassent ensemble ni séparés. Mais le Pour-soi est l'être par qui le présent entre dans le monde ; les êtres du monde sont coprésents, en effet, en tant qu'un même pour-soi leur est à la fois présent à tous. Ainsi ce qu'on appelle ordinairement Présent, pour les en-soi, se distingue nettement de leur être, encore qu'il ne soit *rien de plus* : c'est seulement leur coprésence en tant qu'un Pour-soi leur est présent. »[789]

D'un point de vue onto-phénoménologique qui est celle du Sartre de *L'être et le néant*, ce que l'on nomme ordinairement mais *faussement* la présence, c'est en fait la

---

[786] *Ibid.*

[787] Jean-Paul Sartre, *N*, 54.

[788] Jean-Paul Sartre, *EN*, 120, 160 (nous soulignons).

[789] *Ibid.*, 159-160.

plénitude de l'être-en-soi et c'est précisément de cette plénitude massive que l'on s'étonne, de la même façon qu'un panthéiste[790], jusqu'à trembler d'effroi et de joie. Néanmoins, il suffit d'analyser de près la structure immédiate de l'être et d'examiner le bien-fondé de sa dite présence plénière par la méthode phénoménologique pour constater qu'il se priverait de sens en tant que « présence » s'il n'y avait pas la présence du pour-soi, c'est-à-dire s'il n'y avait pas ce qui « *se fait* présence à l'être en se faisant être Pour-soi »[791]. Autrement dit, le sens de la présence à proprement parler est le rapport *interne*[792] du pour-soi à l'en-soi, encore faut-il préciser que ce rapport de nature négative – puisque l'en-soi auquel le pour-soi « doit adhérer aussi étroitement qu'il est possible » est pourtant ce que celui-ci *n'est pas* – suppose la « désagrégation intime » et la « négation expresse »[793] de l'être que seul le pour-soi est en mesure d'exercer par un acte de néantisation. Si donc « le sens du *présent* c'est la présence à ... » et que « toute "*présence à*" implique dualité »[794], ce qui est présent et par là fait qu'il y a le présent ne peut être que le pour-soi, soit celui qui s'arrache à l'être avec une netteté telle qu'au cœur de cet être apparaît un « non-être présentifiant » ou bien, en d'autres termes, un néant qui « *est été* »[795] et qui est constitutif de la présence. Ainsi par « présent » on ne doit pas, si l'on suit Sartre, entendre un moment extraordinaire où l'on serait absorbé, bon gré, mal gré, dans « la nuit totale »[796] de l'être jusqu'à en prendre la plénitude pour une présence fascinante devant laquelle notre regard se déroberait à lui-même. En revanche, le fait qu'il y a une telle plénitude dite présente suppose ontologiquement que l'on en est séparé et c'est précisément parce qu'il y a cette séparation que nous avons appelée « rupture ontologique » que l'on peut saisir notre être-là comme être dans le présent. Être dans le présent, en un mot, c'est être *présent à* l'être tout en en étant distingué, de sorte qu'il est impossible de dire du présent qu'*il est* en ce qu'il serait ainsi question d'un « perpétuel présent » qui ne peut être conçu que comme un en-soi et qui, par

---

[790] Sur la conception panthéiste de la présence et la critique qu'en fait Sartre, Cf. *supra.*, 95-96.

[791] Jean-Paul Sartre, *EN*, 160 (nous soulignons).

[792] C'est-à-dire qu'il ne s'agit en aucun cas « de la simple relation externe de contiguïté » ou de la « pure coexistence de deux existants » dans la mesure où il faudrait, dans l'un ou l'autre cas, « un troisième terme pour établir cette coexistence » (*Ibid.*, 160, 161) alors que nul ne peut être ce témoin sans qu'il soit déjà présent.

[793] *Ibid.*, 161, 162.

[794] *Ibid.*, 115, 159.

[795] *Ibid.*, 116, 162.

[796] *Ibid.*, 178.

conséquent, ne saurait rendre compte de notre être-là : « le présent n'est pas », conclut Sartre, « il se présentifie »[797]. Pour une ontologie phénoménologique telle que celle de Sartre qui cherche à restituer l'être du présent et plus généralement celui du temps, reste donc à élucider davantage le sens de cette présentification originelle qui, en réalité, ne fait qu'un avec le « surgissement primitif » du pour-soi ou bien, de deux choses l'une, avec « l'apparition du fondement » en ce que, comme nous l'avons constaté, le pour-soi est à la fois « fondement unique du néant au sein de l'être » et « fondement de lui-même en tant qu'il n'est *déjà plus* en-soi»[798].

2.2. Passé irréparable : la contingence factuelle du présent

Dans la perspective ontologique de Sartre, le sens du présent ne s'établit pas sur le fait d'être-là des choses du monde ou de l'en-soi, mais sur celui de la conscience ou du pour-soi qui, en prenant du recul à l'égard de l'être saisi dans sa totalité, se fait présence à cet être qu'il n'est pas ; autrement dit, la néantisation par laquelle le pour-soi se définit est en même temps une présentification dans la mesure exacte où avec elle surgit à l'être et au monde le présent. Le présent, de ce point de vue, est affecté d'un certain caractère de néant par rapport à la plénitude de l'être si bien que rien ne saurait être dans le présent ou exister au présent – dans ni l'un ni l'autre de ces deux cas nous ne devons considérer le présent comme ce qui est indiqué par ladite présence de l'être – sans être parallèlement une « négation de l'être », voire une « évasion de l'être »[799] auquel il est pourtant perpétuellement présent. Cependant, comme nous l'avons noté, l'être dont on s'évade en tant que pour-soi a selon Sartre ceci de particulier qu'il est ce que l'on n'est déjà plus, c'est-à-dire qu'il est « ce que le Pour-soi était *avant* »[800]. Tout se passe donc comme si sur le plan ontologique, bien qu'il n'ait « aucun sens à se demander ce qu'était l'être *avant* l'apparition du pour-soi » – puisqu'il s'agirait de « la mise en question de l'existence de l'existant » qui est de l'ordre de la métaphysique et qui suppose déjà l' « intution directe de cette

[797] *Ibid.*, 147, 162.

[798] *Ibid.*, 116, 120, 127.

[799] Jean-Paul Sartre, *EN*, 162.

[800] *Ibid.*, 178.

contingence »[801] qu'est l'être-là du pour-soi –, il n'en demeurait pas moins qu'il est possible, même nécessaire de préciser le sens de cet « avant » et ceci pour mieux définir le pour-soi dans son rapport avec l'en-soi qu'il n'est pas. En effet, si le surgissement néantisant du pour-soi est un événement absolu, c'est que ce surgissement – sur lequel Sartre s'appuie d'ailleurs pour donner une interprétation ontologique de la naissance biologique – fait apparaître non seulement le présent qui ne signifie autre que la présence au monde du pour-soi, mais aussi le *passé* que celui-ci appréhende après-coup comme un moment antérieur où il n'était pas présent et où, à la fois, il *était* sur le mode de l'en-soi, à savoir sur celui d'un être qu'il n'est déjà plus mais avec lequel il se sent une solidarité d'être car il *est né* de cet être :

« C'est en effet en tant que néantisation de l'En-soi que le Pour-soi surgit dans le monde et c'est par cet événement absolu que se constitue le Passé en tant que tel comme rapport originel et néantisant du Pour-soi à l'En-soi. Ce qui constitue originellement l'être du Pour-soi, c'est ce rapport à un être qui *n'est pas* conscience, qui existe dans la nuit totale de l'identité et que le Pour-soi est cependant obligé d'être, hors de lui, derrière lui. Avec cet être, auquel en aucun cas on ne peut *ramener* le Pour-soi, par rapport auquel le Pour-soi représente une nouveauté absolue, le Pour-soi se sent une profonde solidarité d'être, qui se marque par le mot d'*avant* : l'En-soi c'est ce que le Pour-Soi était *avant*. [...] on conçoit le sens ontologique de cette solidarité choquante avec le fœtus, solidarité que nous ne pouvons ni nier in comprendre. Car enfin ce fœtus *c'était* moi, il représente la limite de fait de ma mémoire mais non la limite de droit de mon passé. Il y a un problème métaphysique de la naissance [...] et ce problème est peut-être insoluble. Mais il n'y a pas de problème ontologique : nous n'avons pas à nous demander pourquoi il peut y avoir une naissance des consciences, car la conscience ne peut s'apparaître à soi-même que comme néantisation d'en-soi, c'est-à-dire comme *étant déjà née*. La naissance, comme rapport d'être ek-statique à l'en-soi qu'elle n'est pas et comme constitution *a priori* de la passéité, est une loi d'être du pour-soi. Être Pour-soi c'est *être né*. [...] c'est par le pour-soi que le Passé en général peut exister. S'il y a un *Avant*, c'est que le Pour-soi a surgi dans le monde et c'est à partir du Pour-soi qu'on peut l'établir. [...] le Pour-soi, dans son surgissement à l'être, fait qu'il existe un monde de coprésences, il fait apparaître aussi son "avant" comme coprésent à des en-soi

---

[801] *Ibid.*, 345, 685.

dans un monde ou, si l'on préfère, dans un état du monde qui a passé. [...] c'est à partir de la *naissance*, comme loi d'être originelle et a priori du Pour-soi, que se dévoile un monde avec un temps universel dans lequel on peut désigner un moment où le Pour-soi n'était pas encore et un moment où il apparaît, des êtres *dont* il n'est pas né et un être *dont* il est né. La naissance est le surgissement du rapport absolu de Passéité comme être ekstatique du Pour-soi dans l'En-soi. Par elle apparaît un Passé du Monde. »[802]

Né de l' « en-soi pur » en tant qu'à la fois ce qui ne l'est pas et ce qui ne l'est *plus*, le pour-soi par son pouvoir de néantisation fait qu'il y a un état présent du monde – soit celui par lequel on se fait indiquer ordinairement mais faussement la signification de la présence ou du présent – en même temps qu'un état passé de ce monde et par là ce que Sartre appelle « temps universel » ; autrement dit, en prenant un recul néantisant par rapport à l'être, le pour-soi qui se fait ainsi présence au monde où les en-soi coexistent *pour lui* dans une relation externe de simultanéité fait apparaître aussi un passé du monde qu'il saisit comme moment antérieur à sa naissance qui est elle-même un événement passé. Or, le fait que l'apparition de ce passé a pour condition *a priori* le surgissement du pour-soi qui ne peut s'apparaître à soi-même que comme étant déjà là n'implique nullement, précise Sartre, que « le Pour-soi existe d'abord et surgit au monde dans l'absolue nouveauté d'un être sans passé, pour se constituer ensuite et peu à peu un passé » ; au contraire, « il n'y a pas un commencement absolu qui deviendrait passé sans avoir de passé » en ceci que tout pour-soi qui surgit à l'être « ne peut exister que comme un dépassement néantisant » et que « ce dépassement implique un dépassé »[803] qui est précisément cet être qu'il se représente désormais comme ce dont il est né. De ce point de vue, l'apparition du passé – précisons qu'il s'agit dans un premier temps du passé du monde – suppose que le pour-soi « vient au monde *avec* un Passé » qui est le *sien*, à savoir cette « lourde plénitude d'être » à laquelle il s'est arraché une fois pour toutes pour naître sans qu'il en soit pour autant totalement dissocié puisqu'il en est né ou bien, comme Sartre le précise, qu'il l'est « *par-derrière* »[804]. Si donc le rapport entre le pour-soi et l'en-soi n'est ni identification absolue ni séparation totale mais une synthèse originelle que Sartre appelle, nous l'avons vu, « solidarité d'être »,

---

[802] *Ibid.*, 178-179.

[803] *Ibid.*, 177, 178.

[804] *Ibid.*, 156, 178.

c'est parce que sur le mode du « était » – soit en faisant un « saut ontologique » – le pour-soi *est* l'en-soi et que du fait qu'il l'était, il ne l'est pas ; entre le pour-soi et l'en-soi, en d'autres termes, il existe un « rapport primitif de Passéité » qui est désigné par le terme « était » et qui caractérise l'être du pour-soi à tel point que loin d'être isolé dans son présent et ôté par conséquent « tous les moyens de comprendre son rapport originel au passé », le pour-soi est en réalité « dans l'unité ek-statique [...] avec son Passé », c'est-à-dire avec ce qu'il *est* par-derrière « sans aucune possibilité de ne l'être pas », encore que cette nécessité d'être soit « le seul fondement possible »[805] du fait qu'il ne l'est pas. En effet, dans la mesure où il n'y a pas un pour-soi qui puisse « jaillir dans le monde *avant* d'avoir un passé », le passé est pour le pour-soi une nécessité de fait et ceci, précise Sartre, « non à titre de nécessité mais à titre de fait »[806]. Cela dit, le passé n'est rien d'autre que cette « perpétuelle contingence » qui soutient l'être du pour-soi et que celui-ci, nous l'avons noté, « reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer »[807]. Cependant, bien qu'il ne soit de ce point de vue le fondement de son passé ou du « fait contingent et inaltérable » qu'il *était*, le pour-soi est le fondement du présent sans lequel il n'y aurait pas de passé puisque le passé « n'apparaît jamais dans l'isolement de sa "passéité" » et qu' « il est originellement passé *de ce* présent »[808]. Par-delà son passé qui *se manifeste après coup* comme un « irréparable », le pour-soi surgit en se faisant présence à l'être et par là faisant que « les êtres soient *pour* une même présence »[809] même si, à la limite, il sera ressaisi par l'être et ne *serai* ce qu'il est ou bien, de deux choses l'une dans ce cas-là, ce qu'il était. Malgré sa « fuite perpétuelle en face de l'être »[810], en effet, le pour-soi cessera finalement

---

[805] *Ibid.*, 147, 153, 156, 157, 177, 178. Ainsi Sartre a renoué le lien entre le présent et le passé qu'il avait défait lorsqu'il faisait dire à Roquentin, dans *La nausée*, que « le passé n'existait pas. Pas du tout » parce que « tout ce qui n'était pas présent n'existait pas ». Rappelons aussi qu'avant de quitter Bouville, Roquentin affirma même que dans la mesure où son passé était « mort », il était « seul et *libre* » (Jean-Paul Sartre, *N*, 139, 221, nous soulignons).

[806] Jean-Paul Sartre, *EN*, 157.

[807] *Ibid.*, 121. Sartre affirme en effet que la contingence du pour-soi – ou la facticité – et le passé « sont deux mots pour désigner une seule et même chose » (*Ibid.*, 157).

[808] *Ibid.*, 149, 158.

[809] *Ibid.*, 160, 179. Sans pouvoir fonder l'être de son passé, le pour-soi fonde pourtant « le fait que cet être puisse être *donné* » et c'est dans ce sens que Sartre indique que « pour la Réalité humaine seule l'existence d'un passé est manifeste » (*Ibid.*, 152, 177).

[810] *Ibid.*, 162.

d'être présent *à* l'être et retombera dans la nuit totale de l'identité en ce qu'il est au fond, souligne Sartre, une contingence vouée à la mort :

« A la limite, à l'instant infinitésimal de ma mort, je ne serai plus que mon passé. Lui seul me définira. C'est ce que Sophocle entend exprimer lorsque, dans les *Trachiniennes*, il fait dire à Déjanire : "C'est une maxime reçue depuis longtemps parmi les hommes, qu'on ne saurait se prononcer sur la vie des mortels et dire si elle a été heureuse ou malheureuse avant leur mort." C'est aussi le sens de cette phrase de Malraux que nous citions plus haut : "La mort change la vie en destin." C'est enfin ce qui frappe le croyant lorsqu'il réalise avec effroi que, au moment de la mort, les jeux sont faits, il ne reste plus une carte à jouer. La mort nous rejoint à nous-mêmes, tels qu'en nous-même l'éternité nous a changés. Au moment de la mort nous *sommes* [...] Et le repentir de la dernière heure est un effort total pour faire craquer tout cet être qui s'est lentement pris et solidifié *sur nous*, un dernier sursaut pour nous désolidariser de ce que nous *sommes*. En vain : la mort fige ce sursaut avec le reste, il ne fait plus qu'entrer en composition avec ce qui l'a précédé, comme un facteur parmi d'autres, comme une détermination singulière qui s'entend seulement à partir de la totalité. Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en-soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. Ainsi le passé est la totalité toujours croissante de l'en-soi que nous sommes. »[811]

Le pour-soi est un être qui est tel que non seulement sa naissance contingente est pour lui une nécessité de fait, mais sa mort aussi est un événement absolu dans la mesure où elle « l'entraînera dans un passé qui n'est plus passé d'aucun Pour-soi », c'est-à-dire qu'elle est « l'arrêt radical » où le pour-soi perdra toute possibilité de ne pas être ce qu'il est puisqu'il sera entièrement glissé au passé ; la mort, en d'autres termes, signifie la « passéification de tout le système » et le « ressaisissement de la Totalité humaine par l'En-soi »[812]. Toutefois, comme l'indique Sartre, le pour-soi n'est pas « cet en-soi sur le mode de l'identité » tant qu'il n'est pas mort, si bien qu'il lui est toujours *possible* de dépasser son passé et par là de détotaliser cette totalité croissante par le néant qui s'y glisse « comme

---

[811] *Ibid.*, 153-154.

[812] *Ibid.*, 186, 187.

ferment détotalisateur »[813]. En tant que « libre mortel », le pour-soi est toujours dépassement néantisant d'un être passé qu'il était et s'il le dépasse, c'est vers ce qu'il n'est pas ou bien, tel que Sartre le précise, « vers l'être qu'il *sera* »[814].

2.3. Futur impossible : le sens possible du présent

L'événement absolu qu'est le surgissement du pour-soi a un double aspect : d'une part, il s'agit d'une présentification originelle dans la mesure où « le Pour-soi est l'être par qui le présent entre dans le monde »[815] ; d'autre part, il rend manifeste l'existence d'un passé dont le pour-soi en tant que présence est ontologiquement solidaire en ceci qu'il en est né et qu'il l'est par conséquent sur le mode du « était », encore que du fait même qu'il l'était il l'ait déjà dépassé. Entre le présent du pour-soi et son être passé, il existe donc une coupure irréparable sans que celle-ci implique une « solution de continuité » dans l'être du pour-soi puisque rien n'est venu se glisser entre ce présent et son passé comme un « élément opaque » qui aurait les séparé de la même manière qu' « une lame de couteau [qui] sépare un fruit en deux »[816] ; autrement dit, la coupure constitutive de l'être du pour-soi est précisément *rien*, à savoir le néant présentifiant que le pour-soi, par son surgissement primitif, a lui-même néantisé à la fois au sein de l'être et au cœur de son propre être. Ainsi la condition pour que le pour-soi puisse être son passé sur le mode du « était », c'est qu'il porte le néant en lui « comme le *rien* qui sépare son présent de tout son passé » et qu'il ne perd jamais de vue que, d'un côté, il « ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé » et, de l'autre, il ne peut l'être que « sur le mode de liaison interne du *n'être-pas* »[817]. Par rapport à son passé qui relève de l'être-en-soi, le pour-soi peut être défini de ce point de vue, selon Sartre, comme une spontanéité parce qu'il se constitue lui-même comme négation ou néantisation de l'être et surgit ainsi à l'être « en l'absence de toute

---

[813] *Ibid.*, 154, 189.

[814] *Ibid.*, 162, 606 (nous soulignons).

[815] *Ibid.*, 160.

[816] *Ibid.*, 63.

[817] *Ibid.*, 63, 152, 156.

détermination antérieure »[818], encore faut-il préciser que ce surgissement spontané synonyme de la rupture ontologique avec l'être passé ou dépassé ne peut être figé en donné, c'est-à-dire qu'il ne peut être saisi sous forme de négation *statique* dont la fonction ne serait que de néantiser une fois pour toutes un présent détaché du passé au point que le présent, quoiqu'il soit affecté d'un caractère de néant, serait ce qu'il *est* et ceci dans la mesure où il n'est pas ce qu'il n'est pas. En tant que spontanéité, en d'autres termes, le pour-soi doit encore néantiser tout ce qu'il a néantisé jusqu'à lui-même pour que rien de ce qui n'est pas n'atteigne à la plénitude affirmative que seul l'en-soi peut *être* :

« [...] ce pour-soi est spontanéité. [...] Une spontanéité qui se pose en tant que spontanéité est obligée du même coup de refuser ce qu'elle pose, sinon son être deviendrait de l'acquis et c'est en vertu de l'acquis qu'elle se perpétuerait à l'être. Et ce refus lui-même est un acquis qu'elle doit refuser sous peine de s'engluer dans un prolongement inerte de son existence. [...] Sa nature propre est de ne pas profiter de l'acquis qu'elle constitue en se réalisant comme spontanéité. Il est impossible de concevoir autrement la spontanéité à moins de la contracter dans un instant et par là même de la figer en en-soi, c'est-à-dire de supposer un temps transcendant. [...] Il nous paraît au contraire qu'une spontanéité qui ne s'évaderait pas d'elle-même et qui ne s'évaderait pas de cette évasion même, dont on pourrait dire : elle *est* ceci et qui se laisserait enfermer dans une dénomination immuable serait précisément une contradiction et qu'elle équivaudrait finalement à une essence particulière affirmative, éternel sujet qui n'est jamais prédicat. Et c'est précisément son caractère de spontanéité qui constitue l'irréversibilité même de ses évasions puisque, précisément, dès qu'elle apparaît, c'est pour se refuser et que l'ordre "position-refus" ne peut être renversé. La position même, en effet, s'achève en refus sans atteindre jamais à la plénitude affirmative, sinon elle s'épuiserait dans un en-soi instantané et c'est seulement à titre de *refusée* qu'elle passe à l'être dans la totalité de son accomplissement. »[819]

---

[818] *Ibid.*, 62.

[819] *Ibid.*, 187-188.

Si l'apparition du présent suppose la « naissance sans géniteur »[820] – à savoir spontanée – du pour-soi ainsi que la négation de l'en-soi, il n'en demeure pas moins que l'on ne gagnerait rien à concéder le non-être au présent si par « spontanéité » l'on entendait une *instantanéité* qui caractériserait le surgissement du pour-soi de telle façon que non seulement le présent néantisé deviendrait un « instant présent » dont l'être est une plénitude que Sartre qualifie d' « insécable », mais le pour-soi lui-même se serait *accompli* en tant que présentification originelle et savourerait le plaisir d'*être* une perpétuelle présence au monde coprésent tout en étant « en repos auprès de l'être »[821], si bien que rien de ce qui n'est pas donné dans cet instant présent ne pourrait être représenté de quelque manière que ce soit. Selon Sartre, en effet, si l'on confère « un privilège au présent comme "présence au monde" » et confine ainsi « le Présent dans le Présent », « il va de soi qu'il n'en sortira jamais »[822] et que, faut-il ajouter, le pour-soi spontané s'épuisera dans un en-soi instantané. Pour rétablir le pour-soi dans sa spontanéité originelle, force est donc de briser les « vitres du présent »[823] et de le néantiser davantage jusqu'à ce qu'il recouvre son non-être essentiel en vertu duquel le pour-soi qui n'est déjà plus ce qu'il était peut dépasser ce qu'il est sur le mode d' « être présent à ... » vers ce qu'il n'est pas ou bien, plus précisément, ce qu'il n'est *pas encore*. Ainsi le temps est venu d'élucider le sens de cette possibilité qu'a le pour-soi de dépasser son être présent qui, par rapport à un être posé comme ce qu'il n'est pas encore et ce qu'il a à être, est saisi sous forme de manque :

« Rappelons-nous que le Pour-soi se présentifie devant l'être comme n'étant pas cet être et ayant été son être au passé. Cette présence est fuite. Il ne s'agit pas d'une présence attardée et en repos auprès de l'être mais d'une évasion hors de l'être vers ... [...] On saisit dès lors le sens de la fuite qui est Présence : elle est fuite vers *son être* c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. Le Futur est le manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la Présence. Si elle ne manquait de rien elle retomberait dans l'être et perdrait jusqu'à la *présence à l'être* pour acquérir en échange

---

[820] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 35. Nous élargissons ici la visée de cette expression que Vincent de Coorebyter emploie pour décrire la contingence des choses ou de l'être-en-soi. En effet, dans la mesure où l'en-soi et le pour-soi relèvent tous les deux de l'être, ce qu'ils ont en commun c'est que leur existence ou, si l'on préfère, le fait qu'ils existent est à la fois injustifiable et indiscutable.

[821] Jean-Paul Sartre, *EN*, 162, 164, 170.

[822] *Ibid.*, 163.

[823] *Ibid.*, 147.

l'isolement de la complète identité. C'est le manque en tant que tel qui lui permet d'être présence, c'est parce qu'elle est hors d'elle-même vers un manquant qui est au-delà du monde, c'est à cause de cela qu'elle peut être hors d'elle-même comme présence à un en-soi qu'elle n'est pas. Le Futur c'est l'être déterminant que le Pour-soi a à être par-delà l'être. Il y a un Futur parce que le Pour-soi a à être son être au lieu de l'être tout simplement. [...] Le Futur s'est révélé au Pour-soi comme ce que le Pour-soi n'est pas encore, en tant que le Pour-soi se constitue non-thétiquement pour soi comme un pas-encore dans la perspective de cette révélation et en tant qu'il se fait être comme un projet de lui-même hors du présent vers ce qu'il n'est pas encore. [...] Ainsi seul un être qui est à soi-même son révélé, c'est-à-dire dont l'être est en question pour soi, peut avoir un Futur. Mais, réciproquement, un tel être ne peut être pour soi que dans la perspective d'un pas-encore car il se saisit lui-même comme un néant, c'est-à-dire comme un être dont le complément d'être est à distance de soi. A distance, c'est-à-dire par-delà l'être. Ainsi tout ce que le Pour-soi est par-delà l'être est le Futur. »[824]

Le pour-soi présent est un « défaut d'être » ou un « manque d'être » parce qu'il n'est déjà plus ce qu'il était au passé et qu'il n'est pas encore ce qu'il sera au futur, à savoir une « présence future » présente à l' « être cofutur » qui, nous l'avons noté, surgit selon Sartre du fond de néantisation du pour-soi comme « état possible » de l'être coprésent ; autrement dit, le pour-soi dans son surgissement néantisant et par là présentifiant fait apparaître non seulement son être passé dont il est séparé tout en en étant ontologiquement solidaire, mais aussi son être futur qu'il appréhende, à titre de possible, comme ce qu'il doit se faire être et par rapport auquel il se saisit comme « inachevé »[825]. De même que la manifestation du passé a pour condition la présence du pour-soi, de même le « dévoilement préalable de l'avenir »[826] ou du futur est réalisé dans et par cette présence. Cela dit, c'est parce qu'il a la possibilité de possibiliser le futur que le pour-soi échappe à l'instantanéisation et par là au ressaisissement *immédiat* par l'être quoique ce dernier, nous le savons, le menace perpétuellement jusqu' « à l'instant infinitésimal » de sa mort que l'on peut considérer

---

[824] *Ibid.*, 164-165.

[825] *Ibid.*, 124, 137, 141, 165. Comme Alain Flajoliet le souligne, c'est « d'un seul et même mouvement » que le pour-soi « surgit au présent, néantise l'être qu'il vient d'être, possibilise le futur qu'il n'est pas encore » (Alain Flajoliet, « Ipséité et temporalité », in *Sartre : Désir et liberté*, *op. cit.*, 75).

[826] Jean-Paul Sartre, *EN*, 163.

comme « victoire finale de l'en-soi »[827] ou triomphe de l'être. Tant qu'il n'est pas mort, le pour-soi ne saurait être dévoré par « la nuit indifférenciée de l'Être »[828] en ce qu'il ne cesse de se projeter, en exerçant jusqu'au bout son pouvoir de néantisation, vers le futur qui lui annonce son possible et l'arrache ainsi à l'en-soi de la présence où ce possible ne peut même pas être appréhendé comme une absence[829]. Le futur, de ce point de vue, est le sens du pour-soi parce que c'est vers lui que celui-ci se dirige pour fuir l'être et c'est par rapport à lui qu'il définit son être comme « manque d'être ». Cependant, dans la mesure exacte où il s'esquisse par-delà l'être présent du pour-soi comme un possible dont celui-ci manque, le futur « ne se *réalise* pas » et « ne se laisse pas rejoindre » à tel point que le pour-soi ne peut être qu' « un creux toujours futur » en ce sen qu' « il ne sera jamais *devenu*, au Présent, ce qu'il avait à être, au Futur »[830]. Le futur, en d'autres termes, « est la possibilisation continuelle des possibles », si bien qu'il ne saurait en aucun cas être un « point de rejoignement »[831] où le pour-soi se fondrait avec ce dont il manque et deviendrait ainsi fondement de son propre être, encore que selon le Sartre de *L'être et le néant*[832], le pour-soi en tant qu'évasion de l'être soit en même temps une poursuite de l'être ou un « *désir d'être* »[833] – à savoir un manque d'être qui cherche obstinément à se supprimer, non comme être, mais comme manque – et que ce soit précisément en vue de *fonder* son être qu'il fuit l'être en se projetant vers le futur. Tout se passe comme si le pour-soi, en fin de compte,

---

[827] *Ibid.*, 153, 186.

[828] Vincent de Coorebyter, « Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant* », *art. cit.*, 101.

[829] C'est dans ce sens que la mort, selon Sartre, « n'est aucunement structure ontologique de mon être » : même s'il s'agit d' « *une néantisation toujours possible de mes possibles* », la mort est pourtant « *hors de mes possibilités* » puisqu' « elle est un *fait contingent* qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité », si bien que « je ne saurais ni découvrir ma mort, ni l'atteindre ni prendre une attitude envers elle » ; autrement dit, c'est une « extériorité qui demeure extériorité jusque dans et par la tentative du pour-soi pour la réaliser » (Jean-Paul Sartre, *EN*, 595, 603, 604, 605).

[830] *Ibid.*, 166, 167.

[831] *Ibid.*, 167, 168.

[832] C'est ainsi que Sartre, dans ses *Cahiers pour une morale*, précise que *L'être et le néant* n'a pour but que d'esquisser une « ontologie d'*avant la conversion* » (Jean-Paul Sartre, *CPM*, 13, nous soulignons), c'est-à-dire d'avant le renoncement au désir d'être un en-soi-pour-soi que Vincent de Coorebyter appelle « fantasme ontologique » et qui, précise celui-ci, « ne se distingue pas de l'acte ontologique par lequel le pour-soi se pose par néantisation autofondatrice de l'en-soi » (Vincent de Coorebyter, « Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant* », *art. cit.*, 104, 110). Nous reviendrons à ce statut spécifique de *L'être et le néant* dans le dernier chapitre de notre thèse.

[833] Jean-Paul Sartre, *EN*, 625.

n'avait pas de sens possible s'il ne se donne « un avenir impossible », c'est-à-dire s'il ne possibilise un futur « purement idéal »[834] pour illuminer le présent.

[834] *Ibid.*, 167, 411. Nous partageons donc l'avis de Vincent de Coorebyter qui remarque en effet que « si comme l'affirme Sartre le pour-soi cherche vainement et obstinément l'impossible, *c'est qu'il ne peut pas faire autrement*, c'est qu'il ne peut pas ne pas s'encombrer de ce manque et du désir de le combler – ce qui suppose que le fantasme inaccessible, le désir de combler le manque, *soit à l'origine même du manque, c'est-à-dire de la relation du pour-soi à l'en-soi, ou couple reflet-reflétant, ou présence à soi du pour-soi par la néantisation de l'en-soi*. » (Vincent de Coorebyter, « Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant* », *art. cit.*, 105).

3. LE SENS DE L'INSTANT ENTRE LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE

3.1. Temps possible : de l'instant impossible à l'instant libérateur

En se chargeant de restituer « l'être du Temps » et ceci par une élucidation phénoménologique ou, comme il le précise, « préontologique » du « sens trop souvent obscur de ses trois dimensions »[835], Sartre, dans *L'être et le néant*, interroge la temporalité du pour-soi dont le surgissement, nous l'avons vu, est un événement ontologiquement absolu en ce que le pour-soi qui surgit à l'être par-delà l'être – c'est-à-dire par une néantisation de l'être – est un être par lequel le passé, le présent et le futur viennent au monde. Le pour-soi, en d'autres termes, est à la source du temps au sens où il se temporalise si bien qu'à proprement parler il n'y a nulle différence entre la temporalisation du pour-soi et le cours du temps et qu'être dans le temps, c'est *ne pas être* pour être un être temporel, temporalisant[836]. Du fait qu'il est un tel être qui fait qu'il y a le temps et que le temps se multiplie en trois dimensions hétérogènes tout en restant une unité organisée, le pour-soi est dans son essence « diasporique »[837] ou ek-statique et c'est précisément parce qu'il est un être ek-statique qu'il lui est impossible d'éprouver – sinon en cessant d'être pour-soi – une « extase horrible » où, le temps s'étant arrêté, seule subsisterait une « énorme présence »[838] à la fois nauséeuse et fascinante qui est celle de l'être indifférencié, de l'être massif, bref, de l'être-en-soi. Le Sartre de 1943, de ce point de vue, rompt avec celui de 1938 qui, dans *La nausée*, préconise une conception paradoxale du temps selon laquelle il n'y a « rien d'autre que du présent »[839] et c'est l'homme qui a inventé l'idée de passage ou bien celle d'écoulement du temps. Dans un passage des *Carnets de la drôle de guerre* où il critique, en rappelant le reproche qu'Alexandre Koyré lui a fait sur ce point, l' « incompréhension » de la structure du temps qu'il y a en effet dans ses premiers écrits dont *La nausée*, Sartre appelle une telle conception « la philosophie de l'instant » :

---

[835] Jean-Paul Sartre, *EN*, 145.

[836] C'est-à-dire que le pour-soi, reformulons-le avec Alain Flajoliet, « se néantise perpétuellement dans son être en se constituant à distance de lui-même comme présent futurisant d'un passé » (Alain Flajoliet, « Ipséité et temporalité », *art. cit.*, 71).

[837] Jean-Paul Sartre, *EN*, 176.

[838] Jean-Paul Sartre, *N*, 186, 191.

[839] *Ibid.*, 139.

« J'ai une espèce de vergogne à aborder l'examen de la temporalité. Le temps m'a toujours paru un casse-tête philosophique et j'ai fait sans y prendre garde une philosophie de l'instant (ce que Koyré me reprocha un soir de Juin 1939) faute de comprendre la durée. Dans *La Nausée* j'affirme que le passé n'est pas [...]. Cette incompréhension s'appariait fort bien avec mon manque de solidarité avec moi-même qui me faisait juger insolemment mon passé mort du haut de mon présent. [...] Et voici qu'à présent j'entrevois une théorie du temps. Je me sens intimidé avant de l'exposer, je me sens un gamin. »[840]

Ce que Sartre se sens intimidé d'exposer, il exposera de manière résolue et exhaustive dans *L'être et le néant* dont la théorie du temps – ce que Jean-François Louette résume comme une « ontologie du temps »[841] –, en effet, est aux antipodes d'une philosophie de l'instant, à savoir de l' « instantanéisme » : dans cet ouvrage, il indique que tant que nous admettons, explicitement ou implicitement, « une succession de totalités temporelles dont chacune serait centrée autour d'un instant », nous ne pouvons échapper à l'instantanéisme et, par conséquent, le temps devient « un songe »[842]. Pour le Sartre de *L'être et le néant*, en d'autres termes, l'exigence est de « supprime[r] *l'instant* » si l'on veut faire justice et être fidèle à notre « intuition de la temporalité générale »[843]. C'est dans ce sens qu'il refuse, rappelons-le, de contracter la spontanéité du pour-soi dans l'instant en concluant qu'une telle spontanéité « qui se pose en tant que spontanéité est obligée du même coup de refuser ce qu'elle pose », c'est-à-dire de s'évader d'elle-même par une néantisation perpétuelle de soi dont la cessation signifie l' « arrêt radical de la Temporalité »[844] et par là la mort – au sens littéral du terme – du pour-soi. Notons encore que c'est précisément une conception instantanéiste de la spontanéité ou, plus exactement, de la conscience spontanée que Sartre présente dans *La transcendance de l'Ego*, texte séminal où il fonde « une de ses croyances les plus anciennes et les plus têtues » qu'est l' « autonomie de la conscience

---

[840] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 436.

[841] Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *art. cit.*, 23.

[842] Jean-Paul Sartre, *EN*, 187.

[843] *Ibid.*, 145, 174.

[844] *Ibid.*, 186, 188. De ce point de vue, c'est à une spontanéité contractée dans l'instant que Sartre fait allusion quand il affirme, dans sa conférence sur « Conscience de soi et connaissance de soi » donnée en 1947 à la Société française de Philosophie, que « loin que le "cogito" nous enferme dans la spontanéité, il nous arrache à nous-mêmes pour nous jeter dans la durée » et que par conséquent « il n'y a pas de conscience instantanée » (Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », *TE*[b], 136).

irréfléchie »[845] mais où, comme Vincent de Coorebyter le fait remarquer, il restitue cette autonomie en conférant un « sens ontologique » à l'instant de sorte que « la liberté de la conscience » autonome n'est rien d'autre que « celle d'une instance perpétuellement auto-créatrice »[846]. Si en effet la conscience, nous le savons, est selon Sartre « toute translucidité » et que par cette translucidité elle constitue seule la « sphère transcendantale pure », celle-ci est en même temps « une sphère d'existence *absolue* » ou « de spontanéités pures » qui « se déterminent elles-mêmes à exister » et ceci de manière instantanée : « la conscience transcendantale », comme Sartre l'indique dans cet ouvrage, « se détermine à l'existence à chaque instant » et « chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création *ex nihilo* »[847]. Absolument auto-créatrice et perpétuellement spontanée, la conscience fait apparaître à chaque instant « une existence nouvelle » et cette existence, dont l'Ego n'est nullement le créateur – l'apparition de l'Ego demande l'intervention d'un acte réflexif et suppose ainsi l'existence préalable de la conscience –, est par rapport à la volonté subjective ce qui est débordant puisque loin de pouvoir « *vouloir* une conscience », dit Sartre, « l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre par une richesse toujours inattendue »[848]. D'où, conclut-il, la « liberté vertigineuse » de la conscience en tant que « spontanéité impersonnelle » ou « spontanéité monstrueuse », d'où, réciproquement, un sentiment d'angoisse qu'il appelle ici « vertige de la possibilité »[849]. Liberté, spontanéité, possibilité, pour le Sartre de *La transcendance de*

---

[845] Simone de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris : Éditions Gallimard, 1960, 189-190.

[846] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 65. Vincent de Coorebyter suggère qu'il s'agit ici d'un « appauvrissement de la réflexion phénoménologique » de Husserl en ce que celui-ci « ne borne pas l'adéquation dans les limites de l'instant » tandis que pour Sartre, le « champ de l'évidence adéquate » ne fait q'un avec celui d'une « conscience réduite à son vécu instantané et ek-statique, à sa flexion intentionnelle comme pure conscience de quelque chose, dépourvue d'*habitus*, de jeu noético-noématique, d'intentions signitives, de projets... », soit de tout ce qu'il « range d'abord du côté de "l'homme" psycho-physique et social » (*ibid.*, 70, 74).

[847] Jean-Paul Sartre, *TE*^{a}, 25, 77, 79.

[848] *Ibid.*, 79.

[849] *Ibid.*, 79, 80, 81. Dans son étude de ce passage de *La transcendance de l'Ego* où Sartre ne fait pas de distinction entre la liberté et la spontanéité qu'il qualifie toutes de « monstrueuse » et de « vertigineuse » – il parle plus loin d'une « fatalité » (*ibid.*, 82) de la spontanéité –, Alain Flajoliet, dans le respect du cadre analytique de *L'être et le néant*, propose de distinguer « la série spontanéité monstrueuse-destin-terreur, et la série liberté vertigineuse-possibilité-angoisse » parce que, précise-t-il, « la terreur est liée à la fatalité d'une puissance, l'angoisse à la liberté comme recréation *ex nihilo* » (Alain Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, *op. cit.*, 832, note 44, 833, note 45). Une telle distinction nous semble pertinente et nécessaire puisqu'à la lecture de *L'imaginaire* où Sartre fournit une interprétation psycho-phénoménologique des psychasthénies dont le concept-clé est la spontanéité – *La transcendance de l'Ego* annonce déjà cette approche (cf. Jean-Paul

l'Ego tous ces concepts reviennent à désigner une seule et même chose qui est l'auto-création *ex nihilo* et *instantanée* de la conscience transcendantale. Autant dire que *La nausée* et *La transcendance de l'Ego*, tous achevés à Berlin, sont prisonniers de l'instantanéisme – l'un en isolant le présent de son passé et faisant de cet isolement le fondement ontologique d'une liberté solitaire[850], l'autre en instantanéisant la spontanéité et par là la liberté de la conscience transcendantale – auquel Sartre cherchera à échapper, dans le cadre d'une ontologie phénoménologique, par une théorie du temps où il ne laissera pas de place à l'instant, où l'instant sera qualifié d' « intemporel » puisqu'il est « insécable »[851], atomique, immobile. Tout se passe donc comme si l'instant était impossible si le temps est possible et *vice versa*. Autrement dit, le temps n'est possible que dans la mesure où il n'est pas « un émiettement d'avant et d'après » – c'est-à-dire « une poussière infinie d'instants » – dont chacun serait séparé des autres « par *rien* et pourtant sans communication » ; en revanche, le temps en tant qu'écoulement ou succession est tel qu'il ne tardera pas à « briser », à « décomprimer », bref, à « temporaliser » l'*être* de ces « prétendus "éléments" »[852] temporels ou, plus exactement, intemporels que l'on ne pourrait que rapprocher et juxtaposer de manière mécanique si l'on adoptait un point de vue instantanéiste.

Cependant, si leur être insécable que l'on ne peut saisir que faussement sous forme d'instant est brisé, les éléments temporels ne se sont pas pour autant dilués dans une continuité homogène et c'est dans ce sens que le temps est une unité ek-statique dont chaque état n'étant séparé des autres par rien en est réellement séparé par ce rien. « En affirmant la continuité du temps », écrit Sartre, « nous nous interdisons de concevoir celui-ci comme formé d'instants » sans pourtant « oublier que l'avant-après est aussi une forme qui sépare » et que cette séparation sera impossible « s'il n'y a plus d'instant »[853]. Ayant voulu

---

Sartre, *TE*[a], 80-81, 83) – , nous savons que la spontanéité en tant que fatalité est considérée comme « l'envers de la liberté » (Jean-Paul Sartre, *I*[re], 321). Sur la spontanéité, la fatalité, la liberté et la relation conceptuelle établie par Sartre dans *L'imaginaire*, voir aussi Philippe Cabestan, « Rêve, obsession, hallucination : qu'est-ce qu'une conscience captive ? », in *Sartre et la phénoménologie*, *op. cit.*, 21-76.

[850] « Mon passé est mort », se dit Roquentin l'avant-dernier jour de son séjour à Bouville, « Je suis seul dans cette rue blanche que bordent les jardins. Seul et libre. Mais cette liberté ressemble un peu à la mort » (Jean-Paul Sartre, *N*, 221).

[851] Jean-Paul Sartre, *EN*, 170.

[852] *Ibid.*, 145, 170, 173.

[853] *Ibid.*, 173. L'enjeu d'une telle double interdiction, comme Sartre le précise dans les passages suivants et comme le rappelle Daniel Giovannangeli, est de ne ramener le temps « ni à la pure continuité de la durée

supprimer l'instant pour restituer l'unité originelle du temps, Sartre, dans la quatrième partie de *L'être et le néant* où il clarifie le sens de la liberté sur le plan existentiel du choix et du projet, revient à la notion d'instant qu'il saisit désormais non sous forme d'être intemporel, mais sous celle de néant :

« Pourtant l'instant n'est pas une vaine invention des philosophes [...], nous sommes perpétuellement *menacés par l'instant*. C'est-à-dire que nous sommes tels, par le choix même de notre liberté, que nous pouvons toujours faire apparaître l'instant comme rupture de notre unité ek-statique. [...] L'instant, s'il doit pouvoir exister, doit être borné par un double néant. [...] Mais dans le développement même de notre temporalisation, nous pouvons produire des instants si certains processus surgissent sur l'effondrement des processus antérieurs. L'instant sera alors un commencement et une fin. En un mot, si la fin d'un projet coïncide avec le commencement d'un autre projet, une réalité temporelle ambiguë surgira qui sera limitée par un néant antérieur en ce qu'elle est commencement et par un néant postérieur en ce qu'elle est fin. [...] Un commencement qui se donne comme fin d'un projet antérieur, tel doit être l'instant [...] Cependant, l'instant n'est lui-même qu'un néant car, où que nous portions notre vue, nous ne saisirons qu'une temporalisation continue, qui sera, selon la direction de notre regard, ou bien la série achevée et close qui vient de passer, en entraînant son terme final avec elle – ou bien la temporalisation vivante qui commence et dont le terme initial est happé et entraîné par la possibilité future. »[854]

Défini d'un point de vue ontologique comme unité ek-statique, le temps tridimensionnel est en même temps une « force dissolvante » et la dissociation des trois moments que l'on nomme d'habitude passé, présent et futur suppose qu'il y a, « au sein d'un acte unificateur »[855], une réalité temporelle qui n'est rien ou bien, plus exactement, qui existe à titre de rien[856]. Ce rien, selon Sartre, est l'instant. En tant que rien ou, pour reprendre le terme propre à Sartre, en tant que néant, l'instant est le moment où surgit un

---

bergesonnienne, ni à la discontinuité de l'instantanéisme » (Daniel Giovannangeli, « Instant », in *Dictionnaire Sartre*, *op. cit.*, 250).

[854] Jean-Paul Sartre, *EN*, 521-523.

[855] *Ibid.*, 175.

[856] Pour rendre plus clair ce qui vient d'être dit, nous pouvons le reformuler en recourant à l'expression de Juliette Simont qui indique que « le néant, [...] dans les ek-stases temporelles est à la fois ce qui sépare *et* ce qui lie » (Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris et Bruxelles : De Boeck&Larcier, 1998, 229).

nouveau présent et ce nouveau présent n'est pas un présent quelconque mais celui qui marque à la fois la fin d'un projet antérieur et le commencement d'un projet nouveau dont le sens est la temporalisation vivante d'un pour-soi qui, en vertu de sa liberté néantisante, se dirige vers un nouveau futur possibilisé par-delà ce présent. L'instant, en d'autres termes et pour le dire avec Daniel Giovannangeli, « surgit sur le fond d'une durée qu'il interrompt »[857] et ce pouvoir d'interrompre ne fait qu'un avec la liberté du pour-soi si bien qu'être libre, comme Sartre le conclut, c'est pouvoir faire surgir un « *instant* libérateur [...] où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, où l'humiliation, l'angoisse, la joie, l'espoir se marient étroitement, où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher » – bref, où figure « l'image la plus claire et la plus émouvante de notre liberté »[858]. Manifestation de la liberté, surgissement de la possibilité, cette définition ontologique de l'instant comme « brisure néantisante de la temporalisation »[859] ne semble-t-elle pas rejoindre la conclusion de *La transcendance de l'Ego* où Sartre parle de l'auto-création *ex nihilo* et instantanée de la conscience transcendantale ? Cette ressemblance est pourtant trompeuse : si dans le texte de 1936 la liberté saisie sous forme de spontanéité absolue est celle par laquelle la conscience « se détermine à l'existence à chaque instant », ce qui surgit ainsi est précisément une conscience instantanée dont l'instantanéité est telle qu'elle n'a rien en vue sinon cet instant de surgissement, c'est-à-dire qu'en tant qu' « existence nouvelle » et non « *arrangement* nouveau »[860], elle ne libère pas par sa liberté une nouvelle temporalisation continue qui implique une nouvelle possibilité future que la conscience, du fait qu'elle est instantanée, est dans l'impossibilité de concevoir. Dans *L'être et le néant*, en revanche, ce qui surgit à l'instant libérateur est un cadre temporel complet avec un nouveau futur qui, projeté comme un possible, est ce par quoi cet instant, à titre de présent, reçoit son sens de libération. Ainsi peut-on dire que pour que la conscience – par là le pour-soi et plus généralement l'homme – soit libre, il ne suffit pas qu'elle se détermine elle-même à exister, il faut encore qu'elle existe de manière temporalisante ou, si l'on préfère, futurisante et c'est dans ce sens qu' « il

---

[857] Daniel Giovannangeli, « Instant », *art. cit.*, 249.

[858] Jean-Paul Sartre, *EN*, 532.

[859] *Ibid.*, 523.

[860] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 79.

n'y a pas de conscience instantanée »[861] puisqu'une telle conscience, pour ainsi dire, ne manquerait de rien.

3.2. Temps impossible : du temps des possibles à l'instant souverain

Sans abandonner la mission de combattre l'instantanéisme où s'enlisent ses écrits des années trente, Sartre, dans *L'être et le néant* où sa force de combat se montre de façon convaincante, réinsère néanmoins l'instant qu'il a qualifié d'intemporel dans son ontologie du temps en le retirant du côté de l'être et l'inscrivant dans le registre du néant si bien qu'en dernière instance, c'est dans et par le surgissement de l'instant comme rupture de l'unité ek-statique du temps que se manifeste la liberté du pour-soi ou, si l'on préfère, de la réalité-humaine. Autrement dit, l'instant est extraordinaire et merveilleux parce qu'il est le moment où a lieu la « modification radicale de notre projet fondamental »[862] que seuls nous, en tant que liberté, pouvons produire. Dans la mesure où tout projet est un projet temporalisant – c'est-à-dire qu'il a été esquissé dans un présent passiéfié et se poursuit par-delà le présent vers un futur perpétuellement se possibilisant –, c'est sur le fond de la succession temporelle que s'enlève un tel instant que Sartre appelle « *instant* libérateur »[863] et qui marque, pour ainsi dire, un éclatement vertical par rapport à l'écoulement du temps. Instant vertical, instant éclatant[864], la conception sartrienne de l'instant n'est-elle pas de ce point de vue comparable à la vision de Bataille selon laquelle, nous l'avons montré, l'instant est extatique et ceci dans la mesure exacte où il est vertical ? N'est-ce pas en effet sous forme d'instant que le temps, pour reprendre l'expression de celui-ci, est « sorti des gonds »[865], c'est-à-dire

---

[861] Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », *TE*[b], 136.

[862] Jean-Paul Sartre, *EN*, 522.

[863] *Ibid.*, 532.

[864] En s'inspirant de l'expression d'Alain Flajoliet, on peut également parler d'un « instant fulgurant » : sous forme d' « *ipse* », dit celui-ci, le pour-soi « se produit *ex nihilo* vers le futur dans la fulgurance de l'instant » et l'instant « n'a évidemment pas ici le sens du maintenant dans la succession des maintenant. Il s'agit de la fulguration même des trois ek-stases, passé, présent, futur » (Alain Flajoliet, « Ipséité et temporalité », *art. cit.*, 82, note2).

[865] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 89.

de l'enchaînement du temps-succession dont il se distingue en tant que « temps-explosion »[866] ? Le temps-explosion, en fin de compte, n'est-il pas selon lui la manifestation de la « liberté de l'instant »[867] et par là l'expression de la « liberté explosive de la vie »[868] qui ne fait qu'un, faut-il préciser, avec ce qu'il appelle « souveraineté » ? Cependant, s'il est vrai que l'instant tel que Sartre le définit est une figure de la liberté et que réciproquement la liberté s'exprime dans ce cas précis par sa capacité de faire sortir un instant vertical sur le fond du temps horizontal, il n'en demeure pas moins que l'instant de liberté ou, plus exactement, de libération, est aussi un instant de délibération où la liberté qui interrompt la temporalisation en cours et par conséquent « réalise une cassure dans l'unité ek-statique de notre être »[869] fait en même temps qu'il y a une nouvelle temporalisation qui commence, à savoir un projet nouveau qui, bien qu'il ne fasse « encore que s'esquisser »[870], surgit sur les ruines du projet antérieur dont la fin reçoit son sens de commencement d'un futur qui vient d'apparaître comme possible. Si explosif et fulgurant qu'il soit, l'instant au sens où Sartre l'entend n'est donc pas celui où l'on perd de vue la possibilité future jusqu'à ce que l'on puisse en jouir dans une « ignorance de l'avenir »[871], parce qu'une telle jouissance suppose que l'instant est suspendu alors que de par sa nature, c'est-à-dire à titre de néant, il ne peut surgir que sur le fond du temps ek-statique auquel il ne saurait jamais échapper réellement. L'instant s'ouvre verticalement, mais l'ouverture verticale de l'instant n'implique pas que l'on puisse s'y enfoncer, y demeurer et, par conséquent, vivre sans rien avoir en vue sinon un instant présent. Tant qu'un tel instant est possible, le temps, en revanche, est impossible.

Rappelons que pour Bataille, c'est précisément au moment où le temps – entendons par là le temps-succession qui est la forme temporelle du projet – n'est plus possible que l'instant survient brusquement en tant que temps extatique ou temps-explosion. Si en effet l'expérience intérieure, nous l'avons montré, est celle dans laquelle l'épreuve du temps est synonyme d'une épreuve de ce que Bataille nomme « l'impossible », c'est que le domaine

---

[866] Georges Bataille, « Propositions », *OC, I*, 471. La temporalité telle que Sartre la définit, selon Juliette Simont, est aussi à la fois une « temporalité synthétique » et une « temporalité à explosions » (Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op. cit.*, 229).

[867] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 228.

[868] Georges Bataille, « Propositions », *OC, I*, 470.

[869] Jean-Paul Sartre, *EN*, 522.

[870] *Ibid.*, 532.

[871] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 260.

de l'impossible – soit celui de la perte, de la destruction, de la mort, bref, de tout ce qui n'est pas « favorable » au développement de la « vie organique » et qui, de ce fait, rend impossible toute « aspiration au possible »[872] en vue duquel la vie humaine s'immerge dans l'activité, dans le projet – ne fait qu'un avec « *le règne de l'instant* »[873] où, en effet, « toute possibilité s'épuise, le possible se dérobe et l'impossible sévit »[874]. Par « instant », de ce point de vue, Bataille désigne un temps impossible qui, loin d'être réductible au temps-succession au sein duquel se poursuit un projet quelconque vers une possibilité future, s'en est arraché à tel point qu'en s'y enfonçant, on « entre dans un cul-de-sac » où « rien n'est plus possible », où seule subsiste une expérience de l'impossible qui, comme Bataille le précise, est « l'analogue d'un supplice »[875]. D'où vient la différence fondamentale entre deux conceptions de l'instant qui sont celle de Sartre et celle de Bataille même si pour l'un comme pour l'autre l'instant est explosif, vertical : à l'encontre de Sartre qui élucide le sens de l'instant dans le cadre d'une ontologie du temps ek-statique et, par suite, fait de l'éclatement vertical de l'instant l'ouverture d'un nouvel horizon du projet futurisant, possibilisant, temporalisant, Bataille soustrait l'instant à toute temporalisation horizontale si bien qu'à proprement parler, il s'agit d'un *au-delà* du temps auquel on ne peut accéder sans faire un saut, un glissement vers là où le temps – celui que l'on saisit sous forme de succession et d'enchaînement – cesse d'être *possible* et ceci précisément parce qu'il n'y a plus de possible qui figure au-delà de l'instant. Dans « *Le rire de Nietzsche* » où il s'appuie sur la notion d'impossible pour interpréter la fameuse vision nietzschéenne du retour éternel, Bataille indique en effet que se mettre à hauteur d'impossible, c'est exister sans délai et exister sans délai, c'est faire une expérience intérieure du saut dont le sens est la projection de l'instant dans l'infini :

« L'hypertrophie de l'impossible, la projection de chaque instant dans l'infini, met le possible en demeure d'exister sans attendre – au niveau de l'impossible. Ce que je suis ici et maintenant est sommé d'être possible : ce que je suis est impossible, je le sais, je me mets à hauteur d'impossible : je rends l'impossible possible, accessible au moins. [...] Le retour

---

[872] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 307, 311.

[873] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 261.

[874] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 45.

[875] *Ibid.*

éternel ouvre l'abîme, mais est sommation de sauter. L'abîme est l'impossible et le demeure, mais un saut introduit dans l'impossible le possible qu'il est, voué dès l'abord dans la moindre réserve à l'impossible. Le saut est le surhomme de Zarathoustra, est la volonté de la puissance. [...]

[...] On a fait de plusieurs façons l'exégèse de Nietzsche. Reste à faire après lui l'expérience d'un saut. »[876]

« Infini », « abîme », « impossible », tout pour faire comprendre que l'accès au règne de l'instant demande un saut et que sauter, c'est quitter le terrain du possible où l'instant, reprenons l'expression de Michel Surya, n'est que « le rebond d'un projet qui trouverait ses fins dans l'avenir »[877]. Par un « amour brûlant »[878] de l'instant, Bataille « n'aime pas le temps »[879] ou bien, comme nous l'avons noté, ce qu'il n'aime pas est plus exactement une certaine « façon d'être dans le temps paradoxale » qui implique « *la remise de l'existence à plus tard* » et qui est le « mode d'existence »[880] de l'homme tant qu'il reste dans le monde du projet. Ainsi peut-on dire qu'entre Sartre et Bataille, il y a non seulement une différence fondamentale au niveau de la définition de l'instant, mais aussi une opposition radicale qui concerne le sens pour ainsi dire existentiel – même si, nous allons le voir, le terme n'est pas très apprécié par Bataille – de l'instant et plus généralement celui du temps : si pour l'un l'instant est libérateur en ce qu'il s'agit d'un moment de rupture et de réouverture où, sur les ruines de son projet antérieur, l'homme par sa liberté néantisante fait apparaître à l'horizon une nouvelle possibilité future, un tel instant n'est pas pourtant *souverainement* libre au sens où l'autre l'entend et ceci dans la mesure où au lieu de se libérer, il libère un nouvel enchaînement temporel dans lequel chaque instant de la vie humaine est motivé, soit

---

[876] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 313-314. Cette mise en équivalence de l'instant et de l'impossible va jusqu'à permettre à Bataille d' « inverser l'idée d'éternel retour » : « Ce n'est pas », écrit-il dans *Sur Nietzsche*, « la promesse de répétitions infinies qui déchire mais ceci : que les instants saisis dans l'immanence du retour apparaissent soudainement comme des fins. Qu'on n'oublie pas que les instants sont *par tous les systèmes* envisagés et assignés comme des moyens : toute morale dit : "que chaque instant de votre vie soit *motivé*". Le retour *immotive* l'instant, libère la vie de fin et par là d'abord il la ruine. Le retour est le mode dramatique et le masque de l'homme entier : c'est le désert d'un homme dont chaque instant désormais se trouve immotivé » (Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 23).

[877] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 407.

[878] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 94.

[879] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 407.

[880] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 59.

subordonné à un temp à venir. Autrement dit, à l'instant libérateur de Sartre s'oppose l'instant souverain de Bataille qui, de ce point de vue, est doublement libérateur en ce sens qu'il est non seulement le moment où « le temps [est] délivré de toute chaîne » et retrouve ainsi son sens originel qu'est le « changement pur »[881] – que l'on ne confonde pas le changement pur avec la succession puisque par le premier Bataille entend l' « exubérance libre » ou l' « immensité explosive »[882] du temps que l'on ne peut éprouver qu'à l'instant où le temps se déchaîne tandis que par le deuxième il désigne l'enchaînement du temps homogène, « absorbé dans un système de mesure et d'équivalence »[883] où il n'y a que « des changements prévus »[884] –, mais aussi celui où l'homme, « en vivant *actuellement*, pour un *maintenant* », se libère du *souci* de l'avenir et jouit ainsi de sa liberté qui, rappelons-le, n'est selon Bataille « rien si elle n'est celle de disposer pleinement de l'instant présent »[885]. Tout se passe comme si pour que l'homme soit libre, il fallait qu'il libère l'instant du temps-enchaînement et pour que l'instant soit libéré, il faut qu'il se libère lui-même par une jouissance souveraine de l'instant présent, c'est-à-dire, reformulons-le autrement, par un enfoncement dans l'instant où il n'y a plus rien qui se fasse attendre, où il est jeté hors de toute attente[886] qui fait apparaître le possible ou, de deux choses l'une, l'avenir comme ce qui doit pouvoir être à venir.

Autant dire que Sartre et Bataille, en faisant tous les deux de l'instant le moment explosif du temps, divergent sur la question de la valeur d'usage de l'instant que l'un rend utile au profit d'un projet temporalisant et que l'autre, dans le but de sortir du domaine du projet, immotive de telle manière que rien ne compte plus que « la présence de l'instant »[887]

---

[881] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 95.

[882] Georges Bataille, « Propositions », *OC, 1*, 471, 472.

[883] Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 94 (nous soulignons).

[884] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 89.

[885] Georges Bataille, « De l'âge de pierre à Jacques Prévert », *OC, XI*, 93.

[886] Dans *L'être et le néant*, Sartre indique que c'est la mort qui révèle « le non-sens total de toutes mes attentes » et de « toutes mes possibilités » (Jean-Paul Sartre, *EN*, 46, 48). Nous savons combien la mort est pour Bataille la figure par excellence de l'impossible et que ce qu'il appelle « instant suspendu », rappelons-le, est précisément celui de la mort ou, plus précisément, celui où l'homme est en présence de la mort : « la mort », écrit-il dans un texte non publié de son vivant sur la vallée de la Vézère, « se révèle à nous par l'anéantissement de cette attente qui est la base de notre vie » (Georges Bataille, « Le berceau de l'humanité : la vallée de la Vézère », *OC, IX*, 360).

[887] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 257.

où le temps, délivré de toute chaîne, devient une figure de l'impossible, une libre exubérance.

CHAPITRE V.

TEMPS DE LA CONFRONTATION

Définissant respectivement l'expérience comme champ de la liberté et celui de la souveraineté, Sartre et Bataille divergent l'un de l'autre avant tout de par leurs conceptions du temps ou bien, plus exactement, leurs *usages* du temps : en effet, Bataille fait du temps une figure de l'impossible au point que selon lui, seul dans un instant présent où « toute possibilité s'épuise »[888] l'homme peut-il être à hauteur d'impossible et par là vivre souverainement tandis que Sartre, en cherchant à expliciter le sens du présent dans le cadre d'une ontologie phénoménologique, renonce à saisir celui-ci sous forme d'instant qui est à propre parler atemporel, hors du temps. Cette divergence – on peut même parler d'une opposition – est manifeste lors de leur confrontation dans les années quarante et cinquante et elle est d'abord mise en relief par « *Un nouveau mystique* », texte critique que Sartre a consacré à *L'expérience intérieure* de Bataille et qui « ne jouit pas d'une bonne presse chez les spécialistes de Bataille »[889] même si ce dernier a lui-même avoué qu'il était « content » de s'apercevoir « sous ce jour accusant de la pensée lente »[890]. Sans prendre part à ce débat dont les propos empreints de sévérité semblent souvent assez monotones, nous préférons, de prime abord, une analyse globale de la confrontation entre Sartre et Bataille tout en précisant son contexte, décrivant son contenu, clarifiant son enjeu et ceci pour mieux suivre – pour reprendre l'expression de Jacqueline Risset – leur « dialogue [qui] est du reste "inaccompli" »[891].

---

[888] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 45.

[889] Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *art. cit.*, 20-21. Par exemple, Francis Marmande reproche Sartre d'avoir exécuté « Bataille sur pied [...] avec pas mal de drôlerie dans une sorte de sur-profanation de la mystique athée qui est en jeu » (Francis Marmande, « Sous le soleil noir de la poésie », *Lignes*, *op. cit.*, 32), Michel Surya lit la critique comme un « pamphlet » qui sombre « tout entier dans le dénigrement agacé » (Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 405).

[890] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 198.

[891] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 47.

1. CONTEXTE DE LA CONFRONTATION

1.1. *L'expérience intérieure* en 1943 : la question de la mystique

Paru en 1943 aux Éditions Gallimard, *L'expérience intérieure* est le cinquième livre que Bataille publie et le troisième qu'il signe de son nom[892]. Composé de textes dont le plus ancien est vraisemblablement rédigé en 1926[893], ce livre obscur s'ouvre, nous le savons, sur une « critique de la servitude dogmatique (ou du mysticisme) » à partir de laquelle Bataille établit la distinction entre expérience mystique et expérience intérieure tout en indiquant que l'une et l'autre ont en commun « les états d'extase, de ravissement » : enlisée dans « l'obsession du salut », l'expérience mystique n'est selon Bataille qu'une ascèse qui prend la forme de projet de telle manière que « *l'extase n'est pas recherchée pour l'épreuve elle-même, elle est la voie d'une délivrance, un moyen* », tandis que l'expérience intérieure telle qu'il la définit est une expérience négative qui s'oppose à « la nostalgie du salut » ainsi qu'à tout projet ascétique jusqu'à ce qu'elle ne puisse « avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même » et devienne « elle-même positivement la valeur *et l'autorité* » ; autrement dit, au lieu que l'expérience mystique en reposant sur l'économie de salut s'insère dans le domaine de l'action où l'aspiration au possible l'emporte sur celle à l'impossible, l'expérience intérieure en allant à *l'extrême* du possible où « toute possibilité s'épuise » ouvre la voie de l'impossible et c'est précisément en aspirant à l'impossible qu'elle « se meut dans un monde étrange où l'angoisse et l'extase se composent »[894]. Cependant, dans la mesure exacte où elle est mue par la volonté d'impossible, l'expérience intérieure étant débarrassée du mysticisme ne se situe pas pour autant en dehors du domaine spirituel puisque selon Bataille, nous l'avons vu, celui-ci ne fait qu'un avec le domaine de l'impossible, si bien que malgré son indiscutable antimysticisme, Bataille n'hésite ni à intituler la quatrième partie de son

---

[892] Les quatre qui le précèdent sont *Notre-Dame de Rheims* (publié sous son nom en 1918), *Histoire de l'œil* (publié sous le pseudonyme Lord Auch en 1928), *L'anus solaire* (publié sous son nom en 1931) et *Madame Edwarda* (publié sous le pseudonyme Pierre Angélique en 1941). Notons en passant qu'en 1914, soit quatre ans avant la parution de *Notre-Dame de Rheims*, Bataille se convertit au catholicisme et qu'il abandonne la foi vraisemblablement vers 1923.

[893] Nous avons déjà noté que la sous-partie « *La mort est en un sens une imposture* » parut sous le titre de « *Sacrifices* » en 1936. Pour plus d'information sur la composition de l'ouvrage, cf. Georges Bataille, note additionnelle pour la réédition de *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 421.

[894] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 10, 15, 18, 19, 35, 45, 56, 60.

ouvrage « la nouvelle théologie mystique » ni à identifier l'expérience intérieure à « une expérience du divin » à ceci près que par ce dernier il n'entend aucunement « la chose du théologien » qu'est Dieu, mais ce qu'il appelle « inconnu » dont la « présence », précise-t-il, « n'est plus distincte en rien d'une absence »[895]. L'expérience intérieure, de ce point de vue, a ceci de particulier qu'elle est à la fois « nourrie de l'expérience de Dieu »[896] et s'y oppose, c'est-à-dire qu'elle est « héritière d'une théologie mystique fabuleuse » tout en étant « mutilée d'un Dieu et faisant table rase »[897].

Notons qu'une telle expérience sur laquelle Bataille s'appuie pour tourner le dos au mysticisme du salut en vue d'une nouvelle théologie mystique a immédiatement reçu des reproches dont l'un des premiers est celui de Gabriel Marcel[898]. Penseur chrétien, Marcel rédige en décembre 1943 et publie en mars 1945, dans le troisième numéro de la *Revue de la Table Ronde*, un texte intitulé *« Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde »* qui est repris dans son livre *Homo viator : Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* paru la même année. Dans ce texte dont la première partie est consacrée à l'ouvrage de Bataille, Marcel revient, comme le titre l'indique, sur la question du salut pour interroger le bien-fondé de l'expérience bataillienne et conclut sur le caractère absurde, voire nihiliste de cette dite mystique sans salut.

---

[895] *Ibid.*, 16, 17, 45, 117. Cette absence, nous l'avons noté, est précisément celle de Dieu qui est selon Bataille plus grande et plus *divine* que Dieu.

[896] Georges Bataille, « Dossier du "Pur Bonheur" », *OC, XII*, 529.

[897] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 21. Rappelons que Bataille inscrit l'expérience intérieure dans ce qu'il appelle « athéologie », soit celle « dont la considération fondamentale », indiquera-t-il dix ans plus tard à l'occasion de sa conférence au Collège philosophique, « est donné[e] dans une proposition comme celle-ci : *Dieu est un effet du non-savoir* » (Georges Bataille, « Non-savoir, rire et larmes », *OC, VIII*, 229).

[898] Précisons qu'avant Marcel, un certain nombre de surréalistes – parmi lesquels on trouve René Magritte qui deviendrait l'ami de Bataille – a rédigé un court pamphlet intitulé « *Nom de Dieu* » dans lequel ils accusaient Bataille d'idéalisme et le traitaient de « curé », de « chanoine » (Cf. Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.* 403). Or, tel que Jean Bruno l'indique, cette attaque vise « probablement plus un article de Bataille dans *Messages* que son *Expérience intérieure* » (cité par Michel Surya dans *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.* 404). D'autres commentaires qui parurent dans les années quarante sont les suivantes : François Cuzin, « L'expérience intérieure », *Confluences*, novembre 1943, 746-753 ; Jean Grenier, « Une nouvelle religion », *Comœdia*, n° 13, 1943, 2 ; Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *Cahiers du Sud*, n°260-262, novembre et décembre 1943, repris in *Situations, I. Essais critiques*, Paris : Éditions Gallimard, 1947, 133-174 ; Maurice Blanchot, « L'expérience intérieure », in *Faux Pas*, Paris : Éditions Gallimard, 1943, 47-52 ; Jean-C. Filloux, « L'expérience intérieure selon Georges Bataille », *Méridien*, n°11, 1944, 10-14 ; Michel Carrouges, « La signification de "l'expérience intérieure" », in *Jeux et poésie*, Lyon : Éditions de l'Abeille, 1944, 157-164 ; Patrick Waldberg, « Vers un nouveau mythe? Prémonitions et défiances », *V. V. V.*, n° 4, 1944, 41-49 ; Claude Magny, « A la recherche d'une mystique naturelle : Georges Bataille », *Esprit*, janvier 1945, 270-274 ; Nicolas Calas, « Acephalic mysticism », *Hemispheres*, vol. II, n° 6, 1945, 3-13.

En partant de la prémisse que « l'aspiration au salut [...] ne peut pas être une volonté » et « échappe donc à ce monde du projet qu'excommunie inlassablement »[899] Bataille, Marcel refuse de voir dans *L'expérience intérieure* la possibilité d'une nouvelle théologie mystique tel que le prétend[900] Bataille ou en son auteur un nouveau mystique tel que, nous allons le voir, le voudra Sartre. L'expérience intérieure, en revanche, ne signifie pour lui qu'une « imposture » à l'égard de la mystique authentique dans la mesure où au lieu de se référer à « une visitation attendue, espérée ou redoutée » à laquelle aspirent tous les grands maîtres spirituels, Bataille « prétend nous interdire toute attente, tout espoir » au point que même l'inconnu en tant qu'objet de sa nouvelle théologie n'est qu'un « pur néant d'expérience » qui n'a pas de « valeur positive », c'est-à-dire qui ne présente aucun sens quelconque sinon « un non-sens grandiloquent » ; autrement dit, en renonçant à l'idée du salut Bataille ne peut proposer qu'un « nihilisme radical » selon lequel, indique Marcel, « il n'y a justement plus rien à connaître du tout »[901] et, faut-il ajouter, il n'y a plus rien à espérer. Dans la perspective chrétienne de Marcel, en effet, par rapport à « la vie exemplaire » d'un « saint », d'un « grand spirituel » ou d'un « martyr » – bref, d'un « mystique vrai » – qu'il considère comme « une attestation créatrice tendue vers une transcendance qui ne peut en aucune façon se résorber dans le dynamisme intérieur qu'elle émeut et qu'elle oriente », l'expérience radicalement nihiliste de Bataille en tant qu'elle n'aboutit qu'à « une fin de non-recevoir définitive » est en fin de compte « évanouissante », si bien qu'en suivant une telle expérience nous risquerions de nous laisser précipiter « dans le cachot d'ailleurs truqué d'un narcissisme du néant, où il ne reste que la ressource de nous émerveiller inlassablement de notre courage, de notre fierté, de notre obstination à nier tout ensemble et Dieu, et l'être de faiblesse et d'espérance qu'en dépit de tout et à jamais – nous sommes »[902].

Si évident que soit le caractère apologique de cette critique adressée par un penseur chrétien, celle-ci est tout à fait exacte – même si elle ne l'est que par excès – lorsqu'elle met

---

[899] Gabriel Marcel, « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde », *Homo viator : Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris : Aubier, 1945, 271-272.

[900] Selon Marcel, en effet, c'est par « prétention » que Bataille « vise à faire table rase du salut, et plus généralement de l'espérance » (*ibid.*, 270).

[901] *Ibid.*, 261, 263, 264, 265, 278.

[902] *Ibid.*, 264, 269, 270, 275, 293.

en exergue l'incompatibilité entre l'expérience de Bataille et l'expérience mystique[903], une incompatibilité que tant d'autres n'ont pas pu apercevoir – ou refusent d'apercevoir – de sorte qu'en 1953, Bataille a dû avouer que *L'expérience intérieure*, ainsi que trois autres ouvrages rédigés dans son prolongement, étaient malgré tout critiquables parce qu'ils manquaient de clarté et de netteté dans leur renoncement au mysticisme :

« Je me sens incapable depuis longtemps de me prêter, serait-ce en apparence, au plus faible glissement mystique. Il m'est arrivé autrefois d'avoir une attitude moins claire. En particulier *L'Expérience intérieure*, *Méthode de Méditation* qui la prolonge (sans parler du *Coupable* ou de *Sur Nietzsche*) à mes yeux d'aujourd'hui sont critiquables...

Je suis de plus en plus lié à la sécheresse de l'intelligence, et il me semble bon d'ajouter ces pages à mon premier livre pour le situer par rapport à mon sentiment présent et pour mieux m'opposer au mysticisme que, par erreur, il est possible d'y trouver, de dénoncer celui qui aliène encore à peu près toute pensée humaine »[904]

Dans ce *Post-scriptum* de 1953 qui « est en quelque sorte le dernier avatar d'une préface à *L'expérience intérieure* » et qui, faut-il ajouter, est « sans doute conçu d'abord comme une réponse à la critique de Gabriel Marcel »[905], Bataille écrit qu'il lui importe de resituer son ouvrage et notamment de mieux se situer par rapport au mysticisme en ce qu'il a été tantôt reproché, tantôt loué[906] pour s'être prêté à un glissement mystique dans *L'expérience intérieure*[907] bien que, d'après lui, il s'éloigne « du mysticisme plus

---

[903] Tel que Michel Surya le signale, la critique de Marcel « n'est pas la plus erronée précisément parce que c'est un chrétien qui entend dénoncer l'entreprise de Bataille pour la moins chrétienne des entreprises possibles (ce n'est pas auprès de Gabriel Marcel qu'on fera passer Bataille pour un curé ou un chanoine) » (Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 404).

[904] Georges Bataille, manuscrit du *Post-scriptum 1953*, *OC*, *V*, 490-491.

[905] Note d'éditeur pour le *Post-scriptum 1953*, *OC, V*, 482.

[906] « Je ne puis faire que la plupart de ceux qui ont loué mes livres n'aient pas relevé de cet état d'esprit mystique que je tiens pour l'opposé du mien. Mais je puis montrer par un exemple en quoi et jusqu'où je diffère d'eux » (Georges Bataille, manuscrit du *Post-scriptum 1953*, *OC*, *V*, 488).

[907] Précisons que la condamnation de son inclination mystique est antérieure à la publication de *L'expérience intérieure* : en 1939, en faisant le bilan de la deuxième et dernière année d'activités du Collège de Sociologie – entreprise qu'il avait animé deux ans avant avec Michel Leiris et Roger Caillois parmi d'autres –, Bataille indiquait en effet que la part faite par lui « au *mysticisme*, au drame, à la folie, à la mort » paraissait « à Caillois difficilement conciliables avec les principes » dont ils étaient partis et suggérait qu'il s'agissait d'une des raisons de la décomposition du Collège. Il a ajouté d'ailleurs que « Caillois n'est pas le seul à ressentir

réellement que ne fait la masse »[908] de ses contemporains. Face à une telle urgence d'en finir avec le mysticisme, Bataille va jusqu'à déclarer que par rapport à ceux qui l'identifient à un mystique quelconque, il est plutôt « du côté de Gabriel Marcel qui a compris »[909] ce qu'il n'est pas et ne saurait en aucun cas être.

1.2. *Situations, I* : le temps des significations

Si la publication de *L'expérience intérieure*, comme l'indique Michel Surya, « est l'occasion d'un significatif ralliement défensif » dans la mesure où « les surréalistes, les chrétiens et [...] les existentialistes feront en la circonstance front commun »[910], il faut pourtant préciser que leurs défenses ne partagent pas le même objectif. La critique de Marcel, nous venons de le voir, dénonce le non-sens grandiloquent ou le nihilisme radical de l'entreprise de Bataille dans le but de défendre l'orthodoxie de la mystique qui, selon lui, ne peut se passer d'une « aspiration au salut »[911], tandis que les « seconds couteaux surréalistes », en visant la personne plus que l'ouvrage, traitent Bataille de curé et ceci simplement parce que ce dernier a voulu, leur semble-t-il, « se substituer au surréalisme [...] au moyen de vieilles lunes »[912]. A ces deux critiques – ou plutôt une critique et un pamphlet – dont l'intérêt et la visée n'ont rien de commun, s'ajoute une troisième qui est celle de Sartre dans laquelle, nous le savons, Bataille est diagnostiqué comme « un chrétien honteux », un nouveau mystique : le « véritable sens » de *L'expérience intérieure*, écrit Sartre, « c'est Dieu, c'est bien Dieu qu'il s'agit de retrouver » si bien que tous les

---

avec malaise ce sentiment d'incompatibilité. Paulhan et Wahl m'ont fait part de la même impression » (Georges Bataille, « Le Collège de Sociologie », *CS*, 802-803, nous soulignons)..

[908] Georges Bataille, *Post-scriptum 1953*, *OC, V*, 234.

[909] Georges Bataille, notes pour le *Post-scriptum 1953*, *OC, V*, 483.

[910] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 404. Nous savons qu'en mars 1944 eut lieu, chez Marcel Moré, la fameuse « discussion sur le péché », réunion ouverte par l'exposé de Bataille intitulé « *Le sommet et le déclin* » (repris dans *Sur Nietzsche*) et à laquelle étaient présents, parmi d'autres, Maurice Blanchot, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jean Daniélou, Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paulhan et Jean-Paul Sartre (Cf. Michel Surya, « Présentation », *DP*, 9-49).

[911] Gabriel Marcel, « Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde », in *Homo viator*, *op. cit.*, 271.

[912] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 403.

« sophismes » de l'ouvrage « devaient persuader M. Bataille qu'une espèce nouvelle de mysticisme est possible » et « nous conduire par la main à l'expérience mystique »[913].

Pour mieux mesurer l'enjeu de cette critique pour ainsi dire existentialiste qui, en dépit de la remarque conclusive de Marcel et contrairement aux auteurs du « *Nom de Dieu* » dont l'intérêt « n'est qu'anecdotique »[914], prend la mysticité de Bataille *au sérieux*, nous rappelons dans un premier temps qu'elle fait partie d'un ensemble de textes où Sartre dénonce, les uns après les autres, les avatars d'une même expérience moderne qui lui semble problématique. Paru d'abord en trois volets dans la revue *Cahiers du Sud*, « *Un nouveau mystique* » est repris dans *Situations, I* qui peut être divisé, selon l'ordre chronologique de la publication de toutes ses composantes – c'est-à-dire selon qu'ils sont publiés avant ou après 1943, année de parution de *L'être et le néant* – en deux catégories d'essais critiques[915]. Cependant, cette division ne va pas jusqu'à briser la continuité stratégique de cet ensemble qui consiste à recourir, sous forme de critique littéraire, à la nouvelle méthode phénoménologique (« *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* ») pour interroger les *significations*[916] du temps (« *A propos de* Le Bruit et la fureur *: la temporalité chez Faulkner* »), du langage (« *Aller et retour* », « *L'homme et les choses* »), de la liberté (« *M. François Mauriac et la liberté* », « *La liberté cartésienne* ») et de l'existence humaine (« Sartoris *par W. Faulkner* », « *A propos de John Dos Passos et de 1919* », « *Explication de* L'Étranger », « Aminadab *ou du fantastique considéré comme un langage* »), questions auxquelles *L'être et le néant* qui a paru entre-temps formule des réponses ontologiques et autour desquelles s'articulent les reproches de Sartre adressés à Bataille parmi d'autres. Ce dernier, en effet, n'est pas le seul qui se voie critiquer par Sartre en 1943 et « *Un nouveau mystique* » n'est pas non plus le seul article que celui-ci publie dans les *Cahiers du Sud* à cette époque : le texte sur *L'Étranger* de Camus est publié en février 1943, celui sur *Aminadab* de Blanchot en avril et en mai de la

---

[913] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 166.

[914] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 403.

[915] Cette division chronologique correspond également au changement d'éditeur car les textes d'avant 1943 sont publiés, pour la plupart (« *Vladimir Nabokov* : La Méprise » et « *Denis de Rougement* : L'Amour et l'Occident » parurent d'abord dans « La chronique de J.-P. Sartre », *Europe*, n° 198, 15 juin 1939, 240-249 et dans *La Nouvelle Revue française* tandis que c'est majoritairement dans les *Cahiers du Sud* que l'on trouve les autres (Cf. Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, *op. cit.*, 73).

[916] Signalons que le titre initialement prévu de ce volume est *Significations*. Cf. Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre, op. cit.*, 155.

même année tandis que « *Aller et retour* », critique où il est question des *Recherches sur la nature et la fonction du langage* de Brice Parain[917], a paru en 1944. Au premier abord, il paraît assez étonnant que ces quatre essais critiques des *Cahiers du Sud* qui visent quatre auteurs différents dont les quatre ouvrages sont thématiquement hétérogènes ont pu partager, comme nous allons le constater dans un instant, le même vocabulaire et, plus encore, se référer les uns aux autres. Néanmoins, l'enjeu de cette mise en parallèle devient parfaitement clair si l'on se rappelle que la préoccupation essentielle de Sartre à l'époque est de clarifier les significations de la réalité humaine à partir de la question du temps et du langage.

Quatre ans avant la parution de *L'être et le néant*, Sartre annonce déjà dans son deuxième texte sur Faulkner sa conception de la temporalité que l'on retrouvera dans le grand essai d'ontologie phénoménologique à venir et qui s'oppose à la notion analytique et instantanéiste du temps dont la plupart des grands écrivains contemporains, selon lui, sont victimes. En effet, si Mauriac « n'aime point le temps » au point qu' « il s'en débarrasse et s'établit délibérément sur le plan de l'éternel »[918], si Proust, Joyce, Dos Passos, Faulkner, Gide et Virginia Woolf « ont tenté de mutiler le temps » tout en faisant du présent soit une « intuition pure de l'instant », soit « une mémoire morte et close »[919], c'est qu'ils partagent tous, comme Camus, la même illusion d'un « monde analytique » qui, composé d' « instants incommunicables », « s'effondre et renaît à chaque pulsation temporelle »[920] et qu'ils s'angoissent tous, comme Bataille, devant « l'action dissolvante » du « temps séparateur »[921] qui ronge, creuse, sépare et fuit. Pour Sartre, seule une réflexion phénoménologique sur notre vécu nous délivra de cette illusion de l'instant présent et nous amènera ainsi vers l'appréhension authentique du temps ou bien, plus précisément, de notre propre temporalité dont la structure est plus dynamique que statique :

---

[917] Albert Camus, *L'Étranger*, Paris : Éditions Gallimard, 1942 ; Maurice Blanchot, *Aminadab*, Paris : Éditions Gallimard, 1942 ; Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris : Éditions Gallimard, 1942.

[918] Jean-Paul Sartre, « M. François Mauriac et la libert », *S, I*, 48.

[919] Jean-Paul Sartre, « A propos de *Le Bruit et la fureur* : la temporalité chez Faulkner », *S, I*, 71.

[920] Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'Étranger* », *S, I*, 108, 110.

[921] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 150.

« [...] La conscience ne peut “être dans le temps” qu’à la condition de se faire temps par le mouvement même qui la fait conscience ; il faut, comme dit Heidegger, qu’elle se “temporalise”. Il n’est plus permis alors d’arrêter l’homme à chaque présent et de le définir comme “la somme de ce qu’il a” : la nature de la conscience implique au contraire qu’elle se jette en avant d’elle-même dans le futur ; on ne peut comprendre ce qu’elle est que par ce qu’elle sera, elle se détermine dans son être actuel par ses propres possibilités ; c’est ce que Heidegger appelle “la force silencieuse du possible”. [...] le geste même que vous attrapez au passage n’a de sens pour vous que si vous en projetez l’achèvement hors de lui, hors de vous, dans le pas-encore. [...] si nous baignons ainsi dans l’avenir, la brutalité informe du présent n’en est-elle pas atténuée ? L’événement ne saute pas sur nous comme un voleur, puisqu’il est, par nature, un Ayant-été-Avenir. [...] »[922]

Comme Sartre le reformulera dans *L’être et le néant*, le temps qui nous apparaît dans le vécu est en vérité une totalité qui a ceci de particulier qu’*au sein d’elle-même* il y a une « ébauche de dissociation » ; autrement dit, il s’agit d’une « unité ek-statique » ou diasporique qui « *se* multiplie » de telle manière que les « trois prétendus “éléments” du temps : passé, présent, avenir, ne doivent pas être envisagés comme une collection de “data” dont il faut faire la somme », mais comme des « moments structurés d’une synthèse originelle »[923]. La phénoménologie de la temporalité, nous le savons, est en effet aux antipodes d’un instantanéisme qui, en privilégiant un présent sans passé ni futur, fait que « le monde s’effondre en une poussière infinie d’instants », à savoir « en un émiettement d’avant et d’après » dont l’unité, saisie sous forme d’ « atome temporel »[924], « ne découle d’aucune autre, surgit tout à coup et s’ajoute à d’autres choses »[925] de manière mécanique.

C’est précisément un tel instantaniésme que prônent selon Sartre ces écrivains –dont Bataille – qu’il critique. Cependant, si faute de comprendre la structure ek-statique de la temporalité ceux-ci ne peuvent avoir qu’une expérience absurde du temps – d’un présent « catastrophique »[926] notamment –, ce n’est pas jusqu’à leur langage, c’est-à-dire à leur

---

[922] Jean-Paul Sartre, « A propos de *Le Bruit et la fureur* : la temporalité chez Faulkner », *S, I*, 73-74.

[923] Jean-Paul Sartre, *EN*, 145, 173, 175.

[924] *Ibid.*, 170.

[925] Jean-Paul Sartre, « A propos de John Dos Passos et de *1919* », *S, I*, 17.

[926] Jean-Paul Sartre, « A propos de *Le Bruit et la fureur* : la temporalité chez Faulkner », *S, I*, 66.

expression de cette expérience, qui ne soit affecté d'absurdité. Dans son explication de *L'Étranger*, Sartre signale en effet qu'en parallèle avec l'instantanéisme, il existe chez ces écrivains contemporains un mutisme étrange dont la cause est ce qu'il appelle « hantise du silence » :

« La première partie de *L'Étranger* pourrait s'intituler, comme un livre récent, *Traduit du Silence*. Nous touchons ici à un mal commun à beaucoup d'écrivains contemporains et dont je vois les premières manifestations chez Jules Renard ; je l'appellerai : la hantise du silence. M. Paulhan y verrait certainement un effet du terrorisme littéraire. Il a pris mille formes, depuis l'écriture automatique des surréalistes jusqu'au fameux "théâtre du silence" de J.-J. Bernard. C'est que le silence, comme dit Heidegger, est le mode authentique de la parole. Seul se tait celui qui peut parler. M. Camus parle beaucoup, dans *Le Mythe de Sisyphe*, il bavarde même. Et pourtant, il nous confie son amour du silence. Il cite la phrase de Kierkegaard : "Le plus sûr des mutismes n'est pas de se taire, mais de parler", et il ajoute lui-même qu'un "homme est plus un homme par les choses qu'il tait que par les choses qu'il dit". Aussi, dans *L'Étranger* a-t-il entrepris de *se taire*. Mais comment se taire avec des mots? Comment rendre avec des concepts la succession impensable et désordonnée des présents ? Cette gageure implique le recours à une technique neuve. »[927]

Selon Sartre, la technique de *L'Étranger* fait penser aux « géométries passionnées »[928] de Pascal ainsi qu'au « terrorisme littéraire » – expression qu'il emprunte à Jean Paulhan – des surréalistes dans la mesure exacte où elle est marquée par un amour du silence. Notons que l'auteur de *L'expérience intérieure* prend sa place aussi dans cette série et partage « avec bon nombre d'écrivains contemporains » [929] cette « hantise de la connaissance intuitive » ou du « silence de la conscience » qui est d'ailleurs « le premier moteur de Parain » et que Blanchot, « le dernier venu », résume par dire que « l'écrivain doit parler *pour* ne *rien* dire »[930]. Cependant, « puisque enfin il faut parler, puisque le mot

---

[927] Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'Étranger* », *S, I*, 103-104.

[928] *Ibid.*, 94.

[929] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 135-136.

[930] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 193-194, 219. Un autre exemple que Sartre cite dans *Situations, I* est *Le parti pris des choses* de Francis Ponge (Paris : Éditions Gallimard, 1943) où l'auteur prend part, dit-il,

s'intercale, quoiqu'on fasse, entre l'intuition et son objet », ces écrivains terroristes qui sont à la recherche d'un langage paradoxalement voué au silence vont jusqu'à « détruire les mots avec les mots » si bien que ceux-ci perdent « toute application pratique »[931] et par là leurs « significations utilitaires »[932]. Dans cette perspective, l'amour du silence et celui de l'instant présent sont au fond une et même chose en ceci qu'ils privent ensemble, de manière complémentaire, de *significations* – titre prévu, rappelons-le, de *Situations, I* – les deux composantes essentielles de la réalité humaine que sont le temps et le langage : au lieu de vivre le présent dans son rapport au futur, on s'enfonce[933] dans un instant *incommunicable* où seul sévit le silence ; au lieu de se servir du langage pour connaître le monde et par là agir dans le monde de manière effective en vue d'un futur, on renonce à « faire du mot un instrument de connaissance »[934] tout en le détruisant sur place et jouissant de cette destruction en silence. Ainsi comprenons-nous la double exigence à partir de laquelle Sartre met ensemble ces critiques littéraires qui ciblent tant d'écrivains contemporains : d'une part, il faut, en recourant à la phénoménologie de la temporalité, restituer l'être du présent, c'est-à-dire le temporaliser et l'orienter vers un futur qui, projeté par-delà le présent en tant que futur de ce présent, en constitue le *sens*, si bien qu'au lieu d'être saisi sous forme d'instant isolé, le présent doit être appréhendé comme *signe* du futur dans la mesure où il est question dans son être de le *signifier* ; d'autre part, il faut rétablir le langage « tel qu'on le parle »[935], tel qu'on le pratique et, pour ce faire, cesser de couper les mots de leurs significations utilitaires en aspirant à en savourer le non-sens silencieux, parce qu'en fin de compte les mots sont employés pour *signifier* les choses et qu'ils ne sont que *signes* de ces choses. Le langage, précisera Sartre quelques années plus tard, ne doit pas être un « miroir du monde »[936] en ce qu'il n'a pas pour fonction de refléter une réalité autre ou

---

à « une lutte furieuse contre le langage » (Jean-Paul Sartre, « L'homme et les choses », *S, I*, 228. Cet article est initialement publié en deux parties, sous le titre d' « *A propos du* Parti pris des choses », dans la revue *Poésie 44*, n° 20, juillet-octobre 1944, 58-77 et n° 21, novembre-décembre 1944, 74-92).

[931] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 183, 193.

[932] Jean-Paul Sartre, « L'homme et les choses », *S, I*, 237.

[933] Sartre marque en effet que dans la perspective instantanéiste, « être présent, c'est paraître sans raison et *s'enfoncer* » (Jean-Paul Sartre, « A propos de *Le Bruit et la fureur* : la temporalité chez Faulkner », *S, I*, 67, nous soulignons).

[934] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 189.

[935] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 178.

[936] Jean-Paul Sartre, *QL*, 20.

une surréalité, mais de véhiculer, en revanche, les significations qui ne sont que celles de ce monde réel où l'on ne peut pas ne pas être dans le temps, en se temporalisant. De ce point de vue, l'enfoncement dans l'instant ou dans le silence n'est qu'un effort, par diverses techniques de déshumanisation[937], de sortir du monde et par là de la *situation humaine*. En s'opposant à la fois à l'instantanéisme et au terrorisme du silence, Sartre s'applique, dans *Situations, I*, à restituer le temps et le langage et c'est dans le cadre d'une telle restitution que nous devons examiner ses reproches à l'ouvrage de Bataille dont le sens, de ce point de vue, est une mystique de l'instant et du silence.

1.3. Année 1943 : d'un monde à l'autre

En 1943, Bataille qui cherche à saisir « le sens du dedans » de l'expérience intérieure va jusqu'à faire de celle-ci une « "apothéose" du non-sens »[938] puisque « le sens de l'homme est le non-sens »[939]. En 1943, Sartre qui veut comprendre la réalité humaine dans son rapport avec l'existence dirige son attention vers le sens du monde parce que « nous choisissons le monde – non dans sa contexture en-soi, mais dans sa signification – en nous choisissant »[940]. Deux positions, deux visions, deux exigences et, faut-il ajouter, deux expériences se rapportent donc respectivement à deux moments distincts pour révéler deux aspects du monde. Tout se passe comme si, en effet, l'un ouvrait les yeux pour regarder « la transparence étoilée du ciel [...] dont l'éclat répond à l'obscurité de la nuit boréale »[941] à tel point qu'il « demeure immobile, figé, absorbé en ELLE » et par conséquent « communique

---

[937] Nous empruntons ce terme à Sartre qui reproche à Ponge – ainsi qu'à tous les représentants du terrorisme littéraire même s'il n'a pas les nommé – de « déshumaniser les mots en recherchant sous leur sens de surface leur "épaisseur sémantique" et de déshumaniser les choses en grattant leur vernis de significations utilitaires » puisque « cela signifie qu'il faut venir à la chose lorsqu'on a supprimé en soi ce que Bataille nomme le *projet* » (Jean-Paul Sartre, « L'homme et les choses », *S, I*, 237).

[938] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, OC, *V*, 20, 55.

[939] Georges Bataille, notes pour *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 425. « Vérité déserte », le non-sens est au cœur de l'expérience intérieure si bien que Bataille, voulant « rester seul à seul avec le non-sens », affirme qu' « à supposer qu'il y eut dans le monde un sens [...] ce monde si plein de sens, je le verrai jusqu'au tréfonds, *jusqu'au point où il perd...* »(*ibid.*, 426). « Le fond des mondes ouverts », écrit-il d'ailleurs dans la *Méthode de méditation*, « n'a pas en lui de *sens* » (Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 213).

[940] Jean-Paul Sartre, *EN*, 518.

[941] Georges Bataille, *L'Alleluiah* (1947), *OC, V*, 395.

avec “l’inconnu” »[942] tandis que l’autre, en plein jour et « sous une aveuglante lumière »[943], s’efforce de dévoiler le monde où il est plongé à travers des signes transparents tout en se préservant de l’enfoncement dans sa « nuit totale de l’identité »[944]. Le monde qu’interroge Sartre, en d’autres termes, est à celui qui enchante Bataille comme le jour est à la nuit, si bien que ce n’est pas jusqu’aux parcours ultérieurs de ces deux penseurs qui ne fassent montre d’une divergence et ceci précisément sur le plan de leurs rapports au monde : monde comme situation, monde comme « énigme »[945].

Un an après la parution de *L’être et le néant* – livre « à peu près inaperçu »[946] lors de sa sortie – Sartre publie ses trois premiers articles « engagés » dans différentes revues : « *Un promeneur dans Paris insurgé* » dans *Combat* (du 28 août au 4 septembre), « *La République du silence* » dans *Les Lettres françaises* (n° 20, 9 septembre), « *Paris sous l’occupation* » dans *La France libre* (n° 49, 15 novembre 1944) ; le 15 octobre 1945, il présente le premier numéro des *Temps modernes* où il déclare que l’écrivain est « *en situation* dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi »[947] ; le 20 octobre 1945, il donne la célèbre conférence sur « *L’existentialisme est un humanisme* » où il énonce que « ce qui n’est pas possible, c’est de ne pas choisir »[948] ; le 1er novembre 1946, la conférence sur « La responsabilité de l’écrivain » à la Sorbonne ; en février 1947, il commence la publication de *Qu’est-ce que la littérature ?* dans *Les Temps modernes* ; en mai 1948, il soutient la création de l’État d’Israël... sans énumérer davantage les dates marquantes de cette carrière engagée qui se poursuit jusqu’à la fin de la vie de Sartre, nous comprenons parfaitement de quoi s’agit-il cette exigence, exprimée dans *Situations, I* et revendiquée dans *Qu’est-ce que la littérature*, de rétablir – en restituant d’abord le temps et le langage – les significations du monde, c’est-à-dire celles de ce milieu existentiel par lequel se fait indiquer la situation humaine que l’homme est d’ailleurs toujours libre de dépasser vers un avenir qui est le sien et qui doit faire l’objet de ses soins.

---

[942] Georges Bataille, *L’expérience intérieure*, *OC, V*, 145.

[943] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l’intentionnalité », *S, I*, 31.

[944] Jean-Paul Sartre, *EN*, 178.

[945] Georges Bataille, *L’expérience intérieure*, *OC, V*, 11.

[946] Michel Contat et Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre, op. cit.*, 86.

[947] Jean-Paul Sartre, « Présentation des *Temps modernes* », *S, II*, 13.

[948] Jean-Paul Sartre, *EEH*, 63.

Par contraste avec cette mise en lumière du monde dans lequel Sartre s'engage de plus en plus, le voyage au bout de la nuit de Bataille repose sur un « retrait en soi »[949] et semble inopportun[950] sous tous les aspects : en 1939, rappelons-le, il publie dans le cinquième et dernière numéro d'*Acéphale* « *La pratique de la joie devant la mort* » où il indique qu'à ce sujet « il y a lieu d'employer le mot mystique »[951] ; après la clôture du Collège de Sociologie en juillet de la même année, il commence à écrire le *Manuel de l'anti-chrétien* (projet inachevé) et *Le coupable* où il souligne qu'il ne parle pas de guerre, mais d'expérience mystique même si la date à laquelle (5 septembre 1939) n'est pas une coïncidence[952] ; en 1943, il groupe quelques amis pour établir un « collège socratique » dont le but est d' « élaborer un ensemble de données scolastiques concernant l'expérience intérieure » en allant jusqu'au bout des expériences « autrefois dites mystiques »[953] ; en 1944, il entreprend d'écrire *Sur Nietzsche* où il indique que l'expérience nietzschéenne comporte « un mode mystique de sentir, au sens de l'expérience et non de la philosophie mystique »[954] ; il s'installe, vers mai 1945, à Vézelay où il finit la *Méthode de méditation*. Extase, mystique, méditation, tel est le vocabulaire de Bataille pendant la guerre dans la plupart de ses écrits, à l'exception, du moins en apparence, de *La Part maudite*[955] dont la

---

[949] Jean Bruno, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *art. cit.*, 708.

[950] Comme Peter Connor le remarque, « ce qui est marquant à propos de l'intérêt de Bataille pour le mysticisme est en effet son inopportunité (*untimeliness*) : lorsqu'il publie *L'expérience intérieure* en 1943, le rationalisme, sous forme d'existentialisme sartrien [...] établit l'ordre du jour pour les débats philosophiques et moraux, de sorte que l'aventure mystique de Bataille semble être entièrement en décalage avec les temps » (Peter Tracey Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, *op. cit.*, 16).

[951] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 554. Dans une lettre de 1939 adressée à Patrick Waldberg, Bataille écrit ceci : « [...] je crois qu'il est temps que nous commencions à aller tous jusqu'au bout de l'expérience mystique » (Georges Bataille, *CL*, 172).

[952] « Je ne parlerai pas de guerre, mais d'expérience mystique. Je ne suis pas indifférent à la guerre. Je donnerais volontiers mon sang, mes fatigues, qui plus est, ces moments de sauvagerie auxquels nous accédons au voisinage de la mort... Mais comment oublierais-je un instant mon ignorance et que je suis perdu dans un couloir de cave ? Ce monde, une planète et le ciel étoilé ne sont pour moi qu'une tombe (où je ne sais si j'étouffe, si je pleure ou si je me change en une sorte d'inintelligible soleil). Une guerre ne peut éclairer une *nuit* si parfaite » (Georges Bataille, *Le coupable*, *OC*, *V*, 246, nous soulignons). Andrew Hussey en conclut que pour Bataille la guerre « a été un problème religieux, plutôt que politique ou économique » (« [...] the "war" was a religious, rather than political or economic problem », Andrew Hussey, *The inner scar : The mysticism of Georges Bataille*, Amsterdam : Éditions Rodopi, 2000, 127, notre traduction). Rappelons aussi que *Le coupable* s'inspire énormément du *Livre des visions* d'Angèle de Foligno.

[953] Georges Bataille, « Collège socratique », *OC*, *VI*, 283.

[954] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 190.

[955] Cependant, nous ne devons négliger que « l'auteur de ce livre d'économie se situe par ailleurs (par une partie de son œuvre) à la suite des *mystiques* de tous les temps » (Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 179n).

publication date de 1949. Ainsi, il semble que pendant cette période, Bataille était en dehors de la « situation » du monde ou bien, si l'on préfère, qu'il l'éprouvait à l'envers, conformément à ce qu'il exige dans *L'Alleluiah, catéchisme de Dianus* :

« Il est temps qu'en chaque chose connue de toi, ta folie sache apercevoir l'envers. Temps pour toi d'inverser au fond de ton être une image insipide et triste du monde »[956].

Or, si le retrait en soi de Bataille dans les années quarante est explicitement attesté dans cette mise à l'envers du monde, il faut rappeler que ce retrait, qu'il glisse ou non vers une expérience mystique, est précédé d'un engagement « obstinément pathétique » [957] de grande intensité. En témoignent deux articles (« *Le problème de l'État* », « *La structure psychologique du fascisme* »[958] – tous les deux parus en 1933 dans la revue *La Critique sociale dirigée* par le militant communiste Boris Souvarine –), un projet de livre (*Le fascisme en France*, envisagé en 1934 et inachevé) et une entreprise réelle (Contre-Attaque, union de lutte des intellectuels révolutionnaires, 1935-1936). En effet, dans les années trente où les fascistes sont au pouvoir et les révolutions trébuchent entre « un optimisme abjecte » et une « conscience déchirée » face à la situation historique, Bataille tente de diriger toutes les forces révolutionnaires vers une « désorientation générale »[959] et ceci pour s'opposer à toute forme d'État totalitaire, qu'il s'agisse du nationalisme fasciste ou démocratique :

« Mais aujourd'hui, si l'affectivité révolutionnaire n'a plus d'autre issue que le *malheur de la conscience*, elle y revient comme à sa première maîtresse. Dans le malheur seulement, elle retrouve l'intensité douloureuse sans laquelle la résolution fondamentale de la Révolution, le *ni Dieu ni maîtres* des ouvriers révoltés perd sa brutalité radicale. Désorientés et désunis, les exploités doivent aujourd'hui se mesurer avec les dieux (les patries) et avec les maîtres les plus impératifs de tous ceux qui les ont jamais asservis. Et ils

---

[956] Georges Bataille, *L'Alleluiah*, *OC*, *V*, 395.

[957] Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible*, *op. cit.*, 7.

[958] Georges Bataille, « Le problème de l'État », *OC*, *I*, 332-336 ; « La structure psychologique du fascisme », *OC*, *I*, 339-371.

[959] Georges Bataille, « Le problème de l'État », *OC*, *I*, 333, 335.

doivent en même temps se suspecter les uns les autres, de peur que ceux qui les entraînent à la lutte ne deviennent à leur tour leurs maîtres. »[960]

Ainsi peut-on dire que trois ans avant « *La conjuration sacrée* », texte fondateur d'*Acéphale* où Bataille criera que « NOUS SOMMES FAROUCHEMENT RELIGIEUX »[961], ce « mystique » aurait pu déclarer, dans l'esprit tumultueux de Contre-Attaque, que « nous sommes farouchement révoltés ». Cette furie est en effet telle que ce n'est pas jusqu'aux « armes créées par le fascisme » – à savoir « l'exaltation affective » et le « fanatisme » – qu'elle ne tente de mobiliser pour revendiquer « une *intraitable* dictature du peuple armé » qui, en tant que « vaste composition de forces, disciplinée, fanatique », serait « capable d'exercer le jour venu une autorité impitoyable »[962] : tentative étrange – pour ne pas dire dangereuse – qui oppose « la farouche discipline d'un peuple qui peut faire trembler ceux qui l'oppriment » à la « discipline servile du fascisme »[963].

Cela dit, le Bataille d'avant-guerre n'est pas moins « engagé » que le Sartre d'après-guerre, sans parler du quiétisme de ce dernier dans les années trente. Si donc à partir de 1936 – année qui marque la dissolution de Contre-Attaque et l'inauguration d'Acéphale – c'est vers la nuit obscure du non-sens que Bataille s'acheminera de plus en plus, il faut néanmoins remarquer que ce n'est qu'à partir d'un jour incandescent – où s'enflammait une passion révolutionnaire, antifasciste ou surfasciste – qu'a pu tomber cette nuit où l'on

---

[960] *Ibid.*, 334.

[961] Georges Bataille, « La conjuration sacrée », *OC*, *I*, 443. Pour Bataille, le sens véritable du religieux est précisément le sacré, c'est-à-dire, rappelons-le, l'hétérogène absolu en face duquel l'homme met tout en cause jusqu'à ce qu'il porte son existence à hauteur d'impossible, à hauteur de perte. D'où vient que, nous l'avons montré, l'expérience intérieure qui est comparable à l'expérience mystique sur le plan affectif – puisque l'une comme l'autre culmine dans l'extase, dans le ravissement – constitue seule le terrain où l'homme se reconnaît à la fois *humain* et *sacré*.

[962] Georges Bataille, « Contre-Attaque : Union de lutte des intellectuels révolutionnaires » (1935), *OC*, *I*, 380-382.

[963] Georges Bataille, « Contre-Attaque : Appel à l'action » (1936), *OC*, *I*, 396. Les surréalistes qui avaient contresigné le manifeste inaugural de Contre-Attaque dénoncèrent, en 1936, « des tendances dites "surfascistes", dont le caractère purement fasciste s'est montré de plus en plus flagrant » au sein de l'entreprise. (Cf. Georges Bataille, notes pour « Front Populaire dans la rue », *OC*, *I*, 672-673). Nous soulignons aussi que Bataille a co-signé, avec Breton entre autres, un tract rédigé par Jean Dautry intitulé « *Sous le feu des canons français...* », où l'on peut lire sans aucune équivoque qu'aux « chiffons de papier » et à la « prose d'esclave des chancelleries », les membres de Contre-Attaque préfèrent « en *tout état de cause* la brutalité antidiplomatique de Hitler, plus pacifique, en fait, que l'excitation baveuse des diplomates et des politiciens » (« Contre-Attaque : sous le feu des canons français... », *OC*, *I*, 398).

continue de vouloir « *se consumer sans autre raison que le désir même* [...] *de brûler* »[964]. En 1943, donc, l'exigence d'engagement chez Bataille est depuis longtemps dissoute en faisant place à une exigence plus fondamentale de « brûler comme le feu »[965], tandis que vient de s'élever un jour transparent sous la lumière duquel Sartre s'engage, en exigeant que nous nous engagions avec lui, dans un projet existentialiste en vue d' « une humanité neuve qui se dépassera vers de nouveaux buts »[966].

---

[964] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 18.

[965] Georges Bataille, « Lettre à Patrick Waldberg », *CL*, 172.

[966] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 174.

2. « *UN NOUVEAU MYSTIQUE* » : LE PROBLEME DE *L'EXPERIENCE INTERIEURE*

2.1. Problème de forme : le langage instantanéisé, le langage silencieux

Ainsi « *Un nouveau mystique* » s'inscrit-il précisément dans le temps de l'engagement où l'écrivain, dont la fonction doit être de « faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et quel nul ne s'en puisse dire innocent », est appelé à prendre son entière responsabilité « dans l'univers du langage » qui est en même temps « l'univers des significations » pour trouver « une langue neuve », ceci en vue de dévoiler la situation humaine « dans les perspectives d'un changement possible »[967].

Au premier abord, Sartre aurait dû se féliciter de la publication de *L'expérience intérieure* de Bataille en ce que celui-ci, dit-il, « propose une langue, une syntaxe plus adaptées aux problèmes de notre époque » que celle de tant d'autres écrivains qui recourent tantôt au « langage d'hier » et ne produisent donc « que de métaphores, que de circonlocutions, que d'images imprécises », tantôt aux « ellipses » de manière tellement excessive qu'il n'y a « que d'obscurité »[968]. Ayant pour but de constituer « un champ de coïncidences entre les données d'une connaissance émotionnelle *commune* et *rigoureuse* et celles de la connaissance discursive »[969], l' « essai-martyre » de Bataille a en effet ceci de particulier qu'il abandonne, indique Sartre, « le parler glacé des beaux esprits de 1780 » ainsi que « l'objectivité des classiques » pour provoquer « une sorte de promiscuité charnelle » entre celui qui écrit et celui qui lit, c'est-à-dire qu'il fonctionne comme « un appareil de démonstration chargé d'un puissant potentiel affectif », si bien qu'à part « un peu d'emphase creuse et quelque maladresse dans le maniement des abstractions, tout est à louer dans ce mode d'expression »[970]. Cependant, dans la mesure exacte où il est question d' « une synthèse du "*ravissement*" et de la "*démarche intellectuelle rigoureuse*" »,

---

[967] Jean-Paul Sartre, *QL*, 30, 32, 288.

[968] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 132, 142.

[969] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 11.

[970] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 134,135, 141.

l'ouvrage de Bataille prend sa place selon Sartre, nous l'avons signalé, dans la série de « géométries passionnées » et se caractérise par une « volonté de dire vite » qui tournera en mépris du « calme métier d'écrire »[971]. En s'inspirant à la fois du « mépris fiévreux » pascalien, du « symbolisme passionné » nietzschéen et de l' « exhibitionnisme »[972] surréaliste, Bataille use du discours à regret à tel point que malgré tout, il partage avec ses prédécesseurs une haine du langage à ceci près que cette haine, précise Sartre, est en l'occurrence celle du mystique :

« 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 ; [...] 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. »[973]

Notons d'abord qu'aux yeux de Sartre, si dans *L'expérience intérieure* la « phrase de la jouissance intuitive, qui se ramasse dans l'instant, voisine [...] avec le *discours* qui prend son temps », c'est néanmoins la première sous forme de « brèves suffocations de l'extase ou de l'angoisse »[974] que son auteur privilégie et ceci précisément parce qu'elle est affectée d'une instantanéité et délivrée par là du pouvoir du langage ou, plus exactement, du discours dont la construction, pour reprendre l'expression de Bataille, implique « une façon d'être dans le temps paradoxale »[975]. Autrement dit, par goût de « l'accès direct »[976] à l'expérience intérieure dont la nature, nous le savons, est « de ne pas pouvoir exister comme projet », Bataille va jusqu'à instantanéiser le langage qui relève en principe, selon lui, du domaine du projet, de telle sorte que le projet négatif par lequel il tente d'abolir le pouvoir

---

[971] *Ibid.*, 134, 135.

[972] *Ibid.*

[973] *Ibid.*, 136.

[974] *Ibid*.

[975] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 59.

[976] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 135.

du projet ne repose pas moins sur une « abolition du bruit qu'est le mot » ou bien un « holocauste des mots » qu'il considère également comme « perversion du langage »[977]. La mystique à la Bataille, en un mot, est selon Sartre une mystique de l'instant et du silence. D'où, signale Sartre, l'exigence *poétique* pour Bataille d' « exprimer le silence avec des mots »[978] : situé à côté des terroristes littéraires dont les principaux représentants – nous avons vu de qui il s'agit – prennent le silence pour « le mode authentique de la parole »[979] et détruisent ainsi les mots avec les mots pour en faire des absolus non-signifiants, Bataille cherche à dévoiler le non-sens radical du langage par le silence qui, « entre tous les mots c'est le plus pervers, ou le plus poétique » en ceci qu' « il est lui-même gage de sa mort » et par conséquent « un mot qui n'est pas un mot »[980]. Selon Bataille, si en effet « les mots drainent en nous presque toute la vie », il ne reste pas moins qu' « il subsiste en nous une part muette, dérobée, insaisissable » qu'est le « silence suspendu » où « le langage [...] est dépossédé, ne peut rien dire »[981]. Le silence, en d'autres termes, est une « présence intérieure, [...] insondable et nue » dans laquelle se perd le bruit des mots et, plus généralement, échoue « le travail du discours »[982] qui, sous forme de projet, escamote l'existence en la remettant à plus tard. Cela dit, il existe dans *L'expérience intérieure* un double mimétisme qui est à la fois celui de l'instant et celui du silence puisque l'un et l'autre, comme Sartre le précise, ne sont pour Bataille « qu'une seule et même chose »[983]. Ainsi peut-on comprendre, poursuit Sartre, pourquoi Bataille renonce « à l'ouvrage composé comme aux développements en ordre » et pourquoi il s'exprime « 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 »[984] ou bien, ajoutons-le, de silence.

---

[977] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 28, 59, 158, 173.

[978] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 137.

[979] Jean-Paul Sartre, « Explication de *L'Étranger* », *S, I*, 104.

[980] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 28, 29.

[981] *Ibid.*, 27.

[982] *Ibid.*, 25, 29.

[983] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 137.

[984] *Ibid.*, 137-138. Dans l'avant-propos de son ouvrage, Bataille signale en effet ceci : « Les seules parties de ce livre écrites nécessairement – répondant à mesure à ma vie – sont la seconde, le *Supplice*, et la dernière. J'écrivis les autres avec le louable souci de composer un livre. [...] Mon livre fini, j'en vois les côtés haïssables,

D'après Sartre, le « mimétisme de l'instant »[985] et du silence auquel Bataille recourt le rapproche d'autant plus des terroristes littéraires qu'il fait apparaître, en délestant les mots, les vidant et les pénétrant de silence, des mots glissants qui n'ont pas pour fonction de *signifier*, mais de *suggérer* ou bien, si l'on préfère, d'*évoquer* :

« Il tentera donc d'user de "phrases glissantes", comme des planches savonneuses qui nous font choir soudain dans l'ineffable, de mots glissants, comme ce mot même de « silence » [...] 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. »[986]

De même qu'un Parain, par exemple, emploie le langage comme si c'était « le règne de la magie »[987], de même Bataille qui veut contester la loi du langage par le langage confère aux mots un pouvoir magique de suggestion ou d'évocation tout en faisant d'eux un moyen qui sert à l'expérience de se détourner des objets dont l'ensemble la « tient en lasse » et de glisser par la suite « du plan extérieur (objectif) à l'intériorité du sujet »[988] où souffle le vent du silence ; autrement dit, un mot détaché de sa fonction signifiante est devenu magique dans la mesure où en cessant d'être un « maillon » dans la chaîne de l'action concrète où « il s'efface » pour dévoiler l'objet qu'il signifie, il « se montre », « se découvre

---

son insuffisance, et pire, en moi, le souci de suffisance que j'y ai mêlé, que j'y mêle encore, et dont je hais en même temps l'impuissance et une partie de l'intention. » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 9-11).

[985] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 137.

[986] *Ibid.*,138.

[987] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 205. Précisons que ce que vise Sartre dans cette critique au langage de Parain est son « chosisme » : « [...] Parain accepte délibérément un chosisme du langage. Le mot est cet être étrange : une idée-chose. Il possède à la fois l'impénétrabilité de la chose et la transparence de l'idée, l'inertie de la chose et la force agissante de l'idée ; nous pouvons le prendre comme une chose, entre nos doigts, le porter ici ou là ; mais il s'échappe, nous trahit, reprend soudain son indépendance, et s'ordonne de lui-même avec d'autres mots, selon des affinités qui nous échappent ; individuel et daté comme la chose, il n'exprime jamais que l'universel, comme l'idée. Nous sommes en face de lui comme l'apprenti sorcier en face du balai de son maître : nous pouvons lui donner le branle, mais non le conduire, ni l'arrêter. Tout à fait responsables, en un sens, puisque nous parlons, tout à fait innocents en un autre, puisque nous ne savons pas ce que nous disons. Incapables de mentir comme de dire vrai, puisque ce sont les mots qui nous apprennent ce que nous voulons dire avec des mots. [...] Le langage de Parain, c'est le règne de la magie. Idées aveuglées, bouchées par la matière, matière possédée par l'esprit et en révolte contre l'esprit. Non pas le malin génie de Descartes : le malin génie à l'envers » (*ibid.*).

[988] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 28.

comme mot »[989] et par là capte l'attention donnée d'abord aux choses jusqu'à ce qu'en savourant ainsi son « étrange matérialité »[990] – il s'agit, en l'occurrence, d'un bruit évanouissant qui souffle paradoxalement le bruit[991] –, on prétende avoir évoqué un *au-delà* du langage que Sartre appellera, dans *Qu'est-ce que la littérature*, « l'incommunicable » :

« Quand les instruments sont brisés, hors d'usage, les plans déjoués, les efforts inutiles, le monde apparaît d'une fraîcheur enfantine et terrible, sans points d'appui, sans chemins. [...] Mais, par un renversement attendu, l'échec considéré comme fin dernière est à la fois contestation et appropriation de cet univers. [...] le monde, en cessant d'être l'outil de la réussite, devient l'instrument de l'échec. Le voilà parcouru d'une obscure finalité, c'est son coefficient d'adversité qui sert, d'autant plus humain qu'il est plus hostile à l'homme. L'échec lui-même se retourne en salut. [...] le langage poétique surgit sur les ruines de la prose. S'il est vrai que la parole soit une trahison et que la communication soit impossible, alors chaque mot, par lui-même, recouvre son individualité, devient instrument de notre défaite et receleur de l'incommunicable. Ce n'est pas qu'il y ait *autre chose* à communiquer : mais la communication de la prose ayant échoué, c'est le sens même du mot qui devient l'incommunicable pur. Ainsi l'échec de la communication devient suggestion de l'incommunicable [...] »[992]

L'incommunicable, c'est-à-dire le silence. Si les mots s'arrêtent à mi-chemin sur la voie vers le monde qu'ils doivent signifier, ils peuvent néanmoins être parfaitement utilisés – consumés, sacrifiés ou, comme le dit Bataille, pervertis, – pour *suggérer* à quel point et dans quelles expériences – expériences du rire, du supplice, de la poésie entre autres – l'entreprise langagière a échoué, si bien que c'est précisément de cet échec qu'ont besoin les terroristes littéraires pour pratiquer leur magie noire, soit celle qui consiste, en effet, à faire de l'échec la suggestion d'un non-sens absolu qu'ils placent au-delà du langage et auquel ils donnent le nom de « silence », encore faut-il préciser qu'il s'agit, dit Sartre, d' « un ultra-

---

[989] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 183.

[990] Jean-Paul Sartre, « L'homme et les choses », *S, I*, 232.

[991] Comme Bataille le souligne, « *le mot silence est encore un bruit*, parler est soi-même imaginer connaître, et pour ne plus connaître, il faudrait ne plus parler » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 25).

[992] Jean-Paul Sartre, *QL*, 42-43. Nous allons montrer, dans le dernier chapitre de notre thèse, que c'est pourtant à la conception sartrienne de la communication prosaïque que Bataille oppose et ceci, faut-il ajouter, pour établir une morale de la communication.

silence, qui ramasse en lui et traverse tout le langage, comme le néant heideggérien embrasse le monde, comme le non-savoir chez Blanchot, chez Bataille, enveloppe le savoir et le soutient »[993]. Tout se passe donc comme si pour ces écrivains – dont ce nouveau mystique qu'est Bataille – hantés par le silence, force était non seulement de parler pour ne rien dire, mais aussi et avant tout de parler pour dire, sur le mode de suggestion, le *rien* qui, très paradoxalement, apparaît comme totalité du tout.

2.2. Problème de contenu : le paradoxe de l'expérience intérieure

Avant de clarifier le sens ou bien, en l'occurrence, le non-sen du *rien* que ne cesse de suggérer le langage instantanéisé et silencieux de Bataille, Sartre cherche à démontrer, dans la deuxième partie d' « *Un nouveau mystique* », dans quelle expérience se manifeste ce rien et dans quelle mesure cette expérience dite « intérieure » n'est pas telle qu'elle prétend être : l'enjeu de cette critique, comme nous l'avons pu déjà constater dans d'autres essais de *Situations, I*, demeure profondément phénoménologique.

Dans un premier temps, Sartre situe *L'expérience intérieure* ainsi que son auteur dans les temps modernes de la mort de Dieu et le terme « mort » doit être entendu au sens littéral. Il ne s'agit, en effet, ni d'une inexistence ni d'une existence disparue, mais d'une mort qui, de manière paradoxale, a laissé sur place le cadavre du mort de telle sorte que celui-ci continue à hanter l'homme moderne par la présence silencieuse de son cadavre :

« M. Bataille survit à la mort de Dieu. Et à cette mort, qu'il a vécue, soufferte, survécue, il apparaît, dès qu'on 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. [...] 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.

---

[993] Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 212.

C'est le problème qui tourmente Nietzsche, Heidegger, Jaspers. C'est le drame intime de notre auteur. »[994]

D'après Sartre, c'est devant le silence du Dieu mort, soit un silence avec lequel l'homme moderne – les écrivains en premier – tente de se fondre à travers un langage silencieux, que s'établit l'expérience intérieure de Bataille. Si en effet cette expérience est avant tout révélée par un rire[995], cette révélation est précisément synonyme d'une appréhension de ce que Bataille appelle « "néant" inconnu »[996] et que Sartre considère comme « silence du transcendant ». Suspendu entre ce silence infini d'au-delà – dernier fantôme de Dieu en tant que cadavre – et le « besoin religieux » d'ici-bas, Bataille se trouve, selon Sartre, à côté de Dostoïevski, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger et Camus parmi d'autres, dans un monde absurde où « l'homme est une contradiction insoluble », c'est-à-dire une « "déchirure" [qui] ne déchire rien qu'elle-même »[997]. L'homme de l'expérience intérieure, en d'autres termes, est un homme déchiré qui, comme « une plaie qui se creuse d'elle-même et dont les lèvres tuméfiées béent largement vers le ciel »[998], supplie désespérément devant l'éternel silence du transcendant. Rire, angoisse, folie, supplice, tels sont les symptômes de cette expérience absurde qu'éprouve l'homme moderne

---

[994] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 142 (nous soulignons).

[995] Sartre cite ici un passage de *L'expérience intérieure* où Bataille raconte son « chemin parcouru » : « Il y a quinze ans de cela (peut-être un peu plus), je revenais je ne sais d'où, tard dans la nuit. La rue de Rennes était déserte. Venant de Saint-Germain, je traversai la rue du Four (côté poste). Je tenais à la main un parapluie ouvert et je crois qu'il ne pleuvait pas. [...] J'étais fort jeune alors, chaotique et plein d'ivresses vides : une ronde d'idées malséantes, vertigineuses, mais pleines déjà de soucis, de rigueur, et crucifiantes, se donnaient cours... Dans ce naufrage de la raison, l'angoisse, la déchéance solitaire, la lâcheté, le mauvais aloi trouvaient leur compte [...] Le certain est que cette aisance, en même temps l'"impossible" heurté éclatèrent dans ma tête. Un espace constellé de rires ouvrit son abîme obscur devant moi. A 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 » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 46).

[996] *Ibid.*

[997] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 143, 144. A cette liste d'écrivains et de penseurs qui partagent tous « une expérience particulière de l'absurde », Sartre ajoute également Malraux, Kafka et Blanchot (*ibid.*, 143). La critique de Sartre, pour le dire avec Jean-Michel Rey, ne s'appuie-t-elle de ce point de vue pas sur un « thématisme [...] désuet » qui prétend « continuellement "traduire" ce que certains écrivains trahissent ou ce qu'ils présentent sous forme allégorique, ou simplement ce qu'ils ne parviennent pas à énoncer » ? Autrement dit, ne s'agit-il pas d'une « traduction qui userait d'un lexique déjà entièrement préparé » et qui, par conséquent, risquerait de rendre identiques les pratiques de pensée irréductibles les unes aux autres (Jean-Miche Rey, « Premiers pas en littérature », *Lignes*, *op. cit.*, 158, 159, 163) ?

[998] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 144.

qui, en tant qu' « être-en-sursis »[999], est lui-même absurde dans son effort sisyphéen d'entendre le silence.

L'aspect absurde de l'expérience intérieure et la résonance dans son expression d'une terminologie que l'on trouve notamment, indique Sartre, chez Kierkegaard, Jaspers et Heidegger portent à croire que Bataille peut être rangé parmi les existentialistes et que son livre, pour être mieux compris, aurait dû être traduit en allemand par *Das innere Erlebnis*, tel que Sartre le suggère[1000]. Or, celui-ci signale tout de suite que Bataille n'est pas existentialiste et que *L'expérience intérieure* n'est pas la *description* – au sens phénoménologique du mot – d'une *Erlebnis* : si l'auteur de *L' expérience intérieure* « a fréquenté de plus près l'existentialisme » et « lui a même emprunté sa terminologie », il a seulement, écrit Sartre, des « teintures » de philosophie et la démarche de sa pensée, si proche de celle des existentialistes qu'elle puisse paraître, n'est pas moins marquée par une « attitude scientiste »[1001] qui va jusqu'à fausser le sens de cette expérience.

En effet, le point de départ de ce pseudo-existentialisme est selon Sartre la notion d' « improbabilité » et une telle notion n'a rien de sens existentiel, de sens *vécu* : improbable, dit Bataille, est la « chance unique » qui « décida de la possibilité de ce *moi* que je suis », à savoir de ce « seul être sans lequel, *pour moi*, rien ne serait », si bien que « l'origine historique du *moi* [...] ou encore l'étude explicative de ses manières d'être ne sont qu'autant de leurres insignifiants »[1002]. Tout se passe comme si, indique Sartre, Bataille présentait ce moi improbable comme « contenu originel du *cogito* »[1003] et qu'en l'identifiant à l'*ipse*, soit à l' « être irremplaçable que je suis »[1004], il accomplissait dans

---

[999] *Ibid.*, 143.

[1000] « 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 » (*ibid.*, 145n).

[1001] *Ibid.*, 144, 146.

[1002] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 83, 84. Citons aussi ce passage de « *Sacrifices* » modifié et repris dans *L'expérience intérieure* : « je considère ma venue au monde – qui a dépendu de la naissance et de la conjonction de tel homme et de telle femme, puis du moment de cette conjonction – il existe en effet un moment unique en rapport avec la possibilité de moi – et ainsi apparaît l'improbabilité infinie de cette venue au monde. Car si la plus infime différence était survenue au cours des événements successifs dont je suis un terme, à la place de ce *moi* intégralement avide d'être *moi*, il y aurait eu "*un autre*" » (Georges Bataille, « Sacrifices », *OC, I*, 89). A partir de cette considération de l'improbabilité du moi, Bataille va jusqu'à écrire que « le *moi* n'est plus un fondement mais un résultat » (Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 444).

[1003] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 147.

[1004] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 84.

l'expérience intérieure le « retour existentiel vers soi »[1005] que Heidegger résume, dans *Être et temps*, par le terme « *Selbstheit* ». Cependant, la ressemblance entre la conception bataillienne et la démarche cartésienne ou l'attitude existentialiste de Heidegger ne peut qu'être une illusion : la « contingence », la « facticité » ou l' « irrationalité de son "être-là" » que Descartes, aux dires de Sartre, a dû constater « au moment du *cogito* » ne peuvent en aucun cas être saisies sous forme d' « improbabilité » dans la mesure où celle-ci n'est qu'un concept « scientiste et objectif »[1006]. En effet, la position d'un être improbable présuppose l'antériorité de l'objet qu'est la nature sur le sujet et cette présupposition n'est possible que si l'on se place « en dehors de l'expérience intérieure » qui, souligne Sartre, est la seule « à notre disposition »[1007]. Tel qu'il l'explique d'ailleurs dans *L'être et le néant*, la probabilité – ou l'improbabilité – n'existe que « sur le mode d'être de l'en-soi » et elle est une transcendance « où l'activité humaine n'avait aucune place »[1008]. Fondée sur une telle improbabilité qui « n'est pas une donnée immédiate mais précisément une construction de la raison », l'ipséité comme Bataille la définit tombe également dans le scientisme et n'est que l'expression de la simple « *individualité naturelle* » qui n'a rien à voir avec la *Selbstheit* heideggérienne, c'est-à-dire un « rapport réflexif que l'on crée en le vivant » : « le point de départ de notre auteur est *déduit* », écrit Sartre, « il n'est aucunement rencontré par le sentiment » qui est censé être « à l'origine et à la fin »[1009] dans l'expérience intérieure.

Selon Sartre, en effet, ce n'est pas jusqu'au bout que Bataille n'adopte des présupposés non vécus. Si par exemple il emploie le terme « moi-qui-meurt » pour dévoiler le second aspect du vide au-dessus duquel l'homme, en tant qu'*ipse*, est suspendu, c'est toujours *du dehors* qu'il regarde cette expérience que Heidegger nomme « être-pour-mourir » et que l'homme souffre *dans* le mouvement de la découverte de son existence : la mort telle que Bataille l'entend, signale Sartre, « n'illumine qu'un fragment de Nature »[1010], parce qu'elle ne signifie que la décomposition naturelle d'un *ipse* illusoire, constitué et

---

[1005] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 148.

[1006] *Ibid.*, 146-147.

[1007] *Ibid.*, 146.

[1008] Jean-Paul Sartre, *EN*, 66, 238. Rappelons aussi que, comme nous l'avons montré (*supra.*, 46), Sartre refuse de réduire la contingence au possible ou bien au probable parce qu'une telle considération implique la notion de néant sur lequel l'être contingent a pourtant une priorité ontologique.

[1009] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 135, 147, 148.

[1010] *Ibid.*,149.

traversé par « des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur ou des transferts d'élément »[1011] et qu'elle n'est jamais appréhendée, comme en revanche une vraie expérience *intérieure* de la mort doit le faire, comme *ma* mort. Ce n'est donc qu'à partir d'une attitude naturaliste et par là scientiste que Bataille peut déclarer que « la mort est en un sens une imposture »[1012] car il s'agit d'une participation à la « communication », celle-ci entendue comme loi de des choses, loi de l'univers :

« [...] 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 voudras saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les feux mal coordonnés de tes éléments périssables". »[1013]

Ainsi quoi qu'elle fasse songer au « *Mitsein* » heideggérien, cette « communication » n'y est pas pourtant réductible puisqu'elle décrit, d'un point de vue objectif, « une réalité qui n'est pas *notre* réalité » et dont la découverte « demeure toujours probable »[1014]. Pour Sartre qui ne cesse de restituer, en adoptant la méthode phénoménologique, la certitude du *cogito* sur le plan existentiel, l'expérience intérieure de Bataille fondée sur la perspective scientifique est si « objective » qu'elle est complètement « aux antipodes d'une "*Erlebnis*" du sujet, d'une rencontre concrète de l'existence par elle-même » ; autrement dit, ce que *L'expérience intérieure* décrit, malgré son auteur, n'est pas une expérience, surtout pas une expérience intérieure parce que « si l'on s'enferme dans l'expérience intérieure, on n'en peut plus sortir pour se regarder ensuite du dehors » et que « les données de la science ne

---

[1011] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 111.

[1012] *Ibid.*, 83.

[1013] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 150. Ce passage de *L'expérience intérieure* que Sartre cite se trouve dans la sous-partie intitulée « *La "communication"* », précédée du « *Labyrinthe (ou la composition des êtres*) » où Bataille, en s'appuyant sur *La notion de corpuscules et d'atomes* de Paul Langevin (Paris : Éditions Hermann, 1934), écrit que « l'être n'est *nulle part* » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 98).

[1014] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 153.

participent pas à la certitude du *cogito* »[1015]. Basculant entre le dedans et le dehors, le certain et le probable, Bataille semble avoir suivi – en dépit de grandes potentialités du *titre* de son livre – non pas la démarche des phénoménologues allemands, mais celle des sociologues français dans la mesure où il « établit une loi par induction sur l'observation des autres hommes et puis il use d'un raisonnement analogique pour se placer lui-même sous la loi qu'il vient d'établir » : ce n'est pas « en vain », indique Sartre, « que M. Bataille a fait partie de cet étrange et fameux Collège de Sociologie 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 »[1016]. Ainsi pour Sartre, le tort qu'a Bataille dans l'élaboration de l'expérience intérieure est d'avoir introduit « de force le transcendant dans l'immanent », c'est-à-dire d'avoir recouru à un « tour de passe-passe » par lequel il tente de *se* voir « avec les yeux d'un autre »[1017], encore faut-il noter que cette tentative, selon Sartre, est précisément « une des conséquences de la Mort de Dieu »[1018].

2.3. Problème de choix originel : la mystique panthéiste

Pour quelle raison Sartre voit en Bataille – jusqu'ici reproché pour son langage silencieux ainsi que son attitude scientiste – un « mystique » ? Dans quelle mesure ce mystique, comme le titre de l'article le montre, est un « nouveau » ? Pour répondre à ces deux questions, nous proposons d'aller à la conclusion d' « *Un nouveau mystique* » où Sartre suggère de recourir à « d'autres psychanalyses » que celle « de Freud, d'Adler ou de Jung » – dont les méthodes, dit-il, sont « grossières et suspectes » – afin de comprendre l'homme Bataille et notamment « sa mauvaise foi passionnelle » telle qu'elle se manifeste dans la « quête vaine d'une évasion impossible »[1019].

[1015] *Ibid.*, 146, 151.

[1016] *Ibid.*, 154.

[1017] *Ibid.*, 149, 151.

[1018] Jean-Paul Sartre, « L'homme et les choses », *S, I*, 266.

[1019] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 174.

Notons d'abord que cette autre méthode psychanalytique à laquelle Sartre fait allusion ici est ce qu'il appelle « psychanalyse existentielle » et qu'il fonde lui-même sur son ontologie phénoménologique. Au lieu que la « psychanalyse empirique » part « du postulat de l'existence d'un psychisme inconscient qui se dérobe par principe à l'intuition du sujet », la psychanalyse existentielle, souligne Sartre dans *L'être et le néant*, « cherche à déterminer le *choix originel* » d'un sujet dont « le projet fondamental est pleinement *vécu* » par lui comme un « *projet d'être* », c'est-à-dire comme un « projet-pour-soi d'être *en-soi-pour-soi* »[1020] que Sartre nomme aussi « désir d'être Dieu » :

« Le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque. Et l'être dont manque le pour-soi, c'est l'en-soi. Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l'en-soi [...] en d'autres termes, le pour-soi projette d'*être en tant que pour-soi*, un être qui soit ce qu'il est ; [...] C'est pourquoi le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi ; et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité-humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. [...] Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu. »[1021]

Cela dit, c'est dans son « projet originel d'être »[1022] que se trahit la mauvaise foi de Bataille et c'est un tel projet que l'on pourrait qualifier, comme Sartre l'indique, de « mystique ». Mais au premier abord, Bataille semble loin de se soumettre au désir d'être Dieu ou bien, pour reprendre le terme propre à lui-même, d'être *tout* : si en effet selon lui « chaque être *ipse* veut devenir le tout de la transcendance » ou « le tout de l'univers » au point que « notre existence est tentative exaspérée d'achever l'être (l'être achevé serait l'*ipse* devenu tout) », il ne montre pas moins que « chercher la suffisance est la même erreur

---

[1020] Jean-Paul Sartre, *EN*, 625, 627, 630.

[1021] *Ibid.*, 625-626.

[1022] *Ibid.*, 625.

qu'en fermer l'être en un point quelconque » et que l'expérience intérieure « à l'extrême du possible demande un renoncement » qui consiste précisément à « cesser de vouloir être tout » puisqu'en fin de compte, écrit-il, « nous ne pouvons rien enfermer, nous ne trouvons que l'insuffisance » ; autrement dit, le désir d'être Dieu sous forme de volonté d'être tout ne peut que paraître *risible* pour Bataille qui, dans l'avant-propos de *L'expérience intérieure*, précise déjà que « nous ne sommes pas tout, n'avons même que deux certitudes en ce monde, celle-là et celle de mourir »[1023]. Dans « *Un nouveau mystique* », en fait, Sartre n'est pas ignorant de cette position de Bataille et il la résume parfaitement par ces lignes suivantes :

« Pour lui-même [=Bataille], 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. »[1024]

En voyant sombrer la nature tragique qui caractérise l'existence humaine et en en riant, Bataille, nous le savons, va jusqu'à exiger « une volonté différente et même opposée, où la volonté de "devenir tout" serait regardée comme un achoppement de celle de se perdre » et où, ajoute-t-il, « "devenir tout" serait tenu non seulement pour le péché de l'homme mais de tout possible et de Dieu même »[1025]. Cependant, pour Sartre, c'est exactement ce « goût de se perdre » que l'on peut d'ailleurs trouver dans « les mille expériences des jeunes gens de 1925 »[1026] qui semble receler le secret du projet mystique de Bataille en ce qu'il est lié au fond à un désir d'être dont l'assouvissement est précisément donné dans et par la perte de soi en tant qu'expérience :

[1023] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 10, 34, 101, 104, 105.

[1024] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 160.

[1025] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 35.

[1026] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 160, 161, 163. Par rapport aux expériences de la jeune génération des années 20, Sartre précise que « c'est la nostalgie d'une de ces fêtes primitives où toute une tribu s'enivre, rit et dans 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* » (*ibid.*, 161-162).

« 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 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 lien de communication, de fusion du sujet et de l'objet". [...] 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". [...] nous croyions nous perdre sans recours et, par le fait, nous réalisions tout simplement notre essence : nous devenions ce que nous sommes. [...] l'auto-da-fé que M. Bataille nous propose a tous les caractères d'une apothéose. »[1027]

Si, pour reprendre le terme de Bataille, l'*ipse* dans son projet d'être tout est voué à la perte, il réalise pourtant son essence – non en tant qu'il est tout, mais en tant qu'il est l'insuffisance – tout en se perdant ; d'après Sartre, en d'autres termes, substituer la volonté de se perdre à celle de devenir tout implique moins un renoncement – comme Bataille, nous l'avons noté, le prétend – qu'une « magie noire »[1028] en ce qu'il s'agit de faire de l'échec du projet humain le moyen d'accomplissement d'un projet mystique au terme duquel se réalise non pas la tentative exaspérée qu'a l'homme d'achever son être, mais une fusion de l'homme en tant que sujet et de l'être en tant qu'objet, soit celle qui se définit comme nouvelle forme du *soi* que l'*ipse*, désintoxiqué[1029], désire être. Le désir d'être est un, mais il se manifeste diversement selon les circonstances[1030]. Pour Bataille dont la vie, « au sortir d'une longue piété chrétienne », « s'était dissoute [...] dans le rire », Dieu ne peut qu'être un « objet mort » si bien que l'expérience de Dieu doit faire place à celle de l'inconnu dont la

---

[1027] *Ibid.*, 162-163.

[1028] *Ibid.*, 161.

[1029] « N'importe qui, sournoisement, voulant éviter de souffrir se confond avec le tout de l'univers, juge de chaque chose comme s'il l'était, de la même façon qu'il imagine, au fond, ne jamais mourir. Ces illusions nuageuses, nous le recevons avec la vie comme un narcotique nécessaire à la supporter. Mais qu'en est-il de nous quand, désintoxiqués, nous apprenons *ce que nous sommes* ? [...] La souffrance s'avouant du désintoxiqué est l'objet de ce livre » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 10, nous soulignons).

[1030] C'est ainsi que Sartre, dans les *Cahiers pour une morale*, signale qu' « il n'est pas vrai que nous voulions être le Tout comme le croit Bataille » puisque « nous acceptons notre finitude si l'on ôte notre contingence » ; autrement dit, la substitution de la volonté de se perdre à celle d'être tout ne suffit pas à nous délivrer du désir d'être tant que l' « on voudrait *fonder* tout » (Jean-Paul Sartre, *CPM*, 103, 157).

présence, nous l'avons vu, « n'est plus distincte en rien d'une absence »[1031]. Selon Sartre, c'est exactement cette expérience qui persuade Bataille « qu'une espèce nouvelle de mysticisme est possible »[1032]. De l'inconnu, nous le savons, le sujet de l'expérience intérieure ne peut avoir qu'une appréhension que Bataille appelle « non-savoir » au point que son expérience est l'analogue d'un supplice[1033]. Néanmoins, si dans l'expérience intérieure « il n'y a *rien* d'autre que ce supplice »[1034], c'est ce supplice même, dit Sartre, que Bataille a truqué en le tournant en délice et ceci précisément par une magie noire qui, en l'occurrence, s'applique sur l'inconnu et le non-savoir :

« [...] 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. [...] Mieux : je puis m'y installer. Il y avait une lumière qui éclairait faiblement la nuit. A présent je me suis retiré dans la nuit et c'est *du point de vue de la nuit* que je considère la lumière. [...] On ne prend pas notre auteur sans vert. 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 : le dégoût, la honte, la nausée sont restés du côté du savoir. [...] 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). »[1035]

En « allant sans tricher à l'inconnu »[1036] au bout de son expérience intérieure, Bataille ne sait rien mais c'est à ce *rien* qu'il s'expose : en identifiant le *rien* à la nuit, il le

---

[1031] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 16, 17, 80.

[1032] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 166.

[1033] Référons-nous à ce passage de *L'expérience intérieure* cité par Sartre : « Tremblant. Rester immobile, debout, dans une obscurité solitaire, dans une attitude sans geste de suppliant : supplication, mais sans geste et surtout sans espoir. 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 » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 47.)

[1034] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 169.

[1035] *Ibid.*, 169-170.

[1036] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 17.

« substantifie » dans la mesure où le *rien* est là pour être regardé, contemplé et admiré. Dans la perspective de Sartre, si l'homme ne sait rien et que l'ignorance qu'il a ne signifie rien d'autre que le fait qu'il ne sait rien, il s'agit seulement d' « une pensée qui pense qu'elle ne sait pas » tout en étant « encore une pensée »[1037] ; autrement dit, l'ignorance doit être une conscience (d)'ignorance, à savoir une conscience non-positionnelle (de) soi qui n'est *présente à soi* qu'en tant que présence intentionnelle à l'objet inconnu, tandis que si l'on commence à penser cette ignorance comme si l'on contemplait un objet, on n'a qu'à la poser comme transcendance et par là à l'introduire, pour que l'ignorance dénude entièrement le savoir, dans l'immanence de la pensée. A la recherche d'une contemplation de soi dans un « non-savoir » qui est l'au-delà du savoir, Bataille adopte la perspective de cet « au-delà » pour s'y dissoudre. Le va-et-vient entre la transcendance et l'immanence, la magie noire d'une pensée qui pense qu'elle ne pense plus, telles sont les caractéristiques de l'expérience bataillienne que Sartre appelle « panthéisme noir » dans la mesure où l'absolu qui s'y est construit est « un pur néant hypostasié »[1038]. D'où la raison pour laquelle Bataille est un mystique puisque « le mysticisme », dit Sartre, « est ek-stase, c'est-à-dire arrachement à soi vers..., et jouissance intuitive du transcendant »[1039]. Ce mystique est d'ailleurs un « nouveau » en ce sens que ce n'est plus Dieu[1040], mais « la part d'inconnu qui donne à l'expérience de Dieu » sa « grande autorité »[1041] dont il jouit. Tout se passe comme si au lieu de « reconnaître qu'il n'y a pas de transcendance », Bataille préférait « jouer sur les mots de "il n'y a pas" et de "transcendance" » de sorte qu'il demeure, « en dépit de tout, ce que Nietzsche appelait : un halluciné de l'arrière-monde »[1042].

[1037] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 170.

[1038] *Ibid.*, 171. Sur le « panthéisme » de Bataille, cf. aussi Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature*, *op. cit.*, 113-114 ; Jean-Claude Renard, *L'Expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du mystère*, Paris : Éditions du Seuil, 1987, 40-41. C'est aussi à Bataille que Juliette Simont fait allusion lorsqu'elle parle des « mystiques "noirs" » qui partagent avec des « mystiques "blancs" » le « pur et simple *désir d'être* » même s'ils ont « oublié Dieu » (Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op. cit.*, 91, 92).

[1039] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 166-167. Reformulons cette définition du mysticisme avec Juliette Simont : « Telle est la vérité nue de la mystique : une liberté qui rêve de pouvoir se couler dans la solidité de l'être » (Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, *op. cit.*, 92).

[1040] Ou bien, comme Sartre l'indique dans son essai sur Parain, il s'agit d'un « étrange Dieu [...] plus proche de celui de Kafka et de Kierkegaard que celui de saint Thomas » puisqu'il « ne parle pas à l'homme, il lui suggère son silence par le moyen des sons et des mots » (Jean-Paul Sartre, « Aller et retour », *S, I*, 211).

[1041] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, V, 17.

[1042] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 166.

3. CONTRE-ATTAQUE : BATAILLE REPOND A SARTRE

3.1. « *Réponse à Jean-Paul Sartre* » : l'expérience intérieure entre *Erfahrung* et *Erlebnis*

Que l'on lise « *Un nouveau mystique* » soit comme une accusation qui, dominée par « une ironie toute docte et professorale », « vacille à plusieurs reprises entre l'analyse et le pamphlet »[1043], soit comme « premier commentaire sérieux »[1044] sur la pensée de Bataille en ce qu'il prend celui-ci « fort au sérieux »[1045] et « représente une lecture plus topique, ou en tout cas moins partielle de Bataille par rapport à ceux qui ont établi sa réputation posthume »[1046], une chose est certaine, c'est que l'auteur de *L'expérience intérieure* a pu – au moins il l'a voulu – s'en servir pour « mettre l'essentiel en relief »[1047] : Bataille réagit, en effet, à la critique de Sartre par un texte intitulé « *Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de* L'expérience intérieure*)* », paru dans l'appendice de son livre *Sur Nietzsche* publié en 1945. Cependant, s'il admet qu' « *Un nouveau mystique* » décrit « fort heureusement » ses mouvements d'esprit tels qu'ils apparaissent dans *L'expérience intérieure* et que son auteur le fait – d'un point de vue extérieur – mieux que lui-même qui « ne pouvai[t] [le] faire du dedans »[1048], sa réponse semble pourtant assez minimale dans la mesure où il s'agit plutôt des « considérations faites pour soi-même, à mi-voix » [1049]. Face à la critique vigoureuse – une quarantaine de pages publiées en trois fois dans trois numéros successifs d'une même revue – de son adversaire, sa défense de *L'expérience intérieure* prend forme d'un texte de moins de dix pages dont une partie importante – à peu près un tiers – ne consiste qu'à citer l'article de Sartre : texte « amusé, non polémique ni public », duquel le plus que l'on puisse

---

[1043] Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 405.

[1044] Peter Tracy Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, *op. cit.*, 11 (notre traduction).

[1045] Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *op. cit.*, 23.

[1046] Andrew Hussey, *The inner scar : The mysticism of Georges Bataille*, *op.cit*, 18 (« In many ways, Sartre's attack of the sham or false aspects of Bataille's "mysticism" represents a closer, or at least less partial, reading of Bataille than those which established his posthumous reputation », notre traduction).

[1047] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 196.

[1048] *Ibid*.

[1049] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 51.

dire serait qu'il a mis en exergue l' « incompatibilité radicale » [1050] entre celui qui pense du dedans et celui qui observe du dehors.

Selon Bataille, en effet, si Sartre et lui n'ont « guère en commun » et s'ils sont, « sans être ennemis », « entraînés dans des directions différentes »[1051], ce n'est pas jusqu'à leurs mouvements d'esprit qui n'atteste cette incompatibilité : par rapport à « la pensée lente » de Sartre qui cherche « la possibilité de saisir (de fixer) » les mouvements d'esprit, sa propre manière de penser est marquée, dit-il, par « une mobilité trop grande des concepts et des sentiments », soit une « turbulence infinie » qui, privée de « toute possibilité d'arrêt », va jusqu'à dissoudre, par « une rapidité de désastre », la pensée dans la « course précipitée, haletante » de son propre mouvement, celui-ci étant défini par Bataille comme à la fois une « griserie » de plus en plus accrue et une « chute vertigineuse » sans aboutissement dans le vide du non-sens ; bref, le mouvement de *L'expérience intérieure* est selon lui si rapide que la critique, malgré sa « lucidité indifférente », ne saurait « l'arrêter du dehors » et c'est pourquoi, conclut-il, « la critique de ma pensée est si difficile »[1052]. Tout se passe comme si Sartre avait beau analyser en quarante pages la forme, le contenu et l'enjeu mystique de *L'expérience intérieure* en le mettant en débat avec l'existentialisme et la phénoménologie parce que cette expérience, exprimée « à la merci de hasards » et par « éclairs incoordonnés », atteint son objet « d'autant mieux qu'elle est détruite » et « devrait du même coup s'éclairer entièrement, se dissoudre »[1053]. Ravagée sitôt qu'elle s'est construite, l'expérience intérieure s'est esquivée devant la critique et interdit d'être interprétée selon ce qu'elle a énoncé ; autrement dit, si la critique semble plus ou moins pertinente, elle ne peut l'être que sur le plan de l'expression morte de cette expérience. La critique de Sartre, selon ce critère, est *a fortiori* impossible[1054].

La seule défense effective dans cette réponse qu'a faite Bataille – comme le suggère Risset – plutôt à lui-même qu'à Sartre peut pourtant se trouver vers la fin de ce texte où

[1050] *Ibid*.

[1051] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 404.

[1052] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 195-199.

[1053] *Ibid.*, 200, 201.

[1054] Citons ce passage de *L'expérience intérieure* que l'on peut lire comme annonce de l'impossibilité de la critique – critique philosophique notamment – à l'égard de cet ouvrage : « La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 25).

Bataille, en valorisant la phénoménologie de Hegel, affronte « la phénoménologie moderne »[1055] à laquelle Sartre recourt dans la deuxième partie d' « *Un nouveau mystique* » :

« J'ai parlé d'*expérience intérieure* : c'était l'énoncé d'un objet, je n'entendais pas m'en tenir en avançant ce titre vague aux données intérieures de cette expérience. Nous ne pouvons réduire qu'arbitrairement la connaissance à ce que nous tirons d'une intuition d'un sujet. [...] L'expérience de la *séparation*, à partir du *continuum vital* (notre conception et notre naissance), le retour au *continuum* (dans la première émotion sexuelle et le premier rire) ne laissent pas en nous de souvenir distinct ; nous n'atteignons le noyau de l'être que nous sommes qu'à travers des opérations objectives. *Une phénoménologie de l'esprit développée* suppose la coïncidence du subjectif et de l'objectif, en même temps qu'une fusion du sujet de l'objet. [...] »[1056]

Selon Bataille, « la phénoménologie moderne » sur laquelle Sartre s'appuie pour critiquer le scientisme de *L'expérience intérieure* n'est « qu'un moment entre autres » dans « la pensée mouvante des hommes », si bien qu'elle ne peut répondre à « l'exigence fondamentale de la phénoménologie de Hegel »[1057] qui est la fusion de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. N'est-ce pas à partir de la même exigence que Bataille, dans *L'expérience intérieure*, mobilise les données objectives pour définir l'*ipse* non comme « sujet s'isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet »[1058] ? N'est-ce pas dans le souci de l'objectivité de cette expérience qu'il refuse d'imaginer « une "phénoménologie" du rire » ou une « phénoménologie de la "communication" » – il faut entendre ici par « phénoménologie » le synonyme du subjectivisme –, ces deux phénomènes étant « donnée objective nettement détachée du résultat subjectif » et composant donc « la région obscure fermée à la phénoménologie »[1059] ? N'est-ce pas, en dernière instance, le même souci qui lui permet d'envisager une « phénoménologie érotique » – entendue cette fois-ci au sens hégélien – qui « signifie

---

[1055] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 201n.

[1056] *Ibid.*, 201.

[1057] *Ibid.*, 201n.

[1058] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 21.

[1059] Georges Bataille, notes pour *Le coupable*, *OC*, *V*, 541, 542.

phénoménologie de l'esprit telle qu'elle apparaît dans l'existence érotique »[1060] ? Lecteur attentif et transgressif de Hegel, Bataille semble s'être allié avec cet ennemi qu'il ne cessait de combattre dans les années trente[1061] dans sa réponse à Sartre pour montrer combien l'auteur d' « *Un nouveau mystique* », malgré lui, s'est trompé de phénoménologie. Avant d'être husserlienne, heideggérienne ou sartrienne, la phénoménologie est d'abord, pour Bataille comme pour beaucoup de ses contemporains, hégélienne : « admettre la *vérité* de Hegel », avoue-t-il, « c'est la position la plus contraire mais peut-être, par là même, la plus *favorable* au mouvement de ma propre pensée»[1062]. En ce qui concerne l'éventuelle traduction allemande du titre de *L'expérience intérieure*, de ce point de vue, il ne s'agirait pas, comme Sartre l'a voulu, de l' « *Erlebnis* », mais plutôt, au sens hégélien, de l' « *Erfahrung* »[1063]. A la recherche de la fusion du sujet et de l'objet, Bataille doit donc répondre à l'exigence *phénoménologique* de « *Die Innere Erfahrung* » dans la mesure où celle-ci ne saurait se passer des données objectives faute desquelles, par exemple, ni une phénoménologie du rire ni celle de la communication ou du sacrifice – phénomènes distinctifs de l'expérience intérieure au sens bataillien – ne seraient possibles :

« Ce n'est pas le hasard qui veut que je parte exclusivement de données du dehors – le sacrifice, la guerre, l'économie de fête, le rire – et non simplement d'expériences vécues. »[1064]

Or, bien qu'elle repose sur ces données exclusivement objectives, la phénoménologie à la Bataille, pour ainsi dire, ne se réduirait pas à un simple « scientisme ». En revanche, comme l'indique James Clifford, elle a pour but de « réintégrer la rigueur

---

[1060] Georges Bataille, notes pour *L'Histoire de l'érotisme*, *OC*, *VIII*, 524.

[1061] Cf. *supra.*, 45-49.

[1062] Georges Bataille, note sur « Épilogue philosophique », partie inédite de *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 426 (nous soulignons).

[1063] « L'expérience [*Die Erfahrung*] que la conscience fait de soi ne peut, selon le concept de l'expérience même, comprendre rien de moins en elle que le système total de la conscience ou le royaume total de la vérité de l'esprit [...] » (G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Jean-Hyppolite, Tome I, Paris : Éditions Aubier-Montaigne, 1939, 77). Notons aussi que le titre de la traduction allemande de *L'expérience intérieure*, parue en 1991, est précisément *Die Innere Erfahrung* (Georges Bataille, *Die Innere Erfahrung*, traduit par Gerd Bergfleth, München : Verlag Matthes und Seitz, 1999).

[1064] Georges Bataille, notes pour *Le coupable*, *OC*, *V*, 541.

scientifique par l'expérience personnelle »[1065] et recoupe ainsi, précisons-le, la méthode du Collège de Sociologie : en vue de « la totalité de l'existence », cette méthode qui s'oppose à la préoccupation « spécialisée » de la « science pure » et « fragmentaire »[1066] cherche en effet à détourner les sciences de l'homme – l'ethnographie, la sociologie et la psychanalyse entre autres – de leur « ataraxie scientifique » et à les intégrer, « sur le plan phénoménologique »[1067], dans l'expérience vécue. Telle est l'ambition de la fameuse sociologie sacrée qui, tout en constituant un « hors science » qui n'est pas la « renonciation à la science mais transformation, mutation des données scientifiques »[1068], annonce la démarche en apparence paradoxale de *L'expérience intérieure* où, selon Sartre, l'attitude existentialiste et l'attitude scientiste coexistent. L'expérience intérieure, de ce point de vue, est à la fois *Erfahrung* et *Erlebnis*, ceci dans la mesure exacte où ce n'est qu'en tant que *vécu* (*Erlebnis*) des données objectives – c'est-à-dire en tant qu'expérience du rire, du sacrifice ou de la guerre – qu'elle *éprouve*, au sens hégélien de l'*Erfahrung*, la dialectique sans synthèse de son propre mouvement intérieur qui aboutit à la fusion du sujet et de l'objet : Sartre, de ce point de vue, a raison quand il dit que l'expérience intérieure n'est pas une *Erlebnis*, mais il a tort pour la même raison[1069].

[1065] James Clifford, « On Ethnographic Surrealism », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n° 4, octobre 1981, 559 (« [...] an attempt to reintegrate scientific rigor with personal experience [...] », notre traduction).

[1066] Georges Bataille, « L'apprenti sorcier »(1938), *OC*, *I*, 523. Ce texte, avec « *Le sacré dans la vie quotidienne* » de Michel Leiris et « *Le vent d'hiver* » de Roger Caillois, composent le dossier « *Pour un Collège de Sociologie* » qui est publié en 1938 dans *La Nouvelle Revue Française*. Cf. « Pour un Collège de Sociologie », *CS*, 292-353.

[1067] Georges Bataille, « Attraction et répulsion II. La structure sociale »(1938), *CS*, 149.

[1068] Jean-Louis Baudry, « Bataille et la science : Introduction à l'expérience intérieure », in *Bataille*, édité par Philippe Sollers, Paris : Union Générale d'Éditions, 1973, 138.

[1069] La notion bataillienne d'expérience ne cesse de faire controverse : à la suite de Sartre, Peter Connor remarque aussi qu' « entre *Erlebnis* et *Erfahrung*, la notion bataillienne d'expérience est décidément plus proche de la première, car elle représente le moment paroxysmique d'éventualité de l'expérience et non pas l'appréhension cognitive d'un événement spécifique quelconque » (Peter Tracy Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, *op. cit.*, 88) ; d'une manière plus prudente, Amy Hollywood signale que « Bataille cherche à déconstruire les notions habituelles d'expérience [...] en détruisant toute prétention de présence à soi et d'immédiateté » (Amy Hollywood, *Sensible ecstasy*, *op. cit.,* 40), alors que Rebecca Comay la rapproche à la notion benjaminienne d'*Erfahrung* qui, opposée à une « expérience d'immédiateté » résultant de l' « atomisation du présent » et des « dégradations spécifiques de notre modernité », ne signifie rien d'autre que « l'expérience communicative déjà perdue à l'époque de l'industrialisation », soit une « expérience de la perte » (Rebecca Comay, « Gifts without Presents : Economis of "Experience" in Bataille and Heidegger », *Yale French Studies*, n° 78, 1990, 84-85, notre traduction).

3.2. Politique de la poésie : la souveraineté mineure

Si dans sa première réponse à Sartre Bataille a pour but de défendre *L'expérience intérieure* et notamment son « objectivité »[1070] qu' « *Un nouveau mystique* » a tort d'identifier au scientisme, cette défense comprend, comme nous avons pu le constater, une phase de contre-attaque en ce qu'elle essaie de montrer combien la critique de Sartre implique au fond une ignorance de l'exigence fondamentale de la phénoménologie – non celle de Husserl, mais celle de Hegel –, c'est-à-dire combien elle a ignoré la possibilité, voire la nécessité d'une expérience qui est celle de « la coïncidence du subjectif et de l'objectif »[1071] ou bien, pour reprendre le terme propre à Bataille, de la communication. Si donc selon Sartre c'est « le scientisme qui va fausser toute la pensée de M. Bataille » et avant tout son « attitude existentialiste », c'est précisément « l'attitude intérieure de l'existentialisme » qui prétend tout fonder – au sens husserlien du terme – sur l' « "Erlebnis" du sujet »[1072] que Bataille semble viser lorsqu'il écrit que nous « ne pouvons réduire qu'arbitrairement la connaissance à ce que nous tirons d'une intuition du sujet » et que « nous n'atteignons le noyau de l'être que nous sommes qu'à travers des opérations objectives »[1073]. En défendant *L'expérience intérieure* dont l'attitude dite scientiste est en fait impliquée dans « une phénoménologie [...] qui ne rejette pas les données extérieures »[1074], Bataille contre-attaque l'existentialisme de Sartre dont le fondement étant la « phénoménologie moderne » n'est que, dit-il, « un château de sable, un mirage quelconque »[1075].

Cependant, l'anti-existentialisme de Bataille va bientôt prendre une nouvelle forme et ceci correspond chronologiquement à son revirement d'attitude envers le surréalisme. En

---

[1070] Georges Bataille, notes pour *Le coupable*, *OC*, *V*, 541.

[1071] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 201.

[1072] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 146, 148. Nous savons que pour Sartre, le point de départ de l'existentialisme doit être en effet la « subjectivité », c'est-à-dire « la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même » (Jean-Paul Sartre, *EEH*, 26, 57).

[1073] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 201.

[1074] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 421.

[1075] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 201n.

effet, c'est dans un texte de 1946 sur « le grand surréalisme »[1076] que Bataille cherche à affronter directement, en terrain ennemi, l' « école existentialiste » dont les deux doctrines, précise-t-il, sont l'engagement et la primauté de l'existence :

« Non que je m'oppose en quelque façon au principe de la littérature engagée. Comment ne pas se réjouir aujourd'hui (même insidieusement) de la voir reprise par Jean-Paul Sartre? Il me semble néanmoins nécessaire ici de rappeler qu'il y a vingt ans Breton misa sur ce principe toute l'activité du surréalisme. Je dois en même temps rappeler que la seconde affirmation de l'école existentialiste – disant que l'existence précède l'essence – fut familière au surréalisme (en tant qu'il se réclamait davantage encore que de Marx, de Hegel). Il est regrettable, si l'on veut, que l'aptitude intellectuelle des surréalistes n'ait pas été à la mesure d'une force de renversement qui ne peut être niée. Aujourd'hui la valeur intellectuelle des existentialistes est certaine mais l'on voit mal une force qu'elle soutiendrait. Autant reconnaître l'évidence : bien que le surréalisme semble mort, malgré les sucreries et la misère des œuvres auxquelles il aboutit (si l'on réserve la question du communisme), *en matière d'arrachement de l'homme à lui-même*, il y a le surréalisme et rien. »[1077]

Si résolue qu'elle soit la conclusion de ce passage, que l'on ne se trompe pas sur la position délicate de Bataille face au surréalisme et ceci pour mieux comprendre son hostilité[1078] envers l'existentialisme : d'une part, le surréalisme qui a pu s'engager, vingt ans avant la montée sur scène de l'existentialisme français, dans un activisme que l'on peut saisir sous forme de révolte existentielle avant la lettre se distingue pourtant de manière tranchée de l'école existentialiste par son aspiration à une « force de renversement » que celle-ci, malgré sa « valeur intellectuelle », ne pourrait soutenir ; d'autre part, si cette force « ne peut être niée », le surréalisme ne l'a pas pour autant exercé jusqu'au bout à cause de ses « sucreries » et de la « misère » de ses œuvres, c'est-à-dire – pour reprendre les termes que Bataille avait utilisés dans les années trente où il était farouchement anti-surréaliste –

[1076] Georges Bataille, « A propos d'assoupissements » (1946), *OC*, *XI*, 33.

[1077] *Ibid.*, 32n.

[1078] « C'est vraiment un contresens qu'on fait encore de lier ma philosophie à l'existentialisme. Tout à fait à l'encontre des représentations de Sartre, mon hostilité pour ce mouvement est assez grande pour avoir toujours voulu en éviter le vocabulaire, au point de n'avoir jamais employé le mot existentiel (sinon pour les besoins de la controverse) » (Georges Bataille, « Dossier du "*Pur Bonheur*" », *OC*, *XII*, 529).

de son « verbiage littéraire » et de sa « camelote phraséologique » par lesquels il cherche à fonder, « en dehors et au-dessus de toute réalité »[1079], « un pitoyable trésor poétique »[1080] sous forme de livres, de tableaux, bref, d'œuvres. Attiré par « la valeur d'attrait des tableaux et des livres », le surréalisme « sacrifiait [...] tout principe aux nécessités des œuvres » au point qu'il n'a pu ni aller « ardûment du côté de l'être » ni découvrir « le fond des choses » et qu'il doit faire place ainsi, comme Bataille le suggère dans ce texte de 1946, à un « *grand surréalisme* »[1081]. Ainsi c'est le grand surréalisme – auquel Bataille semble inscrire sa propre entreprise de bon gré[1082] – qui est à la mesure d'une force de renversement et par là l'emporte sur l'existentialisme « qui n'agit pas, qui se borne à réfléchir » même s'il « *parle* d'agir »[1083]. Dans sa conférence de 1948 au Club Maintenant[1084], Bataille précise en quoi consiste-t-il le grand surréalisme et à quoi s'oppose-t-il dans son « engagement » qui a pour but, nous l'avons vu, d'arracher l'homme à lui-même :

« [...] il est évident que lorsque le surréalisme a mis en avant l'idée de mythe, il répondait à une nostalgie vivante dans l'esprit des hommes actuels, vivante non seulement depuis Nietzsche mais même depuis le romantisme allemand. [...] il s'agit de reconstituer tout ce qui était dans le fond de l'homme avant que cette nature humaine n'ait été asservie par la nécessité du travail technique. [...] il ne fait aucun doute qu'en commun avec les rites de l'homme primitif, le souci du surréalisme a été de retrouver en dehors de cette activité technique qui s'appesantit sur les masses humaines actuelles, cet élément irréductible par lequel l'homme n'a pas de semblable plus parfait qu'une étoile. [...] »[1085]

[1079] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (1) », *OC*, *II*, 55, 56.

[1080] Georges Bataille, « La "vieille taupe" et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste* », *OC*, *II*, 103.

[1081] Georges Bataille, « A propos d'assoupissements », *OC*, *XI*, 33.

[1082] « Je situe mes efforts *à la suite*, *à côté* du surréalisme » (Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 193, nous soulignons).

[1083] Georges Bataille, « Lettre à M. Merleau-Ponty » (1947), *OC, XI*, 252. Cette lettre est une réponse à la critique sartrienne du surréalisme parue dans *Les Temps modernes* en mai 1947. L'hostilité de Bataille envers Sartre se manifeste dans quelques phrases comme celle-ci : « [...] entre les littérateurs-parasites de la bourgeoisie, il [=Sartre] est le plus gras que j'aie connu » (*ibid.*).

[1084] Notons que la conférence de Sartre sur « L'existentialisme est un humanisme » y a lieu trois ans avant.

[1085] Georges Bataille, « La religion surréaliste » (1948), *OC*, *VII*, 386-387.

Allant au-delà de la nécessité des œuvres qui, au fait, est celle du travail technique, le grand surréalisme tel que Bataille l'entend n'a pour fondement que la passion déchaînée de « l'homme surréaliste » qui, à la suite de « l'homme primitif », exige « une vie passionnée », c'est-à-dire « une vie affective portée à l'incandescence » bien que celle-ci soit « impossible à vivre »[1086] ; autrement dit, seule importe pour Bataille « l'intolérance surréaliste »[1087] en ce qu'elle signifie au fond une « volonté de l'impossible » qui, nous le savons, n'est distincte en rien de ce que Bataille nomme « souveraineté » : ce qui marque l'écriture automatique, par exemple, c'est selon lui « un acte essentiellement d'insubordination », soit « un acte souverain » et ceci dans la mesure où elle tourne le dos à la nécessité du travail technique à laquelle l'homme s'asservit tant qu'il s'immerge dans le « monde profane » ou « prosaïque »[1088]. De ce point de vue, la force de renversement dont Bataille trouve le germe dans le surréalisme et que l'existentialisme est loin de pouvoir soutenir, c'est précisément une souveraineté *impossible* qui s'exprime par le renoncement au monde du travail et qu'il considère d'ailleurs, dans ces années où il affronte Sartre, comme synonyme de la liberté, encore faut-il préciser que cette liberté est selon lui foncièrement poétique : « la différence profonde du surréalisme avec l'existentialisme de Jean-Paul Sartre », écrit-il en 1946, « tient à ce caractère d'*existence* de la liberté. Si je ne l'asservis pas, la liberté *existera* : c'est la poésie »[1089]. Inscrit dans la droite ligne du grand surréalisme[1090] dont l'exigence est à vrai dire celle de la souveraineté, l'anti-existentialisme de Bataille va jusqu'à reprocher aux existentialistes – Sartre en premier – de méconnaître le caractère d'existence ou bien poétique de la liberté.

Notons que dans le prolongement de *Situaions, I* où il accuse le terrorisme littéraire d'avoir mutilé, déshumanisé le langage par amour du silence, Sartre oppose en effet, dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, deux conceptions et deux usages du langage en vue de « rétablir le langage dans sa dignité »[1091] : si le langage, comme il l'exige, a pour fonction

---

[1086] *Ibid.*, 382, 384.

[1087] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, *VI*, 205.

[1088] Georges Bataille, « La religion surréaliste », *OC*, *VII*, 385, 387.

[1089] Georges Bataille, « Le surréalisme est sa différence avec l'existentialisme »(1946), *OC*, *XI*, 81.

[1090] « Le mouvement qu'exprima le surréalisme n'est peut-être plus dans les objets. Il est, si l'on veut, dans mes livres (je dois le dire moi-même, sinon qui s'en apercevrait ?) » (Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 205).

[1091] Jean-Paul Sartre, *QL*, 282.

de dévoiler le monde dans ses significations, cette fonction ne peut être définie que comme *prosaïque* et en aucun cas *poétique*. Selon Sartre, l'usage prosaïque du langage consiste à considérer les mots comme des signes transparents et à s'en servir pour nommer, signifier et dévoiler tandis que l'usage poétique, étant symptôme d'un « complexe terroriste », implique « un dégoût si profond du signe en tant que tel qu'il conduit à préférer en tout cas la chose signifiée au mot, l'acte à la parole, le mot envisagé comme objet au mot-signification »[1092], c'est-à-dire qu'il ôte au langage son ustensilité pratique pour construire l'empire des mots poétiques qui, interposés entre le sujet langagier et le monde à dévoiler, ne signifient rien. Autrement dit, le « prosateur » se jette au monde des choses – ce qui étant l'exigence réaliste, rappelons-le, de la phénoménologie entendue comme philosophie de la transcendance pour le Sartre des années trente – tout en traversant la vitre des mots-signes au lieu que le poète, en vue de savourer l'étrange matérialité des mots, se colle à cette vitre devenue désormais opaque :

« Le parleur est *en situation* dans le langage, investi par les mots ; ce sont les prolongements de ses sens, ses pinces, ses antennes, ses lunettes ; il les manœuvre du dedans, il les sent comme son corps, il est entouré d'un corps verbal dont il prend à peine conscience et qui étend son action sur le monde. Le poète est hors du langage, il voit les mots à l'envers, comme s'il n'appartenait pas à la condition humaine et que, venant vers les hommes, il rencontrât d'abord la parole comme une barrière. [...] Faute de savoir s'en servir comme *signe* d'un aspect du monde, il voit dans le mot l'*image* d'un de ces aspects. [...] Comme il est déjà dehors, au lieu que les mots lui soient des indicateurs qui le jettent hors de lui, au milieu des choses, il les considère comme un piège pour attraper une réalité fuyante ; bref, le langage tout entier est pour lui le Miroir du monde. [...] Ainsi s'établit entre le mot et la chose signifiée un double rapport réciproque de ressemblance magique et de signification [...] Car le mot, qui arrache le prosateur à lui-même et le jette au milieu du monde, renvoie au poète, comme un miroir, sa propre image. »[1093]

Aux signes indicateurs qui se caractérisent par une transparence totale, la poésie substitue les mots magiques dont elle use « pour les harmoniques obscures qui résonnent

---

[1092] *Ibid.*, 157.

[1093] *Ibid.*, 19-22.

autour d'eux et qui sont faites de sens vagues en contradiction avec la signification claire » : d'où, selon Sartre, la « crise du langage » qu'il diagnostique comme « crise poétique » et qui fait que la « littérature moderne, en beaucoup de cas, est un cancer des mots »[1094]. Pour remédier à cette maladie moderne et par là rétablir le langage dans sa dignité, force est donc d'adopter une attitude prosaïque qui emploie les mots pour dévoiler, non pas la lueur surréelle du monde poétique, mais les significations du monde réel où nous nous engageons, en tant que « détecteurs de l'être »[1095], à communiquer. Si en effet, poursuit Sartre, la poésie en sacrifiant l'utilité des mots fait de « l'échec de la communication » la « suggestion de l'incommunicable », c'est à la prose, soit à une « littérature de construction », que l'on doit recourir afin d'exorciser la violence impliquée dans la « littérature de consommation » pour laquelle seules importent les « beautés ineffables que la parole n'est pas digne d'exprimer » [1096] au point qu'il faut « inexprimer l'exprimable » pour « exprimer l'inexprimable »[1097], soit cette part maudite et inutile du langage qu'est le silence pur.

C'est face à une telle haine de la poésie – Sartre pense à opérer un « nettoyage analytique » pour débarrasser les mots « de leurs sens adventices »[1098], à savoir poétiques – que Bataille s'engage à défendre ce qui est appelé « la littérature de consommation » et cette défense a précisément pour but de privilégier la valeur d'usage inutile et par là souveraine de la poésie. Sans contester la distinction que Sartre établit entre la prose et la poésie, Bataille dans sa défense s'appuie en revanche « sur la leçon sartrienne » mais s'il l'aspire, c'est pour la transformer « en une sorte de parodie »[1099]. Dans son texte sur Baudelaire qui est un commentaire de l'étude sartrienne du poète publiée en 1947, Bataille oppose en effet « le monde prosaïque de l'activité » au « monde de la poésie »[1100] et cette opposition recoupe selon lui celle que l'on peut établir entre « le travail et le plaisir, l'activité productive et la dépense improductive, la réponse au souci du lendemain et l'exigence

---

[1094] *Ibid.*, 22, 281.

[1095] *Ibid.*, 46.

[1096] *Ibid.*, 43, 282, 305.

[1097] Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *art. cit.*, 5.

[1098] Jean-Paul Sartre, *QL*, 282.

[1099] Carlo Pasi, « L'intervention de Georges Bataille », *Lignes*, *op. cit.*, 61.

[1100] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 196.

immédiate de la sensibilité »[1101] – bref, entre la nécessité d'*agir* et, au sens bataillien, la liberté d'*exister*. Si, selon une politique de la prose[1102] qui est celle de Sartre, « parler c'est agir » et que « le monde et l'homme se révèlent par les *entreprises* » puisque « le *faire* est révélateur de l'*être* »[1103], Bataille revendique pour ainsi dire une politique de la poésie dont le premier principe, tel qu'il l'explique dans sa « *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain* », est le refus d'une idée quelconque de littérature productive :

« Quiconque dirige l'activité utile, – au sens d'un accroissement général des forces, – assume des intérêts opposés à ceux de la littérature. [...]

[...] l'esprit de la littérature est toujours, que l'écrivain le veuille ou non, du côté du gaspillage, de l'absence du but défini, de la passion qui ronge sans autre fin qu'elle-même, sans autre fin que de ronger. Toute société devant être dirigée dans le sens de l'utilité, la littérature, à moins d'être envisagée, par indulgence, comme une détente *mineure*, est toujours à l'opposé de cette direction. »[1104]

Si pour Sartre la poésie étant inutile doit être exclue du royaume de la littérature, la littérature selon Bataille n'est rien « si elle n'est poésie »[1105], c'est-à-dire si elle ne « détruit les objets qu'elle appréhende » dans un gaspillage inconsidérable en rendant ces objets à « l'insaisissable fluidité de l'*existence* du poète »[1106]. En d'autres termes, la littérature elle-même doit relever du domaine de l'inutile et elle ne peut l'être que sous forme de poésie qui est, pour reprendre l'expression de *L'expérience intérieure*, « le sacrifice où les mots sont victimes »[1107]. Reproché par Sartre d'être terroriste, le sacrifice poétique est en revanche pour Bataille le seul moyen d'arracher le langage au monde des activités où celui-ci est utilisé et doit être utilisé pour que l'homme, en s'en servant, puisse *agir* de manière effective et *significative*. A l'encontre du langage prosaïque que l'homme « *manœuvre* du

---

[1101] Georges Bataille, notes pour *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 448.

[1102] Nous empruntons cette expression au titre d'un ouvrage de Denis Hollier (*Politique de la prose : Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, Paris : Éditions Gallimard, 1982).

[1103] Jean-Paul Sartre, *QL*, 27, 236, 237.

[1104] Georges Bataille, « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain » (1950), *OC*, *XII*, 24-26 (nous soulignons).

[1105] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 173.

[1106] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 197 (nous soulignons).

[1107] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 156.

dedans » comme son « corps verbal » pour étendre « son *action* sur le monde »[1108], la poésie ne peut « disposer des mots que pour sa propre perte »[1109] et elle se lance dans cette perte pour être totalement désœuvrée. Détruisante et désœuvrée, la poésie qui n'a pas d'utilité dans le monde prosaïque de l'activité où sévit la logique instrumentaliste peut pourtant rendre sensible, au même titre que le sacrifice[1110], la « vie sans mesure » de l'homme, soit celle « qui seule compte et qui seule est le sens de toute humanité » en ce qu'elle est « par-delà l'activité productive »[1111] et par là souveraine. « Il est clair que l'écrivain authentique », dit Bataille, « ne peut, sans tomber dans la platitude, faire de son œuvre une contribution aux desseins de la société utile » puisque « dans la mesure où elle servirait, cette œuvre ne saurait avoir de vérité souveraine »[1112]. Si donc à la politique de la prose il faut opposer celle de la poésie, c'est que seule la poésie entendue comme « littérature de consommation » ou, pour reprendre le terme propre à Bataille lui-même, de « consumation » ou de « dépense » peut répondre à l'exigence de la souveraineté.

Cependant, dans la mesure exacte où la valeur d'usage de la poésie est par-delà l'utile, « la poésie ne peut édifier », si bien qu'elle « n'est vraie que révoltée »[1113] et que la politique de la poésie, de ce point de vue, s'inscrit au fond dans le registre de la révolte. Signalons que pour Sartre, une telle politique ne peut qu'être mineure et ceci précisément parce qu'elle n'aboutit qu'à une « révolte sans effet » qui, dit-il, marque d'ailleurs la « totale irresponsabilité »[1114] et la « navrante puérilité »[1115] des poètes. Dans son étude sur Baudelaire que nous avons mentionnée, il identifie en effet la révolte poétique à celle des enfants mineurs et l'oppose pour cette raison à l'action majeure des révolutionnaires :

[1108] Jean-Paul Sartre, *QL*, 19, 20 (nous soulignons).

[1109] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC*, *I*, 307.

[1110] « [...] un sacrifice comme un poème retirent l'un et l'autre la vie de la sphère de l'activité, ils *donnent* l'un et l'autre à *voir* ce qui a le pouvoir dans l'objet d'exciter le désir ou l'horreur. [...] la poésie n'en vise pas moins le même effet que le sacrifice, qui est de rendre sensible et le plus intensément qu'il se peut le contenu de l'instant présent. [...] Ce qui est donné fortement à la sensibilité, soustrait aux opérations de l'intelligence, est toujours à quelque degré sacré, à quelque degré poétique. » (Georges Bataille, « De l'âge de pierre à Jacques Prévert », *OC*, *XI*, 101-102).

[1111] Georges Bataille, « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain », *OC*, *XII*, 18.

[1112] *Ibid.*, 23.

[1113] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 227.

[1114] Jean-Paul Sartre, *QL*, 140, 141.

[1115] Jean-Paul Sartre, *B*, 55.

« Le révolutionnaire veut changer le monde, il le dépasse vers l'avenir, vers un ordre de valeurs qu'il invente ; le révolté a soin de maintenir intacts les abus dont il souffre pour pouvoir se révolter contre eux. Il y a toujours en lui les éléments d'une mauvaise conscience et comme un sentiment de culpabilité. Il ne veut ni détruire, ni dépasser mais seulement se dresser contre l'ordre. Plus il l'attaque, plus il le respecte obscurément ; les droits qu'il conteste au grand jour, il les conserve dans le plus profond de son cœur : s'ils venaient à disparaître, sa raison d'être et sa justification disparaîtraient avec eux. Il se retrouverait soudain plongé dans une gratuité qui lui fait peur. Baudelaire n'a jamais songé à détruire l'idée de famille, bien au contraire : on pourrait dire qu'il n'a jamais dépassé le stade de l'enfance. »[1116]

Au même titre qu'un « enfant boudeur »[1117], le poète se borne à détruire sans construire, il jouit d'un sentiment négatif d'insatisfaction tout en refusant d'assumer sa responsabilité de créer, devant ce qu'il vient de ruiner et dans une gratuité totale, de nouveaux sens et de nouvelles valeurs. Si par exemple Baudelaire s'est dressé contre l'ordre établi jusqu'à vouloir le mal, son geste révolté n'avait pas pour but de renverser le bien et n'était qu'une messe noire dans la mesure où ce n'est qu'à l'égard de la position inébranlable du bien que le mal se définit en tant que tel : « la création délibérée du Mal », écrit Sartre, « est acceptation et reconnaissance du Bien »[1118]. Faute d'une « grande solitude métaphysique » qui est constitutive de ce que Sartre appelle « humanisme de la création », le poète, « éternel mineur » et « adolescent vieilli », ne peut mener – si démoniaque qu'il soit – qu' « un jeu d'enfant » que le monde adulte du bien accepte « avec indulgence »[1119].

Or, selon Bataille, si la poésie dans son choix coupable du mal est profondément enfantine, elle doit s'avouer telle parce que la littérature – et la poésie notamment – est « l'enfance enfin retrouvée »[1120]. Tout comme Emily Brontë, Blake et Kafka choisissent d'errer dans « le royaume souverain de l'enfance »[1121], Baudelaire est conscient de la profonde puérilité de son attitude mineure et il *veut* être un enfant diabolique sans assumer

---

[1116] *Ibid.*, 62-63.

[1117] *Ibid.*, 57.

[1118] *Ibid.*, 89.

[1119] *Ibid.*, 51, 65, 80, 168, 169.

[1120] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 172.

[1121] *Ibid.*, 177.

aucune responsabilité, c'est-à-dire sans revendiquer aucun droit à partir duquel il serait obligé, comme un majeur, d'ordonner ses désirs, ses rêves et son existence dans le monde prosaïque des activités. En s'appuyant sur la critique de Sartre qui revendique une politique majeure de la prose, Bataille souligne que l'attitude poétique doit rester mineure et ceci parce qu'elle doit être, en fin de compte, souveraine :

« La poésie peut verbalement fouler aux pieds l'ordre établi, mais elle ne peut se substituer à lui. Quand l'horreur d'une liberté impuissante engage virilement le poète dans l'action politique, il abandonne la poésie. Mais dès lors il assume la responsabilité de l'ordre à venir, il revendique la *direction* de l'activité, l'*attitude majeure* : et nous ne pouvons manquer de saisir à le voir que l'existence poétique, où nous apercevions la possibilité d'une *attitude souveraine*, est vraiment l'*attitude mineure*, qu'elle n'est qu'une attitude d'enfant, qu'un jeu gratuit. »[1122]

De ce point de vue, le choix poétique comme celui de Baudelaire d'être révolté enfantin est au fond un refus délibéré d' « agir en homme accompli, c'est-à-dire en homme prosaïque » et un tel choix que fait le poète non pas « par défaut » mais « par excès » est à la fois, indique Bataille, « celui de la poésie » et « *celui de l'homme* »[1123] : il ne s'agit certainement pas, tel que Sartre le suggère, d'un mauvais choix, mais de « l'accord fondamental de la poésie et de la transgression, de la transgression et de l'enfance », celles-ci étant d'ailleurs « chemins inavouables de la *liberté* » interdits par « l'attitude claire et logique de l'adulte »[1124]. Si la littérature est condamnée à être engagée, si, d'une manière ou d'une autre, elle a à *agir* dans un « monde [qui] est à refaire »[1125], elle devient inéluctablement prosaïque, utile et, selon Bataille, asservie. Criant fort le « NON SERVIAM [qui] est [...] la devise du démon »[1126], la poésie se veut enfantinement et souverainement *libre* et c'est dans ce sens que Bataille signale, nous l'avons noté, que si « je ne l'asservis pas, la liberté *existera* : c'est la poésie »[1127].

[1122] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 191.

[1123] *Ibid.*, 192, 193.

[1124] Georges Bataille, notes pour *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 441 (nous soulignons).

[1125] Jean-Paul Sartre, *B*, 65.

[1126] Georges Bataille, « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain », *OC*, *XII*, 19.

[1127] Georges Bataille, « Le surréalisme est sa différence avec l'existentialisme », *OC*, *XI*, 81.

3.3. De l'existentialisme au primat de l'existence : vers une communication intime

Après avoir répondu, à mi-voix, à la critique de Sartre par un texte court où il se borne à défendre *L'expérience intérieure* au nom de la phénoménologie hégélienne, Bataille attaque ensuite son adversaire de manière plus ostensible et cette attaque, nous l'avons indiqué, s'opère en terrain ennemi. Si en effet Sartre exige, en vue d' « un humanisme de la création »[1128], une politique majeure de la prose selon laquelle « la littérature de consommation » dont relève la poésie doit faire place à « une littérature de construction »[1129], Bataille oppose précisément le monde poétique au monde prosaïque tout en indiquant que seule la poésie peut restituer la littérature dans sa dignité souveraine et par là la souveraineté mineure de l'homme, c'est-à-dire sa liberté dont le caractère d'existence est telle qu'elle ne peut être engagée dans une entreprise quelconque sans devenir en même temps servile. L'existence de la liberté, de ce point de vue, est une « existence vaine et souveraine »[1130], ou bien, si l'on préfère, une « existence poétique »[1131].

La connotation du terme « existence » que Bataille emploie ici mérite d'être précisée davantage si l'on se rappelle que, comme nous l'avons noté, il cherche toujours à éviter le vocabulaire de l'existentialisme à partir des années quarante. Dans l'émission du 10 juillet 1954 de « *La vie des lettres* », Bataille déclare qu'en un certain sens, toute son œuvre « se rattache, d'une façon [...] presque privilégiée, au courant que l'on a nommé, peut-être *à tort*, existentialiste »[1132]. Étant donné son hostilité manifeste envers l'existentialisme, il est sans doute que, contrairement à ce que certains commentateurs de *L'expérience intérieure* l'ont cru, ce n'est ni à « l'existentialisme moderne » ni aux « philosophies voisines de

---

[1128] Jean-Paul Sartre, *B*, 51.

[1129] Jean-Paul Sartre, *QQL*, 305.

[1130] Georges Bataille, « Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain », *OC*, *XII*, 23.

[1131] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 191.

[1132] *Georges Bataille : Une liberté souveraine*, textes et entretiens réunis et présentés par Michel Surya, Tours : Éditions Farrago, 2000, 117 (nous soulignons).

l'existentialisme français »[1133] qu'il fait allusion : en aucun cas Bataille n'accepterait d'être nommé, par exemple, « théologien mystique d'une école philosophique dont M. Sartre est le grand théoricien »[1134]. Quel est donc le courant que l'on appelle *à tort* « existentialiste » et auquel l'œuvre de Bataille se rattache ? Quel sens donne-t-il au terme « existence » ? Référons-nous, pour répondre à ces questions, aux deux textes qu'il a publiés dans *Critique*, revue créée par Bataille qui s'oppose « en quelque sorte aux existentialistes groupés autour de Sartre et de son porte-parole *Les Temps Modernes* »[1135].

Dans « *De l'existentialisme au primat de l'économie* »[1136], Bataille distingue « la philosophie de l'existence » d'avec « la *philosophie* existentialiste » qui est, dit-il, la « mort »[1137] de la première. Par un « désir intellectuel », explique Bataille, les existentialistes modernes privilègient la « connaissance claire » dans leur « exercice professoral » du discours philosophique, si bien qu'ils n'arrivent jamais à *communiquer* « l'intimité » effusive de l'existence et que « la *philosophie* existentialiste nous change [...] en chose plus profondément que la science » : Heidegger tente de « révéler l'être » et « non l'existence »[1138] tandis que Sartre, remarque-t-il dans « *L'existentialisme* », rencontre « la philosophie de l'existence à l'état professoral » et ne fait lui-même que réduire celle-ci à « un jeu intellectuel éperdu, où la passion est réduite à la position intelligible du choix, qui, bien entendu, n'a pas lieu entre l'existence [...] et l'intelligence, mais entre une conduite amorphe et une autre créatrice de principes moraux, qui sont, par hasard, rationnels »[1139]. A l'encontre de l'existentialisme moderne qui se prive ainsi d' « une possibilité de la pensée plus vaste et, en fait, plus proche de la vie »[1140], la philosophie de l'existence a pour

---

[1133] *Ibid*.

[1134] Jean Daniélou, « Georges Bataille – *L'Expérience intérieure* », *art. cit.*.

[1135] Daniel Hawley, *L'œuvre insolite de Georges Bataille : une hiérophanie moderne*, *op. cit.*, 4.

[1136] Notons que la première partie de ce texte, parue en décembre 1947, est un compte-rendu des *De l'existence à l'existant* de Lévinas, *Petite histoire de l'existentialisme* (suivie de *Kafka et Kierkegaard*) de Jean Wahl, *Existentialisme* de Guido Da Ruggiero et *Tradition de l'existentialisme* de Julien Benda.

[1137] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 284, 294.

[1138] *Ibid.*, 284, 285, 294, 296.

[1139] Georges Bataille, « L'existentialisme » (1950), *OC*, *XII*, 13, 14.

[1140] *Ibid.*, 14.

but « d'*éprouver* l'existence, de vivre *avant* de connaître »[1141] et telle est la position, indique Bataille, de Kierkegaard et de Marx par exemple :

« Le primat de la vie sur la pensée prend ces deux formes: Marx affirme le primat des besoins ; le primat d'un désir portant plus loin que la satisfaction du besoin est donné dans la position de Kierkegaard. »[1142]

Selon Bataille, l'existence n'étant distincte en rien de la connaissance[1143] ne saurait pour autant se réduire à celle-ci parce que « cette réduction demanderait que le connu soit la fin de l'existence et non l'existence la fin du connu »[1144]. Par son affirmation du primat des besoins et du désir, la philosophie de l'existence a précisément pour fin l'existence et non la connaissance dans la mesure où ce qui compte pour elle c'est l'expérience de l'angoisse, « du vide, de la solitude, de la présence du monde en soi-même et hors de soi comme celle d'une violence inintelligible » – bref, de l'aspect sensible ou « pathétique »[1145] de l'existence. Au lieu que la philosophie de Sartre « procède [...] du sensible, mais par évasion »[1146], celle de Marx et de Kierkegaard, en revanche, ont mis au premier plan l'existence pathétique et c'est dans ce sens que leur effort, suggère Bataille, ne s'éloigne pas de celui de Hegel dont la phénoménologie « n'est pas une construction intellectuelle » en ceci qu'elle dessine l'expérience de la subjectivité dans « l'immense suite de déchirements, d'efforts, de travaux, d'erreurs, de chutes, de révoltes qui la mènent en une épopée épuisante de la particularité du sujet à l'universalité de l'objet, à la conscience de soi comme d'un universel »[1147]. En définissant le sujet par son atroce expérience de l'anéantissement de soi –

[1141] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 284.

[1142] *Ibid.*, 282.

[1143] « La connaissance en rien n'est distincte de moi-même : *je la suis*, c'est l'existence que je suis » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC*, *V*, 129).

[1144] *Ibid*.

[1145] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 286.

[1146] Georges Bataille, « L'existentialisme », *OC*, *XII*, 13.

[1147] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 286-287. Cela dit, la dialectique de Hegel pour le Bataille de cette époque « n'est nullement l'effet d'une sagesse lente » ou d'un panlogisme comme il l'a cru dans les années vingt (Cf. *supra.*, 45-49), il s'agit en revanche d' « une destruction qui scandalise, qui suffoque, *bien que la raison en rende compte et l'exige* » : « l'apaisement ravagé qui apparaît sur les traits de Hegel vieux », dit-il, « n'est nullement l'*oubli* de l'impossibilité dont il est issu, c'en est plutôt l'image : une image de mort et d'achèvement » (Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 287).

c'est-à-dire celle de la « suppression de la subjectivité »[1148] – Hegel, avec Marx[1149] et Kierkegaard, s'opposent à l'existentialisme moderne et notamment à l'école de Sartre qui cherche à donner « une forme conceptuelle à l'existence »[1150]. C'est donc à une telle philosophie de l'existence que Bataille recourt pour affronter l'existentialisme de Sartre : à la suite de Kierkegaard, de Marx et, de manière plus subtile et plus stratégique, de Hegel, il exige qu' « une existence pathétique exprimée avec force se substituerait à la position de la vérité philosophique » et que, de deux choses l'une pour lui, « la tension de la recherche philosophique [se résoudrait] dans celle de l'effusion *poétique* »[1151]. Cela dit, la philosophie de l'existence doit pouvoir s'unir avec le grand surréalisme dont la force souveraine se manifeste, rappelons-le, précisément dans sa rupture avec le monde *prosaïque* où, selon Bataille, se réfugie Sartre pour s'évader du pathétique jusqu'à ce qu'il « assigne à littérature (pourtant vouée au pur sensible, à l'*existence*), la signification de l'engagement »[1152]. Autant dire que pour Bataille, force est de tourner le dos à l'existentialisme qui n'a qu' « un besoin mou d'émotion angoissée » pour revenir au primat de l'existence pathétique qu'il appelle aussi « existence nue » et dont « *l'intimité* », précise-t-il, « ne peut être *communiquée* à titre de connaissance claire, mais seulement en forme de poésie »[1153]. Dans une note de son texte sur Genet où il commente à la fois l'œuvre de ce dernier et le *Saint Genet* de Sartre, Bataille indique que « la difficulté la plus grande que Sartre ait rencontrée dans ses études philosophiques tient à coup sûr à l'impossibilité pour lui de passer d'une morale de la liberté à la morale commune », c'est-à-dire d'une « morale utilitaire » à la « morale de la communication »[1154] qui a d'ailleurs, nous allons le voir, la signification d'une *hyper*morale souveraine.

[1148] *Ibid.*, 286.

[1149] Signalons à cette occasion l'influence, d'ailleurs très connue, de Kojève sur ce rapprochement de Hegel et de Marx suggéré ici par Bataille : « Puis-je dire à cette occasion que, non seulement sur ce point, mais généralement, ma pensée est tributaire de l'interprétation du hégélianisme qu'exposa plusieurs années durant, dans un cours retentissant de l'École des Hautes Études, Alexandre Kojève. Cette interprétation qui raccourcit la distance de Hegel à Marx (son auteur est marxiste et l'on pourrait dire qu'à l'entendre, Hegel l'est aussi) a d'ailleurs l'intérêt d'une position originale, et peut-être une valeur décisive » (Georges Bataille, « De l'âge de pierre à Jacques Prévert », *OC*, *XI*, 93).

[1150] Georges Bataille, notes pour le *Post-scriptum 1953*, *OC*, *V*, 484.

[1151] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 283 (nous soulignons).

[1152] Georges Bataille, « L'existentialisme », *OC, XII*, 14.

[1153] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 281, 296 (nous soulignons).

[1154] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 309n.

CHAPITRE VI.

DIALOGUE SUR LA MORALE : MORALES DE LA COMMUNICATION, MORALES DU DON

Pour répondre à Sartre qui lit *L'expérience intérieure* comme « un *Discours de la Méthode mystique* »[1155] et qui montre, en trois temps et sur trois plans, ce qui fait problème dans un tel discours – à savoir son mépris du langage, sa haine du temps et, en dernière instance, son emprunt paradoxal au discours scientifique en vue de décrire une expérience vécue –, Bataille met en relief l'essentiel de sa pensée qui s'inscrit, selon lui, dans le prolongement d' « *une phénoménologie de l'esprit développée* » dont l'exigence, à l'encontre de celle de la phénoménologie moderne sur laquelle s'appuie la philosophie de Sartre, est la « fusion du sujet et de l'objet »[1156]. A la lecture de *L'expérience intérieure*, nous pouvons comprendre que par cette dernière expression Bataille désigne un mode de communication – en vivant l'expérience intérieure, écrit-il dans cet ouvrage, on rentre en « soi-même » qui est « un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet »[1157] – et c'est précisément au nom d'une « morale de la communication », nous l'avons vu, qu'il contre-attaque le philosophe français en signalant que la « morale de la liberté » élaborée par celui-ci n'est qu'une « morale utilitaire »[1158]. La communication, la morale, l'utile ou, plus exactement, l'inutile, comment Bataille peut-il mobiliser trois concepts qui, au premier abord, ne sont pas du même registre ? Autrement dit, que doit-on entendre par une morale pour ainsi dire non-utilitariste voire anti-utilitariste de la communication ? En outre, réciproquement, en quel sens peut-on dire que la philosophie de Sartre est une morale de la liberté et que cette morale est utilitaire ? C'est à ces questions que nous allons répondre dans ce dernier chapitre où il est question de construire un dialogue entre Sartre et Bataille.

[1155] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 173.

[1156] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 201.

[1157] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 21.

[1158] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 309n.

1. LA QUESTION DE LA COMMUNICATION CHEZ BATAILLE

1.1. Exigence de communication : de l'inintelligible à l'intime

Partant d'une défense de *L'expérience intérieure* où il joue la phénoménologie de Hegel contre celle de Sartre – l'une, selon lui, supposant la fusion du sujet et de l'objet tandis que l'autre se fondant sur « l'intuition du sujet »[1159] ou « la certitude du *cogito* »[1160] –, Bataille explique ensuite que si celui-ci et avec lui les existentialistes modernes « ne sont guère fidèles à leur point de départ »[1161], c'est que dominés par un désir intellectuel de *connaître* l'existence[1162], ils recourent à « une opération servile de l'intelligence »[1163] pour philosopher sur l'existence pathétique au point qu'ils ont substitué « l'existence connue [...] à l'existence nue » tout en escamotant par conséquent « la violence *inintelligible* » et *souverainement* libre de cette existence, c'est-à-dire une force d'arrachement qui ne peut être rendue présente que dans « l'effusion poétique »[1164] ou bien, plus précisément, qui ne peut être *communiquée* qu'en forme de poésie en ceci que dans la poésie, « les mots, n'ayant plus à servir à quelque désignation utile, se déchaînent » et que « ce déchaînement est l'image de l'*existence libre* »[1165]. A la pensée existentialiste qui pour ainsi dire s'éloigne de l'existence dont elle est pourtant partie, Bataille oppose donc, nous l'avons vu, une « pensée plus vaste et, en fait, plus proche de la vie »[1166] même si, précise-t-il, celle-ci n'en est pas moins « un impossible à vivre » en tant que « vie passionnée » ou « vie affective portée à l'incandescence »[1167] : dans la mesure où elle renonce à la nécessité d'agir en vue d'une liberté souveraine d'exister, la vie au sens où Bataille l'entend brise en effet « la limite du *possible* » – soit celle de ce domaine où « l'existence humaine a devant elle un

---

[1159] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 201.

[1160] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 151.

[1161] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 280.

[1162] Dans *La nausée*, Sartre n'a-t-il pas fait dire à Roquentin que son but est de *savoir* « ce que voulait dire "exister" » (Jean-Paul Sartre, *N*, 181)?

[1163] Georges Bataille, notes pour *Méthode de méditation*, *OC, V*, 474.

[1164] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 283, 286, 306 (nous soulignons).

[1165] Georges Bataille, « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme », *OC, XI*, 81.

[1166] Georges Bataille, « L'existentialisme », *OC*, *XII*, 14.

[1167] Georges Bataille, « La religion surréaliste », *OC, VII*, 384.

possible »[1168] qu'elle pose comme « son développement dans un milieu favorable » – et ouvre par conséquent « la voie de l'impossible »[1169] qui signifie en même temps un enfoncement dans l'instant car vivre souverainement, rappelons-le, c'est non seulement éprouver l'existence dans ce qu'elle a de plus pathétique et de plus violente, mais aussi jouir de l'instant présent où a lieu cette épreuve qui, de ce point de vue, relève elle-même de l'impossible puisqu'à cet instant présent se dissipe tout souci de l'avenir auquel est lié le souci du possible. Ainsi peut-on dire que la pensée proche de la vie que la philosophie existentialiste – celle de Sartre notamment – est selon Bataille dans l'impossibilité ou l'impuissance d'atteindre, c'est d'abord une pensée à hauteur d'impossible ou à l'extrême du possible et qu'en ce sens, elle ne fait qu'un avec celle que Bataille tente d'élaborer dans *L'expérience intérieure* où il indique en effet que l' « extrémité du possible » atteinte, « il va de soi que la philosophie proprement dite est absorbée » dans une « nouvelle façon de penser » qui a « la portée galiléenne d'un renversement dans l'exercice de la pensée » : à l'encontre d'une « pensée discursive » qui « donne à la connaissance la valeur d'une fin à laquelle on arrive par l'expérience », cette nouvelle pensée n'admettant que l'autorité de ce que Bataille appelle « expérience intérieure » – à savoir celle qui « n'est pas accessible aisément [...] du dehors par l'intelligence » puisque, nous le savons, elle est « née du non-savoir » et « y demeure décidément » – doit impliquer « une "intime cessation de toute opération intellectuelle" »[1170] et ceci précisément parce que par cette cessation elle peut entrer « dans le règne de l'instant » et par là répondre à « l'exigence souveraine » de la vie passionnée ou de l'existence libre qui, appelant « l'impossible devenant vrai »[1171], « n'est jamais donnée que dans l'instant »[1172].

Cependant, dans la mesure exacte où elle se soustrait à l'opération servile de l'intelligence pour rendre compte, nous l'avons noté, de la violence *inintelligible* ou l'effusion poétique de la vie souveraine, cette pensée qui ne mène pas à la connaissance – au

---

[1168] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 208, 209.

[1169] Georges Bataille, « Le rire de Nietzsche », *OC, VI*, 307, 313.

[1170] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 15, 19, 20, 21, 25. Notons que l'expression « intime cessation de toute opération intellectuelle » est empruntée par Bataille à Pseudo-Denys l'Aréopagite (Cf. *Œuvres de Saint Denys L'Aréopagite*, traduites du grec et précédées d'une introduction par MGR Darboy, Paris : Maison de la Bonne Presse, 1845, 164).

[1171] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 261.

[1172] Georges Bataille, « Le surréalisme et sa différence avec l'existentialisme », *OC, XI*, 81.

moins pas à la « connaissance claire »[1173] qu'atteint la pensée discursive qui, indique Bataille, « est le fait d'un être engagé dans l'action » – est exactement celle dans et par laquelle se réalise l'*appréhension* de l'inintelligible ou bien, de deux choses l'une pour Bataille, du pur sensible ; autrement dit, par une intime cessation de l'opération intellectuelle elle substitue aux « opérations distinctes » de l'intelligence des « opérations intimes », soit celles qui éveillent la sensibilité de telle manière qu'à l'instant qu'elle intervient, seule subsiste une « connaissance émotionnelle »[1174] qui a ceci de particulier qu'elle arrache la pensée à tout souci du temps à venir. Si pour Bataille, comme nous l'avons montré, le paradigme de l'opération souveraine est le sacrifice – nous savons que, d'une part, il désigne également « l'opération souveraine sous les noms d'*expérience intérieure* ou d'*extrême du possible* » et que, d'autre part, ce n'est pas jusqu'à la perversion poétique du langage qui ne partage selon lui l'esprit du sacrifice si bien que « l'effusion poétique » ne se distingue en rien de « l'effusion du sacrifice » et ceci dans la mesure où elles sont toutes deux des « conduites souveraines »[1175] –, c'est que celui-ci est une *opération intime* par excellence qui rend « sensible et le plus intensément qu'il se peut le contenu de l'instant présent »[1176] tout en ouvrant par là l'accès à l'inintelligible :

« Le sacrifice détruit les liens de subordination réels d'un objet, il arrache la victime au monde de l'utilité et la rend à celui du caprice inintelligible. Quand l'animal offert entre dans le cercle où le prêtre l'immolera, il passe du monde des choses – fermées à l'homme et qui ne lui sont *rien*, qu'il connaît du dehors – au monde qui lui est immanent, *intime*, connu comme l'est la femme dans la consumation charnelle. Cela suppose qu'il a cessé d'être de son côté séparé de sa propre intimité, comme il l'est dans la subordination du travail. La séparation préalable du sacrificateur et du monde des choses est nécessaire au retour de l'*intimité*, de l'immanence entre l'homme et le monde, entre le sujet et l'objet. Le sacrificateur a besoin du sacrifice pour se séparer du monde des choses et la victime ne pourrait en être séparée à son tour si le sacrificateur ne l'était déjà lui-même à l'avance. Le

---

[1173] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 296.

[1174] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 11, 21, 59, 100.

[1175] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 218, 219.

[1176] Georges Bataille, « De l'âge de pierre à Jacques Prévert », *OC*, *XI*, 102. Dans *L'expérience intérieure*, Bataille souligne déjà que « rien dans le sacrifice n'est remis à plus tard, il a le pouvoir de tout mettre en cause à l'instant qu'il a lieu, d'assigner tout, de tout rendre présent » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 158).

sacrificateur énonce : "*Intimement*, j'appartiens, moi, au monde souverain des dieux et des mythes, au monde de la générosité violente et sans calcul, comme ma femme appartient à mes désirs. Je te retire, victime, du monde où tu étais et ne pouvais qu'être réduite à l'état d'une chose, ayant un sens extérieur à ta nature intime. Je te rappelle à l'*intimité* du monde divin, de l'immanence profonde de tout ce qui est". »[1177]

Pour Bataille qui, dès ses premiers écrits tels que « *L'Amérique disparue* » et « *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh* », ne cesse d'interroger la fonction *expérientielle* du sacrifice jusqu'à ce que « l'utilisation du mécanisme sacrificiel à diverses fins telle que la propitiation ou l'expiation » soit « regardée comme secondaire », le sacrifice ou, plus exactement, l' « *esprit de sacrifice* »[1178] est souverain non seulement parce qu'il s'oppose à un « esprit humain [qui] s'insère en entier dans l'activité »[1179], mais aussi parce qu'en participant à cet esprit pour ainsi dire désœuvré, l'homme situé hors du monde de l'utilité devient la proie de ce que Bataille appelle « caprice inintelligible », c'est-à-dire qu'il se soustrait à l' « intelligence » ainsi qu'à « la *pensée discursive* » qui « se sont développées en fonction du travail servile » : « l'homme du sacrifice », écrit-il dans un texte de 1955 qu'il consacre à Kojève, n'a de ce qu'il fait « que la connaissance "sensible", c'est-à-dire obscure, réduite à l'émotion inintelligible » et c'est dans cet « émoi sensible et *voulu* » qu'il « s'ouvre [...] sur un au-delà de ce monde-ci, où le jour qui s'élève transfigure toutes choses et en détruit le sens borné »[1180], encore faut-il préciser qu'en s'enfonçant dans cet au-delà – nous pouvons le constater dans ce passage de la *Théorie de la religion* que

---

[1177] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 307-308. Rédigé en 1948, ce livre est publié après la mort de Bataille en 1974 aux Éditions Gallimard.

[1178] Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *OC, I*, 264, 269.

[1179] Georges Bataille, « Le dernier instant » (1946), *OC, XI*, 123.

[1180] Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice » (1955), *OC, XII*, 338, 342. Selon Bataille, « la pensée discursive touchant le sens que chaque chose doit avoir sur le plan de l'utilité » va jusqu'à « informe[r] » le sacrifice en donnant « comme fin de l'opération l'abondance de la pluie ou le bonheur de la cité » (*ibid.*, 342-343). Nous pouvons trouver la même critique de ce « discours autour du sacrifice [qui] glissa à l'interprétation vulgaire, intéressé » (*ibid.*, 343) dans « *Le dernier instant* », texte que nous avons cité : « Tout d'abord, il est évident qu'en principe nous ne pouvons justifier nos désinsertions que sur le plan de l'insertion, qu'en les insérant après coup, qu'en leur donnant du moins des sens analogues à ceux de nos actes qui s'insèrent. Sinon le *sacrifice* serait en clair un acte sans raison (ce qu'il est profondément). On tue des animaux, parfois des hommes, *sous prétexte d'assurer une moisson abondante*, etc. Encore : un homme est abîmé dans une contemplation ivre du ciel, *en vue de s'assurer la vie éternelle* (la "délivrance" du moins). Encore : l'opération religieuse, sacrée, sacrificielle, ainsi le sacrifice sur la croix, est nécessaire *à un ordre moral* (d'ailleurs réductible à l'utilité de la société). Enfin les sacrifices politiques sont exigés – dans une forme évoluée – par la nécessité de changer le monde, de supprimer l'exploitation de l'homme par l'homme » (Georges Bataille, « Le dernier instant », *OC, XI*, 122-123).

nous avons cité – il retrouve une intimité, une immanence qui est celle d'entre lui comme « sujet » et le monde comme « objet ». A la lumière de cette élucidation de la fonction expérientielle du sacrifice, nous pouvons conclure que pour une pensée qui cesse toute opération intellectuelle au point que l'inintelligible se dévoile, l'exigence est précisément de faire de cette cessation *intime* un tremplin afin que l'homme puisse sauter, si paradoxal que ce soit, dans l'immanence, c'est-à-dire pour qu'il rentre, reformulons-le dans les termes de *L'expérience intérieure*, « en soi-même » qui ne signifie aucunement « le sujet s'isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet »[1181]. L'exigence d'élaborer une nouvelle façon de penser, en d'autres termes, ne fait qu'un avec celle que Bataille attribue à la « *phénoménologie de l'esprit développée* » et à laquelle « la phénoménologie moderne », étant donné qu'elle prétend tout fonder sur « l'intuition du sujet »[1182], ne saurait répondre. Ainsi comprenons-nous pour quelle raison Bataille reproche à Sartre d'avoir méconnu – faute de pouvoir en éprouver le mouvement – « le sens du dedans »[1183] de l'expérience intérieure et par conséquent de ne pas pouvoir fonder une morale qui, ayant pour fondement la communication, dépasse la morale utilitaire : « pour Sartre », dit-il, « la communication n'est pas un fondement », parce que « pour lui, l'être isolé est fondamental, non la multiplicité des êtres *en communication* »[1184]. Tant que l'esprit humain reste sur le plan de la pensée discursive et s'insère en entier dans l'activité, il ne peut en aucun cas communiquer, de manière intime, ce qui relève foncièrement de l'inintelligible et ce qui, par là, implique la disparition du sujet isolé[1185], si bien qu'à la communication intime, il substitue une communication pour ainsi dire extériorisée et extériorisante que Bataille suggère d'appeler, en jouant Sartre contre Sartre, « communication de la prose » :

« La communication, au sens où je voudrais l'entendre, n'est en effet jamais plus forte qu'au moment où la communication au sens faible, celle du langage profane (ou,

---

[1181] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 21.

[1182] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 201.

[1183] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 20.

[1184] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 309n.

[1185] Ainsi comprenons-nous pourquoi Bataille marque que si la « philosophie de l'existence a posé la subjectivité », c'est pourtant « dans la mesure où cette position implique nécessairement la ruine du sujet posé qu'elle est digne d'intérêt » (Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 306).

comme dit Sartre, de la prose, qui nous rend nous-mêmes – et qui rend monde – apparemment pénétrables) s'avère vaine, et comme une équivalence de la nuit. [...] Le passage de l'intelligible à l'inintelligible, à ce qui, n'étant plus connaissable, soudain ne nous semble plus tolérable, [...] [est] une expérience donnée dans la communication majeure des êtres. »[1186]

Dans le prolongement de sa première réponse à Sartre où il tente de « mettre l'essentiel en relief »[1187], Bataille cherche à mieux mesurer l'incompatibilité entre deux pensées dont l'une, établie sur l'effondrement de l'intelligence, ouvre la voie de la communication intime et par là s'approche de la vie souveraine telle qu'elle s'exprime dans l'effusion poétique tandis que l'autre, enlisée dans la « pure intellectualité »[1188], s'éloigne de cette vie à tel point qu'elle ne peut envisager qu'à une communication prosaïque et faible où ceux qui communiquent entre eux ne se sont nullement arrachés au monde de l'activité auquel s'oppose celui de l'intimité.

1.2. Lieu de la communication : de l'intime au *continuum*

Que doit-on entendre par une intimité qui, ne pouvant se livrer qu'à la pensée non-discursive, obscure, réduite à l'émoi sensible, signifie l'immanence entre le « sujet » de cette pensée et son « objet », c'est-à-dire entre l'homme qui n'a plus de connaissance claire du monde et le monde qui dévoile ainsi son aspect inintelligible ? Dans quelle mesure cette intimité figurant selon Bataille comme équivalence de la nuit est le fondement d'une « *communication forte* » qui s'oppose à la « *communication faible* »[1189] ou prosaïque et qui,

---

[1186] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 311-312. Sur cette opposition entre « communication intime » et « communication prosaïque », référons-nous aussi à ce passage du *Coupable* : « [...] la communication intime n'utilise pas les formes extérieures du langage, mais des lueurs sournoises analogues au rire (les transes érotiques, l'angoisse sacrificielle, l'évocation poétique...). La communication étroite du langage a pour objet le souci des choses (nos relations avec les choses), la part qu'elle extériorise est d'avance extérieure (à moins que le langage ne soit pervers, comique, poétique, érotique... ou n'accompagne une démarche contagieuse). La pleine communication est comparable aux flammes, à la décharge électrique dans la foudre. » (Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 390).

[1187] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 196.

[1188] Georges Bataille, « L'existentialisme », *OC, XII*, 13.

[1189] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 312.

à l'encontre de celle-ci, fondera une morale de la communication que l'on peut appeler également « morale de la souveraineté » parce que « la souveraineté », signale Bataille, « est toujours communication, et que la communication, au sens fort, est toujours souveraine »[1190] ? Dans la mesure où, comme nous l'avons rappelé, le paradigme par excellence de l'opération souveraine ou de l'opération intime est le sacrifice, c'est encore à la question du sacrifice que nous devons revenir pour clarifier le sens de la communication intime et par là celui de la morale de la souveraineté, soit celle qui « dépasse la morale utilitaire »[1191] où s'enlise encore, tel que Bataille le suggère, la morale sartrienne de la liberté.

Si le sacrifice, à l'instant qu'il a lieu, rend la victime et avec elle le sacrificateur au monde du caprice inintelligible où les deux participants cessent d'être séparés de leur intimité au point qu'ils sont immanents l'un à l'autre tout en étant tous les deux immanents à un monde sacré, ce passage sacralisant qui signifie au fond « l'*altération* radicale »[1192] ou, si l'on préfère, l'hétérogénéisation de la personne des participants demande, pour se produire, un arrachement, c'est-à-dire une destruction sacrificielle qui consiste à briser « les liens de subordination réels » nouées entre le sacrificateur et la victime tant qu'ils s'immergent l'un comme l'autre dans le monde de l'activité utile que Bataille appelle aussi, nous l'avons vu, « monde des choses »[1193] ; autrement dit, le sacrifice en tant qu'opération souveraine suppose une rupture et c'est celle-ci qui établit la communication intime – Bataille emploie parfois le terme de « compénétration intime » – jusqu'à ce qu'elle en accroisse « d'autant l'intensité qu'elle est profonde » même si elle « peut n'intervenir qu'au début »[1194], encore faut-il préciser cette rupture, comme Bataille l'explique dans *La Part maudite*, a ceci de particulier qu'elle ne peut avoir lieu que s'il y a une déchirure préalable du lien intime sur laquelle s'établit le rapport utilitaire qui est constitutif du monde des choses :

[1190] *Ibid.*, 313. « Il n'y a nulle différence », dit-il, « entre la communication forte ainsi représentée et ce que j'appelle souveraineté. La communication suppose, dans l'instant, la souveraineté de ceux qui communiquent entre eux, et réciproquement, la souveraineté suppose la communication ; elle est, en intention, communicable, sinon elle n'est pas souveraine. » (*ibid.*). Cette équivalence, précisons-le, vient du fait que la communication et la souveraineté sont l'une comme l'autre établies sur le principe de *perte*.

[1191] *Ibid.*, 309n.

[1192] Georges Bataille, « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh », *OC, I*, 269.

[1193] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 307.

[1194] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 390, 391.

« Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. Il n'est pas nécessaire que le sacrifice détruise à proprement parler l'animal ou la plante dont l'homme dût faire une *chose* à son usage. Il les faut du moins détruire en tant que choses, *en tant qu'ils sont devenus des choses*. La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante. Mais elle va rarement jusqu'à l'holocauste. Il suffit que la consommation des offrandes, ou la *communion*, ait un sens irréductible à l'absorption commune de la nourriture. La victime du sacrifice ne peut être consommée de la même façon qu'un moteur utilise un carburant. Ce que le rite a la vertu de retrouver est la participation intime du sacrifiant à la victime, à laquelle un usage servile avait mis fin. L'esclave assujetti au travail et devenu la propriété d'un autre est une *chose* au même titre qu'un animal de labour. Celui qui emploie le travail de son prisonnier tranche le lien qui l'unit à son semblable. [...] Mais le propriétaire n'a pas seulement fait une *chose*, une marchandise, de cette propriété : nul ne peut faire une *chose* de l'autre lui-même qu'est l'esclave sans s'éloigner en même temps de ce qu'il est lui-même intimement, sans se donner lui-même les limites de la *chose*. »[1195]

Selon Bataille, le monde des choses ou « le monde d'objets »[1196] auquel les participants du sacrifice s'arrachent a pour fondement « la séparation des êtres »[1197], à savoir la négation de l'intimité ou de « l'immanence profonde de tout ce qui est »[1198], si bien que ce monde n'est rien d'autre qu'une « sphère de transcendance »[1199] où les êtres devenus choses sont transcendants les uns aux autres et que l'état d'immanence signifie précisément la négation de la transcendance. De ce point de vue, le premier acte du drame sacrificielle doit être défini comme une rupture de la rupture dont le sens est la négation de la négation, à ceci près que par cette dernière expression, comme Bataille le signale d'ailleurs, on ne doit nullement entendre un dépassement dialectique à la Hegel et ceci précisément parce que

---

[1195] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 61.

[1196] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 205.

[1197] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 63n.

[1198] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 308.

[1199] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 205.

l' « immanence signifie "communication" au même niveau, sans descendre ni remonter »[1200]. Cependant, si c'est « la chose – seulement la chose – que le sacrifice veut détruire dans la victime »[1201], il n'en demeure pas moins que cette destruction ne peut être appréhendée comme telle que par la conscience humaine qui, par rapport à la chose à détruire, est une transcendance. Par la négation originelle, en effet, l'homme est sorti du « bain d'immanence »[1202] tout en réalisant ainsi ses relations externes, positionnelles et utilitaires avec les choses qui lui sont désormais transcendantes et dont il a, en tant que conscience – c'est « dans les limites de l'humain seulement », indique Bataille, « qu'apparaît la transcendance des choses par rapport à la conscience (ou de la conscience par rapport aux choses) » –, a une « parfaite connaissance [...] achevée, claire et distincte »[1203], de sorte que la négation de la négation sur laquelle repose l'opération sacrificielle et à laquelle l'homme recourt en vue du « retour à l'immanence »[1204] n'implique pas moins l'affaiblissement de « la distincte clarté de la conscience » que l'évanouissement de la chosité, c'est-à-dire qu'en détruisant ce qui relève de la chose elle rejette la conscience dans la nuit de l'intimité et c'est dans ce sens que, rappelons-le, le sacrifice est une opération intime qui ouvre l'accès au monde du caprice inintelligible où l'homme du sacrifice n'a qu'une connaissance obscure, réduite elle-même à l'émotion inintelligible : le « retour à l'intimité immanente », écrit Bataille, « implique une conscience obnubilée »[1205]. Cela dit, le sacrifice a pour fonction – précisons qu'il s'agit ici d'une fonction *expérientielle* – d'éblouir le regard de la conscience claire si bien que la mise à mort sacrificielle est d'autant plus éblouissante qu'elle implique l'aveuglement de cette conscience qui signifie à la fois, selon Bataille, la mort et l'accomplissement de la pensée :

[1200] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 163. Cette explication de Bataille nous permet de préciser le sens du « saut » dont nous avons parlé à propos de la cessation de l'opération intellectuelle (cf. *supra.*, 265). Pour reprendre la belle expression de Jean-François Louette, nous pouvons dire que s'il s'agit de sauter, « le saut ne fait pas s'élever », c'est-à-dire transcender (Jean-François Louette, « D'une gloire lunaire », introduction à *Georges Bataille. Romans et récits*, Paris : Éditions Gallimard, 2004, XLVI). Sauter sans s'élever, sans transcender – bref, sans dépasser au sens hégélien puisqu'il s'agit d'un retour à l'immanence où sévit le non-savoir et non pas d'un dépassement vers le savoir-absolu –, tel est le geste pour ainsi dire transgressif que fait la pensée de Bataille par rapport à celle de Hegel bien qu'elle s'inscrive de bon gré, nous l'avons indiqué, dans le *prolongement* de celle-ci pour ne pas s'enliser dans un subjectivisme.

[1201] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 307.

[1202] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 450.

[1203] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 295, 298.

[1204] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 163.

[1205] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 294, 308.

« La dernière pensée : l'éblouissement, qui ne pourrait se lier à telle pensée définissable, mais à la dissolution de la pensée qui se propose et de toute pensée. Cette dissolution en laquelle la pensée – la pensée entière – s'abîmerait en même temps qu'elle en est la mort est l'*accomplissement* de la pensée. »[1206]

Autant dire que sur le plan de l'expérience intérieure – celle qui « atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet »[1207] –, l'opération intime du sacrifice ne fait qu'un avec celle de la nouvelle pensée que Bataille tente d'établir à partir d'une intime cessation de l'opération intellectuelle, c'est-à-dire d'une mise à mort de la pensée qui, paradoxalement, s'accomplit ainsi en tant que pensée. Tout se passe donc comme si « *à la recherche d'une intimité perdue* »[1208], la pensée ne pouvait que sombrer et que c'était seulement en accomplissant son naufrage qu'elle peut retrouver cette intimité et par là, au sens fort, communiquer ; autrement dit, le lieu de communication intime est pour la pensée « un lieu d'égarement, de non-sens »[1209], soit celui où se perd le sens qu'elle a donné au monde et où elle se perd elle-même infiniment dans la profondeur de l'inintelligible dont elle ne peut avoir qu'un non-savoir : « la nuit du non-savoir », demande Bataille, « n'est-elle pas la fusion du sujet de l'objet »[1210] ? Si donc « la pensée menée à la limite de la pensée exige le sacrifice, ou la mort, de la pensée »[1211], cette mort où « [s']*anéantit* [...] *l'exigence de la pensée* »[1212] – entendons par là l'exigence de clarté et de connaissance – peut être précisément figurée comme nuit du non-savoir où la pensée pour ainsi dire sacrifiée retrouve l'intimité dans une obscurité.

C'est cette équivalence entre la mort de la pensée claire – cette mort, nous l'avons noté, signifie également la ruine du sujet – et la nuit obscure du non-savoir qui va nous éclairer le sens de ce que Bataille désigne comme « intimité », notion que nous employons jusqu'ici sans en expliciter la connotation. Dans « *De l'existentialisme au primat de l'économie* », texte polémique – nous savons combien Bataille reproche dans ce texte, de

---

[1206] Georges Bataille, Dossier des *Larmes d'Éros*, *OC, X*, 663 (nous soulignons).

[1207] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 21.

[1208] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 62.

[1209] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 21.

[1210] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC, XI*, 298.

[1211] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 404.

[1212] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 208.

manière explicite ou implicite, à la pensée existentialiste et notamment à celle de Sartre d'avoir intégré l'intimité « à la projection discursive de la connaissance » – que nous venons de citer, Bataille écrit dans une note où il réagit à la critique sartrienne de *L'expérience intérieure* que son ouvrage « exprime tout entière cette situation, qui est celle de l'*il y a* de Lévinas »[1213]. Après avoir consacré quelques pages à cette notion lévinasienne qu'il rapproche à ce que Blanchot décrit dans *Thomas l'obscur* – notons que le passage qu'il cite du livre de Blanchot a déjà paru dans la quatrième partie de *L'expérience intérieure*[1214] – ainsi qu'à la « participation mystique » étudiée par Lévy-Bruhl, Bataille s'en sert pour décrire sa propre notion qui est celle de « non-savoir » et qu'il nomme, en l'occurrence, « ignorance suprême » :

« [...] l'ignorance suprême a pour objet *ce qui est*, tout ce qui est, qui n'est pas chose et peut être nommé l'*il y a*. "Communément", j'ignore l'*il y a* (de la même façon que j'ignore une chose), quand je sais ceci ou cela, ou quand j'ignore une cause ou un effet. Tandis que, dans l'ignorance suprême, je m'éveille à lui comme à la poésie d'une immensité vide [...] L'*il y a* du fait même qu'il n'est pas *ceci*, que je puis rapporter à *cela*, comme au genre dont il est l'exemple, ne peut exister en moi (devant moi) que sous forme d'ignorance. De même l'ignorance suprême révèle nécessairement la nudité de *ce qui est*, le réduit à une présence inintelligible, où toute différence est détruite, à laquelle revient le nom d'*il y a*. »[1215]

Si dans la nuit du non-savoir figure l'*il y a*, ce que l'*il y a* figure est *tout ce qui est*, c'est-à-dire l'être qui est par-delà *ceci* et *cela*. N'est-ce pas au même être que Bataille fait référence quand il parle, dans la *Théorie de la religion*, de « l'immanence profonde de *tout ce qui est* »[1216] ? N'est-ce pas la présence inintelligible de cet être immense qui est à l'origine de l'éblouissement et par là de la dissolution de la pensée ? N'est-ce pas, en fin de compte, la destruction de toute différence dans cette présence qui permet le retour à l'intimité immanente ? A la lecture de ce passage où Bataille reformule la question du non-

---

[1213] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC, XI*, 293n, 294.

[1214] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 119-120. Dans « *Un nouveau mystique* », Sartre note que *L'expérience intérieure*, comme Camus lui a fait remarquer, « est la traduction et le commentaire exact de *Thomas l'Obscur* » (Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 170).

[1215] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC, XI*, 298.

[1216] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 308 (nous soulignons).

savoir dans les termes de Lévinas dont le style, dit-il, « est existentialiste sans doute » bien qu'en un sens il « se situe en dehors de l'"existentialisme français" »[1217], nous pouvons conclure que si par « intimité » Bataille désigne le lien d'immanence qui se noue entre les êtres une fois que « les liens de subordination réels » – c'est-à-dire les rapports utilitaires réalisés par le sujet isolé dans la position de l'objet transcendant – sont brisés, cette intimité a pour fondement l'immensité de l'être ou bien, pour reprendre le terme de Bataille que nous avons déjà cité, le « *continuum* vital » en tant qu'il est « le noyau de l'être »[1218]. Autrement dit, le lieu de communication intime où la pensée s'abîme comme une morte est précisément un milieu continu où « tous les êtres au fond n'en sont qu'un seul », où « *l'être est continu à travers ces entités apparemment discontinues que nous sommes* »[1219]. « Mes réflexions », écrit Bataille dans sa *Méthode de méditation*, « se fondent sur une expérience "privilégiée" [...] [qui] néanmoins n'a de sens qu'une fois reconnu le primat d'un "continuum" »[1220].

1.3. Force de la communication : du *continuum* au *tremendum*

Par « *continuum* », Bataille désigne « la totalité de ce qui est » ou l'immensité de l'être qui est rompue par la négation originelle – celle-ci est en même temps constitutive de la sphère de transcendance où se nouent les rapports externes et positionnels de l'homme en tant que conscience claire à la chose en tant qu'objet connu ou, plus exactement, connaissable – et qui, par conséquent, ne peut être restituée que si cette négation est niée à son tour, c'est-à-dire que si s'opère une négation de la négation entendue comme opération intime par laquelle s'ouvre le monde de l'intimité immanente ou le « *continuum* perdu »[1221]. Au monde des choses où celles-ci sont posées comme des objets transcendants par rapport auxquels l'homme est lui-même un sujet transcendant, s'oppose donc un « monde

---

[1217] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC, XI*, 290, 295.

[1218] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 201.

[1219] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 450, 451.

[1220] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 195.

[1221] *Ibid.*

intime »[1222] où « le sujet *participe* des éléments qu'il distingue, où il *participe* du monde et y demeure "comme de l'eau est dans l'eau" »[1223]. Dans la mesure où la chose posée comme objet est selon Bataille subordonnée à l'homme à titre d'outil et ceci « sur le plan de l'utilité » – c'est « les outils », dit-il, qui sont posés « comme des interruptions dans la continuité indistincte », c'est-à-dire dans « l'écoulement de tout ce qui est »[1224] –, cette opposition recoupe exactement la distinction fondamentale qu'il établit entre le monde prosaïque de l'activité et celui de la poésie : dans le monde prosaïque les objets sont « nettement extérieurs au sujet »[1225] qui les pose comme tels tout en posant en même temps « la distinction claire de la fin et du moyen »[1226], tandis que le monde de la poésie est celui où l'on retrouve « l'identité du monde et de l'homme » ou bien le « rapport de *participation* du sujet à l'objet »[1227] et c'est dans ce sens qu'il ne fait qu'un avec le monde intime où « les êtres sont indistinctement perdus » jusqu'à ce qu'il doive être considéré, au même titre que celui-ci, comme un monde qui « est superflu, ne sert à rien, n'a rien à faire et ne veut rien dire »[1228]. Si donc l'intimité, rappelons-le, ne peut être communiquée qu'en forme de poésie, c'est qu'elle ne relève nullement de l'ordre des choses discontinues dont se soucie en revanche la communication prosaïque qui, ayant pour condition la conscience claire et distincte qu'a le sujet de ces choses, ne peut qu'être une communication externe et utilitaire. La communication intime, en d'autres termes, demande une « participation poétique » au *continuum* et par là le « *dessaisissement* »[1229] de la chose ou bien, de deux choses l'une, l'arrachement au monde prosaïque qui est au fond un « domaine du discontinu »[1230].

Rappelons également que la communication intime ou, si l'on préfère, poétique qui s'oppose ainsi à la communication prosaïque doit encore être définie comme une *communication forte* et ceci précisément par rapport à la *communication faible* qui est, tel que Bataille l'indique dans un passage de son étude sur Genet que nous avons cité, « celle

---

[1222] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 63.

[1223] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 297.

[1224] *Ibid.*, 297, 298.

[1225] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 196.

[1226] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 298.

[1227] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 196, 197.

[1228] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 298.

[1229] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 196, 197.

[1230] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 297.

du langage *profane* (ou, comme dit Sartre, de la prose [...]) »[1231] ; autrement dit, le monde des choses ou le monde prosaïque est pour Bataille foncièrement profane et c'est à ce monde profane que s'oppose le monde de l'intimité si bien que celui-ci, en tant que milieu continu où tous les êtres ne font qu'un, est affecté d'un caractère de sacré lorsqu'il s'ouvre ou, plus exactement, se réouvre à une conscience obnubilée sous la lumière aveuglante de la nuit du non-savoir. Si donc la communication intime au sens où Bataille l'entend n'est jamais plus forte qu'au moment où celle du langage profane s'avère vaine, cette force qui se déchaîne dans l'échec de la communication prosaïque et plus généralement dans l'effondrement de l'ordre des choses discontinues est précisément celle du sacré, encore faut-il souligner que le sacré, dans la mesure exacte où il s'oppose au profane qui est la sphère de transcendance ou de discontinuité, est de l'ordre de l'immanence : dans une conférence qu'il donne au Collège philosophique en 1947, Bataille énonce en effet que « le sacré est exactement le contraire de la transcendance » et qu'il est « d'une façon très précise [...] immanence »[1232].

Cela dit, le *continuum* en tant que lieu de communication est en même temps un champ du sacré – c'est-à-dire, si l'on reprend le terme de Rudolf Otto dont Bataille s'inspire, le champ du « *mysterieum trememdum* » devant lequel l'homme qui « tremble, s'humilie et perd courage éprouve en même temps l'impulsion de se tourner vers lui et même de se l'approprier d'une façon quelconque »[1233] – et c'est dans ce sens que la « continuité », comme Bataille l'indique dans la *Théorie de la religion*, oppose « chez l'homme à la pauvreté de l'outil profane (de l'objet continu) toute la fascination du monde sacré »[1234], à

[1231] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 311 (nous soulignons).

[1232] Georges Bataille, « Le mal dans le platonisme et dans le sadisme », *OC, VII*, 369. Dans un texte préparatoire à la *Méthode de méditation*, il note aussi que le sacré « est sans doute l'opposé de la transcendance [...]. Il est là sitôt la transcendance détruite ». Signalons encore que dans la droite ligne de cette interprétation du sacré, il refuse d'identifier Dieu au sacré : « Mais n'y a-t-il pas de sacré à transcendant un glissement fondamental? La transcendance du sacré serait sa réduction à la chose. Dieu, l'effort tendant à réduire à l'unité d'une chose le domaine sacré : n'est-il pas donné – fondamentalement – comme une cause du monde, réintroduisant, dans la spéculation sacrée, les perspectives profanes du monde des choses, c'est-à-dire de l'enchaînement des produits. Dieu n'est qu'un *self-product* produisant le monde. Transcendant le monde comme le producteur son produit. Mais transcendance suppose les deux sens de la transcendance. Le monde divin n'est qu'un monde de produits transcendants les uns par rapport aux autres » (Georges Bataille, notes pour *Méthode de méditation*, *OC, V*, 462). D'où vient, rappelons-le encore une fois, la nature *a*théologique de l'expérience intérieure qui est « une expérience du divin » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 45).

[1233] Rudolf Otto, *Le Sacré*, *op. cit.*, 36, 70.

[1234] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 302.

savoir une fascination qui, nous le savons, a ceci de particulier qu'étant à la limite de l'horreur, elle est ce à quoi l'homme doit *souverainement* participer s'il veut être – au sens bataillien – humain. Au sein du *continuum*, « bain d'immanence [qui] nous établit », nous participons du monde intime dans « un état de fascination angoissée »[1235] ou, de deux choses l'une, d' « horreur sacrée »[1236] et s'il en est ainsi, c'est parce que le retour à l'ordre immanent de l'intimité, comme nous l'avons montré, suppose une négation de la négation, c'est-à-dire une *destruction violente* de l'ordre transcendant des choses où nous sommes enlisés en tant qu'êtres isolés les uns des autres – et ceci au même titre que les choses que nous utilisons et qui, donc, nous sont séparées – de telle manière que l'effondrement de cet ordre implique en même temps la décomposition de notre être séparée, de notre individualité :

« Paradoxalement, l'intimité est la violence, et elle est la destruction, parce qu'elle n'est pas compatible avec la position de l'individu séparé. Si l'on décrit l'individu dans l'opération du sacrifice, il se définit par l'angoisse. Mais si le sacrifice est angoissant, c'est que l'individu y prend part. L'individu s'identifie à la victime dans le mouvement soudain qui la rend à l'immanence (à l'intimité) mais l'assimilation liée au retour de l'immanence ne se fonde pas moins sur le fait que la victime est la chose, comme le sacrifiant l'individu. L'individu séparé est de même nature que la chose, ou mieux l'angoisse de durer personnellement qui en pose l'individualité est liée à l'intégration de l'existence dans le monde des choses. [....] Il n'aurait pas d'angoisse s'il n'était l'individu (la chose), et c'est essentiellement d'être un individu qui alimente son angoisse. C'est pour répondre à l'exigence de la chose, c'est dans la mesure où le monde des choses a posé sa durée comme la condition fondamentale de sa valeur, de sa nature, qu'il apprend l'angoisse. Il a peur de la mort dès qu'il entre dans l'édifice de projets qu'est l'ordre des *choses*. La mort dérange l'ordre des choses et l'ordre des choses nous tient. L'homme a peur de l'ordre intime qui n'est pas conciliable avec celui des choses. Sinon il n'y aurait pas de sacrifice, et il n'y aurait pas non plus d'humanité. C'est pour n'y être pas de plain-pied mais à travers une

---

[1235] Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *OC, VIII*, 83.

[1236] Georges Bataille, « La Mère-Tragédie », *OC, I*, 493.

chose menacée dans sa nature (dans les projets qui la constituent) que, dans le tremblement de l'individu, l'intimité est sainte, sacrée et nimbée d'angoisse. »[1237]

Dans la mesure où le *continuum* est celui où les êtres sont indistinctement perdus, l'homme qui, par la négation originelle, s'est arraché à cette perte pour ainsi dire fusionnelle et devient ainsi individu ne peut revenir à l'état d'immanence ou au monde intime de l'être continu sans perdre son individualité – « est intime », dit Bataille, « ce qui a l'emportement d'une absence d'individualité »[1238] –, de sorte que la participation intime de l'homme à tout ce qui est ne peut ne pas être à la source d'une angoisse que Bataille appelle « angoisse d'"être" »[1239] et qui n'apparaît en effet qu'au moment où l'homme, au seuil d'une perte d'individualité, appréhende l'être dans son immensité, dans sa violence intime et inintelligible. A vrai dire, c'est cette violence subie par l'homme en tant qu'individu qui provoque chez lui une horreur ambiguë et qui, par là, lui apparaît comme force sacrée, c'est-à-dire une force qui est *tout autre* – rappelons que le sens premier du sacré n'est autre que celui de l'étranger, de l'hétérogène – par rapport à l'ordre des choses où l'homme a de son individualité une conscience distincte et claire. Si donc le *continuum* comme nous l'avons indiqué est un champ du sacré, il faut encore préciser que le champ du sacré est au fait un « champ de violences, peut-être même champ de mort »[1240], si bien que la *force* de la communication intime – entendons dès lors par là une « communication sacrée »[1241] – n'est distincte en rien d'une *violence* et que le retour à l'intimité ne signifie rien autre qu'une « précipitation effrayée »[1242] dans l'empire de la mort. Dans la communication intime, en d'autres termes, l'essentiel « est l'instant de violent contact »[1243], où la vie se mesure avec la mort, où, la mort présente, se renoue le lien d'immanence que Bataille présente déjà, dans « *La joie devant la mort* », comme « lien du cœur » :

[1237] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 312.

[1238] *Ibid.*, 311.

[1239] Georges Bataille, « Le labyrinthe » (1935), *OC, I*, 438.

[1240] Georges Bataille, « Le sacré », *OC, I*, 563. Dans ce sens, le « *continuum* » signifie, pour le dire avec Bernard Sichère, « la continuité *risquée* d'un être » (Bernard Sichère, *Pour Bataille*, *op. cit.*, 132, nous soulignons).

[1241] Georges Bataille, « Schéma d'une histoire des religions » (1948), *OC, VII*, 417. Notons que ce texte est la transcription d'une conférence de Bataille qui a eu lieu, comme celle sur le platonisme et le sadisme, au Collège philosophique.

[1242] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 552.

[1243] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 390.

« Les représentations que j'introduis ne peuvent donc avoir de cohérence que si les "liens du cœur", autour desquels la discordante réalité humaine se compose, se nouent avec constance dans un rapport nécessaire avec la mort. J'ai avancé ce paradoxe, "que les cœurs humains ne battent pour rien d'autre autant que pour la mort" : il semble qu'une sorte de communication étrange, intense s'établisse entre des hommes chaque fois que la violence de la mort est proche d'eux. Il se peut qu'ils soient liés par le simple sentiment du danger commun : même alors qu'un seul est atteint par la mort qui ne menace pas au même moment les assistants, la fragilité rappelée porte à chercher réconfort dans la communication des survivants. [...] le "domaine" de la mort [...] possède un attrait que l'homme menacé peut subir aussi bien que l'assistant. Le changement lourd et décisif qui résulte de la mort frappe les esprits à tel point qu'ils sont, loin du monde habituel, rejetés, transportés, haletants, entre terre et ciel : comme s'ils apercevaient tout à coup le mouvement vertigineux et incessant qui les possède. Ce mouvement apparaît alors en partie horrible, hostile, mais *extérieur* au menacé de mort ou au mourant, il demeure seul, privant de réalité aussi bien celui qui regard mourir que celui qui meurt. C'est ainsi que, la mort présente, ce qui reste de vie ne subsiste que *hors de soi*. »[1244]

Hors de soi, c'est-à-dire hors de cet être discontinu que Bataille appelle « individu ». A l'instant de la mort dont la violence frappe le cœur non seulement de ce qui meurt mais aussi de ce qui regarde mourir, le sentiment réveillé de la continuité l'emporte sur celui de l'individualité et c'est dans un tel état d'éveil que les hommes – le mourant tout comme les assistants – communiquent entre eux de manière intime, inintelligible, *forte*. A la lecture de ce passage où il est toujours question, si implicite que ce soit, du sacrifice, nous pouvons mieux comprendre en quoi consiste la force ou, plus exactement, la *violence* de la communication intime telle que Bataille la définit : si cette communication s'instaure dans un champ immanent que celui-ci saisit sous forme de « *continuum* », il n'en demeure pas moins qu'elle « n'a lieu que dans la mesure où des êtres, hors d'eux-mêmes penchés, se jouent, sous une menace de déchéance »[1245] et que, par conséquent, elle « demande un défaut, une "faille" »[1246] de ces êtres au point que ceux-ci « ne sont jamais unis entre eux

---

[1244] Georges Bataille, « La joie devant la mort », *OC, II*, 245.

[1245] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 47.

[1246] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 266.

que par des déchirures ou des blessures »[1247] ; autrement dit, la communication intime implique au fond « *la violation de l'intégrité des êtres* » si bien qu'en fin de compte, elle « *participe* [...] *du crime* » et que vouloir communiquer, c'est « *vouloir* le mal »[1248], vouloir être *coupable*. « C'est en ruinant », dit Bataille, « en moi-même, en autrui, l'intégrité de l'être, que je m'ouvre à la communion, que j'accède au sommet moral »[1249]. Si selon Bataille, rappelons-le, sur la communication intime se fondera une morale commune et qu'à cette morale commune la morale sartrienne de la liberté est dans l'impossibilité d'accéder, c'est qu'elle est en effet dans son essence une « *morale du sommet* »[1250] auquel seul mène le crime de la communication – c'est-à-dire la violation de l'intégrité de l'être ou bien, comme nous l'avons noté, la ruine du sujet – tandis que la position de la subjectivité et par là l'isolement des êtres sont constitutifs de la morale sartrienne qui, de ce point de vue, est une morale des individus.

[1247] Georges Bataille, « Le Collège de Sociologie », *CS*, 808. Nous savons combien est-elle saillante la figure de blessure dans les écrits de Bataille et ceci précisément pour décrire l'expérience « intérieure » de la communication. « Les êtres », écrit-il dans un fragment vraisemblablement rédigé pour le *Manuel de l'Anti-chrétien*, « qui se joignent et se soudent par la blessure de leurs organes » (Georges Bataille, « [Aphorismes] », *OC, II*, 391) . Dans *Le coupable*, se trouvent aussi des expressions similaires comme celle-ci : « Par ce qu'on peut nommer inachèvement, animale nudité, blessure, les divers êtres séparés *communiquent*, prennent vie en se perdant dans la *communication* de l'un à l'autre » (Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 263). La communication , de ce point de vue, est le moyen d'atteindre une « intimité blessante » (« wounding intimacy », Jeremy Biles, Kent L. Brintnall, « Introduction : *Sacred with a Vengeance* », in *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the study of religion*, édité par Jeremy Biles et Kent L. Brintnall, New York, Fordham University Press, 2015, 4, notre traduction).

[1248] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 42, 49.

[1249] *Ibid.*, 49.

[1250] *Ibid.*, 54.

2. LA QUESTION DE LA COMMUNICATION CHEZ SARTRE

2.1. Plan phénoménologique : l'incommunicabilité radicale des consciences

A l'encontre de Sartre qui, en suivant la méthode de la phénoménologie moderne, met l'accent sur l'intuition du sujet ou la certitude du *cogito* au point qu'il considère la subjectivité comme fondement d'une « véritable expérience intérieure »[1251], Bataille inscrit son expérience intérieure dans le prolongement de la phénoménologie hégélienne de l'esprit et la définit comme un « voyage au bout du possible »[1252] au terme duquel se réalise la fusion du sujet et de l'objet, à savoir la participation intime de l'homme au monde et par là son retour à l'immanence où il baigne en tant que composante indifférenciée de l'être continu ou du *continuum*. Dans la mesure où le *continuum*, comme Bataille le précise, s'oppose « à une représentation rudimentaire d'individus insécables et décidément séparés », cette expérience qui « n'a de sens qu'une fois reconnu le primat d'un "*continuum*" »[1253] aboutit en fin de compte à la décomposition de l'individu ou bien, de deux choses l'une, à la ruine du sujet parce que le sujet, au sens bataillien, est précisément un être individué, isolé, séparé, encore faut-il rappeler que réciproquement, cette ruine que Bataille saisit sous forme de crime est d'autant plus constitutive de l'expérience intérieure – nous savons que celle-ci est pour lui « l'analogue d'un supplice »[1254] – qu'elle libère une communication intime, soit celle qui a lieu entre des êtres pour ainsi dire blessés et que Sartre, ne l'oublions pas, ignore en ce que son point de départ, indique Bataille, est « l'opacité des êtres les uns pour les autres »[1255] : l'opacité, dans ce contexte, c'est-à-dire l'incommunicabilité.

Au premier abord, il paraît plus ou moins paradoxal que Bataille puisse reprocher à Sartre d'avoir élaboré une conception du sujet opaque ou incommunicable en ceci que, d'une part, l'intuition du sujet telle que Sartre la définit a pour condition la clarté distincte ou bien, reprenons le terme qu'il emploie dans *La transcendance de l'Ego*, la

---

[1251] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 172.

[1252] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 19.

[1253] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 195.

[1254] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 45.

[1255] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 309n, 310.

« translucidité »[1256] de la conscience – c'est Bataille qui, en revanche, oppose à celle-ci une « conscience obnubilée »[1257] entendue comme condition préalable de la communication – et que, d'autre part, c'est précisément l'amour de l'incommunicable que Sartre dénonce dans *Qu'est-ce que la littérature* et ceci en vue de « rétablir le langage dans sa dignité »[1258], dans sa fonction communicative, bien que cette communication, comme Bataille le souligne, soit misérablement faible et s'avère vaine en dernière instance. Y a-t-il donc « un germe d'opacité »[1259] dans le sujet dont la conscience est « claire comme un grand vent »[1260] ? Dans quelle mesure ce sujet qui communique, quoique faiblement, peut être considéré comme un être incommunicable ? Autrement dit, Sartre est-il victime d'une critique qui lui est adressée de manière trop inconsistante ou bien, tout au contraire, cette critique a-t-elle mis en relief une aporie interne à sa conception du sujet et par là à sa théorie de la communication ? Revenons, pour répondre à ces dernières questions, au moment initial de sa démarche philosophique où il esquisse, nous le savons, une description phénoménologie de la conscience par laquelle il passera à une interrogation ontologique de la réalité humaine.

Ayant défini, dans son article sur l'intentionnalité, la conscience comme un être intentionnel qui « n'a pas de "dedans" » et qui s'éclate vers le dehors infiniment jusqu'à ce qu'elle ne puisse être saisie sous forme de substance mais de mouvement, de « glissement »[1261], Sartre, dans *La transcendance de l'Ego*, indique que « tout est clair est lucide *dans* la conscience » et que celle-ci constitue ainsi un champ transcendantal dont le caractère distinct est « sa limpidité première »[1262]. La conscience, en d'autres termes, est une pure transparence où il n'y a rien d'opaque, rien d'obscur et c'est dans ce sens que dans la sphère de la conscience « "être" et "apparaître" ne font qu'un »[1263]. Cependant, si, de ce point de vue, sur cette sphère transcendantale que Sartre appelle aussi « sphère d'existence *absolue* » il est impossible de vivre une « vie intérieure », il n'en demeure pas moins que la

---

[1256] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 25.

[1257] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 308.

[1258] Jean-Paul Sartre, *QL*, 282.

[1259] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 25.

[1260] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30.

[1261] *Ibid.*

[1262] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 24, 74 (nous soulignons).

[1263] *Ibid.*, 25.

conscience « se connaît [...] comme intériorité absolue », c'est-à-dire qu'elle « ne peut être bornée [...] que par elle-même », de telle sorte qu'au fond elle constitue « une totalité synthétique et *individuelle* entièrement *isolée* des autres totalités de même type » : « l'individualité de la conscience », écrit Sartre, « provient évidemment de la nature de la conscience » qui est son « intériorité », son « *incommunicabilité* »[1264]. Tout se passe comme si Sartre avait beau purifier le champ transcendantal en vidant la conscience des contenus psychiques – il s'agit, rappelons-le, de l'Ego et de ses états – et ceci, comme nous l'avons noté[1265], pour échapper au solipsisme. En effet, bien qu'elle ne porte *en elle-même* aucun germe d'opacité, une conscience n'est claire et lucide que *pour elle-même* et elle est foncièrement impénétrable par d'autres consciences avec lesquelles elle coexiste dans un monde transcendant où « l'objet est en face d'elle avec son opacité caractéristique » ; autrement dit, de même qu'une conscience « ne peut être conçue que par elle-même », de même qu'elle « ne peut concevoir d'autre conscience qu'elle-même »[1266], si bien qu'elle est radicalement séparée des autres consciences et que le rapport entre les consciences – c'est sur le fond de ce rapport, nous allons le voir, que Sartre tentera d'établir « une communication réelle et extra-empirique »[1267] – ne peut se nouer que sous forme d'objectivation, sur le plan de transcendance :

« Je ne puis concevoir la conscience de Pierre sans en faire un objet (puisque je ne la conçois pas comme étant *ma conscience*). Je ne puis la concevoir parce qu'il faudrait la penser comme intériorité pure et transcendance *à la fois*, ce qui est impossible. »[1268]

Faute d'une possible interpénétration communicative, les consciences dont chacune est dans un rapport à soi que Sartre définit, malgré son anti-immanentisme, comme « immanence » constituent les unes pour les autres une région obscure et, par conséquent, une conscience ne peut viser une autre conscience sans que cette visée soit positionnelle, c'est-à-dire sans qu'elle pose l'autre conscience devant elle comme un objet transcendant

---

[1264] *Ibid.*, 23, 24, 74, 77 (nous soulignons).

[1265] Cf. *supra.*, 85, note 325.

[1266] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 24, 67, 77

[1267] Jean-Paul Sartre, *EN*, 273.

[1268] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 77.

jusqu'à ce que celle-ci qui, en tant qu'intériorité absolue, « n'a jamais de dehors »[1269] devienne visible du dehors sous forme d'intériorité fermée, opaque. Dans la mesure exacte où il s'agit d'une intériorité vue du dehors, l'objet transcendant qu'une conscience fait d'une autre conscience est exactement l'Ego de cette dernière qui, rappelons-le, n'étant « ni formellement ni matériellement *dans* la conscience » est « dehors, *dans le monde* », comme « un être du monde »[1270]. En effet, si dans *La transcendance de l'Ego* Sartre conclut que « le Je n'a plus de position privilégiée » – c'est-à-dire que « Mon *Je* [...] *n'est pas plus certain pour la conscience que le Je des autres hommes* » et qu'il « est seulement plus intime » –, il montre également que c'est le statut transcendant du Je ou, de deux choses l'une, du Moi qui permet aux autres consciences de le saisir et ceci de manière intuitive : « le Moi », dit-il, est « accessible à deux sortes d'intuition : une saisie intuitive par la conscience *dont il est le Moi*, une saisie intuitive moins claire, mais non moins intuitive, par d'autres consciences »[1271]. Qu'une conscience ne puisse concevoir d'autre conscience qu'elle-même n'empêche qu'elle peut avoir de l'Ego de cette conscience une saisie intuitive, encore faut-il préciser que celle-ci se distingue de celle qu'a l'autre conscience de son propre Ego qui lui est malgré tout plus intime. Rappelons qu'à la conscience dont il est l'Ego, celui-ci apparaît en effet à l'occasion d'une réflexion opérée par cette conscience sur elle-même tandis qu'une conscience autre que celle-ci n'a nullement besoin de recourir à la réflexion pour pouvoir saisir l'Ego de l'autre conscience puisqu'elle est conscience *irréfléchie* de cet Ego tout en étant, pour reprendre l'expression de Sartre, « conscience non-positionnelle d'elle-même »[1272] ; autrement dit, pour la conscience avec laquelle il n'a pas de rapport d'intimité, l'Ego est un simple transcendant mondain dont l'objectité est comparable à celle des *choses*. Voyons l'exemple de la pitié où Sartre décrit, pour la première fois dans son œuvre philosophique, ce qu'il appellera « appréhension d'autrui » :

« J'ai pitié de Pierre et je lui porte secours. Pour ma conscience une seule *chose* existe à ce moment : Pierre-devant-être-secouru. Cette qualité de « devant-être-secouru » se trouve en Pierre. Elle agit sur moi comme une force. Aristote l'avait dit : c'est le désirable

---

[1269] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 67.

[1270] *Ibid.*,13.

[1271] *Ibid.*, 76, 85.

[1272] *Ibid.*, 30.

qui meut le désirant. A ce niveau le désir est donné à la conscience comme centrifuge (il se transcende lui-même, il est conscience thétique du « devant-être » et conscience non-thétique de lui-même) et impersonnel (il n'y a pas de Moi : je suis en face de la *douleur* de Pierre comme en face de la *couleur* de cet encrier. Il y a un monde objectif de choses et d'actions, faites ou à faire, et les actions viennent s'appliquer comme des qualités sur les choses qui les réclament. »[1273]

Autant dire que la saisie intuitive qu'a la conscience de l'Ego transcendant d'une autre conscience est dans son essence chosifiante et ceci, que l'on le veuille ou non, n'étant pas incompatible avec l'exigence de la phénoménologie telle que Sartre l'entend : si celle-ci en tant que « philosophie de la transcendance » nous jette « dehors, dans le monde, parmi les autres », ce monde est d'abord celui où « les *choses* [...] se dévoilent soudant à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables »[1274] et où les autres, au même titre que celles-ci, nous délivrent avant tout leurs qualités objectives. C'est dans ce sens que Sartre écrit, par exemple, que « haïr autrui, [...] c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de ''haïssable'' » et que « si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable »[1275]. En préconisant une phénoménologie « réaliste », Sartre semble se contenter, dans *La transcendance de l'Ego* ainsi que dans l'article sur l'intentionnalité, de saisir autrui dans sa pure phénoménalité, c'est-à-dire de décrire le mode duquel il apparaît à une conscience intentionnelle qui le vise de la même façon qu'elle vise une chose. Tout se passe comme si à la conscience définie comme intériorité absolue, autrui ne pouvait apparaître comme un « homme parmi les hommes » sans apparaître d'abord comme une « chose parmi les choses »[1276], soit comme un objet transcendant qui ne saurait en aucun cas entrer en communication avec cette conscience de manière intime, sur le plan d'immanence. « Ainsi est-il vrai », écrit Sartre dans *L'être et le néant*, « qu'une [...] des modalités de la présence à moi d'autrui est l'objectité »[1277], même si, faut-il signaler, cette objectité se réfère à une subjectivité.

[1273] *Ibid.*, 39-40 (nous soulignons).

[1274] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31, 32 (nous soulignons).

[1275] *Ibid*.

[1276] *Ibid.*, 32.

[1277] Jean-Paul Sartre, *EN*, 298.

2.2. Plan ontique: la communication conflictuelle

Ainsi peut-on dire, comme Bataille le fait remarquer, que pour Sartre « la communication n'est pas un fondement » et que « l'être isolé est fondamental »[1278]. En poursuivant la méthode introspective et descriptive de la phénoménologie moderne, Sartre définit la conscience – et par là le champ transcendantal ou bien, si l'on préfère, le plan d'immanence qu'elle constitue – comme une totalité individuelle et incommunicable qui, étant ainsi isolée et séparée de son semblable, ne peut apparaître à celui-ci que dans une opacité absolue bien que, en elle-même et pour elle-même, elle soit purement limpide et transparente. Entre les consciences qui sont incommunicables les unes avec les autres, l'opacité est en effet telle qu'une conscience ne peut saisir que le dehors visible d'une autre conscience qu'est son Ego et que cet Ego, du fait même qu'il est saisi par une conscience avec laquelle il n'a pas de rapport intime, se présente d'abord à celle-ci comme un objet transcendant, comme *quelque chose*. Au même titre que les choses, l'Ego d'une conscience se livre à la saisie intuitive d'une autre conscience et ce qu'il offre, nous l'avons indiqué, ce sont ses qualités objectives, c'est-à-dire, pour reprendre un terme phénoménologique, ses qualités noématiques qui se donnent les unes comme les autres à titre de phénomène.

Notons que c'est précisément cette thèse pour ainsi dire phénoménologique de l'existence d'*alter ego* ou d'autrui soutenue dans ses écrits de Berlin que Sartre met en question dans *L'être et le néant* dont le dessein, nous le savons, est de découvrir l'*être*, à travers le phénomène qui l'indique, dans sa « *trans*phénoménalité »[1279]. Dans la troisième partie de cet essai d'*ontologie* phénoménologique, il affirme en effet que « mon rapport à autrui est d'abord et fondamentalement une relation d'*être* à *être* »[1280], à savoir une relation *ontique* qui doit être indiquée dans et par la relation phénoménale avec autrui ; autrement dit, l'apparition d'autrui-phénomène dans mon champ perceptif doit pouvoir se référer à l'*être* transphénoménal de cet autre que je perçois d'abord comme objet. Je vois, reprenons l'exemple de Sartre, un homme dans un jardin public, il passe près des chaises qui sont à 2,20 mètres d'une pelouse. Sur le plan purement phénoménologique, je pourrais bien lui

---

[1278] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 309n.

[1279] Jean-Paul Sartre, *EN*, 16 (nous soulignons).

[1280] *Ibid.*, 289.

appliquer « les catégories qui me servent ordinairement à grouper les “choses” temporo-spatiales », de sorte que son mouvement vers les chaises et la distance qui le sépare de la pelouse seraient synthétisés « *de mon côté* en complexes instrumentaux »[1281]. Mais dans la mesure exacte où je le perçois comme *homme*, ce mouvement et cette distance indiquent, dit Sartre, il y a « une spatialité qui n’est pas *ma* spatialité, car, au lieu d’être un groupement *vers moi* des objets, il s’agit d’une orientation *qui me fuit* »[1282], c’est-à-dire qu’elle s’organise autour et se déplie à partir de cet homme que je perçois, parmi les autres objets, dans mon univers. L’apparition d’autrui, de ce point de vue, implique une désintégration de mon univers, une décentration de mon monde :

« Ainsi l’apparition, parmi les objets de *mon* univers, d’un élément de désintégration de cet univers, c’est ce que j’appelle l’apparition d’*un* homme dans mon univers. Autrui, c’est d’abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m’échappe en tant qu’il déplie autour de lui ses propres distances. [...] c’est un espace tout entier qui se groupe autour d’autrui et cet espace est *fait avec mon espace* ; c’est un regroupement auquel j’assiste et qui m’échappe, de tous les objets qui peuplent mon univers. [...] Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m’a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L’apparition d’autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l’univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j’opère dans le même temps. »[1283]

Avec l’apparition d’autrui, mon univers « est percé d’un trou de vidange » par lequel « il s’écoule perpétuellement », il me fuit, encore faut-il préciser que cette fuite, dans un premier temps, peut encore être « colmatée et localisée »[1284] : la distance entre la pelouse et cet homme, par exemple, est toujours contenue dans mon champ perceptif qui se constitue et se reconstitue comme seul système de référence par lequel je mesure non seulement le mouvement spatial de l’autre, mais aussi l’étendue temporelle de ce mouvement qui, de ce point de vue, est un élément additif de mon univers temporo-spatial où son rapport avec les

---

[1281] *Ibid.*, 300.

[1282] *Ibid.*

[1283] *Ibid.*, 301.

[1284] *Ibid.*, 302.

autres éléments est celui de simultanéité. Bien qu'il soit décentré, désintégré, mon univers reste plutôt intact en ce sens qu'il peut toujours être rapiécé par un sujet phénoménologique dont la conscience met en pleine lumière tout ce qu'elle rencontre en tant que visée intentionnelle, si bien que le trou de vidange percé par autrui n'est qu' « une petite lézarde particulière de mon univers »[1285] et qu'il ne me fait nullement quitter le terrain phénoménal où autrui est *pour moi* un objet opaque mais illuminé. Or, dans la mesure où il a pu faire apparaître dans mon univers une lézarde qui, quoique fixable, signifie la fuite orientée de cet univers, autrui dont je peux illuminer l'opaque objectité n'en est pas moins pour ainsi dire une autre source de lumière, c'est-à-dire qu'il doit pouvoir non seulement voir ce que je vois et illuminer ce que je perçois, mais aussi voir ce *moi* qui voit au point qu'avec l'apparition d'autrui, apparaît en même temps un autre moi que je ne saurais en aucun cas illuminer et ceci précisément parce que c'est autrui – à titre de sujet et non d'objet – qui l'a illuminé. Si en effet autrui qui apparaît n'est pas pour autant réductible à un phénomène, il doit être *trans*phénoménal et « cet être transphénoménal est l'être du sujet » : « mon appréhension d'autrui », dit Sartre, « renvoie par essence à une saisie fondamentale d'autrui, où autrui ne se découvrira plus à moi comme objet mais comme "présence en personne" »[1286]. Pour le Sartre de *L'être et le néant* qui ne se contente pas d'une description phénoménologique d'autrui-objet, force est donc d'interroger la présence transphénoménale d'autrui-sujet et c'est précisément l'appréhension concrète de cette présence qu'il décrit par le biais d'une explicitation du sens du regard d'autrui parce que c'est dans l'épreuve de ce regard, dit-il, que « j'éprouve directement [...] l'*insaisissable* subjectivité d'autrui »[1287]. Nous en venons donc à la scène centrale de la rencontre avec autrui dont la présence est en effet éprouvée sous forme de regard :

« [...] si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui *voit* ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'*être vu* par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. [...] En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme *étant probablement* un homme,

---

[1285] *Ibid.*

[1286] *Ibid.*, 17, 299.

[1287] *Ibid.*, 317 (nous soulignons).

c'est à ma possibilité permanente d'*être-vu-par-lui*, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi. L'"être-vu-par-autrui" est la *vérité* du "voir-autrui". [...] à chaque instant autrui me *regarde* [...] »[1288]

Fixé sur moi ou, plus exactement, sur « mon *ego*-regardé », le regard d'autrui est exactement la saisie intuitive qu'une conscience autre que la mienne a de mon Ego que Sartre indique dans *La transcendance de l'Ego*, si bien que loin d'être une qualité objective d'autrui ou « une des manifestations possibles de son être objectif » – c'est d'ailleurs dans ce sens, comme Sartre le souligne, que le regard d'autrui « masque ses yeux » et « semble aller *devant eux* » –, ce regard se réfère à une conscience ou à une subjectivité que je ne peux concevoir sans en faire un objet et qui, réciproquement, ne peut me saisir que sous forme d'objet, c'est-à-dire qu'en me donnant une objectité qui est pourtant telle que je suis condamné à être, *pour autrui*, un être pourvu d'un dehors et d'une nature que je porte « comme un fardeau [...] sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître »[1289]. En d'autres termes, autrui que j'appréhende dans l'épreuve de son regard est un « sujet certain » ou un « sujet pur » dont l'insaisissable subjectivité « m'est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui », c'est-à-dire à travers l' « imprévisibilité » de mon être-pour-autrui qui, précise Sartre, « n'est pas mon possible » puisque « je ne le suis pas sur le mode du "avoir à être" ni sur celui du "étais" » et qui, ajoute-il, provient « de ce qu'autrui est libre »[1290]. Selon Sartre, en effet, « autrui [...] me révèle l'impossibilité où je suis d'être objet, sinon pour une autre liberté » et ceci précisément parce que « c'est pour et par une liberté et seulement pour et par elle que mes possibles peuvent être limités et figés »[1291]. Si donc la subjectivité d'autrui signifie au fond « son infinie liberté », cette liberté qui me saisit et me fixe dans mon être-regardé marque exactement « la limite de ma liberté »[1292]. L'existence d'autrui, résume Sartre, est « ma chute originelle », encore faut-il préciser que dans la mesure où « la liberté ne peut être limitée que par la liberté », cette chute par laquelle je viens « au monde comme liberté en

---

[1288] *Ibid.*, 302-303.

[1289] *Ibid.*, 303, 304, 307, 308.

[1290] *Ibid.*, 302-303, 308, 317.

[1291] *Ibid.*, 316, 317.

[1292] *Ibid.*, 308, 317.

face des autres » et par là « comme aliénable »[1293] est aussi celle des autres libertés qui sont en effet tombées en même temps avec moi dans un monde où nous sommes *tous aliénés*, parce que nous sommes *tous libres* et que, rappelons ce que Sartre fait dire à Inès dans *Huis clos*, « nous sommes ensemble pour toujours »[1294]. D'où le conflit perpétuel entre moi et autrui, à savoir entre deux libertés dont l'une et l'autre cherchent obstinément à s'approprier la dimension volée ou aliénée de son être qu'est son être-pour-autrui, bien que cette tentative d'appropriation, analysée de manière minutieuse dans la suite de *L'être et le néant* et notamment dans la partie concernant les attitudes sado-masochistes envers autrui, soit finalement vouée à l'échec car la fuite de mon être que le regard d'autrui me fait être, indique Sartre, « est sans terme, elle se perd à l'extérieur »[1295].

Que signifie-t-il, de ce point de vue, le rapport ontique entre moi et autrui sinon une relation intersubjective mais conflictuelle ? Est-ce que c'est ce conflit qui est au cœur de ce que Sartre désigne comme « communication réelle et extra-empirique entre les consciences » même si, souligne-t-il, elles sont dans une « séparation ontologique »[1296] et que, comme nous l'avons vu, leur incommunicabilité est on ne peut plus radicale sur le plan phénoménologique ? Autrement dit, n'est-ce pas cette incommunicabilité fondamentale qui fait qu'entre les consciences – les unes comme les autres devant être considérées comme libre subjectivité – il ne puisse y avoir pour ainsi dire qu'une communication conflictuelle si bien que même « une expérience réelle du *Mitsein* » où « nous nous découvrons, non pas en conflit avec autrui, mais en communauté avec lui »[1297] est à proprement parler fondée sur celle du conflit[1298] ? S'il en est ainsi, qu'est-ce qu'elles peuvent communiquer entre elles en fin de compte ces libres consciences tant qu'elles sont les unes comme les autres – c'est-à-dire les unes *avec* les autres – enfermées dans le cercle perpétuel et infernal[1299] du conflit ?

[1293] *Ibid.*, 309, 583.

[1294] Jean-Paul Sartre, *HC/M*, 94.

[1295] Jean-Paul Sartre, *EN*, 307.

[1296] *Ibid.*, 273, 288.

[1297] *Ibid.*, 464.

[1298] Du fait que le conflit est « le sens originel de l'être-pour-autrui » et que « *l'être-pour-l'autre* précède et fonde *l'être-avec-l'autre* », Sartre conclut en effet que « l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit » (*Ibid.*, 413, 465, 481).

[1299] Rappelons encore une fois la dernière scène de *Huis clos* où Garcin, ayant compris que « l'enfer, c'est les Autres », finit par dire à Estelle ainsi qu'à Inès que « continuons » (Jean-Paul Sartre, *HC/M*, 93, 95).

2.3. Plan existentiel : la communication fraternelle

Les consciences, sur le plan phénoménologique, sont définies par Sartre comme des totalités individuelles et isolées les unes des autres si bien qu'entre elles il y a une incommunicabilité radicale et que cette incommunicabilité, nous l'avons vu, exprime la séparation ontologique des êtres conscientiels que sont les hommes, que nous sommes. Si donc dans la mesure où nous nous découvrons « dans le monde, parmi les autres »[1300] – ce qui implique que « notre certitude de l'existence de l'autre est aussi absolue que notre certitude de notre propre existence »[1301] et que nous ne sommes pas dans une « *solitude* ontologique » – nous ne pouvons pas ne pas avoir des relations avec autrui et ces relations, comme Sartre le précise, sont dans leur essence concrètes ou ontiques en ce que « l'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible » – c'est-à-dire qu' « on *rencontre* autrui, on ne le constitue pas »[1302] –, il n'en reste pas moins que cette nécessité contingente d'être ensemble avec autrui signifie en réalité quelque chose d'infernal et ceci parce que l'*être-avec*, sur le plan ontique, a pour fondement l'*être-pour*, soit un mode d'être qui est le nôtre mais qui ne nous est révélé que par les autres dont nous sommes séparés à tel point qu'il n'y a pas de communication possible sinon sous forme de conflit. En un mot, la communication réelle et extra-empirique entre les consciences est une communication conflictuelle.

Rappelons encore que ce conflit dans lequel les êtres incommunicables, si paradoxal que ce soit, se communiquent ne peut être qu'un conflit entre des êtres libres, à savoir entre des sujets certains dont chacun appréhende et éprouve la subjectivité de l'autre comme une liberté qui pourtant limite et aliène sa propre liberté, de sorte que, reprenons l'expression de Sartre, celui qui se veut libre « dans ce monde-ci en face des autres [...] voudra aussi la *passion* de sa liberté »[1303]. En d'autres termes, pour qu'il y ait le conflit, il faut que, d'un côté, les êtres se reconnaissent eux-mêmes en tant que liberté et que, de l'autre, ils

---

[1300] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 32.

[1301] Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi », *TE*^{b}, 142.

[1302] Jean-Paul Sartre, *EN*, 273, 295. D'où la critique, faut-il noter, que Sartre fait à Heidegger dont l'affirmation de « la coexistence ontologique », dit-il, « ne peut aucunement servir de fondement à un être-avec ontique » et « rend radicalement impossible toute liaison concrète de mon être à un autrui singulier donné dans mon expérience » (*ibid.*, 293, 294).

[1303] *Ibid.*, 583.

reconnaissent la liberté des autres jusqu'à ce qu'ils assument la partie aliénée de leur être qui est l'être-pour-autrui :

« [...] tout ce qui est aliéné n'existe que *pour l'autre*. Mais, en outre, une pure constatation, si même elle était possible, serait insuffisante. Je ne puis, en effet, *éprouver* cette aliénation sans, du même coup, *reconnaître* l'autre comme transcendance. Et cette reconnaissance, nous l'avons vu, n'aurait aucun sens, si elle n'était *libre* reconnaissance de la liberté d'autrui. Par cette reconnaissance libre d'autrui à travers l'épreuve que je fais de mon aliénation, *j'assume* mon être-pour-autrui, quel qu'il puisse être et je l'assume précisément parce qu'il est mon trait d'union avec autrui. Ainsi, je ne puis saisir autrui comme liberté que dans le libre projet de le saisir comme tel [...] et le libre projet de *reconnaissance* d'autrui ne se distingue pas de la libre assomption de mon être-pour-autrui. Voici donc que ma liberté, en quelque sorte, récupère ses propres limites car je ne puis me saisir comme limité par autrui qu'en tant qu'autrui existe pour moi et je ne puis faire qu'autrui existe pour moi comme subjectivité reconnue qu'en assumant mon être-pour-autrui. [...] Ainsi, la liberté de l'autre confère des limites de ma situation, mais je ne puis *éprouver* ces limites que si je reprends cet être pour l'autre que je suis et si je lui donne un sens à la lumière des fins que j'ai choisies. »[1304]

La communication conflictuelle, de ce point de vue, a pour condition la reconnaissance préalable et réciproque des libertés entre elles, bien que cette reconnaissance, tant qu'elle a lieu sur le terrain d'un chassé-croisé de regardé et de regardant, conduise finalement à la lutte des libertés ou bien, plus exactement, à la lutte *pour* la liberté et que, par conséquent, le libre projet de reconnaissance d'autrui fait place à une *exigence* d'être reconnu comme liberté par autrui. Dans les *Cahiers pour une morale*, ensemble de notes et de textes fragmentaires rédigés entre 1947 et 1948 où il est question, semble-t-il, de développer l'idée d' « une morale de la délivrance et du salut »[1305] à laquelle *L'être et le néant* ne fait qu'allusion, c'est en effet en abordant la question d'une telle exigence que Sartre interroge à nouveaux frais la relation conflictuelle avec autrui que l'on a proposé de saisir sous forme de lutte pour la liberté. « L'exigence », écrit-il, « est une des deux

---

[1304] *Ibid.*, 584.

[1305] *Ibid.*, 463n. Précisons que cette note est donnée par Sartre précisément après qu'il affirme que le cercle du conflit avec autrui est éternellement fermé.

manières de s'adresser à la liberté [...] Et ce qu'elle exige, elle l'exige de la liberté *au nom* de cette liberté même »[1306] ; autrement dit, étant donné que je suis liberté et que je la suis par mon existence même, j'exige d'autres libertés que je reconnais qu'elles me reconnaissent comme liberté et notamment comme liberté pure ou absolue, c'est-à-dire sans dimension aliénée tel que mon être-pour-autrui. A la reconnaissance du *fait* de la liberté qui est une reconnaissance *positive* – puisque je *suis*, au même titre qu'autrui, une liberté –, se substitue donc une reconnaissance *négative* du *droit* de la liberté dont l'exigence implique en effet la destruction de l'être-pour-autrui :

« [...] me considérer comme liberté pure, c'est-à-dire faire abstraction de mon être-pour-autrui. [...] La reconnaissance du droit est négative par rapport à cet être-pour-autrui. J'exige d'autrui qu'il me traite comme fin sur la destruction de mon être-pour-autrui en tant que cet être, comme dit Hegel, est susceptible de recevoir la forme de la chose. Me voilà devenu fin universelle, liberté pure et sans terrain d'application [...] c'est-à-dire en tant que liberté indéterminée. [...] il s'agit d'une pure forme universelle de négation dont les exemplifications se font dans l'abstrait et selon la simple vue de l'extériorité. Le droit remplace l'être-pour-autrui par l'extériorité et la transcendance concrète telle qu'on la découvre dans le monde par la forme abstraite de la liberté. [...] Je n'exige donc nullement qu'autrui reconnaisse ma liberté dans le contenu concret de mon activité. [...] De là le caractère ennuyeux d'un humanisme fondé sur le droit. »[1307]

Exiger le droit de la liberté, c'est remplacer la liberté concrète par une liberté universelle et indéterminée par rapport à laquelle tout être *de fait*, soit mon être-pour-autrui ainsi que l'être-pour-moi d'autrui, est considéré comme un donné à détruire et ceci précisément pour poser ou plutôt imposer cette liberté absolument libre. Cependant, dans la mesure exacte où une telle liberté se donne à titre de droit, elle n'aurait aucune raison d'être si l'on ne l'exigeait, si l'on ne l'imposait, c'est-à-dire si l'on n'affirmait son être comme ce qui est par-delà tout être, comme ce qui par conséquent, signale Sartre, « n'est pas du tout »[1308]. D'où l'aspect négatif d'une reconnaissance du droit de la liberté et c'est en effet un négatif que l'on exige jusqu'à ce que cette exigence qui s'adresse à la liberté au nom de

---

[1306] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 146.

[1307] *Ibid.*, 148.

[1308] *Ibid.*, 146.

la liberté finisse par s'affirmer contre la liberté[1309]. Ainsi peut-on dire que le cercle vicieux de la lutte des libertés pour la liberté – on peut même parler, de ce point de vue, d'une lutte *contre* la liberté – se forme exactement au moment où une liberté, en face de son semblable ou, si l'on veut, son frère ennemi qu'elle appréhende à travers l'épreuve qu'elle fait de son être-regardé comme source de son aliénation, exige qu'elle ne doive pas être aliénée, qu'elle doive être *purement et simplement* libre : devoir être libre, c'est être un devoir-être contre toute liberté *de fait*, contre tout ce qui est, qu'il le soit de manière potentielle ou réelle, menaçant[1310] par rapport à « une liberté purement négative », soit à celle qui, ajoute Sartre, « n'est pas *à faire* par l'opération créatrice » en ce qu'il s'agit d'un but qui, si exigeant qu'il soit pour les autres, « se contente d'être tenu pour but (négatif) par les autres »[1311]. En élucidant le sens de l'exigence et le rôle essentiel qu'elle joue dans les relations conflictuelles avec autrui, Sartre arrive donc à distinguer deux libertés dont l'une, étant exigée à titre de droit, relève au fond du pur négatif et transcende par conséquent l'être de telle manière que ce n'est que « dans la destruction même de tout l'être » qu'elle apparaît tandis que l'autre, en tant qu'elle est découverte et rencontrée sur le plan ontique, a une existence *de fait* et s'attache positivement à son terrain d'application qu'est l'être où elle « se fait *occasion* pour les autres libertés », c'est-à-dire où elle *crée* « de l'être par delà l'Être et au moyen *de cet Être* » pour *donner* aux autres libertés l'occasion de se manifester, de se reconnaître et par là de se faire reconnaître comme liberté : « la vraie liberté », écrit Sartre, « *donne* – c'est-à-dire propose – reconnaît les inventions, – c'est-à-dire reconnaît les libertés à travers leurs dons – et se manifeste à travers la construction d'un monde »[1312]. Si donc, rappelons-le, l'exigence est une des deux manières de s'adresser à la liberté et que cette adresse, ayant pour but la reconnaissance du *droit* de la liberté négative, conduit

---

[1309] La prémisse de l'argument de Sartre est le statut négatif de l'être du droit et cette prémisse, comme la suite du texte de Sartre l'explicite, est dans son essence hégélienne. C'est en effet par une citation des *Principes de la Philosophie du droit* (édition de 1946, Gallimard) de Hegel que Sartre aborde la question de la reconnaissance négative du droit de la liberté : « Ex. : Hegel, *Ph. du Dr.*, p. 59 : "La nécessité de ce droit se limite... à quelque chose de négatif : ne pas offenser la personnalité et ce qui en résulte. Il n'y a donc que des interdictions juridiques et la forme positive des impératifs de droit se fonde en dernière analyse sur une interdiction." » (*ibid.*, 147-148).

[1310] L'homme, pour reprendre l'expression de Sartre dans son article sur l'intentionnalité, est en effet jeté « au milieu des menaces », le monde est un milieu dans lequel et contre lequel il exige le droit de sa liberté qui, de ce point de vue, n'a rien de *réel* dans ce monde « indifférent, hostile et rétif » (Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 31).

[1311] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 146, 147.

[1312] *Ibid.*, 146, 147, 165.

finalement à une communication conflictuelle, force est donc, en vue d'une reconnaissance positive du *fait* de la liberté, de recourir à l'autre manière de *s'adresser* ou, de deux choses l'une, de *communiquer* qui est celle de « proposer » ou de « donner » et qui, précise-t-il, demande une compréhension *préontologique* du projet d'autrui – soit celui de création de l'être ou, plus concrètement, du dévoilement *existentiel* du monde – en tant qu'il s'agit d'un projet voulu par la liberté et poursuivi par elle :

« Je considère que ce qui est voulu par une liberté doit être accepté comme tel par les autres libertés, simplement parce que c'est une liberté qui le veut. [...] C'est l'origine de ce que je nommerai *l'aide* qui est originellement gratuite et désintéressée. On a *d'abord* tendance à aider quelqu'un à poursuivre et réaliser sa fin, quelle qu'elle soit. [...] dans la saisie de la fin d'un autre, il y a compréhension préontologique de la liberté de l'autre par ma liberté. [...] La seule forme authentique du vouloir consiste ici à vouloir que la fin soit réalisée par l'autre. [...] En effet : je pose bien que sa fin est ma fin mais non pas parce qu'elle est fin inconditionnée ou fin que j'ai posée d'abord ; parce qu'il l'a posée comme fin. [...] Ainsi je le saisis comme un mouvement qui me dépasse vers sa propre fin. Au lieu d'affronter sa liberté et de la transcender par le regard, je la vois fuir à travers moi vers sa fin. [...] Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est mienne, non parce qu'elle est valeur mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un sur terre ; vouloir que les autres fassent exister de l'être dans le monde même si par principe le dévoilement existentiel ainsi réalisé m'est volé, faire qu'un avenir multidimensionnel vienne perpétuellement au monde, remplacer la totalité fermée et subjective comme idéal d'unité par une diversité ouverte d'échappements s'étayant les uns sur les autres, c'est poser qu'en tout cas la liberté vaut mieux que la non-liberté. »[1313]

Reconnaissant le fait d'être libre d'autrui, je me *donne* à lui comme ce par quoi, en me dépassant, il peut réaliser librement sa propre fin et cela signifie que je saisis cette fin qui me dépasse non pas comme transcendance aliénante, mais comme création ouverte de l'être qui, d'ailleurs, est également la fin vers laquelle s'oriente mon projet. Autrement dit, la reconnaissance implique ici moins une *appréhension* atroce de la liberté menaçante d'autrui – telle qu'elle l'est dans l'épreuve du regard – qu'une *compréhension* du projet

---

[1313] *Ibid.*, 286-292.

créatif de cette liberté qui, quant à elle, « ne peut que vouloir la liberté [...] car elle veut ainsi la libre reconnaissance de sa liberté par une liberté »[1314]. Pour qu'une reconnaissance réciproque et non-conflictuelle des libertés puisse s'établir, il faut donc que celles-ci, au lieu d'exiger les unes des autres la reconnaissance du droit d'une liberté négative, se comprennent, se donnent et, comme Sartre le souligne, s'entre-aident dans le projet de dévoilement existentiel de l'être, si bien que c'est sur le plan existentiel où se poursuit sans cesse un tel projet que les libertés se communiquent entre elles et ceci, faut-il préciser, de manière compréhensive, amicale, fraternelle. « Aider », dit Sartre, « à faire l'œuvre par don de soi et reconnaître l'œuvre faite, c'est *communiquer* dans et par le monde avec la liberté d'autrui »[1315].

[1314] *Ibid.*, 294.

[1315] *Ibid.*, 149 (nous soulignons).

3. LES DEUX SOURCES DE LA MORALE DE LA COMMUNICATION

3.1. Conversion morale : du *potlatch* au don libre

Sans abandonner les acquis d'une recherche phénoménologique selon laquelle la conscience, étant « sphère transcendantale pure »[1316], s'unifie et s'individualise de telle manière qu'elle est entièrement isolée des autres consciences et se caractérise ainsi par son incommunicabilité, Sartre, dans un premier temps, s'interroge sur la « communication réelle et extra-empirique entre les consciences »[1317] telle qu'elle se noue sur le plan ontique – soit sur celui où celles-ci, apparaissant les unes aux autres dans leur transphénoménalité absolue, dans leur subjectivité insaisissable et libre, se communiquent entre elles sous forme de conflit perpétuel et ceci pour se faire reconnaître les unes par les autres comme liberté *de droit*, liberté pure – et fait remarquer ensuite qu'un tel antagonisme n'a pas d'exclusivité dans la constitution des relations communicatives entre libertés tout en suggérant une communication fraternelle qui a pour condition la libre reconnaissance des libertés entre elles et par là leur compréhension préontologique du projet des autres qui sont, nous l'avons vu, un projet de création, de dévoilement et de donation. De ce point de vue, si selon Sartre « la vraie liberté *donne* »[1318], la vraie communication – c'est-à-dire celle qui est non-conflictuelle, fraternelle – ne peut qu'être la donation. De la communication conflictuelle – celle dans laquelle chacun, en tant que liberté, cherche à s'approprier et son être-pour-autrui et la liberté d'autrui – à la communication fraternelle – celle qui implique le refus du conflit et demande la généreuse donation –, il y a donc un renversement essentiel au niveau des rapports humains en tant que rapports entre libertés et ce renversement, faut-il préciser, ne fait qu'un avec la « conversion radicale » que Sartre considère comme constitutive d' « une morale de la délivrance et du salut »[1319], à savoir celle qui, nous l'avons noté, délivrera les hommes du cercle vicieux de la lutte contre la liberté au nom de la liberté. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre indique en effet que le sens d'une telle conversion morale est le dépassement du conflit et qu'elle commence au moment où l'homme accepte d'être hanté,

---

[1316] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 77.

[1317] Jean-Paul Sartre, *EN*, 273.

[1318] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 146.

[1319] Jean-Paul Sartre, *EN*, 463n.

transcendé par autrui, c'est-à-dire lorsqu'au lieu de vouloir *s'approprier* ce qui lui a été inévitablement aliéné – son être-pour-autrui – et ce qui le lui a aliéné – la liberté d'autrui –, il *se donne* de toute sa liberté à autrui pour que celui-ci, en le transcendant, reconnaisse cette liberté non dans son être *de droit*, mais dans son existence *de fait* telle qu'elle se manifeste, comme nous l'avons noté, dans la réalisation d'une fin, dans la création de l'être :

« Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser ; il y a don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre ; il y a acceptation que mon opération ne soit pas réalisée par moi seul, c'est-à-dire acceptation : 1° que l'autre hante ma fin réalisée, c'est-à-dire me hante moi-même en tant que je me fais annoncer ce que je suis par l'objet (donc commencement de cette conversion morale qui consistera à préférer que la création existe comme pure indépendance et à me résigner à me perdre et à m'aliéner au profit de cette création sans cependant qu'elle cesse d'être conditionnelle) ; 2° que l'autre me transcende de toute sa liberté mais *vers ma fin*, c'est-à-dire d'être parcouru vers ma fin dans ma liberté de la liberté de l'autre. »[1320]

Ainsi peut-on dire que pour que la vraie communication puisse s'établir, il faut une conversion morale du projet d'appropriation en projet de donation et ce n'est qu'au terme de cette conversion que les hommes peuvent se communiquer entre eux de manière compréhensive, non-conflituelle, fraternelle. Tant que l'exigence est de s'approprier, en d'autres termes, le conflit est ce qu'il y a de plus indépassable pour les libertés encore qu'elles se caractérisent, nous le savons, par leur dépassement, si bien que ce n'est pas jusqu'à la création de l'être qui ne manifeste pour ainsi dire un désir d'appropriation et qui, par là, n'établisse un rapport antagoniste entre les libertés dont la « rage de donner », dans ce cas précis, n'est distincte en rien d'une « rage de détruire »[1321]. Dans *L'être et le néant*, « ontologie d'*avant la conversion* »[1322], c'est en effet à une entreprise d'appropriation ou de possession que Sartre réduit la création – celle des œuvres esthétiques en l'occurrence – ainsi que, à l'encontre de l'interprétation qu'il proposera dans les *Cahiers pour une morale*, la donation. « Si je crée un tableau, un drame, une mélodie », écrit-il, « c'est pour être à l'origine d'une existence concrète », c'est-à-dire pour que « le lien de création que j'établis

---

[1320] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 293.

[1321] Jean-Paul Sartre, *EN*, 655.

[1322] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 13 (nous soulignons).

entre elle et moi me donne sur elle un droit de propriété particulier » et que la « totalité de mes possessions réfléchi[sse] la totalité de mon être »[1323]. Cependant, dans la mesure exacte où il s'agit d'une existence créée, l'œuvre qui « existe *par moi* » existe également *en soi*, de sorte que la possession ou l'appropriation « n'est pas une activité réelle » mais « symbolique » et que « c'est son symbolisme qui lui donne sa signification, sa cohésion, son existence »[1324]. D'où, poursuit Sartre, la « violente envie de [...] détruire » puisque détruire, « c'est résorber en moi, c'est entretenir avec l'être-en-soi de l'objet détruit un rapport aussi profond que la création »[1325]. Entre « l'appropriation par création » et l'appropriation par destruction, il n'y a de ce point de vue aucune distinction et c'est pour montrer davantage l'équivalence entre ces deux « conduites appropriatives »[1326] que Sartre interroge le sens du don et ceci, comme nous pouvons le constater, en vue d'une clarification du rapport humain en tant que conflit :

« [...] le *don* est une forme primitive de destruction. On sait que le potlatch, par exemple, comporte la destruction de quantités énormes de marchandises. Ces destructions sont défi à l'autre, elles l'enchaînent. A ce niveau, il est indifférent que l'objet soit détruit ou donné à l'autre : de l'une ou l'autre manière, le potlatch est destruction et enchaînement de l'autre. Je détruis l'objet en le donnant aussi bien qu'en l'anéantissant ; je lui supprime la qualité de *mien* qui le constituait profondément dans son être, je l'ôte de ma vue, je le constitue – par rapport à ma table, à ma chambre – en *absent* [...] Ainsi la générosité est avant tout fonction destructrice. La rage de donner qui prend à certains moments certaines gens est, avant tout, rage de détruire, elle vaut pour une attitude de forcené, un "*amour*" s'accompagnant de bris d'objets. Mais cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder. Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais ; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle : donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif-appropriatif. »[1327]

[1323] Jean-Paul Sartre, *EN*, 637, 652.

[1324] *Ibid.*, 637, 654.

[1325] *Ibid.*, 654.

[1326] *Ibid.*, 638, 654.

[1327] *Ibid.*, 655.

Dans la perspective d'une ontologie qui est, rappelons-le, celle d'avant la conversion morale, la donation est une conduite qui consiste à « s'approprier par la destruction en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre » ; autrement dit, elle « marque une préférence vers l'*appropriation par destruction* »[1328] en ce que celle-ci est en mesure de réaliser la possession que la création ne peut qu'indiquer symboliquement et par là *oblige* l'autre – le donataire – à reconnaître le *droit* de propriété qu'a le donateur sur ce qui est donné de manière destructive, provocante. Autant dire que ce que Sartre désigne comme « conversion morale » est essentiel et indispensable pour que le rapport humain puisse se nouer sur le terrain d'une reconnaissance ni exigée ni exigeante – sinon elle impliquerait en même temps qu'elle instaure, si momentanément que ce soit, une hiérarchie réversible entre le donateur et le donataire – mais librement voulue, bienveillante. De *L'être et le néant* aux *Cahiers pour une morale*, Sartre change de registres pour décrire les rapports humains dont le renversement de situation, de ce point de vue, peut se résumer bel et bien par le retournement de statut du don. Mais si l'on examine de plus près ces deux textes et notamment les passages où il est question du don, il faut conclure qu'il n'y a pas, à strictement parler, un retournement de statut au niveau du don en général parce que, comme nous avons pu le constater, ce n'est que sur le *potlatch* – la référence à Mauss est donc plus ou moins explicite[1329] – que Sartre s'appuie dans son ontologie de 1943 pour analyser ce « sentiment structuré par l'existence d'autrui » qu'est la « générosité »[1330] alors que dans les *Cahiers*, il distingue explicitement le don au sens où il l'entend du *potlatch* qui n'est en effet qu'un « don asservissant »[1331] ou, si l'on préfère, un don exigeant[1332] :

« [...] le don asservit quand je ne suis pas libre de ne pas l'accepter, soit qu'il me tire d'un danger de mort, soit que ma faim ne me permette plus de le refuser, bref lorsqu'en l'acceptant, moi, je cède à l'ordre du monde, je fais apparaître en moi la figure du déterminisme (par mimétisme) et qu'ainsi l'acceptation figure la non-liberté en même temps

---

[1328] *Ibid.*, 656.

[1329] Absent dans *L'être et le néant*, le nom de Mauss est indiqué quatre fois dans les *Cahiers pour une morale*. Cf. Jean-Paul Sartre, *CPM*, 387, 389, 391, 450.

[1330] Jean-Paul Sartre, *EN*, 656.

[1331] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 382.

[1332] Ainsi il ne nous semble pas que « la question du don reste un thème mal exploité de la pensée sartrienne » et qu'il ne l'ait jamais traitée « systématiquement et avec cohérence » (Nao Sawada, « Don », in *Dictionnaire Sartre*, *op. cit.*, 140).

qu'elle est reconnaissance de la liberté de l'autre. A ce moment-là le don est altéré dans sa source : je donne au *besoin* [...] ; il est contradictoire puisque je donne à un homme qui est liberté en tant qu'il est non-liberté [...] ; il est altéré dans son terme puisque la liberté enchaînée se refuse à reconnaître une liberté aux dépens de la sienne. »[1333]

Loin d'être un don qui est « gratuit, non motivé et désintéressé » – l'exemple par excellence de ce don est selon Sartre, contrairement à sa conclusion dans *L'être et le néant*, « l'œuvre d'art »[1334] –, le *potlatch* est donné par une liberté en face des autres libertés dans une exigence telle qu'il s'agit moins d'une donation qui *propose* que d'une donation qui *impose* et que par cette imposition il est à la source d'un défi que les autres doivent relever en faisant « la preuve de leur liberté et de son essentialité sous peine d'être tenus pour inessentiels par rapport à la première liberté »[1335]. Autrement dit, au niveau du *potlatch* « le lien d'amitié est indiscernable du lien d'inimitié, la générosité indiscernable de l'asservissement, le don de la créance, le désintéressement de l'intérêt » au point que « le don devient entreprise concertée d'aliénation »[1336] et ceci, paradoxalement, par la générosité même. Si donc, reprenons encore une fois cette expression de Sartre, « la vraie liberté *donne* »[1337], elle doit donner pour ainsi dire un *vrai don*, c'est-à-dire un don libre et *moral* qui n'est pas imposé mais proposé, qui n'asservit pas mais libère[1338], qui ne provoque pas l'inimitié mais construit l'amitié et qui, en fin de compte, ne s'exprime pas par la destruction appropriative de l'être, mais par la création continuée de l'*œuvre* car celle-ci est l'intermédiaire nécessaire pour que les hommes établissent entre eux un « vrai rapport », pour qu'ils se communiquent les uns avec les autres de manière libre, non-conflictuelle, fraternelle : c'est en faisant, rappelons-le, « l'œuvre par don de soi » et en reconnaissant

---

[1333] *Ibid.*, 384.

[1334] *Ibid.*, 382, 384. Notons que dans *Baudelaire* et dans *Qu'est-ce que la littérature*, Sartre recourt déjà au principe de don pour établir la distinction entre la littérature de construction – c'est-à-dire la prose – et la littérature de consommation – c'est-à-dire la poésie : la poésie, dit-il, « s'éloigne de toutes les formes du *don* » (Jean-Paul Sartre, *B*, 242) tandis que la prose est « la générosité, c'est-à-dire la libre invention, le don » (Jean-Paul Sartre, *QL*, 162).

[1335] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 387.

[1336] *Ibid.*, 382, 386.

[1337] *Ibid.*,146.

[1338] Le « don », note Sartre, « est liberté et *libération* » (*ibid.*, 383, nous soulignons).

« l'œuvre faite » que l'homme, selon Sartre, peut « communiquer dans et par le monde avec la liberté d'autrui »[1339].

3.2. Sommet moral : du *potlatch* au don souverain

En inscrivant *L'être et le néant* et les *Cahiers pour une morale* respectivement dans deux registres d'interrogation selon qu'il s'agit d'une ontologie d'*avant* la conversion morale ou d'une illustration de ce qui doit se passer *après*, Sartre établit la distinction fondamentale entre la liberté *de droit* et la liberté *de fait* – c'est-à-dire entre celle qui s'impose comme ce qu'il faut s'approprier et celle qui propose, qui donne, qui crée – en même temps que celle d'entre la communication conflictuelle et la communication fraternelle dont l'une, analysée dans un premier temps sous le thème du regard d'autrui, est le sens du rapport antagoniste entre les êtres libres comme en témoigne le cas du *potlatch* au lieu que l'autre, ayant pour fondement la reconnaissance et la compréhension réciproque des libertés entre elles, est un rapport amical dans lequel celles-ci se donnent les unes aux autres de toute leur liberté en vue de la création de l'être ou, plus concrètement, de la construction de l'œuvre. Dans la mesure où son apparition suppose l'achèvement de la conversion morale, une telle communication dans et par laquelle les libertés œuvrent ensemble malgré leur séparation ontologique est en elle-même morale. S'il y a, en d'autres termes, une morale commune, cette morale doit être une morale de la communication et par conséquent une morale de la liberté ou, de deux choses l'une, une morale du don en ce que « la morale n'est possible que si tout le monde est moral »[1340] et que seule peut être morale une liberté qui se donne à une autre liberté pour qu'il y ait entre elles la communication. Cela dit, Bataille a-t-il tort de dire que, rappelons-le, la « difficulté la plus grande que Sartre ait rencontrée dans ses études philosophiques tient à coup sûr à l'impossibilité pour lui de passer d'une morale de la liberté à la morale commune » et plus particulièrement à « une morale de la communication »[1341] ? Avant de répondre à cette question, il faut signaler tout

---

[1339] *Ibid.*, 149, 487.

[1340] *Ibid.*, 16.

[1341] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 309n.

d'abord que par « études philosophiques » de Sartre, Bataille fait allusion et ne peut faire allusion – les *Cahiers pour une morale* sont publiés en 1983 –, nous semble-t-il, qu'à *L'être et le néant*[1342] où la conversion morale n'est que brièvement annoncée et qui interroge plutôt la communication des hommes pour ainsi dire non convertis. Cependant, du fait que le point d'appui de ses réflexions morales est la liberté et que la liberté, comme nous l'avons montré, désigne le mode d'être des êtres conscientiels qui sont selon lui ontologiquement séparés les uns des autres jusqu'à ce qu'ils soient radicalement incommunicables entre eux, Sartre qui parvient malgré tout à esquisser une théorie de la communication n'a pas pour autant levé « l'opacité des êtres les uns pour les autres », si bien qu'il n'est pas injustifié de juger que pour lui « l'être isolé est fondamental, non la multiplicité des êtres en *communication* »[1343]. La critique de Bataille, en un mot, ne manque pas de pertinence même s'il n'a pas pu connaître le développement ultérieur et approfondi de la morale sartrienne de la communication[1344]. Rappelons encore que selon Bataille, la communication au sens où Sartre la définit est dans son essence *faible* et ceci précisément parce qu'elle suppose la conscience claire et distincte du sujet isolé et que, par là, elle ne désigne qu'un rapport d'extériorité – soit celui qui, médié par « nos relations avec les choses »[1345], s'attache étroitement au « langage profane »[1346] ou prosaïque – entre ces sujets tandis qu'il y a une communication *forte* qui, « comparable aux flammes, à la décharge électrique dans la foudre »[1347], « abandonne les consciences se réfléchissant l'une l'autre, ou les unes les autres, à cet impénétrable qui est leur "en dernier lieu" »[1348] et qui, nous le savons, est ce

---

[1342] « Aussi bien nous fait-il [=Sartre] attendre un ouvrage sur la morale annoncé depuis la guerre », note Bataille (*ibid.*).

[1343] *Ibid.*

[1344] En revanche, tout au long des *Cahiers pour une morale*, Sartre cite à plusieurs reprises Bataille (*CPM*, 39-40, 42, 103, 157, 509) et ceci, dans la majorité des cas, pour dénoncer l'inexactitude de son expression « on voudrait être tout » à laquelle il faut substituer, selon lui, « on voudrait *fonder* tout » (*ibid.*, 157 ; nous avons donné une explication sur la différence entre la volonté d'être tout et celle de fonder tout. Voir *supra.*, 238, note 1030). Nous avons montré que selon Sartre, Bataille qui demande dans *L'expérience intérieure* un renoncement à la volonté d'être tout se fait en dernière instance initier à une mystique panthéiste de l'être à ceci près qu'il s'agit d'un panthéisme noir, c'est-à-dire un panthéisme du néant hypostasié (Cf. *supra.*, 235-240).

[1345] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 390.

[1346] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 311.

[1347] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 390.

[1348] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 312.

que Bataille appelle « *continuum* », « bain d'immanence »[1349]. De ce point de vue, si Sartre est dans l'impossibilité d'atteindre la morale de la communication telle que Bataille l'entend, c'est que cette morale, ayant pour fondement la communication forte – soit « un rapport de participation intime »[1350] – dépasse l'horizon de tout système moral qui suppose la position privilégiée de l'individu et où relève encore la morale sartrienne de la liberté, si bien qu'à proprement parler, nous l'avons noté, il s'agit d'une « *morale du sommet* »[1351] qui demande la violation criminelle de l'intégrité des êtres, de leur individualité. Dans l'exposé intitulé « *Le sommet et le déclin* » qu'il fait le 5 mars 1944 chez Marcel Moré et qui ouvre, par la suite, la fameuse discussion sur le péché à laquelle Sartre participe parmi d'autres, Bataille résume ainsi le principe fondamental de sa morale de la communication :

« La "communication" ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre : elle veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la limite de la mort, du néant ; le sommet moral est un moment de mise en jeu, de suspension de l'être au-delà de lui-même, à la limite du néant. »[1352]

Selon Bataille, c'est à la limite du néant – il faut entendre par « néant », dit-il, l' « au-delà de mon être »[1353] – et à travers « le sentiment pénible d'un manque » que la « présence d'autrui se révèle », encore faut-il préciser que cette présence « n'est pleinement révélée que si *l'autre*, de son côté, se penche lui-même au bord de son néant » ; autrement dit, c'est quand les êtres – moi et autrui – sont « déchirés, suspendus, [...] penchés au-dessus de leur néant »[1354] qu'ils se communiquent entre eux et ceci, au sens où Bataille l'entend, de manière intime. D'où vient, comme nous l'avons montré, la force ou, plus précisément,

---

[1349] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 450.

[1350] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 61.

[1351] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 54.

[1352] *Ibid.*, 44.

[1353] C'est à cette notion de néant que s'attaquent Sartre et Jean Hyppolite avec lui lors de la discussion chez Moré. En partant d'une conception du néant selon laquelle, comme le résume Hyppolite, « c'est nous qui sommes néant » et « c'est l'être que nous cherchons au-dehors » (« Discussion sur le péché », *OC, VI*, 337, 338), l'un et l'autre tentent de faire avouer à Bataille – cette fois-ci c'est Sartre qui prononce – qu'il cherche l'être et non le néant, c'est-à-dire, pour le reformuler dans les termes de *L'être et le néant*, qu'il est un désir d'être synonyme du désir d'être Dieu. Dans le prolongement d' « *Un nouveau mystique* », la critique de Sartre conclut à nouveau sur une dénonciation, quoique plus implicite, de la mauvaise foi de Bataille dont la pensée est selon lui panthéiste.

[1354] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 44, 45.

la violence de la communication intime si bien qu'à vrai dire, elle est « *assurée par le crime* » et « *participe du crime* »[1355]. Participer du crime, c'est-à-dire vouloir le *mal*. Étant moment de mise en jeu où a lieu une telle communication, le sommet moral est en effet, tel que Bataille le signale dès l'ouverture de son exposé, « *plus voisin du mal que du bien* » et peut être défini comme « sommet du mal » : l' « être humain sans le mal », dit-il, « serait replié sur lui-même, enfermé dans sa sphère indépendante. Mais l'absence de "communication" – la solitude vide – serait sans aucun doute un mal plus grand »[1356].

Peut-on dire ainsi que la morale bataillienne de la communication est une morale du mal et que l'exigence morale serait de vouloir le mal pour le mal ? Ou bien plutôt, de façon contradictoire, il y a un bien au-delà du bien lié au « respect des êtres »[1357] et corrélativement un mal, comme nous venons de le voir, plus grand que celui qui signifie leur violation en ce qu'il implique l'absence de communication, la séparation des êtres ? C'est en effet sous cette deuxième forme que l'on doit saisir la morale du sommet puisque celle-ci, pour Bataille, « *ne commande pas l'absence de morale* », mais « *exige une "hypermorale"* »[1358] tout en opposant au « bien vulgaire » un « *bien* majeur » qu'il appelle également « bien souverain » et qui, précise-t-il, est « donné dans la communication »[1359], dans le « mal ». Dans la mesure où par « souveraineté », nous le savons, Bataille entend ce que l'homme atteint à hauteur de mort, à hauteur d'impossible – bref, à hauteur de tout ce qui est excessif et destructif à l'égard de son être particulier qu'il se soucie d'enrichir et de conserver –, c'est précisément « *à l'excès, à l'exubérance des forces* » ainsi qu' « *aux dépenses d'énergie sans mesures* »[1360] que répond la morale du sommet en tant que morale du bien souverain, de sorte qu'à ce sommet moral ou, si l'on préfère, hypermoral, l'homme ne peut accéder qu'en renonçant « *au souci de conserver et d'enrichir l'être* »[1361], c'est-à-

---

[1355] *Ibid.*, 43, 49.

[1356] *Ibid.*, 42, 43.

[1357] *Ibid.*, 41.

[1358] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 171. Une telle morale du mal est hypermorale dans la mesure où, comme nous l'avons indiqué, elle *dépasse* le souci restreint qu'a la morale du bien dont le fondement est la position privilégiée de l'individu ; il s'agit, en d'autres termes, de la transgression d'une morale qui privilégie le bien – l'intégrité – de l'individu par rapport à la communication désindividualisante.

[1359] Georges Bataille, « La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit » (1949), *OC, XI*, 541, 545.

[1360] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 42.

[1361] *Ibid.*

dire qu'en excédant les limites de son être jusqu'à en *perdre* l'intégrité pour participer de « l'existence d'un trop-plein débordant »[1362]. Si donc la communication intime suppose la violation de l'intégrité des êtres particuliers, il faut encore préciser que cette violation par laquelle ces êtres accèdent au sommet moral et par là s'ouvrent au milieu continu de l'immanence où ils se communiquent les uns avec les autres est une conduite souveraine, une pratique de la dépense dont le principe, tel que Bataille l'indique dans « *La notion de dépense* », est la *perte*. Ainsi peut-on dire qu'à la morale sartrienne de la communication faible, Bataille oppose une hypermorale de la communication forte selon laquelle le bien – il s'agit d'un bien souverain – est assuré par le mal fait aux êtres dans l'intégrité de leur être et seuls participent à ce bien des êtres qui perdent leur être au point de ne plus pouvoir être qu'à la limite du néant où ils « sont indistinctement perdus »[1363]. Cependant, dans la mesure exacte où en se perdant les êtres se communiquent entre eux intimement, la perte a pour ainsi dire une fonction communicative et ceci précisément parce qu'elle *donne* lieu à la communication intime. Se perdre, en d'autres termes, c'est s'abandonner à la violation de l'être pour donner à soi-même ainsi qu'aux autres l'occasion de s'ouvrir à ce que Bataille appelle, nous l'avons noté, « communion »[1364]. De ce point de vue, si c'est « dans l'abandon qu'un don se donne vraiment »[1365], il n'en reste pas moins que pour Bataille le sens véritable de l'abandon est le don et que c'est précisément en tant qu'il est un « pouvoir de donner »[1366] que le « pouvoir de perdre »[1367] a en dernière instance un sens souverain. La perte, en un mot, est un abandon voué au don.

Notons encore que cette équivalence entre la perte et le don est déjà au cœur de la première théorie du don élaborée par Bataille dans « *La notion de dépense* », sauf qu'au lieu de conduire la perte vers le don, celui-ci dans ce texte de 1933 réduit d'abord le don à la perte et ceci, faut-il souligner, par le biais d'une interprétation ou, plus exactement, une réinterprétation du *potlatch* étudié par Mauss dont l'œuvre, nous le savons, a sur Bataille une influence décisive. En reprenant les exemples des Indiens du Nord-Ouest américain sur

---

[1362] Georges Bataille, « La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit », *OC, XI*, 543.

[1363] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 298.

[1364] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 49.

[1365] Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, *op. cit.*, 188.

[1366] Georges Bataille, Sur Nietzsche, *OC, VI*, 190.

[1367] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 311.

lesquels s'appuie l'étude de Mauss et où le *potlatch* dévoile par excellence sa nature destructive, imposante et antagoniste, Bataille conclut sur la valeur significative de l'institution de la manière suivante :

« C'est la constitution d'une propriété positive de la perte – de laquelle découlent la noblesse, l'honneur, le rang dans la hiérarchie – qui donne à cette institution [=*potlatch*] sa valeur significative. Le don doit être considéré comme une perte et ainsi comme une destruction partielle : le désir de détruire étant reporté en partie sur le donataire. »[1368]

A l'encontre du troc dans lequel le don a une « valeur d'échange », le *potlatch*, dit Bataille, « exclut tout marchandage », il est « le contraire d'un principe de conservation » et est constitué « par des destructions spectaculaires de richesse », c'est-à-dire par « un don considérable » – entendons par là « abandon » – offert ostensiblement « dans le but d'humilier, de défier et d'*obliger* un rival » ; autrement dit, il s'agit d'une dépense « de type agnostique » par laquelle celui qui l'emporte face à son rival en montrant son pouvoir de perdre se procure « la gloire et l'honneur »[1369] qui, de ce fait, ne lui sont liés que par la perte. Pour le Bataille des années trente qui s'interroge sur la part maudite de l'humanité qu'est son « *besoin de perte démesurée* »[1370] – celui-ci équivaut à un « besoin de se donner »[1371] –, ce qu'exprime le *potlatch* n'est *d'abord* rien d'autre qu'un tel besoin si bien que non seulement le rapprochement possible entre « les civilisations à *potlatch* » et « la civilisation bancaire » au niveau de l'usure ou du « surplus obligatoire »[1372] reste secondaire, l'acquisition du rang et par là l'établissement de la hiérarchie sont aussi considérés comme inessentiels par rapport à l'expression du désir de détruire que l'on peut appeler également, pour le dire avec Denis Hollier, « pulsion de perte »[1373]. En réduisant le don au *potlatch* et le *potlatch* à une perte *pure*, le Bataille de « *La notion de dépense* » ne semble pas avoir pu épuiser la richesse de l'idée du don comme celle que l'on peut dégager de sa théorie de la communication. Autrement dit, pour que le désir de détruire ou la pulsion

---

[1368] *Ibid.*, 310.

[1369] *Ibid.*, 309, 311.

[1370] *Ibid.*, 311.

[1371] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 519.

[1372] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 310.

[1373] Denis Hollier, « Pour le prestige : Hegel à la lumière de Mauss », *art. cit.*, 13.

de perte puisse être à la source d'une violation de l'intégrité de *tous* les êtres particuliers, force est de passer d'un abandon *restreint* – ceci non pas parce qu'il est motivé par un gain, en vue d'acquérir un pouvoir[1374], mais au sens où il ne *donne* pas – à un abandon *général* par lequel, comme nous l'avons indiqué, les êtres qui se donnent ou se perdent s'ouvrent à la communion, donnent lieu à la communication. Ainsi pouvons-nous comprendre pourquoi, parmi les formes de dépense improductive qu'il cite dans son texte séminal de 1933, ce n'est pas au *potlatch*, mais au sacrifice que Bataille recourt en fin de compte, à partir des années quarante[1375], pour illustrer ce qu'il appelle « opération souveraine », « opération intime » et, faut-il ajouter, la morale du sommet[1376]. « Sacrifier n'est pas tuer », écrit Bataille dans la *Théorie de la religion*, « mais abandonner *et* donner »[1377] et ce que le sacrifice donne, nous le savons, c'est l'intimité, c'est l'immanence, c'est la communication :

« Le sacrifice serait d'autre part inintelligible si l'on n'y voyait le moyen par lequel les hommes, universellement, "communiquaient" entre eux, en même temps qu'avec les ombres dont ils peuplaient les enfers ou le ciel. »[1378]

Du *potlatch* comme don abandonné au sacrifice comme abandon qui donne, il y a un changement de paradigme dans la conception bataillienne du don et ce changement

---

[1374] Tel est, notons-le en passant, le « paradoxe du "don" réduit à l'"acquisition" d'un pouvoir » que Bataille examine dans *La Part maudite* où il indique que « s'il est vrai que le *potlatch* demeure inverse d'une rapine, d'un échange profitable ou, généralement, d'une appropriation des biens, l'acquisition n'en est pas moins la fin dernière » (Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 74). De cette ambiguïté du don ou, plus exactement, du *potlatch*, Denis Hollier conclut qu'il faut distinguer un *désir* de perdre qui n'est pas « simplement [celui] de dépenser, mais de dépenser plus que ses rivaux » – ce qui implique au fond une « volonté d'être reconnu » – d'un « besoin endogène » de perte, celui-ci, à la différence du premier, étant constitutif d'une « dépense solaire » ou « solitaire » qui « ne fait pas intervenir l'intersubjectivité » (Denis Hollier, « Pour le prestige : Hegel à la lumière de Mauss », *art. cit.*, 7, 12, 13, 14, 15, 18).

[1375] Ce qui implique qu'il y a, dans la pensée de Bataille en tant que pensée de la dépense et pensée de l'expérience intérieure, un élargissement de l'horizon : tandis que dans les textes des années trente il s'appuie sur le principe de pure perte pour expliquer et la dépense et l'expérience intérieure où se révèle le sens véritable de ce qu'il appelle « esprit de sacrifice », à partir de *L'expérience intérieure* il s'interroge davantage sur la fonction pour ainsi dire communielle – au sens où l'entend – d'une telle expérience en tant que dépense et ceci est dû, nous semble-t-il, à la fois à sa dite inclination mystique et aux réflexions sur la communauté, sur la société qu'il a poursuivies à l'époque du Collège de Sociologie.

[1376] « *Le sommet et le déclin* » s'ouvre sur une interprétation de la crucifixion de laquelle Bataille dégage son idée du sommet moral : « S'ils avaient gardé leur intégrité respective, si les hommes n'avaient pas péché, Dieu d'un côté, les hommes de l'autre, auraient persévéré dans leur isolement. Une nuit de mort, où le Créateur et les créatures ensemble saignèrent, s'entre-déchirèrent et de toutes parts se mirent en cause – à l'extrême limite de la honte – s'est trouvée nécessaire à leur communication » (Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 43).

[1377] Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *OC, VII*, 310 (nous soulignons).

[1378] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 44.

correspond, nous semble-t-il, à l'augmentation de l'importance de la communication ou de la souveraineté dans la pensée de Bataille, celles-ci, rappelons-le, étant pour lui une seule et même chose en ce sens que « la souveraineté est toujours communication » et que « la communication, au sens fort, est toujours souveraine »[1379]. Donner, de ce point de vue, c'est donner la communication souveraine, c'est se donner souverainement pour qu'il y ait, par (aban)don de soi, un « don souverain »[1380].

3.3. Valeur (hyper)morale du don : le relationnel, le social, le fusionnel

En partant de deux conceptions différentes voire opposées de l'expérience intérieure – expérience intérieure comme « "Erlebnis" du sujet » où se fonde « la certitude du *cogito* »[1381] et expérience intérieure comme épreuve de la « ruine du sujet »[1382] que nous avons proposé d'appeler *Erfahrung* –, Sartre et Bataille s'interrogent tous les deux sur la question de la communication que l'un définit comme « une relation d'*être* à *être* »[1383] et que l'autre, nous l'avons vu, saisit sous forme de « fusion », de « participation » et de « compénétration ». Relationnelle ou fusionnelle, la communication en tant que ce qui constitue la réalité humaine[1384] a pour l'un comme pour l'autre, nous l'avons montré, un sens moral et les deux morales qu'ils tentent respectivement d'établir se présentent toutes comme une morale du don. Selon Sartre, du fait qu'elle se noue entre les êtres qui sont

---

[1379] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 313.

[1380] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 404.

[1381] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 146, 151.

[1382] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 306.

[1383] Jean-Paul Sartre, *EN*, 289.

[1384] Encore faut-il préciser que pour Sartre, la réalité humaine désigne d'abord un « être concret » dont la « liaison ontique avec une [autre] réalité-humaine concrète » (Jean-Paul Sartre, *EN*, 294, 295) est ce qu'il appelle « communication » tandis que par « réalité humaine », Bataille entend plutôt celle qui est universellement humaine : « *la communication* », dit-il, « *est un fait qui ne surajoute nullement à la réalité humaine, mais la constitue* » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 37). Notons encore que le terme de « réalité-humaine », chez l'un comme chez l'autre, est une traduction du *Dasein* de Heidegger (Cf., Jean-Paul Sartre, *ETE*, 10 ; Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 37. Nous avons indiqué que Bataille est l'un des premiers à lire, en 1930, *Qu'est-ce que la métaphysique* de Heidegger dans la traduction de Henry Corbin).

ontologiquement séparés et, par conséquent, incommunicables les uns avec les autres de manière intime, immédiate, la communication est inévitablement conflictuelle tant que ceux-là ne sont pas, « au terme d'une conversion radicale »[1385], *tous* devenus moraux en renonçant à s'approprier la liberté des autres et en *se donnant*, de toute leur liberté, la chance de réaliser un projet qui est celui de création de l'être. D'après Bataille, la « compénétration intime »[1386] ou la communication fusionnelle qui signifie le « retour au *continuum* »[1387] – soit à ce milieu continu où « tous les êtres [...] n'en sont qu'un seul »[1388] – implique l'aveuglement de la conscience claire et, de ce fait, une épreuve de l'inintelligible à laquelle les êtres discontinus s'abandonnent en abandonnant leur discontinuité, particularité, individualité – bref, leur intégrité – à tel point que par cet abandon de soi, ils *donnent* lieu à une expérience torrentielle ou océanique[1389] qui est précisément celle de la communication et accèdent à ce que Bataille appelle « sommet moral ». Ainsi peut-on conclure que le concept de don, chez Sartre tout comme chez Bataille, est opératoire dans leur élucidation du sens de la communication et par là de celui de la morale, encore faut-il préciser que par « opératoire », nous n'insinuons certainement pas que ce concept est mobilisé par l'un et l'autre à la légère, de façon arbitraire. Tout au contraire, nous avons montré que le don qui sert de modèle de communication est d'abord un phénomène anthropologiquement concret et rigoureusement étudié dans la sociologie de Mauss auquel Sartre et Bataille empruntent tous les deux, mais chacun à sa manière, la théorie du *potlatch* : dans *L'être et le néant*, Sartre s'appuie en effet sur l'interprétation de Mauss – soit celle selon laquelle le *potlatch*, étant « *prestations totales de type agonistique* », est une pratique d' « échanges à rivalité exaspérée » qui se présente sous forme de « destruction purement somptuaire des richesses accumulées »[1390] et qui implique la triple

---

[1385] Jean-Paul Sartre, *EN*, 463n.

[1386] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 391.

[1387] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 201.

[1388] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 450.

[1389] Par ce terme, nous faisons allusion au passage suivant de *L'expérience intérieure* où Bataille interprète une expression de Nietzsche comme principe de la communication ou bien, en l'occurrence, de la communauté de l'expérience : « *Dans l'expérience, il n'est plus d'existence limitée. Un homme ne s'y distingue en rien des autres : en lui se perd ce qui chez d'autres est torrentiel. Le commandement si simple : "Sois cet océan", lié à l'*extrême*, fait en même temps d'un homme une multitude, un désert. C'est une expression qui résume et précise le sens d'une communauté. Je sais répondre au désir de Nietzsche parlant d'une communauté n'ayant d'objet que l'*expérience [...] » (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 40.)

[1390] Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 73, 74.

obligation de faire, de recevoir et de rendre des dons – pour définir le *potlatch* comme « forme primitive de destruction » dont la double fonction, d'un point de vue ontologique qui est le sien, est de « jouir possessivement de l'objet qu'on donne » et d' « envoûte[r] » l'autre jusqu'à ce que celui-ci se croie obligé d'accepter le don et de rendre « par une création continuée »[1391] du contre-don ; dans « *La notion de dépense* », c'est aussi cet aspect destructif du *potlatch* que Bataille met en exergue et ceci, à l'encontre de Sartre, pour s'en servir comme illustration d'une théorie de la dépense improductive suivant laquelle le sens du don est l'abandon, c'est-à-dire la « perte somptuaire »[1392] irréductible au principe de conservation.

Cependant, si pour ces deux lecteurs de Mauss le *potlatch*, dans un premier temps, est un exemple par excellence qui sert à comprendre le don dans son essence, nous avons constaté aussi qu'en faisant du don le fondement de la communication, ils renoncent à prendre le *potlatch* pour paradigme unique du don au point que pour l'un, le *potlatch* n'est qu'un « don [...] altéré [...] qui détruit le don »[1393] et que pour l'autre, c'est aux actes du sacrifice auxquels « le *potlatch* aboutit rarement »[1394] qu'il faut recourir pour établir le véritable sens du don. Par « don », de ce point de vue, Sartre et Bataille entendent finalement ce qui n'est pas réductible au *potlatch*, à savoir ce qui, en d'autres termes, ne signifie pas seulement « abandon ». Cet abandon du *potlatch* en vue d'une morale du don implique-t-il un renversement ou, si l'on préfère, une rectification de la théorie de Mauss ? Pour celui-ci, le *potlatch* est-il le seul modèle de don par lequel on peut saisir l'essentiel du « *système des prestations totales* » et sur lequel on peut établir une « morale du don-échange » qu'il appelle également « morale de groupes »[1395] ? Dans sa préface à cet ouvrage de Mauss, nous l'avons noté, Florence Weber nous rappelle que selon le sociologue français, le *potlatch* « n'existerait [...] que dans les sociétés où la hiérarchie est instable, là où elle est susceptible d'être remise en cause à chaque cérémonie » et qu'il propose, dans la « double conclusion normative » de son *Essai*, d' « éviter la dépendance produite par le don de redistribution (l'aumône) » et de « s'inspirer de la *kula* comme modèle positif de don en

---

[1391] Jean-Paul Sartre, *EN*, 655.

[1392] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 308.

[1393] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 384.

[1394] Georges Bataille, *La Part maudite*, *OC, VII*, 78.

[1395] Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 71, 224, 227.

évitant le basculement dans la rivalité du *potlatch* »[1396]. Étant « une sorte de produit monstrueux du système des présents »[1397], le *potlatch* sur lequel Mauss s'appuie dans un premier temps pour expliquer la structure du don n'est pas donc pour autant ce à quoi il recourt en dernière instance en vue d'une morale du don, soit celle qui, suggère-t-il, doit exclure la « forme purement somptuaire, presque toujours exagérée, souvent purement destructrice, de la consommation » en ce que celle-ci a « un air de pure dépense dispendieuse, de prodigalité enfantine » sans être pourtant exempte d' « égotisme »[1398]. La morale maussienne du don, autrement dit, est une morale du « bien » et du « bonheur », selon laquelle le don, en tant que « prestation faite en vue d'autrui », doit être donné « dans le respect mutuel et la générosité réciproque »[1399].

Ainsi, il convient de remarquer que pour Mauss comme pour ses deux jeunes lecteurs, il faut un dépassement du *potlatch* pour que le don se donne vraiment, c'est-à-dire pour qu'il soit le fondement moral de la communication. Or, chez ces trois auteurs, selon qu'ils entendent par « communication » une forme de « rapports interindividuels »[1400], une « compénétration intime »[1401] ou une « concentration sociale »[1402], ce n'est pas le même don qu'ils nous proposent de donner et ce n'est pas le même sens moral qu'ils attribuent à ce don irréductible à l'abandon. Dans la perspective ontologique qui est celle de Sartre, si au terme de la conversion morale l'homme en tant que vraie liberté donne par proposition et non pas par imposition, ce qu'il donne est *l'être* dont relèvent, comme Sartre le précise par le biais d'une explication de la nature de la création esthétique, l'œuvre *et* le Moi :

« C'est sur ce modèle que doivent être les rapports des hommes si les hommes veulent exister comme liberté les uns pour les autres : 1° par l'intermédiaire de l'œuvre (technique aussi bien qu'esthétique, politique, etc.) ; 2° l'œuvre étant toujours considérée comme un don. Le beau est un don avant tout. Le beau c'est le monde considéré comme

---

[1396] Florence Weber, « Préface », in Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 18-19, 23. Mauss note en effet qu' « une des principales conditions du potlatch » est « l'instabilité d'une hiérarchie que la rivalité des chefs a justement pour but de fixer par instants » (*ibid.*, 100n).

[1397] Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 157.

[1398] *Ibid.*, 157, 234, 235.

[1399] *Ibid.*, 240, 248.

[1400] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 118.

[1401] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 391.

[1402] Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 242.

donné. L'œuvre étant la particularité de la personne et son image renvoyée par le monde, c'est en traitant l'œuvre comme habitée par une liberté concrète que vous y traiterez mon Moi comme liberté. »[1403]

Pour donner lieu à la communication non-conflituelle qui suppose une reconnaissance réciproque des libertés entre elles, force est de passer de la relation *directe* d'être à être – celle qui est décrite comme épreuve du regard d'autrui – à une relation *indirecte*, médiée par l'œuvre où *habite* l'être de la liberté que Sartre saisit sous forme de « personne »[1404]. Le don de la liberté, en d'autres termes, est à la fois l'être matériel qu'elle crée et l'être psychique qu'elle « est » et c'est précisément par ce double don que les libertés se communiquent entre elles de manière fraternelle. Encore faut-il signaler que les deux formes du don que Sartre nous présente ici ne semblent pas, dans un premier temps, être totalement distinctes de celles que Mauss propose dans sa morale du don-échange, il s'agit en revanche d'une reprise de la théorie de ce dernier selon laquelle, en effet, « présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi », c'est-à-dire que la chose donnée « vient de la *personne* » du donateur qui est à l'origine de l'obligation de rendre en ce qu'elle est « en réalité parcelle de sa nature et substance »[1405]. Cependant, dans la mesure exacte où selon Mauss la *personne* du donateur – par ce terme il interprète le sens du « *mana* » qui est une « force magique, religieuse et spirituelle »[1406] – agit sur le donataire de manière plus ou moins imposante et ceci parce que le donateur la possède, elle n'en est pas moins, au sens où Sartre l'entend, un « don asservissant »[1407] tandis que par « personne » ou « Moi », celui-ci désigne ce que la liberté, à titre de donateur, ne peut jamais posséder – puisqu'il s'agit au fond d'un moi-pour-autrui qu'elle est sur le mode de « ne-pas-être » – et ne peut que donner, par l'intermédiaire de l'œuvre, dans une générosité pure. Si pour Mauss le don est d'abord une propriété, c'est à une telle idée de propriété que

---

[1403] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 149. Citons aussi cette phrase de Sartre où il précise également que « ce n'est pas seulement l'œuvre qui est don. Le caractère est don ; le Moi est la rubrique unificatrice de notre générosité » (*ibid.*, 137).

[1404] Ce passage de la relation directe à la relation indirecte implique une redéfinition de la *fonction* de la conscience dans la mesure où celle-ci, pour le dire avec Vincent de Coorebyter qui reprend le terme de la *Critique de la raison dialectique*, est désormais « une *praxis* et non un regard » (Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 75).

[1405] Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 86 (nous soulignons).

[1406] *Ibid.*, 82.

[1407] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 382.

Sartre substitue celle de don qui, pour ainsi dire, n'est pas ce qu'on *a*, mais ce qu'on *fait*. La morale sartrienne du don, de ce point de vue, est une morale de la création, de la construction, de la production – bref, une morale de *faire* – et c'est précisément en *faisant* le don que les hommes deviennent moraux les uns comme les autres.

Mais il n'en reste pas moins que cette morale, au même titre que celle de Mauss dont elle se distingue sur le plan de la définition du don, suppose une idée de bien qui repose, en fin de compte, sur celle d'individu : bien qu'il juge « nuisibles à la société » « l'égoïsme de nos contemporains » et « l'individualisme de nos lois », Mauss ne s'est pas pour autant passé du « souci de l'individu » et il définit explicitement sa « morale nouvelle » comme celle par laquelle les « sociétés [...], leurs sous-groupes et enfin leurs individus » peuvent « stabiliser leurs rapports »[1408] ; quant à Sartre, c'est aussi le bien de l'individu – ceci sous forme de la pleine jouissance de la liberté et de la reconnaissance réciproque des libertés entre elles – qui donne un sens moral à la communication qu'il définit, nous le savons, comme relation interindividuelle. Qu'elle propose de donner ce qu'on a ou de donner ce qu'on fait, la morale du don à laquelle Mauss et Sartre cherchent à convertir respectivement la société humaine et « l'humanité entière »[1409] a dans son essence en vue le bien des êtres, soit celui auquel, nous le savons, la morale bataillienne du don ou de la communication oppose un bien souverain qui, en tant que sommet moral, est de par sa nature « irréductible à l'intérêt »[1410] – qu'il s'agisse d'un intérêt individuel ou social – et auquel nul ne peut accéder sinon par un « *amour du mal* »[1411], c'est-à-dire en ruinant l'intégrité de son être ainsi que celle de l'être d'autrui. Si en effet selon Bataille le don entendu comme abandon ouvre la voie de la communication et que la communication est le fondement d'une morale qu'il appelle « hypermorale », c'est que pour lui il n'y a nulle différence entre la communication et le bien souverain – « *la communication est le bien* »[1412], dit-il – et que ce que l'homme doit souverainement donner n'est rien d'autre que la communication souveraine. Donner, en d'autres termes, c'est donner la communication tout court et donner la communication, c'est donner ce qui fait *mal* et à l'intérêt individuel et à l'intérêt commun

---

[1408] Marcel Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, 225, 226, 247.

[1409] Jean-Paul Sartre, *EEH*, 32.

[1410] Georges Bataille, « La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit », *OC, XI*, 545.

[1411] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 166.

[1412] Georges Bataille, « La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit », *OC, XI*, 541.

puisque la communication, au sens où Bataille l'entend, n'est ni *relationnelle* – ce qui suppose l'intégrité des êtres individuels et par là, comme nous l'avons vu, leur incommunicabilité fondamentale – ni *sociale* – c'est dans l'absence du « souci étroit de la communauté »[1413], suggère-t-il dans la dernière réunion du Collège de Sociologie, que se révèle le véritable sens de la communication[1414] – mais *violemment fusionnelle*. « L'essentiel » – rappelons-nous encore une fois sa description de la communication intime – « est l'instant de violent contact, où la vie glisse de l'un à l'autre », où la « *rupture* » qui établit la communication « en accroît d'autant l'intensité qu'elle est profonde », où, en fin de compte, « la fusion introduit en *moi* [...] une existence *autre* »[1415], une existence souveraine. A l'encontre de Sartre et de Mauss qui mettent tous les deux la communication au service du bien « vulgaire » des êtres et ceci par l'intermédiaire du don défini comme moyen d'échange interindividuel ou social, Bataille considère la communication fusionnelle où les êtres s'ouvrent les uns aux autres sans rien avoir en vue sinon ce moment d'ouverture pour ainsi dire transindividuelle – « trans » au sens de la transgression[1416] – comme un don souverain et par là un bien souverain accessible à la seule morale du sommet ou l'hypermorale qui, étant « position d'une valeur indépendante de l'utilité »[1417], « dépasse la morale utilitaire »[1418] dont relèvent, de ce point de vue, celle de Sartre ainsi que celle de Mauss. Par le biais de cette explicitation du sens moral et hypermoral du don et de la communication – ceci à travers une mise en contexte de deux lectures de Mauss –, nous pouvons mieux comprendre l'enjeu fondamental de la confrontation entre Sartre et Bataille

---

[1413] Georges Bataille, « Le Collège de Sociologie », *CS*, 811.

[1414] Précisons que dans ce texte, la communication est saisie sous forme de « contagion » sacrificielle : « le sacrifice devenant en lui-même un but prétend au-delà de l'étroitesse communautaire à la valeur universelle » (*ibid.*).

[1415] Georges Bataille, *Le coupable*, *OC, V*, 390, 391.

[1416] La communication au sens où Bataille l'entend, signale Nidesh Lawtoo, « transgresse les limites de l'individuation » (« [...]transgress the limits of individuation », Nidesh Lawtoo, « Bataille and the birth of the subject : out of the laughter of the *socius* », *Angelaki*, vol. 16, n° 2, juin 2011, 74, notre traduction).

[1417] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 438.

[1418] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 309n. Ainsi peut-on dire avec Denis Hollier que si « Bataille parle souvent de *communication*, [...] il s'agit toujours d'une expérience qui n'est pas transposable dans le vocabulaire de l'échange. La communication n'utilise pas, mais consume (dépense) les éléments dont la composition dessine les structures de tout échange : elle fait perdre à leurs pôles (le destinateur et le destinataire) toute identité distincte en même temps qu'elle dérègle le code auquel ils obéissent » (Denis Hollier, *La prise de la concorde*, *op. cit.*, 256).

et, par là, constater ce qu'aurait pu être leur « dialogue non-dialogue » qui est « du reste "inaccompli" »[1419].

[1419] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 48, 49.

CONCLUSION

> « On sort à peine du temps où il fallait, croyait-on, jouer Sartre contre Bataille, ou l'inverse. On a un pied dans celui où l'on se passera – plus par méchanceté que par oubli – de l'un *et* de l'autre. »[1420]

L'enjeu de cette thèse était de faire dialoguer Sartre et Bataille qui, comme Jacqueline Risset le signale, occupaient durant leur vie « deux espaces, deux langages, deux mondes étrangers l'un à l'autre »[1421] jusqu'à ce que même si parfois ils se rencontraient[1422], ces rencontres qui étaient d'ailleurs fugitives[1423] n'aient pas pu leur donner l'occasion de dialoguer, au sens propre du terme, entre eux et que, par conséquent, non seulement ils fussent « de fait profondément séparés », mais aussi les batailliens et les sartriens « dont les regards critiques les ont pris pour objets » se séparent les uns des autres, voire « le plus souvent s'ignorent »[1424]. Pour enlever ce double obstacle et montrer qu'entre la pensée de Sartre et celle de Bataille – l'une étant pensée de la liberté, l'autre celle de la souveraineté – on peut réellement construire un dialogue sans que cette construction implique ce que Bernard Sichère appelle « la négation de toute pensée »[1425], nous nous sommes donc

---

[1420] Francis Marmande, « Sous le soleil noir de la poésie », *Lignes*, *op. cit.*, 32.

[1421] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 47.

[1422] Michel Surya indique qu'en 1944, Bataille « voit beaucoup Jean-Paul Sartre » (Michel Surya, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, *op. cit.*, 662). A part la réunion chez Marcel Moré que nous avons mentionnée, Sartre et Bataille étaient tous les deux présents, au printemps de 1944, dans « une série de fiestas nocturnes » (Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 56) où, vraisemblablement, ils ont dansé ensemble, face à face. Rappelons-nous comment Bataille lui-même a décrit cette scène : « Heureux de me rappeler la nuit où j'ai bu et dansé – dansé seul, comme un paysan, comme un faune, au milieu des couples. Seul ? A vrai dire nous dansions face à face, en un potlatch d'absurdité, le philosophe – Sartre – et moi. En sautant, en frappant les planches des pieds. Dans un sentiment de défi, de folie comique. Cette danse – devant Sartre – s'accroche en moi-même au souvenir d'un tableau (les *Demoiselles d'Avignon* de Picasso) » (Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 90). Leiris évoque, en 1980, que ces deux ont en effet « exécuté ensemble une espèce de danse, [...] debout face à face » (cité par Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 56). A propos de cette anecdote, la légende veut aussi que Sartre ait dit à Bataille « Vous êtes l'être, je suis le néant » (Voir Jean-Michel Besnier, « Le philosophe et le paysan », *art. cit.*, 137).

[1423] Selon Bernard Sichère, il s'agit également des « rencontres manquées » ou des « rencontres de rêves » – il en mentionne en particulier trois moments : « la réponse de Sartre à Bataille sur la mystique, leur étrange duo lors de la *Discussion sur le péché* chez Marcel Moré, la riposte passionnée de Bataille au *Saint-Genet* de Sartre » – où « chacun d'eux [...] poursuivait sa propre musique » (Bernard Sichère, *Pour Bataille*, *op. cit.*, 118).

[1424] Jacqueline Risset, « Un dialogue inaccompli », *art. cit.*, 47.

[1425] Bernard Sichère, *Pour Bataille*, *op. cit.,* 117.

proposés de prendre au sérieux leur confrontation dans les années quarante et cinquante, une confrontation qui, selon Jean-Luc Nancy, « n'aurait pas été aussi vive, ou n'aurait pas eu lieu du tout » si l'un et l'autre n'avaient pas partagé « une même préoccupation »[1426], c'est-à-dire s'ils n'étaient pas, malgré tout, plus ou moins proches l'un de l'autre. Si en effet en lisant *L'expérience intérieure* de Bataille Sartre a cru nécessaire d'y répondre et qu'il y a effectivement répondu par un long texte critique dont l'analyse s'articule en trois temps, c'est que l'auteur de cet ouvrage, à travers un certain exercice de la pensée – nous savons que Bataille, dans *L'expérience intérieure*, a tenté de faire de la cessation intime de l'opération intellectuelle ou, de deux choses l'une pour lui, de l'interruption de la pensée philosophique une « nouvelle façon de penser »[1427], à savoir celle qui, comme Peter Connor le rappelle, préfère « la frénésie extatique » que la « lucidité froide »[1428] –, n'a cessé de s'interroger sur le sens de l'expérience ainsi que celui de l'existence, soit sur deux questions que Sartre a lui-même voulu trancher par l'élaboration d'une ontologie phénoménologique dont l'horizon, faut-il rappeler, est « une philosophie "pathétique" »[1429]. En outre, les termes dans lesquels a pu se formuler une telle pensée de l'expérience et de l'existence ont semblé à Sartre être tirés dans une large mesure du vocabulaire de la philosophie existentialiste – « M. Bataille », dit-il, « a fréquenté de plus près l'existentialisme » et « lui a même emprunté sa terminologie » même si « son ouvrage est un petit holocauste des mots philosophiques » –, à savoir celui qu'il n'employait pas moins dans ses propres ouvrages en vue de décrire la « rencontre concrète de l'existence par elle-même »[1430]. Tournant autour des mêmes thèmes et partageant un même vocabulaire, la pensée de Sartre et celle de Bataille ne s'opposent pas l'une à l'autre comme blanc au noir et leur séparation n'empêche pas qu'il y ait entre elles une proximité, si bien qu'il ne faut pas seulement, tel que Claude Lanzmann l'indique, « voir ce qu'il les oppose et les divise, mais ce qui les lie, ce qu'il y a de *fraternel* d'une certaine façon »[1431] : à la fois oppositionnel et fraternel, le rapport entre

---

[1426] Jean-Luc Nancy, « La pensée dérobée », *art. cit.*, 93.

[1427] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 21.

[1428] Peter Tracey Connor, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, *op. cit.*, 26 (notre traduction).

[1429] Jean-Paul Sartre, *CDG*, 406.

[1430] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 144, 145, 146.

[1431] Claude Lanzmann, Michel Deguy, « Bataille aux *TM* : dialogue d'ouverture », *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, 4 (nous soulignons).

Sartre et Bataille ne serait-il pas de ce point de vue celui des frères ennemis[1432] ? Cependant, qu'il reste entre eux une fraternité profonde ou une « intimité dérobée »[1433] ne doit pas non plus nous empêcher de voir qu'en abordant les mêmes questions ils n'y ont pas donné les mêmes réponses et que par le même vocabulaire ils n'ont pas construit le même langage. Autrement dit, pour reprendre la belle expression de Jean-Michel Besnier, même si « Sartre et Bataille ont pu danser ensemble, ils n'ont jamais marché du même pas » parce qu' « il y eut toujours entre eux quelque chose de boiteux »[1434].

En effet, c'est d'une manière très boiteuse que Sartre et Bataille ont fait un « pas de deux »[1435]. Dans le premier chapitre de notre thèse où, en revenant aux premiers écrits de ces deux penseurs, nous cherchions à en faire ressortir et à comparer ensuite leurs approches respectives du monde ou, plus exactement, du réel afin de montrer dans quels registres s'inscrivent leurs pensées étant toutes deux pensée de l'expérience et de l'existence et à partir de quels horizons elles ont pu se formuler, nous avons vu que si Sartre, pour le dire avec Vincent de Coorebyter, était « pressé de rejoindre le réel » au point de pratiquer « une phénoménologie sauvage »[1436] dont l'exigence est de regarder le réel jusque dans son « effrayante et obscène nudité »[1437] et que Bataille, dans le cadre d'un bas matérialisme qui est le sien, exigeait également un « retour à la réalité »[1438], c'est-à-dire « au réel en tant qu'il est réel »[1439] et en tant que ce qu'il nous faut « *oser* regarder »[1440] jusqu'à « en crier, en écarquillant les yeux »[1441], ce ne sont pas pour autant les mêmes aspects du réel qu'ils ont voulu dévoiler à travers leurs exercices du regard qui, d'ailleurs, se distinguent l'un de

---

[1432] Par le terme « fraternel », Claude Lanzmann fait allusion, nous semble-t-il, à une expression de Jean-François Louette qui écrit en effet que « Sartre, en 1943, *pouvait* découvrir en Bataille un frère » bien que « comme on sait, [il] n'aime guère les liens de famille » (Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *art. cit.*, 20).

[1433] Jean-Luc Nancy, « La pensée dérobée », *art. cit.*, 93.

[1434] Jean-Michel Besnier, « Le philosophe et le paysan », *art. cit.*, 137.

[1435] Par cette expression, nous faisons allusion au texte de Francis Marmande qui, intitulé « *Le pas de deux* » (in *Lectures de Sartre*, dirigé par Claude Burgelin, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1986, 255-262), est la reprise d'une partie de son ouvrage *Georges Bataille politique*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985.

[1436] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*^{b}, 21, 22.

[1437] Jean-Paul Sartre, *N*, 182.

[1438] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 204.

[1439] Georges Bataille, notes pour *L'Impossible*, *OC, III*, 519.

[1440] Georges Bataille, « Vers la révolution réelle », *OC, I*, 421.

[1441] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 204.

l'autre sur le plan méthodologique. A l'encontre à la fois de la « philosophie alimentaire »[1442] et de la pensée scientifique qui, chacune à sa manière, font du réel concret un abstrait dans le but de le conceptualiser et de le connaître, l'approche sartrienne du réel a pour but de restituer un *monde des choses* tel qu'il apparaît, à savoir tel qu'il se livre à un regard pour ainsi dire précognitif dans une « évidence perceptive »[1443] si bien que rejoindre le réel, c'est d'abord éprouver ce qu'il a de plus excessif par rapport à la connaissance que l'on en a et que l'on ne peut en avoir sans s'appuyer sur les idées, les concepts, les mots : le retour au réel, comme nous l'avons montré à la lecture de *La nausée*, est en effet pour le premier Sartre une rencontre avec l'inexprimable et l'inexplicable dont l'absurdité est telle qu'ils sont constitutifs d'un monde de l'existence contingente qui se situe aux antipodes à celui « des explications et des raisons »[1444]. Inexprimable, inexplicable, contingent, tels sont donc les caractères distincts du réel que Sartre a voulu rejoindre et auquel il a attribué un sens de « l'absolu »[1445]. Or, si extatique et illuminante qu'elle soit – nous savons que c'est en effet dans un état d' « extase horrible » que Roquentin a eu son « illumination »[1446] –, cette rencontre fatale avec le réel ou, si l'on préfère, avec l'absurde absolu n'a précédé aucune révélation mystique et Sartre, en écrivant un « livre de l'absolu », ne s'est jamais incliné « vers le mysticisme »[1447] parce que tout mysticisme, en tant que quête de l'extase fusionnelle, se fonde sur une ontologie panthéiste de l'être et se figure par conséquent une perte dans l'être tandis qu'en poursuivant la méthode phénoménologique qui est dans son essence une méthode intuitive, Sartre a su très bien souligner l'impossibilité d'une telle perte et refuser ainsi la tentation d'un mysticisme panthéiste quelconque. En lisant ensemble *La nausée* et *L'être et le néant*, nous pouvons effectivement comprendre que même si ces deux ouvrages divergent sur le plan générique et thématique – l'un, en tant que roman, se borne à montrer la nudité du réel contingent tandis que l'autre, sans quitter le terrain de la contingence, cherche à élucider le sens du réel dans une perspective ontologique –, ils s'inscrivent néanmoins tous les deux dans un anti-panthéisme et ceci dans la mesure exacte

---

[1442] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 29.

[1443] Vincent de Coorebyter, « Introduction », in Jean-Paul Sartre, *TE*[b], 18.

[1444] Jean-Paul Sartre, *N*, 184.

[1445] *Ibid.* Sur le réel en tant qu'absolu, voir aussi Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, 86.

[1446] Jean-Paul Sartre, *N*, 181, 186.

[1447] Jean-François Louette, « *La Nausée*, roman du silence », *art. cit.*, 18.

où ils s'interdisent de faire du réel, soit de ce qu'il faut oser regarder dans une « atroce jouissance »[1448], un être mystérieusement absolu qui « se dérobe[rait] au regard »[1449] tout en faisant que le regard se dérobe devant lui ou, plus exactement, se perde en lui : d'où, comme nous l'avons marqué, la continuité profonde entre *La nausée* et *L'être et le néant* sur la question du mode d'être du réel et, par là, de celui de la conscience qui, liée à l'être du réel dans un rapport ontique de négation interne, est le fondement de tout regard, de toute épreuve – bref, de toute expérience du réel vers lequel elle s'éclate sans pourtant s'y perdre[1450].

En revanche, c'est précisément par une volonté de se perdre qui, d'ailleurs, ne fait qu'un avec « une envie irrésistible de [...] l'identification »[1451] que Bataille a voulu s'approcher, en exigeant en même temps que l'on s'approche avec lui, d'un réel absurde qu'il appelle « réel *impossible* »[1452] et dont la réalité, pour reprendre un terme qui lui est propre, équivaut à une « hétérogénéité ». Si en effet par « réel » il entend d'abord l'ensemble « des phénomènes bruts » auxquels il cherche à donner une « interprétation directe, *excluant tout idéalisme* »[1453] et, pour ce faire, il revendique un « matérialisme intransigeant » sans pourtant avoir aucune prétention ontologique – « j'entends d'un matérialisme », écrit-il dans « *Le bas matérialisme et la gnose* », « n'impliquant pas d'ontologie, n'impliquant pas que la matière est la chose en soi »[1454] –, il n'en demeure pas moins qu'un tel matérialisme sur lequel il tente de fonder une « science de ce qui est tout autre » appelée « hétérologie »[1455] et auquel il se réfère, comme le signale Pierre Macherey,

---

[1448] Jean-Paul Sartre, *N*, 187.

[1449] Vincent de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, *op. cit.*, 78.

[1450] Notons qu'un tel anti-panthéisme se trouve aussi dans un passage de son article sur l'intentionnalité où il signale en effet qu'il n'y a pas de « communication » intime entre la conscience et le réel dont elle est conscience : « Connaître, c'est "s'éclater vers", [...] près de l'arbre et cependant *hors de lui*, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus *me perdre* en lui qu'il ne peut diluer en moi » (Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *S, I*, 30, nous soulignons).

[1451] Georges Bataille, « Le Jésuve », *OC, II*, 14-15.

[1452] Georges Bataille, notes pour *L'Impossible*, *OC, III*, 519 (nous soulignons). C'est autour de cette notion de « réel impossible » que tourne le travail précieux de Marie-Christine Lala qui, à partir d'une lecture minutieuse de *L'Impossible*, a montré combien « le *réel* [...] demeure tout en entier en question » (Marie-Christine Lala, *Georges Bataille, poète du réel*, *op. cit.*, vii) dans l'œuvre de Bataille.

[1453] Georges Bataille, « Le matérialisme », *OC, I*, 180.

[1454] Georges Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose », *OC, I*, 225.

[1455] Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1) », *OC, II*, 61n.

« en prophétisant le retour aux formes brutes et immédiates de la réalité naturelle »[1456] culmine en dernière instance, nous l'avons montré, à une certaine cosmologie phantasmatique[1457] et pathétique selon laquelle l'acte de regarder le réel ou, en l'occurrence, le « réel céleste »[1458] doit être celui dans et par lequel se réalise une « contemplation extatique » ou « extasiée », à savoir celle qui a la signification, dit-il, de « l'*exercice* d'une mystique de la "joie devant la mort" »[1459] – même si cette mystique, comme il ne cesse de le préciser, a ceci de particulier qu'elle est aux antipodes « de l'ascèse du dogme et de l'atmosphère des religions », c'est-à-dire, en un mot, « du mysticisme »[1460] – et qui a pour but de faire surgir, à « l'extrême du possible », une expérience paradoxalement intérieure en ce que celle-ci « atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet »[1461] et non pas une « "Erlebnis" du sujet » sur laquelle, rappelons-le, Sartre fonde ce qu'il appelle « attitude intérieure de l'existentialisme »[1462]. Autant dire que l'exercice du regard dont Bataille a pris le soin de décrire les états contemplatifs et d'extase se distingue de par sa nature de celui que Sartre, en suivant la méthode intuitive de la phénoménologie moderne, revendique dans le but de rejoindre un réel ontique, soit celui qui, quoiqu'à la fois effrayant et fascinant, ne saurait en aucun cas être à la source d'une expérience panthéistement pathétique où, « à la limite de l'horreur »[1463], on vivrait « seulement de ce qui fascine »[1464] jusqu'à vouloir *participer* à une telle horreur fascinante tout en vouloir en même temps perdre la clarté distincte du regard sans laquelle, au sens où Sartre l'entend, il n'y aurait pas de fascination dont le sens est une expérience (de) fascination. Autrement dit, à travers deux exercices différents du regard dont l'un consiste à faire que le regard *se perde* devant ce qui est regardé et l'autre à *arracher* le regard à ce qui pèse sur lui « comme une grosse bête

---

[1456] Pierre Macherey, *A quoi pense la littérature*, *op. cit.*, 107.

[1457] Selon Rodolphe Gasché, le bas matérialisme de Bataille est constitutif d'une « phantasmatologie » (Rodolphe Gasché, *Georges Batataille : phenomenology and phantasmatology*, traduit de l'allemand par Roland Végső, Californie : Stanford University Press, 2012).

[1458] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 518.

[1459] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 553.

[1460] Georges Bataille, notes pour *L'expérience intérieure*. *OC, V*, 422.

[1461] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 20, 21.

[1462] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 148.

[1463] Georges Bataille, « La notion de dépense », *OC, I*, 304.

[1464] Georges Bataille, « La conjuration sacrée », *OC, I*, 445.

immobile »[1465], Bataille et Sartre esquissent deux expériences du réel que nous proposons de saisir l'une sous forme d' « enfoncement » et l'autre sous celle de « dépassement ».

C'est une telle divergence sur le mode d'approche du réel qui est à l'origine de la confrontation entre Sartre et Bataille dont les pensées, étant chacune à sa manière une pensée de l'expérience et de l'existence, finissent par s'opposer l'une à l'autre et ceci sous forme d'une opposition, nous l'avons indiqué, entre une pensée de la liberté et une pensée de la souveraineté. Selon qu'il s'agit d'un dépassement ou d'un enfoncement, l'approche du réel dont l'énorme présence fascine autant qu'elle effraie est en effet celle dans laquelle se manifestent soit un « pouvoir néantisant »[1466] que Sartre appelle « liberté » soit un pouvoir anéantissant ou, plus exactement, autoanéantissant que Bataille nomme « souveraineté » : par le biais d'une clarification du sens de l'imaginaire dont l'apparition permet de saisir la « fonction "irréalisante" » de la conscience, Sartre, de son côté, met en exergue le fait que l'homme est « transcendantalement libre » et que sa liberté transcendantale se découvre précisément dans un « acte imageant », à savoir dans celui par lequel il *dépasse* vers l'imaginaire au lieu d'être « transpercé par le réel » où, au « plus près de la chose », il ne peut s'empêcher d'éprouver un sentiment d' « écœurement nauséeux »[1467] ; Bataille, en revanche, exige que l'homme doive répondre à « l'exigence *hard* »[1468] du réel impossible de telle manière que ce n'est pas jusqu'à ce qu'il y a de plus écœurant[1469] et de plus effrayant dans ce réel qui n'ait selon lui un grand « intérêt pathétique »[1470] en ce qu'en donnant à voir la bassesse matérielle de tout ce qui est, de tout ce qui a une existence périssable vouée à la décomposition ainsi qu'à la pourriture, cette part maudite du réel représente la seule réalité d'une « existence pathétique »[1471] qu'est l'existence humaine et qui, par conséquent, peut se procurer d'une grandeur souveraine si elle, dans une

---

[1465] Jean-Paul Sartre, *N*, 188.

[1466] Jean-Paul Sartre, *EN*, 80.

[1467] Jean-Paul Sartre, *Ire*, 13, 358, 359, 371.

[1468] Denis Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », *art. cit.,* XXI.

[1469] D'où vient, rappelons-le, son reproche à Sartre qui, selon lui, « se détourne des moments où nous en [=du monde réel] avons la nausée » (Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC, IX*, 311) si bien que son existentialisme ne procède du « sensible » que « par évasion » (Georges Bataille, « L'existentialisme », *OC, XII*, 13).

[1470] Georges Bataille, « Corps célestes », *OC, I*, 514.

[1471] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC*, *XI*, 283.

« précipitation effrayée »[1472], *s'enfonce* dans le réel impossible dont le sens véritable, comme nous venons de le préciser, est l' « anéantissement inévitable »[1473] de toute existence. A l'épreuve du réel où l'un jouit à distance de la contingence nauséeuse de l'existence et où l'autre est « séduit bassement »[1474] par tout ce qui a « une odeur de pourriture »[1475], Sartre et Bataille découvrent respectivement une liberté immanente à l'existence humaine qui a un pouvoir de dépassement et « une grandeur inhérente à la vie humaine »[1476] qu'est la souveraineté atteinte à travers la voie de l'enfoncement.

D'où vient que, nous l'avons vu, la liberté est « à la source du temps »[1477] alors que la souveraineté est placée « *dans le règne de l'instant* »[1478] et que, par conséquent, Sartre a reproché à Bataille de ne pas avoir décrit « une véritable expérience *intérieure* du temps »[1479] tandis que Bataille a dénoncé l'incapacité de Sartre de saisir le « sens de l'instant présent »[1480]. Si en effet la liberté humaine au sens où Sartre l'entend se découvre en fin de compte dans le dépassement du réel et que la souveraineté comme Bataille la définit est la valeur suprême d'une volonté qu'a l'homme de faire corps avec le réel, en dépassant le réel l'homme libre existe précisément « hors de l'instant »[1481] et par là fait apparaître un temps dynamique fulgurant en trois ek-stases au lieu qu'en s'enfonçant dans le réel l'homme souverain jouit « du temps présent sans rien avoir en vue sinon ce temps présent »[1482]. En s'approchant du réel de deux manières opposées pour en dévoiler deux

---

[1472] Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *OC, I*, 552.

[1473] Georges Bataille, « Fragments d'un Manuel de l'Anti-Chrétien », *OC, II*, 378. De ce réel impossible, nous pouvons dire de la même chose que Bataille du « chaos devenu chair » révélé dans la présence d'un homme masqué : « Il (=l'homme masqué) est présent devant moi comme un semblable et ce semblable, qui me dévisage, a pris en lui la figure de ma propre mort : par cette présence le chaos n'est plus la nature étrangère à l'homme mais l'homme lui-même animant de sa douleur et de sa joie ce qui détruit l'homme, l'homme précipité dans la possession de ce chaos qui est son anéantissement et sa pourriture, l'homme possédé d'un démon, incarnant l'intention que la nature a de le faire mourir et pourrir » (Georges Bataille, « Masque », *OC, II*, 404).

[1474] Georges Bataille, « Le gros orteil », *OC, I*, 204.

[1475] Georges Bataille, « Calaveras », *OC, II*, 408.

[1476] Georges Bataille, « La joie devant la mort », *OC, II*, 244.

[1477] Jean-Paul Sartre, *EN*, 141.

[1478] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 261.

[1479] Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *S, I*, 150.

[1480] Georges Bataille, « De l'existentialisme au primat de l'économie », *OC, XI*, 299.

[1481] Jean-Paul Sartre, *EN*, 135.

[1482] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 248.

aspects différents, Sartre et Bataille divergent donc d'autant plus l'un de l'autre qu'ils préconisent deux conceptions du temps et, plus concrètement, donnent deux valeurs à l'instant. Si Sartre, dans le cadre de son ontologie phénoménologique, recourt finalement à la notion d'instant – celle d' « *instant* libérateur » qui relève du néant et non celle d'instant présent qui relève de l'être – pour rendre compte de la structure dynamique du temps qui, se temporalisant « tout entière comme refus de l'instant », n'en contient pas moins des « instants extraordinaires et merveilleux » – soit ceux où le temps, d'une part, éclate sur le fond de son unité ek-statique et, d'autre part, se restructure comme une « temporalisation continue »[1483] au cours de laquelle se poursuivra le nouveau projet existentiel de l'homme en tant que liberté –, c'est précisément à une telle réintégration de l'instant dans le temps du projet qui implique selon lui « une façon d'être dans le temps paradoxale »[1484] que Bataille renonce tout en valorisant un instant souverain où, dit-il, se restituent non seulement la « liberté de l'instant »[1485] mais aussi la « liberté explosive de la vie »[1486] qui, pour être souveraine, doit en effet se délivrer de « l'attente de l'avenir » auquel est subordonné « l'instant présent »[1487].

Deux approches du réel, deux approches du temps, entre la pensée de Sartre et celle de Bataille qui sont toutes deux pensée de l'expérience et de l'existence il y a donc une proximité aussi profonde que leur distance est infranchissable, de sorte que si en dernière instance ils se sont séparés, la séparation, pour le dire avec Jean-Luc Nancy, n'est pas « entre deux hommes, ni même entre deux "conceptions" [...], mais entre deux expériences, ou deux rapports à l'expérience, qui sont inconciliables et qui peut-être se partagent toujours

---

[1483] Jean-Paul Sartre, *EN*, 189, 522, 532.

[1484] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 59.

[1485] Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *OC, V*, 228.

[1486] Georges Bataille, « Propositions », *OC, I*, 470.

[1487] Georges Bataille, *La Souveraineté*, *OC, VIII*, 257. Nous avons rappelé que le Sartre de *La nausée* n'en donne pas moins de l'importance à l'instant présent si bien qu'en critiquant la conception bataillienne du temps, il rompt en même temps avec lui-même. Jean-François Louette a fait remarquer ce double enjeu de la critique de Sartre en parlant d'une « autocritique » : « Bataille est donc critiqué par le Sartre de 1943. Truisme, me glissera-t-on... Mais qui prend quelque relief si j'ajoute qu'il est aussi attaqué au nom du Sartre de 1938, celui de *La Nausée*. Il faut comprendre ceci : à travers Bataille, Sartre se livre à une opération d'*autocritique*. Dès lors, pris entre les deux feux d'un Sartre se dédoublant, Bataille, cet instant solitaire qui subit l'assaut de cinq ou six ans de Sartre rassemblés (1938-1943), n'avait guère de chance de s'en sortir indemne » (Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *art. cit.*, 23-24). Sur cette opération d'autocritique, voir aussi Jean-Michel Heimonet et Emoretta Yang, « Bataille and Sartre : the modernity of mysticism », *art. cit.*, 70-72.

[...] l'appréhension d'une dissociation vertigineuse de l'expérience même, dans l'expérience »[1488]. Ainsi, dans le dernier chapitre de notre thèse, c'est pour mieux faire ressortir l'enjeu d'un tel partage entre deux expériences qui sont proches l'une de l'autre de manière atypique[1489] que nous nous sommes proposés, si audacieux et hasardeux que ce soit, de faire dialoguer Sartre et Bataille, c'est-à-dire de construire un dialogue entre une pensée de la liberté et une pensée de la souveraineté qui, au-delà de leur inconciliabilité, se partagent au fond l'exigence de penser l'expérience et l'existence pour rendre compte de ce qu'elles ont, pour ainsi dire, de plus impensable pour la pensée. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur la remarque qu'a faite Bataille sur la « morale de la liberté » de Sartre et, par suite, interrogés sur ce que c'est qu'une « morale de la communication » qui, selon lui, dépasse cette dernière tout comme elle dépasse la « morale utilitaire »[1490] en ce qu'il s'agit d'une morale de la souveraineté dont le sens est très exactement hypermoral. En effet, si pour Bataille l'exigence souveraine de l'expérience et, corrélativement, de l'existence est de faire « un voyage au bout du possible »[1491] et d'atteindre ainsi une fusion du sujet et de l'objet, une telle fusion est synonyme de la communication que Bataille saisit sous forme de participation, de contagion, de compénétration et elle a une valeur souveraine dans la mesure où la communication, au sens où Bataille l'entend, « veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu* », c'est-à-dire qu'elle « ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre » et qu'elle suppose « *la violation de l'intégrité des êtres* »[1492] dont le mode d'être, tant qu'ils ne se communiquent pas entre eux, est d'être un individu séparé des autres êtres du même type au point qu'ils sont les uns comme les autres le plus près de la chose, à savoir de ce qui n'a de valeur en soi que s'il peut servir à quelque chose. Par cette mise en équivalence de la communication et d'une violation de l'être qui est pour ainsi dire

---

[1488] Jean-Luc Nancy, « La pensée dérobée », *art. cit.*, 89-90.

[1489] Nous avons noté que Gilles Philippe s'est demandé « pourquoi, malgré une si radicale opposition, ne peut-on s'empêcher de penser à Bataille quand on lit Sartre, à Sartre quand on lit Bataille » (Gilles Philippe, « Bataille, Georges », *art. cit.*, 54). Ajoutons maintenant cette remarque similaire de Jean-Michel Besnier : « Souvent, lisant l'un, je me surprends encore à penser que l'autre pourrait venir en renfort et ajouter son grain de sel. Quand l'un me retient, l'autre n'est jamais loin. Cette affinité qui les rassemble dans le jeu de mes références philosophiques, je ne l'éprouve pas avec Merleau-Ponty, Camus et Aron [...] » (Jean-Michel Besnier, « Le philosophe et le paysan », *art. cit.*, 138).

[1490] Georges Bataille, *La littérature et le mal*, *OC*, *IX*, 309n.

[1491] Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, *OC, V*, 19.

[1492] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 42, 44.

criminelle – toute communication, rappelons-le, « *participe* [...] *du crime* »[1493] –, Bataille définit un « bien souverain »[1494] qui, selon lui, ne fait qu'un avec le mal et qui, de ce fait, seul se situe au « *sommet moral* »[1495] où se pose une « valeur indépendante de l'utilité »[1496]. C'est ainsi qu'en s'opposant à la morale utilitaire, la morale de la communication s'oppose en même temps à la morale sartrienne de la liberté puisque celle-ci, nous l'avons montré, se fonde sur une onto-phénoménologie selon laquelle l'individualité des êtres est aussi absolue que leur « incommunicabilité »[1497] est radicale, si bien que la seule communication qui puisse s'établir entre ces êtres ontologiquement séparés est une communication relationnelle où, dans le meilleur des cas – c'est-à-dire quand ils auront atteint, « au terme d'une conversion radicale », « une morale de la délivrance et du salut »[1498] qui les délivrera d'un conflit perpétuel –, ceux-ci se donnent de toute leur liberté les uns aux autres pour que chacun puisse réaliser, et par là réaliser ensemble, un libre projet constructif qui consiste, pour reprendre l'expression de Sartre, à « créer le champ instrumental » où on peut « transformer [le monde] par l'action » et où, en fin de compte, on peut « ôter à l'univers le moindre pouce carré d'*inutilité* »[1499]. L'utile, l'inutile, la communication libre, la communication souveraine, tels sont donc les éléments de ce dialogue qui aurait pu s'établir entre Sartre et Bataille et qui, de ce point de vue, aurait dû tourner autour de la question de la morale. Dans une note supplémentaire de *Sur Nietzsche*, Bataille écrit ceci à propos de la différence qu'il y a entre lui et Sartre, une différence qui, suggère-t-il, ne dissimule pas pourtant le fait qu'ils ont en commun l'âpreté de leurs préoccupations *morales* :

« 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. »[1500]

[1493] *Ibid.*, 49.

[1494] Georges Bataille, « La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit », *OC, XI*, 545.

[1495] Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 42.

[1496] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 438.

[1497] Jean-Paul Sartre, *TE*[a], 23.

[1498] Jean-Paul Sartre, *EN*, 463n.

[1499] Jean-Paul Sartre, *CPM*, 555 (nous soulignons).

[1500] Georges Bataille, notes pour *Sur Nietzsche*, *OC, VI*, 404.

Cela dit, c'est peut-être enfin sur le terrain de la morale que Sartre et Bataille, comme Francis Marmande le signale de manière pertinente, « expriment un état de la pensée en activité », de telle sorte qu'au lieu de jouer l'un contre l'autre ou de se passer de l'un et de l'autre, ce qu'il faut c'est précisément « maintenir cette activité, commune et séparée, collée et contradictoire, sensible et comme dématérialisée, dans son présent et dans son extrême lointain »[1501].

.

[1501] Francis Marmande, « Sous le soleil noir de la poésie », *art. cit.*, 31.

BIBLIOGRAPHIE

I. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE DE GEORGES BATAILLE

Ne figurent ici que les écrits utilisés ou consultés dans le cadre de ce travail.

1. Écrits de Georges Bataille

a. *Œuvres complètes*, Paris : Éditions Gallimard, 1970-1988 ; mentionnées dans ce travail sous l'abréviation *OC*, suivi du numéro en chiffres romains du volume

Tome I: *Premiers écrits, 1922-1940*, *Histoire de l'œil*, *L'anus solaire*, *Sacrifices*, *Articles*, (1970).

Tome II: *Écrits posthumes*, 1922-1940, (1971).

Tome III: *Œuvres littéraires: Madame Edwarda, Le Petit*, *L'Archangélique*, *L'Impossible*, *La Scissiparité*, *L'Abbé C.*, *L'Être indifférencié n'est rien*, *Le Bleu du ciel*, (1971).

Tome IV : *Œuvres littéraires posthumes: Poèmes*, *Le Mort*, *Julie*, *La Maison brûlée*, *La Tombe de Louis XXX*, *Divinus Deus*, *Ébauches*, (1971).

Tome V : *La Somme athéologique, I*, *L'Expérience intérieure*, *Méthode de méditation*, *Post-scriptum 1953*, *Le Coupable*, *L'Alleluiah*, (1973).

Tome VI : *La Somme athéologique, II*, *Sur Nietzsche*, *Mémorandum*, *Annexes*, (1981).

Tome VII : *L'Économie à la mesure de l'univers*, *La Part maudite*, *La Limite de l'utile (fragments)*, *Théorie de la religion*, *Conférences, 1947-1948*, *Annexes*, (1976).

Tome VIII : *L'Histoire de l'érotisme*, *Le Surréalisme au jour le jour*, *Conférences, 1951-1953*, *La Souveraineté*, *Annexes*, (1976).

Tome IX : *Lascaux ou la naissance de l'art*, *Manet*, *La Littérature et le Mal*, *Annexes*, (1979).

Tome X : *L'Érotisme*, *Le Procès de Gilles de Rais*, *Les Larmes d'Éros*, (1987).

Tome XI : *Articles, I*, 1944-1949, (1988).

Tome XII : *Articles, II*, 1950-1961, (1988).

b. Éditions complémentaires

Choix de lettres (1917-1962), édité par Michel Surya, Paris : Éditions Gallimard, 1997.

Discussion sur le péché, présentation de Michel Surya, Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2010.

Documents, réédition intégrale de la revue, deux volumes, préface de Denis Hollier, Paris : Éditions Jean-Michel Place, 1991 (1929-1930).

Georges Bataille : Une liberté souveraine, textes et entretiens réunis et présentés par Michel Surya, Tours : Éditions Farrago, 2000.

Georges Bataille, Vision of excess. Selected writings, 1927-1939, édité et introduit par Allan Stoekl, traduit du français par Allan Stoekl, Carl R. Lovitt et Donald M. Leslie Jr., Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985.

Le Collège de Sociologie, 1937-1939, présenté par Denis Hollier, Paris : Éditions Gallimard, 1979.

2. Écrits sur Georges Bataille

a. Ouvrages entièrement consacrés à Georges Bataille

ADES Dawn, **BAKER** Simon, *Undercover Surrealism : Georges Bataille and Documents*, Cambridge : The MIT Press, 2006.

ALTBERG Frédéric, *Georges Bataille ou l'envers de la philosophie*, Rosières-en-Haye : Camion blanc, 2014.

ARNOULD-BLOOMFIELD Elisabeth, *Georges Bataille, la terreur et les lettres*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

BESNIER Jean-Michel, *Eloge de l'irrespect*, Paris : Descartes&Cie, 1998.

BILES Jeremy, *Ecce monstrum : Georges Bataille and the Sacrifice of Form*, New York : Fordham University Press, 2007.

BIZET François, *Une communication sans échange : Georges Bataille critique de Jean Genet*, Genève : Droz, 2007.

BOTTING Fred, **WILSON** Scott, *Bataille*, New York : Palgrave, 2001.

CELS Jacques, *L'Exigence poétique de Georges Bataille*, Bruxelles : De Boeck-Wesmael, 1989.

CHATAIN Jacques, *Georges Bataille*, Paris : Éditions Seghers, 1973.

CONNOR Peter Tracey, *Georges Bataille and the mysticism of sin*, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press, 2000.

CORNILLE Jean-Louis, *Bataille conservateur : emprunts intimes d'un bibliothécaire*, Paris : L'Harmattan, 2004.

DIDI-HUBERMAN Georges, *La Ressemblance informe ou le Gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris : Éditions Macula, 1995.

ERNST Gilles, *Georges Bataille, analyse du récit de mort*, Paris : Presses Universitaires de France, 1993.

FABRE Daniel, *Bataille à Lascaux*, Paris : L'Echoppe, 2014.

FEYEL Juliette, *Georges Bataille : une quête érotique du sacré*, Paris : Honoré Champion Éditeur, 2013.

FFRENCH Patrick, *The cut : reading Bataille's Histoire de l'œil*, Oxford : Oxford University Press, 1999.

FFRENCH Patrick, *After Bataille : Sacrifice, Exposure, Community*, Londres : Legenda, 2007.

FITCH Brian Thomas, *Monde à l'envers, texte réversible : la fiction de Georges Bataille*, Paris : Minard, 1982.

FRANCO Lina, *Georges Bataille, le corps fictionnel*, Paris : L'Harmattan, 2004.

GASCHÉ Rodolphe, *Georges Batataille : phenomenology and phantasmatology*, traduit de l'allemand par Roland Végső, Californie : Stanford University Press, 2012.

GAUTHIER Mona, *La jouissance prise aux mots ou la sublimation chez Georges Bataille*, Paris : L'Harmattan, 1996.

GEMERCHAK Christopher, *The Sunday of the Negative : Reading Bataille Reading Hegel*, Albany : State University of New York Press, 2003.

HAMANO Koichiro, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Dijon : Éditions Universitaires de Dijon, 2004.

HAWLEY Daniel, *Bibliographie annotée de la critique sur Georges Bataille de 1929 à 1975*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1976.

HAWLEY Daniel, *L'œuvre insolite de Georges Bataille : une hiérophanie moderne*, Paris : Librairie Honoré Champion, 1978.

HEIMONET Jean-Michel, *Le Mal à l'œuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*,Marseille : Parenthèses, 1986.

HEIMONET Jean-Michel, *Pourquoi Bataille? Trajets intellectuels et politiques d'une négativité au chômage*, Paris: Éditions Kimé, 2000.

HOLLIER Denis, *La prise de la concorde*, Paris : Éditions Gallimard, 1974.

HUSSEY Andrew, *The inner scar : The mysticism of Georges Bataille*, Amsterdam : Éditions Rodopi, 2000.

KENDALL Stuart, *Georges Bataille*, Londres : Reaktion Books, 2007.

LALA Marie-Christine, *Georges Bataille, poète du réel*, Bern : Peter Lang, 2010

LAND Nick, *The thirst of annihilation*, Londres et New York : Routledge, 1992.

LEIRIS Michel, *A propos de Georges Bataille*, Paris : Fourbis, 1988.

LOUVRIER Pascal, *Georges Bataille : la fascination du mal*, Monaco : Éditions du Rocher, 2008.

MARMANDE Francis, *Georges Bataille politique*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985.

MARMANDE Francis, *Le Pur bonheur, Georges Bataille*, Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2011.

MAYNÉ Gilles, *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture : applications pratiques à l'étude de textes littéraires*, Paris : Descartes & Cie, 2003.

MONG-HY Cédric, *Bataille cosmique : du système de la nature à la nature de la culture*, Paris : Nouvelles Éditions Lignes, 2012.

NAKAGAWA Machiko, *La stratégie langagière de la fiction dans l'œuvre de Georges Bataille. Entre genèse et établissement du texte*, Thèse de doctorat, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, 2014.

NOYS Benjamin, *Georges Bataille : A critical introduction*, Londres : Pluto Press, 2000.

PERNIOLA Mario, *L'Instant éternel : Bataille et la pensée de la marginalité*, Paris : Méridiens Anthropos, 1982.

RELLA Franco, **MATI** Susanna, *Georges Bataille philosophe*, Paris : Mimesis, 2010.

RENARD Jean-Claude, *L'Expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du mystère*, Paris : Éditions du Seuil, 1987.

RICHARDSON Michael, *Georges Bataille*, Londres et New York : Routledge, 1994.

RICHMAN Michèle, *Reading Georges Bataille. Beyond the gift*, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press, 1982.

SANTI Sylvain, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Amsterdam : Rodopi, 2007.

SASSO Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*. Paris : Éditions de Minuit, 1978.

SICHÈRE Bernard, *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Paris : Éditions Gallimard, 2006.

STOEKL Allan, *Bataille's Peak : Energy, Religion and Postsustainability*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2007.

SURYA Michel, *Georges Bataille, La mort à l'œuvre*, Paris : Éditions Gallimard, 1992.

SURYA Michel, *Sainteté de Bataille*, Paris : Éditions de l'éclat, 2012.

TEIXEIRA Vincent, *Georges Bataille, la part de l'art : la peinture du non-savoir*, Paris : L'Harmattan, 1997.

WARIN François, *Nietzsche et Bataille : la parodie à l'infini*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

b. Ouvrages partiellement consacrés à Georges Bataille

ARIBIT Frédéric, *André Breton, Georges Bataille : Le vif du sujet*, Paris : L'Harmattan, 2012.

BARBERGER Nathalie, *Le réel de traviole : Artaud, Bataille, Leiris, Michaux et alii*, Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

BLANCHOT Maurice, *Faux pas*, Paris : Éditions Gallimard, 1943.

BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Paris : Éditions Gallimard, 1969.

BLANCHOT Maurice, *L'amitié*, Paris : Éditions Gallimard, 1971.

BLANCHOT Maurice, *Le livre à venir*, Paris : Éditions Gallimard, 1986.

DEAN Carolyn J., *The self and its pleasures : Bataille, Lacan, and the history of the decentered subject*, Ithaca & New York : Cornell University Press, 1992.

DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 1967.

FEYEL Juliette, *David Herbert Lawrence et Georges Bataille, l'érotisme et le sacré*, Thèse de doctorat, Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010.

GOARVOT Bernard, *Antonin Artaud, Georges Bataille, Louis-Ferdinand Céline : auteurs célèbres à Saint-Germain-en-Laye*, Saint-Germain-en-Laye : Éditions Hybride, 2003.

HALSBERGHE Christophe, *La fascination du commandeur : le sacré et l'écriture en France à partir du débat-Bataille*, Amsterdam : Rodopi, 2006.

HEIMONET Jean-Michel, *Politiques de l'écriture Bataille/Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris : Jean-Michel Place, 1990.

HEIMONET Jean-Michel, *Négativité et Communication, la part maudite du Collège de sociologie, l'Hégélianisme et ses monstres, Habermas et Bataille*, Paris : Jean-Michel Place, 1990.

HOLLYWOOD Amy, *Sensible ecstasy : mysticism, sexual difference, and the demands of history*, Chicago : The University of Chicago Press, 2002.

IRWIN Alexander, *Saints of the impossible : Bataille, Weil and the politics of the sacred*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 2002.

KAUFMAN Eleanor, *The delirium of praise : Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Klossowski*, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins university Press, 2001.

KEENAN Dennis King, *The Question of Sacrifice*, Bloomington : Indiana University Press, 2005.

KLOSSOWSKI Pierre, *Sade mon prochain*, Paris : Éditions du Seuil, 1967.

KLOSSOWSKI Pierre, *Un si funeste désir*, Paris : Éditions Gallimard, 1987.

LAPORTE Roger, *A l'extrême pointe : Proust, Bataille, Blanchot*, Paris : POL, 1998.

LAWTOO Nidesh, *The Phantom of the Ego*, Michigan : Michigan State University Press, 2013.

LE BIHAN Anne, *Être bien dans le mal, Baudelaire, Huysmans, Bataille*, Paris : Éditions du Champ lacanien, 2001.

LIBERTSON Joseph, *Proximity : Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, Leiden : Martinus Nijhoff, 1982.

LIPPI Silvia, *Transgressions : Bataille, Lacan*, Paris : Erès, 2008.

MACHEREY Pierre, *A quoi pense la littérature*, Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

MARC Alain, *Écrire le cri : Sade, Bataille, Maïakovski*, Orléans : L'Écarlate, 2000.

MARCEL Gabriel, *Homo viator : Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris : Aubier, 1945.

NANCY Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgois, 1986.

PEFANIS Julian, *Heterology and the Postmodern : Bataille, Baudrillard and Lyotard*, Londres : Duke University Press, 1991.

PRÉVOST Pierre, *Georges Bataille-René Guénon, L'expérience souveraine*, Paris : Jean-Michel Place, 1992.

RADOUK Fatima, *Pouvoir et impouvoir du verbe : le dit, l'inter-dit, le silence. Approche des œuvres de Maurice Blanchot et Georges Bataille*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2010, accessible à l'URL : http://www.biu-montpellier.fr/florabium/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged:IDOCS:15360&resolution=&recordId=theses%3ABIU_THESE%3A36&file=.

SABOT Philippe, *Pratiques d'écriture, pratiques de pensée. Figures du sujet chez Breton/Eluard, Bataille et Leiris*, Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

STOEKL Allan, *Politics, Writing, Mutilation : The Cases of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris, and Ponge*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985.

c. Numéros spéciaux, actes de colloque et ouvrages collectifs

Cahiers Bataille, n° 1, Paris : Éditions Les Cahiers, 2011.

Cahiers Bataille, n° 2, Paris : Éditions Les Cahiers, 2014.

Critique, « Hommage à Georges Bataille », n° 195-196, Paris : Éditions de Minuit, 1963.

Critique, « Georges Bataille. D'un monde l'autre », n° 788-789, Paris : Éditions de Minuit, 2013.

Diacritics, « An occasion of misunderstanding », vol. 26, n° 2, Baltimore et Londres : The Johns Hopkins university Press, 1996.

L'Arc, « Georges Bataille », n° 32, Cavaillon, 1967.

L'Arc, « Bataille », n° 44, Cavaillon, 1971.

Le Portique, « Georges Bataille », n° 29, 2012, numéro accessible en ligne : http://leportique.revues.org/2588.

Les Temps Modernes, « Georges Bataille », n° 602, Paris, 1998-1999.

Lignes, « Nouvelles lectures de Georges Bataille », n° 17, Paris, 2005.

Littérature, « Georges Bataille écrivain », n° 152, Paris, 2008.

Revue des deux mondes, « Dans l'œil de Georges Bataille », mai 2012.

Revue des sciences humaines, « Georges Bataille », n° 206, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires de Lille, 1987.

Yale French Studies, « On Bataille », n° 78, New Haven : Yale University Press, 1990.

BILES Jeremy, **BRINTNALL** Kent L. (éd.), *Negative Ecstasies. Georges Bataille and the study of religion*, New York, Fordham University Press, 2015.

BOLDT-IRONS Leslie Anne (éd.), *On Bataille : Critical essays*, Albany : State University of New York Press, 1995.

FEYEL Juliette (éd.), *From Heterogeneity to the Sacred/De l'hétérogène au sacré*, actes du colloque de Cambridge, 24 avril 2006, actes bilingues à l'url : http://www.revue-silene. com/f/index. php?sp=liv&livre_id=109.

GILL Carolyn Bailey (éd.), *Bataille, writing the sacred*, Londres et New York : Routledge, 1995.

HILLENAAR Henk, **VERSTEEG** Jan (éd.), *Georges Bataille et la fiction*, Amsterdam : Rodopi, 1992.

HOLLIER Denis (éd.), *Georges Bataille après tout*, Paris : Belin, 1995.

HUSSEY Andrew (éd.), *The Beast at Heaven's Gate : Georges Bataille and the Art of Trangression*, Amsterdam : Rodopi, 2006.

LECOQ Dominique, **LORY** Jean-Luc (éd.), *Écrits d'ailleurs : Georges Bataille et les ethnologues*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.

LIMOUSIN Christian (éd.), *La Part maudite de Georges Bataille-La dépense et l'excès*, Paris : Classiques Garnier, 2015.

LOUETTE Jean-François, **ROUFFIAT** Françoise (éd.), *Sexe et texte. Autour de Georges Bataille*, Lyon : Presses universitaires de Lyon, 2007.

MARMANDE Francis (éd.), *Bataille/Leiris : L'intenable assentiment au monde*, Paris : Belin, 1999.

MITCHEL Andrew. J. (éd.), *The Obsessions of Georges Bataille : Community and Communication*, Albany : State University of New York Press, 2009.

SOLLERS Philippe (dir.), *Artaud, Bataille, vers une révolution culturelle*, actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris : Union Générale d'Éditions, 1972.

WINNUBST Shannon (éd.), *Reading Bataille now*, Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, 2007.

d. Articles

AGAMBEN Giorgio, « Bataille et le paradoxe de la souveraineté/Bataille e il paradosso della sovranità », *Liberté*, vol. 38, n° 3, 1996, pp. 87-95.

ALBÉRÈS René Marill, « Une mystique littéraire du mal », *Combat*, n° 4149, 1957, p. 6.

BARTHES Roland, « La métaphore de l'œil », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 770-777.

BAUDRY Jean-Louis, « Bataille et l'expérience intérieure », *Tel Quel*, n° 55, 1973, pp. 63-76.

BESNIER Jean-Michel, « Georges Bataille et la modernité : "la politique de l'impossible" », *Revue du MAUSS*, n° 25, 2005, pp. 190–206.

BLANCHOT Maurice, « Le jeu de la pensée », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 734-741.

BRUNO Jean, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 706-720.

CALAS Nicolas,« Acephalic mysticism », *Hemispheres*, vol. II, n° 6, 1945, 3-13.

CLIFFORD James, « On Ethnographic Surrealism », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n° 4, octobre 1981, pp. 539-564.

CUZIN François, « L'expérience intérieure », *Confluences*, novembre 1943, pp. 746-753.

DANIÉLOU Jean, « Georges Bataille – L'Expérience intérieure », in « Essais », *Fiches Bibliographiques du Centre d'Études et de Recherches de Science religieuse*, Dossier N° 6, février 1944.

DURAS Marguerite, « Bataille, Feydeau et Dieu », *France Observateur*, n° 396, 1957, pp. 20-21.

ERNST Gilles, « Georges Bataille et la tradition de la mort en "nature" », *Travaux de littérature*, n° 4, 1991, pp. 281-297.

FFRENCH Patrick, « Donner à vois : sacrifice and poetry in the work of Georges Bataille », *Forum for Modern Language Studies*, vol. 42, n° 2, 2006, 126-138.

FILLOUX Jean-C., « L'expérience intérieure selon Georges Bataille », *Méridien*, n° 11, 1944, pp. 10-14.

FOUCAULT Michel, « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196, 751-769.

FOURNY Jean-François, « Bataille et Bergson », Revue d'histoire littéraire de la France, n° 4-5, 1991, pp. 704-717.

GALLETTI Marina, « Georges Bataille ou la littérature comme "exercice de cruauté" », Cahiers de littérature française, n° 3, 2006, pp. 47-61.

GENY Vincent, « Georges Bataille/Héraclite », *Le Portique* [En ligne], vol. 29, 2012, mis en ligne le 25 octobre 2014, consulté le 2 mars 2015. URL : http://leportique.revues.org/2597.

GRENIER Jean, « Une nouvelle religion », *Comœdia*, n° 13, 1943, p. 2.

HEIMONET Jean-Michel, « Le Collège et son double : Jules Monnerot et le Collège de Sociologie interrompu », The French Review, vol.60, n°2, 1986, 231-240.

HOFFMANN Candy, « Le sacré chez Georges Bataille », *Communication, lettres et science du langage*, vol. 5, n° 1, 2011, 72-81.

HOLLIER Denis, « Le matérialisme dualiste de Georges Bataille », *Tel Quel*, n° 25, 1966, pp. 44-54.

HOLLIER Denis, « Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille », *L'Arc*, n° 38, 1968, pp. 35-47.

HOLLIER Denis, « La nuit américaine », *Poétique*, n° 22, 1975, pp. 227-243.

HOLLIER Denis, « Pour le prestige : Hegel à la lumière de Mauss », *Critique*, n° 788-789, 2013, pp. 7-21.

HOLLYWOOD Amy, « Bataille and Mysticism : A "Dazzling Dissolution" », *Diacritics*, n° 26, 1996, 74-85.

HOLLYWOOD Amy, « "Beautiful as a Wasp" : Angela of Foligno and Georges Bataille », *The Harvard Theological Review*, vol. 92, n° 2, 1999, pp. 219-236.

KECK Frédéric, « Le primitif et le mystique chez Lévy-Bruhl, Bergson et Bataille », *Méthodos* [En ligne], n° 3, 2003, mis en ligne le 5 avril 2004, consulté le 1 juin 2013. URL : https://methodos.revues.org/111.

KIBLER Louis, « Imagery in Georges Bataille's *Le Bleu du ciel* », *The French Review. Special Issue*, n° 6, 1974, 208-218.

KLOSSOWSKI Pierre, « A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 742-750.

LALA Marie-Christine, « La pensée de Georges Bataille et l'œuvre de la mort », *Littérature*, n° 58, 1985, pp. 60-74.

LALA Marie-Christine, « Humanisme et souveraineté depuis la pensée de Georges Bataille », *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 3, 1987, pp. 139-142.

LALA Marie-Christine, « Royaume de l'impossible », *Revue des sciences*, n° 206, 1987, pp. 163-168.

LANZMANN Claude, **DEGUY** Michel, « Bataille aux *TM* : dialogue d'ouverture », *Les Temps Modernes*, n° 602, 1998-1999, pp. 3-15.

LAWTOO Nidesh, « Bataille and the birth of the subject : out of the laughter of the *socius* », *Angelaki*, vol. 16, n° 2, 2011, pp. 73-88.

LE BOULER Jean-Pierre, « Georges Bataille, le moyen âge et la chevalerie. De la thèse d'École des Chartes (1922) au *Procès de Gilles de Rais* (1959) », *Bibliothèque de L'École des Chartes*, n° 164, 2006, pp. 539-560.

LEIRIS Michel, « De Bataille l'impossible à l'impossible "*Documents*" », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 685-693.

LIBERSTON Joseph, « Bataille and communication : savoir, non-savoir, glissement, rire », *Substance*, vol. 4, n° 10, pp. 47-65.

LIPPI Silvia, « Transgression et violence chez Bataille et Lacan », *La clinique lacanienne*, n° 10, 2006, 245-262.

LOUETTE Jean-François, « "Dirty", le rire et l'angoisse », *Recherches & Travaux*, n° 67, pp. 167-182.

LOUETTE Jean-François, « Georges Bataille, du dégoût au sublime ? », *Critique*, n° 788-789, 2013, pp. 180-191.

LOUETTE Jean-François, « *Informitas* de l'univers et figures humaines. Bataille entre Queneau et Leiris. », *Littérature*, n° 152, 2008, pp. 119-133.

MAGNY Claude Magny, « A la recherche d'une mystique naturelle : Georges Bataille », *Esprit*, janvier 1945, pp. 270-274.

MARCEL Jean-Christophe, « Bataille et Mauss : un dialogue de sourds », *Les Temps Modernes*, n° 602, 1998-1999, pp. 92-108.

MASSON André, « Georges Bataille », *Bibliothèque de L'École des Chartes*, n° 122, 1964, pp. 380-383.

MÉTRAUX Alfred, « Rencontre avec les ethnologues », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 677-684.

NISHITANI Osamu, « Georges Bataille et le mythe du bois. Une réflexion sur l'impossibilité de la mort », *Semen* [En ligne], n° 11, 1999, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 9 janiver 2013. URL : http://semen. revues. org/2887.

PAQUOT Thierry, « Utilité de l'inutile », *Les Temps Modernes*, n° 602, 1998-1999, 109-120.

PHILIPPE Gilles, « Bataille, Georges », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, pp. 53-54.

POLLOCK Michele R., « Georges Bataille : literature and sovereignty », *Substance*, vol. 3, n° 7, 1973, pp. 49-71.

REY Jean-Michel, « Bataille, la mort et le sacrifice », *Revue des sciences humaine*s, n° 206, 1987, pp. 65-92.

RICHMAN Michèle, « Fascism reviewed : Georges Bataille in *La Critique sociale* », *South Central Review*, vol. 14, n° 3-4, 1997, pp. 14-30.

ROUX Sylvain, « Georges Bataille et la question de l'impersonnel. Une expérience néoplatonicienne ? », *Archives de philosophie*, tome 76, 2013, pp. 407-423.

QUENEAU Raymond, « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, n° 195-196, 1963, pp. 694-700.

SABOT Philippe, « Extase et transgression chez Georges Bataille », *Savoirs et clinique*, n° 8, 2007, pp. 87-93.

SABOT Philippe, « Bataille, entre Kojève et Queneau : le désir et l'histoire », *Le Portique* [en ligne], n° 29, 2012, mis en ligne le 15 décembre 2014, consulté le 2 mars 2015. URL : http://leportique.revues.org/2594.

SASSO Robert, « Bataille-Hegel, ou l'enjeu philosophique », *Les Études Philosophiques*, n° 4, 1978, pp. 465-479.

SIMON Agathe, « Georges Bataille : l'obscène et l'obsédant », *La Voix du Regard*, n° 15, 2002, 19-24.

SIMON Agathe, « Georges Bataille, le plaisir et l'impossible », *Revue d'histoire littéraire de France*, vol. 103, 2003, pp. 181-186.

SULEIMAN Susan Rubin, « Bataille in the street : The search for virility in the 1930s », *Critical Inquiry*, vol. 21, n° 1, 1994, pp. 61-79.

WAHL Jean, « Le pouvoir et le non-pouvoir », *Critique*, n° 196-196, 1963, pp. 778-794.

WALDBERG Patrick, « Vers un nouveau mythe? Prémonitions et défiances », *V. V. V.*, n° 4, 1944, pp. 41-49.

WAREHIME Marja, « "Vision sauvage" and Images of Culture : Georges Bataille, Editor of *Documents* », *The French Review*, vol.60, n° 1, 1986, pp. 39–45.

ZHUO Yue, « Perversion, religion, et économie libidinale : l'origine de "La Notion de dépense" », *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 19, n° 4, 2015, pp. 380-389.

II. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE ET CRITIQUE DE JEAN-PAUL SARTRE

Ne figurent ici que les écrits utilisés ou consultés dans le cadre de ce travail.

1. Écrits de Jean-Paul Sartre

Baudelaire, précédé d'une note de Michel Leiris, Paris : Éditions Gallimard, 1963 (1947).

Cahiers pour une morale, Paris : Éditions Gallimard, 1983 (1947-1948).

Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939 – Mars 1940, nouvelle édition, augmentée d'un carnet inédit, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris : Éditions Gallimard, 1995.

Critique de la Raison dialectique, précédé de *Questions de méthode*, tome I, *Théorie des ensembles pratiques*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris : Éditions Gallimard, 1985 (1960).

C*ritique de la Raison dialectique*, tome II, *L'intelligibilité de l'Histoire*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris : Éditions Gallimard, 1985 (1958-1962).

Écrits de jeunesse, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris : Éditions Gallimard, 1990.

Esquisse d'une théorie des émotions, Paris : Éditions Hermann, 1965 (1939).

Huis clos suivi de *Les mouches*, Paris : Éditions Gallimard, 2008 (1944/1943).

« L'art cinématographique », in *Les Écrits de Sartre*, édités par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris : Éditions Gallimard, 1970 (1931), pp. 546-552.

La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1966 (1936).

La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

*Le diable et le bon die*u, Paris : Éditions Gallimard, 1971 (1951).

L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris : Éditions Gallimard, 1993 (1943).

L'existentialisme est un humanisme, Paris : Éditions Gallimard, 1996 (1946).

L'imagination, Paris : Presses Universitaires de France, 1950 (1936).

L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris : Éditions Gallimard, 1998 (1940).

Les mots, Paris : Éditions Gallimard, 1988 (1964).

Les mains sales, Paris : Éditions Gallimard, 1980 (1948).

La nausée, Paris : Éditions Gallimard, 1991 (1938).

Les séquestrés d'Altona, Paris : Éditions Gallimard, 1961 (1960).

Lettres au Castor et à quelques autres, édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, tome I (1926-1939) et tome II (1940-1963), Paris : Éditions Gallimard, 1983.

Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris : Éditions Gallimard, 1986 (1952).

Œuvres romanesques, édition établie par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris : Éditions Gallimard, 1981.

Qu'est-ce que la littérature, Paris : Éditions Gallimard, 1985 (1948).

Réflexions sur la question juive, Paris : Éditions Gallimard, 1985 (1946).

Saint Genet, comédien et martyr, Paris : Éditions Gallimard, 1952.

Situations, I. Essais critiques, Paris : Éditions Gallimard, 1947.

Situations, II. Littérature et engagement, Paris : Éditions Gallimard, 1948.

Situations, IX. Mélanges, Paris : Éditions Gallimard, 1987.

Vérité et existence, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris : Éditions Gallimard, 1989 (1948).

2. Écrits sur Jean-Paul Sartre

a. Biographies, bibliographies

ADLOFF Jean Gabriel, *Sartre. Index du corpus philosophique, I : L'Être et le néant, Critique de la raison dialectique*, Paris : Klincksieck, 1981.

COHEN-SOLAL Annie, *Sartre, 1905-1980*, Paris : Éditions Gallimard, 1989.

CONTAT Michel, **RYBALKA** Michel, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris : Éditions Gallimard, 1970.

CONTAT Michel, **RYBALKA** Michel (avec la collaboration de **CLOUTIER** Yvan, **PICCIONI** Laura, **CALVOT** Danièle), *Sartre : Bibliographie 1980-1992*, Paris : Éditions du CNRS, 1993.

LAPOINTE François H., *Jean-Paul Sartre and his critics : An international bibliography (1938-1980)*, Bowling Green : Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1981.

WILCOCKS Robert, *Jean-Paul Sartre : A Bibliography of International Criticism*, Edmonton : University of Alberta Press, 1975.

b. Monographies

BOSCHETTI Anna, *Sartre et « Les Temps modernes ». Une entreprise intellectuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.

BREEUR Roland, *Autour de Sartre : la conscience mise à nu*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2005.

CABESTAN Philippe, *L'imaginaire : Sartre*, Paris : Éditions Ellipses, 1999.

CABESTAN Philippe, *L'être et la conscience*, Bruxelles : Ousia, 2014.

CATALANO Joseph S. *A Commentary of Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*, Chicago : The University of Chicago Press, 1974.

COOREBYTER (de) Vincent, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2000.

COOREBYTER (de) Vincent, *Sartre avant la phénoménologie. Autour de « La nausée » et de la « Légende de la vérité »*, Bruxelles : Éditions Ousia, 2005.

DEGUY Jacques, *La nausée de Jean-Paul Sartre*, Paris : Éditions Gallimard, 1993.

DETMER David, *Freedom as a value : a critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre*, Illinois : Open Court, 1986.

FLAJOLIET Alain, *La première philosophie de Sartre*, Paris : Honoré Champion Éditeur, 2008.

GARDNER Sebastian, *Sartre's Being and Nothingness. A reader's guide*, New York : Continuum, 2009.

GIOVANNANGELI Daniel, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles : Ousia, 2001.

HOLLIER Denis, *Politique de la prose : Jean-Paul Sartre et l'an quarante*, Paris : Éditions Gallimard, 1982.

JEANSON Francis, *Sartre par lui-même*, Paris : Éditions du Seuil, 1959.

JEANSON Francis, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Paris : Éditions du Seuil, 1965.

JOLIVET Régis, *Sartre ou la théologie de l'absurde*, Paris : Fayard, 1965.

KNEE Philip, *Qui perd gagne, Essai sur Sartre*, Sainte-Foy : Presses de l'Université de Laval, 1993.

LAING Roland D., **COOPER** David G., *Raison et violence : dix ans de la philosophie de Sartre (1950-1960)*, avant propos de Jean-Paul Sartre, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cottereau, Paris : Payot, 1972.

LOUETTE Jean-François, *Jean-Paul Sartre*, Paris : Hachette, 1993.

LOUETTE Jean-François, *Silences de Sartre*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2002.

LOUETTE Jean-François, *Sartre contra Nietzsche (Les Mouches, Huis clos, Les Mots*), Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

MARCEL Gabriel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, précédé d'une présentation de Denis Huisman, Gabriel Marcel lecteur et juge de Jean-Paul Sartre, Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1981.

MARIETTI Angèle Kremer, *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de L'Être et le néant*, Paris : L'Harmattan, 2005.

MÉSZÁROS István, *The work of Sartre. Search for Freedom and the Challenge of History*, New York, Monthly Review Press, 2012.

MOUILLIE Jean-Marc, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

MCCULLOCH Gregory, *Using Sartre : an analytical introduction to early Sartrean themes*, New York : Routledge, 1994.

NOUDELMAN François, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris : L'Harmattan, 1996.

POULETTE Claude, *Sartre ou les aventures du sujet : essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*, Paris : L'Harmattan, 2001.

RENAUT Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris : Éditions Grasset, 1993.

REISMAN David, *Sartre's phenomenology*, New York, Continuum, 2007.

SABOT Philippe, *Littérature et guerres. Sartre, Malraux, Simon*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

SIMONT Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Paris et Bruxelles : De Boeck&Larcier, 1998.

STAL Isabelle, *La Philosophie de Sartre. Essai d'analyse critique*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

VERSTRAETEN Pierre, *Violence et éthique. Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre*, Paris : Éditions Gallimard, 1972.

c. Numéros spéciaux et ouvrages collectifs

Alter, « Sartre phénoménologue », n° 10, Paris , 2002.

Études sartriennes, « Retour critique sur *L'Être et le néant* », n° 9, Paris, 2004.

Études sartriennes, « Dialectique, littérature », n° 10, Paris, 2005.

Études sartriennes, « Repenser l'Esquisse d'une théorie des émotions », n° 17-18, Paris, 2014.

Les Temps Modernes, « Sartre avec Freud », n° 674-675, Paris, 2013.

Rue Descartes, « Sartre contre Sartre », n° 47, Paris, 2005.

Yale French Studies, « Jean-Paul Sartre », n° 30, New Haven : Yale University Press, 1963.

Yale French Studies, « Sartre after Sartre », n° 68, New Haven : Yale University Press, 1985.

BARBARAS Renaud (dir.), *Sartre : Désir et liberté*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

BURGELIN Claude (dir.), *Lectures de Sartre*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1986.

CABESTAN Philippe, **TOMES** Arnaud, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris : Éditions Ellipses, 2001.

HOWELLS Christina (éd.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992.

MOUILLIE Jean-Marc (éd.), *Sartre et la phénoménologie*, Lyon : ENS Éditions, 2000.

NOUDELMANN François, **PHILIPPE** Gilles, *Dictionnaire Sartre*, Paris : Éditions Champion, 2004.

VERSTRAETEN Pierre (dir.), *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et philosophie*, Paris : Éditions Gallimard, 1981.

d. Articles

ANDERS Guenther Stern, « Emotion and Reality », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 10, n° 4, 1950, pp. 553-562.

BARNES Hazel E., « Sartre's ontology : The revealing and making of being », in *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 13-38.

BESNIER Bernard, « Le problème du mouvement », in *Sartre et la phénoménologie*, édité par Jean-Marc Mouillie, Lyon : ENS Éditions, 2000, pp. 175-208.

BESSIÈRE Jean, « *La Nausée*, d'une écriture mineure (II) », *Roman 20-50*, n° 5, 1988, pp. 55-61.

BITTOUN-DEBRUYNE Nathalie, « Sur *L'imaginaire* : Sartre et Husserl », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 50, 1998, pp. 297-310.

BRIOSI Sandro, « L'imaginaire et l'esthétique de Sartre », *Revue d'esthétique*, 1991, hors série « Sartre/Barthes », pp. 23-26.

CABESTAN Philippe, « Rêve, obsession, hallucination : qu'est-ce qu'une conscience captive ? », in *Sartre et la phénoménologie*, édité par Jean-Marc Mouillie, Lyon : ENS Éditions, 2000, pp. 21-76.

CHAMPIGNY Robert, « Le mot être dans *L'Être et le néant* », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXI, n° 2, 1956, pp. 155-165.

CHARRAK André, « Remarques sur un usage de la notion de dimension dans *L'Être et le néant* : microphysique et relativité », in *Sartre et la phénoménologie*, édité par Jean-Marc Mouillie, Lyon : ENS Éditions, 2000, pp. 209-224.

COOREBYTER (de) Vincent, « Quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel ? », *Bulletin d'information du Groupe d'Etudes Sartriennes*, n° 11, 1997, pp. 84-85.

COOREBYTER (de) Vincent, « Contingence », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, pp. 107-108.

COOREBYTER (de) Vincent, « Les paradoxes du désir dans *L'être et le néant* », in *Sartre : Désir et liberté*, coordonné par Renaud Barbaras, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, pp. 85-112.

COOREBYTER (de) Vincent, « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'Imagination* et *L'imaginaire* », *Methodos* [En ligne], vol. 12, 2012, mis en ligne le 28 mars 2012, consulté le 9 janvier 2013, URL : http://methodos.revues.org/2971.

COOREBYTER (de) Vincent, « *L'Être et le Néant*, ou le roman de la matière », *Les Temps modernes*, n° 667, 2012, pp. 1-11.

CUMMING Robert D., « Role-playing : Sartre's transformation of Husserl's phenomenology », in *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 39-66.

DESANTI Jean-Toussaint, « Sartre et Husserl, ou : les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale », *Les Temps modernes*, n° 531-533, 1990, pp. 350-364.

DREYFUS Dina, « Jean-Paul Sartre et le mal radical : de *L'Être et le Néant* à la *Critique de la raison dialectique* », *Mercure de France*, tome 341, n° 1169, 1961, pp. 154-167.

FLAJOLIET Alain, « Ipséité et temporalité », in *Sartre : Désir et liberté*, coordonné par Renaud Barbaras, Paris : Presses Universitaires de France, 2005, pp. 59-84.

GENNARO Rocco J., « Jean-Paul Sartre and the HOT theory of consciousness », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 32, n° 3, 2002, pp. 293-330.

GIOVANNANGELI Daniel, « Instant », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, pp. 249-250.

GIRARD René, « À propos de Jean-Paul Sartre : rupture et création littéraire », in *Les Chemins actuels de la critique*, Paris : Union Générale d'Éditions, 1968, pp. 333-350.

GURWITSCH Aron, « A Non-Egolocial Conception of Consciousness », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 1, n° 3, 1941, pp. 325-338.

KAIL Michel, « Sartre lecteur de Descartes », *Les Temps modernes*, n° 531-533, 1990, pp. 474-503.

HOWELLS Christina, « Conclusion : Sartre and the deconstruction of the subject », in *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 318-352.

LOUETTE Jean-François, « *La Nausée*, roman du silence », *Littérature*, n° 75, 1989, pp. 3-20.

LOUETTE Jean-François, « Sartre et la contingence », in *Silences de Sartre*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2002, pp. 21-30.

LOUETTE Jean-François, « Dieu ou le football », in *Silences de Sartre*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2002, pp. 55-66.

LOUETTE Jean-François, « Sartre lecteur de Baudelaire », in *Silences de Sartre*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2002, pp. 379-384.

LOUETTE Jean-François, « Intuitions sartriennes de l'absence », *Magazine littéraire*, n° 320, 1994, pp. 52-55.

LOUETTE Jean-François, « Éclats autobiographiques dans *L'Etre et le Néant* », *Les Temps modernes*, n° 641, 2006, pp. 168-196.

MARCUSE Herbert, « Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant* », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 8, n° 3, 1948, pp. 309-336.

MASSELOT Nathanaël, « L'ontologie sartrienne est-elle une phénoménologie transcendantale ? », *Methodos* [En ligne], vol. 12, 2012, mis en ligne le 10 avril 2012, consulté le 10 décembre 2012, URL : http://methodos.revues.org/2965.

MASSELOT Nathanaël, **DASSONNEVILLE** Gautier, « Magie et constitution chez le premier Sartre. Vers une figure de la néantisation », *L'Année Mosaïque*, vol. 1, 2012, pp. 201-218.

MOUILLIE Jean-Marc Mouillie, « Sartre et Husserl : une alternative phénoménologique ? », in *Sartre et la phénoménologie*, édité par Jean-Marc Mouillie, Lyon : ENS Éditions, 2000, pp. 77-132.

NOUDELMANN François, « Sartre et l'inhumain », *Les Temps modernes*, n° 565-566, 1993, pp. 48-65.

PELLEGRIN Jean, « L'objet à deux faces dans *La Nausée* », *La revue des sciences humaines*, n° 113, 1964, pp. 87-97.

SANTONI Ronald E., « Dieu », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, pp. 137-138.

SAWADA Nao, « Communication et silence chez Sartre : une lecture de *La Nausée* », *Études de langue et littérature française*, n° 66, 1995, pp. 178-191.

SAWADA Nao, « Don », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, p. 140.

SICHÈRE Bernard, « Sartre et Genet : une scène », *Les Temps modernes*, n° 531-533, 1990, pp. 614-637.

SIMONT Juliette, « Sartre et Hegel : le problème de la qualité et de la quantité », *Revue internationale de philosophie*, n° 152-153, 1985, pp. 72-102.

SIMONT Juliette, « Nécessité de ma contingence », *Les Temps modernes*, n° 539, 1991, pp. 92-130.

VAUDAY Patrick, « Sartre : l'envers de la phénoménologie », *Rue Descartes*, n° 47, 2005, pp. 8-18.

VERSTRAETEN Pierre, « The Negative Theology of Sartre's *Flaubert* », traduit du français par Pierre Verstraeten, Philippe Hunt et Philip Wood, *Yale French Studies*, n° 68, 1985, pp. 152-164.

VERSTRAETEN Pierre, « Sartre et Hegel », *Les Temps modernes*, n° 539, 1991, pp. 131-153.

WORMSER Gérard, « Bien et mal », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Noudelmann et Gilles Philippe, Paris : Éditions Champion, 2004, p.62.

ZAHAVI Dan, « Intersubjectivity in Sartre's Being and Nothingness », *Alter*, n° 10, 2002, pp. 265-281.

III. ÉTUDES COMPARANT JEAN-PAUL SARTRE ET GEORGES BATAILLE

1. Monographies

BESNIER Jean-Michel, *La politique de l'impossible*, Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2014 (1988).

GUERLAC Suzanne, *Literary polemics : Bataille, Sartre, Valéry, Breton*, Californie : Standford University Press, 1997.

HOLLIER Denis, *Les Dépossédés: Bataille, Caillois, Leiris, Malraux, Sartre*, Paris: Éditions de Minuit, 1993.

2. Numéro spécial

Ligne, n° 1, « Sartre-Bataille », Paris : Éditions Léo Scheer, 2000 (voir ci-dessous).

3. Articles

BERGEN Véronique, « Genet, Bataille, Sartre, un tir croisé dédié au tiers absent », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 164-174.

BESNIER Jean-Michel, « Le philosophe et le paysan », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 137-147.

FOURNY Jean-François, « La communication impossible : Georges Bataille et Jean-Paul Sartre », *Stanford French Review*, vol. 12, n° 1, 1988, pp. 149-160.

HEIMONET Jean-Michel et **YANG** Emoretta, « Bataille and Sartre : the modernity of mysticism », *Diacritics*, vol. 26, n° 2, 1996, pp. 59-73.

DIDI-HUBERMAN Georges, « La matière inquiète », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 206-223.

LOUETTE Jean-François, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps Modernes*, n° 602, 1998-1999, pp. 16-36.

LOUETTE Jean-François, « Sartre et Bataille, notes complémentaires », in *L'Héritage de Jean-Paul Sartre. Vingt ans après sa mort*, sous la direction d'Harumi Ishizaki et Nao Sawada, Tokyo : Éditions du Département de littérature française de l'Université Aoyamagakuin, 2001, pp. 165-172.

MARGAT Claire, « Bataille et Sartre face au dégoût », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 197-205.

MARMANDE Francis, « Sous le soleil noir de la poésie », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 28-46.

NANCY Jean-Luc, « La pensée dérobée », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 88-106.

PASI Carlo, « L'intervention de Georges Bataille », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 60-70.

REY Jean-Michel, « Premiers pas en littérature », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 148-163.

RISSET Jacqueline, « Un dialogue inaccompli », *Ligne*, n° 1, 2000, pp. 47-59.

RONCHI Rocco, « Une ontologie de l'excès », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 107-124.

RUBINO Gianfranco, « Deux lectures du mal », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 125-136.

SICHÈRE Bernard, « Sartre et Bataille : subjectivité et révolution », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 71-87.

SURYA Michel, « Le saut de Gribouille, de l'engagement (Sartre, Bataille, via Breton) », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 8-27.

TRAVERSO Enzo, « L'aveuglement des clercs. *Les Réflexions sur la question juive* de Sartre », *Lignes*, n° 1, 2000, pp. 175-196.

IV. AUTRES SOURCES

1. Ouvrages

BACHELARD Gaston, *L'intuition de l'instant*, Paris : Librairie générale française, 1994 (1932).

BARTHES Roland, *Essais critiques*, Paris : Éditions du Seuil, 1981.

BAUCH Bruce, *French Hegel, From Surrealism to Postmodernism*, Londres : Routledge, 2003.

BEAUVOIR (de) Simone, *La Force de l'âge*, Paris : Éditions Gallimard, 1960.

BEAUVOIR (de) Simone, *La cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, Paris : Éditions Gallimard, 1981.

BELLANTONE Andrea, *Hegel en France, volume 2 : De Vera à Hyppolite*, Paris : Éditions Hermann, 2011.

BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, présentation de Frédéric Worms, Paris : Presses Universitaires de France, 2013 (1889).

BERGSON Henri, *Le rire : essai sur la signification du comique*, Paris : Flammarion, 2013 (1901).

BLAKE William, *The Complete Poetry and Prose*, édité par D. V. Erdman, H. Bloom, Berkeley : University of California Press, 1982.

BLANCHOT Maurice, *La part du feu*, Paris : Éditions Gallimard, 1949.

BLANCHOT Maurice, *Thomas l'obscur*, nouvelle version, Paris : Éditions Gallimard, 1950.

BLANCHOT Maurice, *La communauté inavouable*, Paris : Éditions de Minuit, 1983.

BRENTANO Franz, *Psychology from an empirical standpoint*, traduit de l'allemand par Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, Linda L. McAlister, Londres et New York : Routledge, 1973 (1874).

BRETON André, *Manifestes du surréalisme*, Paris : Éditions Gallimard, 1963 (1924/1930).

BUTLER Judith P., *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York : Columbia University Press, 1987.

CAILLOIS Roger, *L'Homme et le sacré*, Paris : Éditions Gallimard, 1988 (1939).

CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Paris : Éditions Gallimard, 1963 (1951).

CARABINE Deirdre, *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition : Plato to Eriugena*, Michigan : W. B. Eerdmans, 1995.

CHAPSAL Madeleine, *Les écrivains en personne*, Paris : Union Générale d'Éditions, 1973.

CHESTOV Léon, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche : philosophie et prédication*, traduit du russe par T. Rageot-Chestov, Georges. Bataille, Paris : Librairie J. Vrin, 1949.

Paris, J. Vrin, 1949.

DELACROIX Henri, *Les grands mystiques chrétiens*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1938.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

DELEUZE Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Éditions de Minuit, 1991.

DESCARTES René, *Les passions de l'âme*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Victor

Cousin, Paris : Librairie F. G. Levrault, 1824-1826, tome 4, 1-212.

DESCOMBES Vincent, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Éditions de Minuit, 1979.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France, 2003 (1912).

FOLIGNO (de) Angèle, *Le livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno*, traduit par Ernest Hello, Paris : Librairie Poussielgue Frères, 1868.

FONDANE Benjamin, *La conscience malheureuse*, nouvelle édition présentée et annotée par Olivier Salazar-Ferrer, Paris : Verdier, 2013 (1936).

FRAZER James George, *The golden bough : a study in magic and religion*, Londres : Macmillan, 1974.

FREUD Sigmund, *Au-delà du principe du plaisir*, traduit de l'allemand par Pierre Cotet, André Bourguignon, Janine Altounian et al., Paris : Presses Universitaires de France, 2010 (1920).

FREUD Sigmund, *Psychologie des foules et analyse du moi*, traduit de l'allemand par Pierre Cotet, André Bourguignon, Janine Altounian et al., suivi de *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon, Paris : Payot & Rivages, 2011 (1921/1895).

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris : Éditions Gallimard, 1965 (1957).

GIRARD René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris : Éditions Bernard Grasset, 1961.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris : Éditions Albin Michel, 1990 (1972).

GURVITCH Georges, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, 2 vols, traduits de l'allemand par Jean Hyppolite, Paris : Aubier-Montaigne, 1939-1941 (1807).

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Paris : Éditions Gallimard, 1986 (1927).

HEIDEGGER Martin, *History of the Concept of time*, traduit de l'allemand par Theodore Kisiel, Bloomington : Indiana University Press, 1985 (1979).

HUSSERL Edmund, *Logical Investigations*, vol. II, traduit de l'allemand par J. N. Findlay, Londres et New York : Routledge, 2001 (1900/1901).

HUSSERL Edmund, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, first book, *General introduction to a pure phenomenology*, traduit de l'allemand par F. Kersten, The Hague : Martinus Nijhoff Publishers, 1983 (1913).

JANET Pierre, *De l'angoisse à l'extase. Études sur les croyants et les sentiments*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1975 (1926).

KANT Immanuel, *Critique of Pure Reason*, traduit et édité par Paul Guyer et Allen W. Wood, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.

KIERKEGAARD Søren, *Crainte et tremblement : lyrique-dialectique*, traduit du danois par P.-H. Tisseau, introduction de Jean Wahl, Paris : F. Aubier, 1935 (1843).

KLEINBERG Ethan, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Ithaca et Londres : Cornell University Press, 2005.

KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris : Éditions Gallimard, 1979 (1947).

KRISTEVA Julia, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris : Éditions du Seuil, 1980.

LEIRIS Michel**,** *L'Age d'homme*, précédé *de De la littérature considérée comme une tauromachie*, Paris : Éditions Gallimard, 1999 (1939).

LEONARD Philip (éd.), *Trajectories of Mysticism in Theory and Literature*, Londres et New York : Palgrave Macmillan, 2000.

LÉVINAS Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2000 (1930).

LINDENBERG Daniel, *Les Années souterraines, 1937-1947*, Paris : Éditions La Découverte, 1990.

LOUTH Andrew, *The origins of the christian mystical tradition. From Plato to Denys*, New York : Oxford University Press, 2007.

LUQUET Georges Henri, *L'Art primitif*, Paris : G. Doin & Cie, 1930.

MARSDEN Jill, *After Nietzsche. Notes towards a Philosophy of Ecstasy*, Londres et New York : Palgrave Macmillan, 2002.

MAUSS Marcel, *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, présentation de Victor Karady, Paris : Éditions de Minuit, 1968 (1906).

MAUSS Marcel, *Essai sur le don*, présentation de Florence Weber, Paris : Presses Universitaires de France, 2007 (1923-1924).

MORAN Dermot (éd.), *Routledge Encyclopedia of Twentieth Century Philosophy*, Londres et New York : Routledge, 2008.

NANCY Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Christian Bourgois éditeur, 1999 (1986).

NIETZSCHE Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, traduction de Jean Marnold et Jacques Morland, introduction et notes d'Angèle Kremer-Marietti, Paris : Librairie générale française, 1994.

NIETZSCHE Friedrich, *Le Gai Savoir*, introduction et traduction de Pierre Klossowski, Paris : Union Générale d'Éditions, 1957.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris : Éditions Gallimard, 1998.

NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, traduction d'Henri Albert, introduction et notes de Marc Sautet, Paris : Librairie générale française, 2000.

OTTO Rudolf, *Le Sacré. L'Élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit par André Jundt, Paris : Éditions Payot & Rivages, 2001 (1917).

Platon, *Le Banquet*, présentation et traduction par Luc Brisson, Paris : Flammarion, 1998 (5e édition, 2007).

PÉTREMENT Simone, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris : Presses Universitaires de France, 1947.

PSEUDO-DENYS l'Aréopagite, *Œuvres de Saint Denys L'Aréopagite*, traduites du grec et précédées d'une introduction par MGR Darboy, Paris : Maison de la Bonne Presse, 1845.

RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, 1990.

SABOT Philippe, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris : Presses Universitaires de France, 2002.

SAHAGUN Bernadinode, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, traduite et annotée par D. Jourdanet et R. Siméon, Paris : G. Masson, 1880.

SCHRÖDINGER Erwin, *L'esprit et la matière*, précédé de *L'élision. Essai sur la philosophie d'E. Schrödinger* par Michel Bitbol, Paris : Éditions du Seuil, 1990.

SOKOLOWSKI Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

WAHL Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Brionne : Éditions Gérard Monfort, 1951 (1929).

WAHL Jean, *Existence humaine et transcendance,* Neuchâtel : Éditions de la Baconnière, 1944.

WOLIN Richard, *The seduction of unreason : the intellectual romance with fascism from Nietzsche to postmodernism*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2004.

ZAHAVI Dan, *Husserl's Phenomenology*, Californie : Stanford University Press, 2003.

ZAHAVI Dan, *Subjectivity and Selfhood : Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge : The MIT Press, 2005.

2. Articles

HARTMANN Nicolaï, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », traduit par M. R.-L. Klee, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, 1931, pp. 285-316.

HYPPOLITE Jean, « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1935, pp. 399-426 ; n° 4, 1935, pp. 549-578.

LOKHORST Gert-Jan, « Descartes and the Pineal Gland », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [En ligne], mis en ligne le 25 avril 2005, consulté le 23 juin 2014, URL : http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/pineal-gland.

KOYRÉ Alexandre, « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 11-12, 1931, pp. 409-439.

MARION Jean-Luc, « Au nom : Comment ne pas parler de "théologie négative" », *Laval théologique et philosophie*, vol. 55, n° 3, 1999, pp. 339-363.

PINKARD Terry, « Hegelianism in the Twentieth Century », in *Routledge Encyclopedia of Twentieth Century Philosophy*, édité par Dermot Moran, Londres et New York : Routledge, 2008, pp. 118–147.

SABOT Philippe, « Primitivisme et surréalisme : une synthèse impossible ? », *Methodos*, n° 3, 2003, pp. 113-136.

SABOT Philippe, « De Kojève à Foucault. La "mort de l'homme" et la querelle de l'humanisme », *Archives de philosophie*, Cahier 72-3, 2009, pp. 523-540.

WAHL Jean, « Hegel et Kierkegaard », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 11-12, 1931, pp. 321-380.

WORMS Frédéric, « La conversion de l'expérience. Mystique et philosophie, de Bergson au moment de l'existence », *ThéoRèmes* [En ligne], mis en ligne le 12 juillet 2010, consulté le 07 septembre 2013, URL : http://theoremes.revues.org/76.

INDEX *NOMINUM*

A

Adamov, Arthur, 13

Adler, Alfred, 13, 235

Ambrosino, Georges, 63

Aristote, 282

B

Barbaras, Renaud, 110, 341

Baron, Jacques, 36

Baudelaire, Charles, 12, 251, 253, 254, 255, 299

Baugh, Bruce, 47

Beauvoir (de), Simone, 13, 41, 43, 198, 213

Bellantone, Andrea, 47, 48

Bergen, Véronique, 15

Bergson, Henri, 25, 26

Besnier, Jean-Michel, 15, 173, 222, 315, 317, 324

Biles, Jeremy, 278

Blake, William, 170, 254

Blanchot, Maurice, 13, 72, 73, 210, 213, 214, 215, 217, 230, 231, 271

Boiffard, Jacques-André, 35, 36

Breton, André, 15, 35, 36, 37, 38, 57, 58, 63, 223, 247

Bruno, Jean, 62, 134, 135, 210, 221

Brunschvicg, Léon, 22, 23, 26

C

Cabestan, Philippe, 99, 105, 107, 199

Caillois, Roger, 15, 138, 212, 245

Calas, Nicolas, 210

Camus, Albert, 13, 40, 213, 214, 215, 217, 226, 231, 271, 324

Carpentier, Alejo, 36

Carrouges, Michel, 210

Chapsal, Madeleine, 157

Clifford, James, 244, 245

Comay, Rebecca, 245

Connor, Peter Tracy, 15, 221, 241, 245, 316

Contat, Michel, 13, 23, 42, 43, 102, 214, 220

Coorebyter (de), Vincent, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 41, 43, 45, 69, 70, 74, 77, 81, 84, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 97, 99, 100, 107, 110, 115, 118, 166, 192, 194, 195, 198, 311, 317, 318, 319

Corbin, Henry, 46, 308

Croce, Benedetto, 48

Cuzin, François, 210

D

Daniélou, Jean, 13, 40, 199, 201, 213, 257

Dautry, Jean, 223

Derrida, Jacques, 161

Descartes, René, 129, 173, 228, 233

Desnos, Robert, 33, 35, 36

Didi-Huberman, Georges, 15

Dos Passos, John, 214, 215, 216

Dostoïevski, Fiodor, 24, 231

E

Eddington, Arthur, 65

Einstein, Carl, 33

F

Faulkner, William, 214, 215, 216, 218

Flajoliet, Alain, 23, 82, 85, 102, 193, 196, 198, 202

Foligno (de), Angèle, 171, 221

Foucault, Michel, 73, 160

Fourny, Jean-François, 15

Freud, Sigmund, 13, 57, 59, 146, 147, 235

G

Gandillac (de), Maurice, 13, 213

Genet, Jean, 13, 15, 24, 259, 273, 315

Gennaro, Rocco J., 80

Gide, André, 24, 215

Giovannangeli, Daniel, 199, 201

Grenier, Jean, 210

Griaule, Marcel, 33

Guerlac, Suzanne, 15

Gurvitch, Georges, 48

Gurwitsch, Aron, 85

H

Hamano, Koichiro, 19, 139, 147, 149, 304

Hawley, Daniel, 61, 257

Hegel, G.W.F, 47, 48, 49, 63, 139, 145, 146, 159, 160, 162, 243, 244, 246, 247, 258, 259, 261, 264, 268, 269, 291, 292, 306

Heidegger, Martin, 40, 46, 68, 69, 70, 71, 77, 88, 99, 117, 216, 217, 231, 232, 233, 245, 257, 289, 308

Heimonet, Jean-Michel, 15, 72, 323

Héraclite, 169, 170, 171, 174

Hollier, Denis, 15, 16, 33, 34, 35, 40, 61, 63, 127, 128, 139, 145, 146, 170, 176, 252, 306, 314, 321

Hollywood, Amy, 171, 245

Husserl, Edmund, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 40, 66, 76, 79, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 94, 99, 100, 104, 117, 123, 198, 214, 220, 246, 280, 283, 289, 292, 318, 319

Hussey, Andrew, 221, 241

Hyppolite, Jean, 13, 14, 47, 213, 244, 302

I

Irwin, Alexander, 151

J

Jaspers, Karl, 24, 231, 232

Joyce, James, 215

Jung, Carl Gustav, 13, 235

K

Kafka, Franz, 72, 179, 231, 240, 254, 257

Kant, Emmanuel, 26, 29, 82

Keenan, Dennis King, 151

Kibler, Louis, 62, 63, 135

Kierkegaard, Søren, 48, 217, 231, 232, 240, 257, 258

Klossowski, Pierre, 13, 180, 213

Kojève, Alexandre, 63, 259, 264

Koyré, Alexandre, 48, 196

L

Lala, Marie-Christine, 21, 319

Lalande, André, 22, 23

Langevin, Paul, 234

Lanzmann, Claude, 316, 317

Lawtoo, Nidesh, 313

Le Bon, Sylvie, 68, 79, 80

Leiris, Michel, 13, 15, 33, 35, 36, 61, 127, 138, 152, 212, 213, 245, 315

Lévinas, Emmanuel, 257, 271, 272

Limbour, Georges, 35, 36

Lokhorst, Gert-Jan, 129

Louette, Jean-François, 15, 16, 40, 44, 45, 51, 67, 70, 72, 94, 197, 208, 241, 251, 269, 317, 318, 323

Luquet, Georges Henri, 54, 55

M

Macherey, Pierre, 59, 124, 170, 240, 319, 320

Magritte, René, 210

Malraux, André, 15, 189, 231

Marcel, Gabriel, 13, 210, 211, 212, 213, 214

Marcel, Jean-Christophe, 138, 147

Margat, Claire, 15, 126

Marion, Jean-Luc, 158

Marmande, Francis, 15, 208, 315, 317, 326

Marx, Karl, 39, 247, 258, 259

Masselot, Nathanaël, 88, 89

Massignon, Louis, 13

Masson, André, 143, 170

Matisse, Henri, 170

Mauss, Marcel, 138, 139, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 298, 305, 306, 309, 310, 311, 312

Merleau-Ponty, Maurice, 12, 13, 213, 248, 324

Métraux, Alfred, 138, 143, 152

Meyerson, Émile, 22, 23, 45

Miro, Joan, 170

Mong-Hy, Cédric, 62, 63, 66

Moré, Marcel, 13, 213, 302, 315

Morise, Max, 36

Mouillie, Jean-Marc, 27

N

Nancy, Jean-Luc, 15, 21, 77, 316, 317, 323, 324

Nietzsche, Friedrich, 12, 16, 38, 40, 140, 145, 154, 155, 158, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 177, 180, 181, 204, 205, 208, 212, 213, 221, 224, 231, 232, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 248, 249, 260, 261, 262, 265, 266, 269, 272, 277, 278, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 313, 314, 315, 324, 325

Noudelmann, François, 14

O

Otto, Rudolf, 55, 147, 148, 274

P

Parain, Brice, 215, 217, 228, 240

Pasi, Carlo, 15, 251

Paulhan, Jean, 13, 213, 217

Philippe, Gilles, 14, 16, 324

Picasso, Pablo, 35, 40, 315

Pinkard, Terry, 47

Platon, 30, 31, 32, 33, 67

Ponge, Francis, 217

Proust, Marcel, 24, 215

Pseudo-Denys, 158, 262

Q

Queneau, Raymond, 36, 39, 47

R

Renard, Jean-Claude, 240

Rey, Jean-Michel, 15, 231

Ribemont-Dessaignes, Georges, 35, 36

Richman, Michèle, 138

Risset, Jacqueline, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 208, 241, 242, 314, 315

Rivière, Georges Henri, 33

Ronchi, Rocco, 15

Roquentin, Antoine (personnage de *La nausée*), 40, 43, 44, 46, 49, 50, 51, 52, 67, 69, 72, 74, 77, 78, 81, 91, 93, 94, 95, 96, 100, 105, 107, 116, 117, 118, 123, 127, 131, 181, 182, 183, 188, 199, 261, 318

Rousseau, Jean-Jacques, 95

Rubino, Gianfranco, 15

Rybalka, Michel, 13, 23, 42, 43, 102, 214, 220

S

Sade, D.A.F, 36, 37, 56, 59, 60, 61, 147, 248, 319

Sahagun (de), Bernardino, 143

Sasso, Robert, 160

Sawada, Nao, 15, 299.

Schaeffner, André, 33

Schrödinger, Erwin, 25

Sichère, Bernard, 11, 15, 16, 151, 276, 315

Simont, Juliette, 131, 200, 203, 240

Socrate, 33, 56, 159

Souvarine, Boris, 39, 54, 64, 222

Spinoza, Baruch, 85

Stoekl, Allan, 128

Surya, Michel, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 35, 58, 161, 168, 170, 181, 205, 208, 210, 212, 213, 214, 241, 256, 315

T

Traverso, Enzo, 15

V

Vitrac, Roger, 35, 36

W

Wahl, Jean, 47, 48, 65, 170, 257

Waldberg, Patrick, 210, 221, 224

Warin, François, 38, 175, 181

Weber, Florence, 138, 310

Wildensetin, Georges, 33

Woolf, Virginia, 215

Z

Zahavi, Dan, 27, 28, 29, 88

INDEX *RERUM*

A

absent(e)/absence, 15, 29, 58, 103, 107, 113, 118, 121, 157, 158, 160, 167, 169, 173, 181, 190, 194, 210, 239, 252, 276, 297, 303, 313

absolu(e), 36, 37, 38, 43, 44, 48, 73, 74, 78, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 99, 102, 103, 108, 115, 123, 147, 148, 159, 160, 161, 162, 182, 183, 186, 187, 189, 190, 196, 198, 201, 223, 227, 229, 240, 246, 269, 280, 282, 283, 284, 289, 291, 295, 318, 325

absurde/absurdité, 33, 40, 72, 77, 91, 119, 126, 129, 147, 166, 169, 173, 182, 210, 211, 213, 216, 231, 232, 315, 318, 319

action, 18, 42, 56, 58, 67, 101, 150, 154, 155, 156, 177, 209, 215, 228, 250, 253, 255, 263, 283, 325

affection/affectivité, 26, 79, 134, 222, 223, 225, 249, 261

alimentaire, 22, 23, 318

altérer/altération, 54, 59, 92, 93, 97, 109, 114, 127, 148, 149, 150, 173, 188, 267, 299, 309

ambigu(ë)/ambiguïté, 13, 26, 200, 276, 306

angoisse, 26, 154, 157, 163, 167, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 180, 181, 198, 201, 209, 215, 226, 231, 258, 266, 275, 276

apodictique, 78, 109, 118

approprier/appropriation, 88, 148, 150, 229, 274, 288, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 306, 308

ascétique/ascèse, 28, 155, 156, 177, 178, 209, 320

athée, 157, 208, 230

athéologie, 155, 157, 158, 160, 168, 169, 172, 181, 210, 274

attente, 179, 180, 206, 211, 323

authentique, 21, 34, 150, 211, 215, 217, 227, 253, 293

autonome/autonomie, 17, 58, 140, 197

autorité, 37, 57, 58, 156, 158, 161, 167, 209, 223, 240, 262

autrui, 85, 147, 278, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 295, 298, 300, 302, 310, 311, 312

avenir, 43, 172, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 193, 203, 205, 216, 220, 254, 262, 293, 323

avidité, 71, 137, 138, 139, 140, 163, 173

B

bas/bassesse, 30, 31, 35, 38, 39, 49, 51, 53, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 70, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 132, 317, 320, 321, 322

beau/beauté, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 39, 44, 56, 61, 126, 157, 251, 310

bien, 30, 56, 58, 142, 167, 168, 172, 177, 254, 303, 304, 306, 310, 312, 313, 325

C

captiver/captivité, 67, 107, 112, 143, 145, 199

catastrophe, 144, 170, 171, 172, 174, 175

certitude, 234, 237, 261, 279, 289, 307

chance, 11, 12, 180, 223, 232, 308, 323

choix, 200, 235, 236, 254, 255, 257

chosiste/chosisme, 29, 102, 228

christianisme, 134, 148

cogito, 23, 78, 80, 81, 83, 117, 197, 232, 234, 261, 279, 307

communauté, 170, 175, 288, 306, 308, 313

communication, 15, 85, 199, 229, 234, 238, 243, 246, 251, 256, 259, 260, 261, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 288, 289, 290, 293, 295, 296, 300, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 319, 324

complexe icarien, 35, 38

concret/concrétude, 29, 32, 48, 104, 291, 307, 308, 318

conflictuel/conflit, 284, 288, 289, 290, 292, 294, 295, 296, 299, 300, 308, 311, 325.

connaissance, 22, 28, 29, 30, 31, 39, 66, 74, 79, 87, 139, 144, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 197, 202, 217, 225, 239, 243, 246, 257, 258, 262, 264, 266, 269, 270, 271, 289, 290, 292, 294, 318

conscience, 17, 19, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 36, 43, 45, 47, 48, 49, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 127, 129, 140, 141, 144, 145, 146, 151, 153, 155, 159, 162, 163, 164, 166, 182, 185, 186, 197, 198, 199, 201, 216, 217, 222, 236, 240, 244, 246, 250, 254, 258, 269, 272, 274, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 295, 301, 308, 311, 319, 321

contagion, 153, 159, 234, 313, 324

contempler/contemplation, 29, 30, 31, 34, 48, 69, 70, 73, 77, 95, 122, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 144, 152, 166, 169, 182, 240, 264, 320

contingent(e)/contingence, 17, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 60, 66, 67, 69, 70, 71, 76, 77, 78, 90, 91, 93, 107, 112, 114, 115, 116, 117, 120, 166, 182, 185, 186, 188, 189, 192, 194, 233, 238, 289, 318, 322

continuum, 243, 266, 272, 274, 276, 277, 279, 302, 308

conversion, 194, 295, 296, 298, 300, 308, 310, 325

cosmologie, 45, 49, 62, 63, 64, 66, 70, 73, 135, 137, 320

D

dépense, 15, 16, 18, 19, 39, 40, 59, 63, 64, 65, 71, 72, 122, 125, 130, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 161, 197, 208, 241, 251, 253, 303, 304, 305, 306, 309, 310, 313, 317, 320, 323

désir, 29, 49, 59, 82, 110, 141, 142, 147, 194, 195, 224, 236, 237, 238, 240, 253, 255, 257, 258, 261, 264, 282, 296, 302, 305, 306, 308

destruction, 78, 99, 147, 153, 167, 168, 172, 174, 204, 218, 258, 267, 268, 269, 271, 275, 291, 292, 297, 298, 299, 305, 308

dialectique, 39, 45, 46, 47, 48, 49, 57, 65, 162, 245, 258, 268, 311

dieu, 38, 59, 94, 142, 143, 156, 157, 158, 159, 160, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 181, 210, 211, 213, 214, 222, 230, 231, 235, 236, 237, 238, 240, 264, 274, 306

don, 138, 139, 146, 153, 260, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313

dramatiser/dramatisation, 52, 136, 205

durée, 84, 168, 178, 197, 199, 201, 275

E

économie générale, 63, 64, 135, 144, 152, 161, 163

Ego, 23, 26, 27, 29, 43, 68, 69, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 99, 108, 109, 110, 197, 198, 201, 279, 280, 282, 283, 284, 287

ek-statique/ek-stase, 43, 94, 183, 188, 196, 198, 199, 200, 202, 204, 216, 240, 322, 323.

émotion, 155, 225, 243, 259, 263, 264, 269

énergie, 11, 63, 65, 71, 129, 130, 135, 137, 139, 141, 152, 163, 234, 303

enfant/enfantillage, 24, 54, 229, 253, 254, 255, 310

enfoncer/enfoncement, 52, 53, 54, 60, 61, 66, 123, 124, 125, 126, 133, 203, 206, 218, 219, 220, 262, 321

engager/engagement, 15, 16, 64, 220, 222, 223, 224, 225, 247, 248, 255, 256, 259, 263

en-soi, 45, 52, 69, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 107, 108, 112, 113, 114, 115, 117, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 219, 233, 236, 297

en-soi-pour-soi, 236

Erfahrung, 241, 244, 245, 307

Erlebnis, 20, 232, 234, 241, 244, 245, 246, 307, 320

esthétique, 15, 33, 34, 36, 42, 44, 54, 63, 126, 296, 310

excessif/excès, 15, 49, 53, 59, 61, 70, 76, 91, 128, 129, 139, 140, 141, 164, 211, 225, 255, 303, 318

existentiel/existence, 17, 18, 19, 20, 29, 34, 37, 39, 44, 45, 48, 49, 51, 58, 64, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 101, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 126, 128, 130, 132, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 150, 153, 160, 163, 165, 166, 171, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 192, 198, 200, 201, 205, 214, 219, 220, 223, 227, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 244, 245, 247, 249, 252, 255, 256, 257, 258, 261, 265, 275, 280, 284, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 304, 308, 313, 316, 317, 321, 323

existentialiste/existentialisme, 12, 24, 46, 47, 128, 159, 213, 214, 220, 221, 224, 232, 242, 245, 246, 247, 248, 249, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 265, 266, 270, 271, 272, 307, 316, 320, 321, 322

expérientiel/expérience, 12, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 28, 30, 37, 39, 40, 41, 47, 48, 49, 50, 63, 64, 70, 71, 72, 76, 77, 83, 87, 88, 89, 91, 94, 98, 101, 105, 107, 110, 112, 113, 116, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 147, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 252, 256, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 271, 272, 274, 278, 279, 288, 289, 301, 306, 307, 308, 313, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324

ex-périence, 90, 96, 99, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 112, 120

ex-stase, 89, 94

extasié/extatique/extase, 18, 40, 43, 44, 50, 51, 52, 59, 67, 74, 91, 93, 94, 95, 96, 105, 107, 122, 123, 127, 128, 130, 131,

132, 133, 135, 136, 140, 141, 144, 148, 151, 154, 155, 157, 160, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 196, 202, 203, 209, 223, 226, 316, 318, 320

F

factuel/facticité, 46, 117, 185, 188, 194, 233

fantaisie, 127, 129, 130, 132, 133, 137

fascinant/fasciné/fascination, 29, 34, 52, 77, 91, 93, 94, 95, 96, 107, 125, 127, 145, 148, 166, 182, 184, 196, 274, 320

fascisme, 39, 54, 180, 222, 223

fraternel, 289, 294, 295, 296, 299, 300, 311, 316, 317

fusionnel/fusion, 11, 16, 95, 96, 115, 179, 238, 243, 245, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 270, 276, 279, 307, 313, 318, 320, 324

futur, 35, 36, 119, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 216, 218.

futurisant/futurisation, 196, 201, 204

G

généreux/générosité, 237, 264, 295, 297, 298, 299, 310, 311

glorieux/gloire, 139, 141, 142, 143, 145, 152, 174, 175, 238, 269, 305

H

hétérogène/hétérogénéité, 33, 53, 54, 55, 58, 59, 61, 147, 149, 150, 154, 196, 215, 223, 267, 276, 319

hétérologie, 56, 57, 60, 122, 319

homogène/homogénéité, 138, 150, 173, 174, 175, 176, 199, 206

horreur, 56, 62, 125, 126, 127, 128, 136, 142, 145, 150, 237, 253, 255, 275, 276, 320

humanisme, 220, 248, 254, 256, 291

humanité, 18, 122, 130, 132, 133, 138, 139, 141, 143, 146, 148, 152, 177, 206, 224, 253, 275, 305, 312

hypermorale, 13, 259, 303, 312

I

idéaliste/idéalisme, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 37, 38, 40, 44, 56, 57, 58, 60, 63, 65, 126, 128, 130, 210, 319

imageant, 102, 104, 105, 107, 108, 112, 118, 321

imaginaire, 34, 35, 37, 41, 42, 45, 81, 89, 101, 102, 104, 105, 107, 112, 113, 118, 119, 120, 129, 131, 132, 133, 198, 321

imagination, 25, 29, 34, 35, 36, 101, 102, 105, 129

immanent/immanence, 23, 24, 28, 29, 30, 48, 76, 77, 81, 82, 83, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 97, 99, 109, 110, 111, 112, 205, 235,

240, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 283, 284, 302, 304, 306, 322

immanentisme, 29, 30, 81, 281

immédiat, 18, 19, 33, 37, 71, 79, 80, 81, 86, 96, 98, 105, 110, 111, 115, 137, 138, 148, 167, 168, 184, 193, 210, 233, 245, 252, 308, 320

impossible, 19, 46, 122, 152, 154, 155, 156, 158, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 223, 231, 249, 261, 262, 280, 281, 303, 319, 321, 322

improbable, 14, 45, 46, 47, 48, 49, 53, 122, 130, 232

incommunicable/incommunicabilité, 35, 81, 85, 93, 99, 115, 215, 218, 229, 251, 279, 281, 284, 288, 289, 295, 301, 308, 313, 325

inconnu, 45, 101, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 172, 176, 180, 210, 211, 220, 231, 238, 239

individu/individuel/individualité, 37, 56, 59, 83, 84, 156, 228, 229, 233, 234, 275, 276, 277, 279, 281, 284, 289, 295, 302, 303, 308, 310, 312, 313, 324

inexprimable, 49, 51, 52, 67, 251, 318

informe, 31, 39, 53, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 127, 166, 216, 264

inintelligible, 258, 261, 263, 264, 266, 269

insatisfaction, 254

instant/instantané/instantanéité, 43, 45, 50, 74, 80, 83, 94, 95, 104, 121, 134, 135, 165, 166, 171, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 189, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 215, 216, 218, 221, 225, 226, 228, 230, 253, 262, 263, 264, 267, 276, 277, 287, 310, 313, 322, 323

intellectuel, 13, 54, 63, 167, 222, 223, 225, 247, 257, 258, 261, 262, 263, 265, 269, 270, 316

intentionnel/intentionnalité, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 40, 66, 76, 79, 82, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 108, 110, 111, 117, 123, 198, 214, 220, 240, 280, 283, 286, 289, 292, 318, 319

intériorité, 76, 81, 84, 85, 89, 228, 281, 282, 283

intime/intimité, 24, 81, 90, 116, 124, 128, 139, 184, 231, 256, 257, 259, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 282, 283, 284, 302, 304, 306, 308, 310, 313, 316, 317, 319

inutile/inutilité, 14, 18, 49, 50, 53, 66, 67, 70, 71, 85, 141, 151, 157, 176, 179, 180, 229, 251, 252, 260, 325

ipse/ipséité, 47, 85, 99, 105, 159, 162, 163, 164, 202, 225, 232, 233, 236, 237, 238, 243, 281

irrationnel/irrationalité, 23, 40, 41, 45, 49, 91, 233.

irréaliser/irréalisation, 104, 105, 108, 118, 131, 133, 321

irréel, 27, 101, 104, 105, 107

irréfléchi/irréflexif, 79, 80, 81, 110, 198, 282

J

jouissance, 30, 52, 76, 93, 94, 95, 123, 127, 131, 136, 138, 180, 182, 203, 206, 226, 240, 297, 312, 319, 325

L

langage, 34, 44, 56, 57, 63, 67, 72, 124, 135, 214, 215, 216, 218, 220, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 235, 249, 250, 251, 252, 260, 263, 265, 266, 274, 280, 301, 315

libérer/libération, 82, 139, 150, 171, 179, 201, 203, 205, 279, 299

libre/liberté, 17, 18, 19, 20, 40, 46, 66, 71, 74, 75, 76, 79, 91, 95, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 130, 131, 140, 150, 155, 157, 163, 166, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 188, 190, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 207, 208, 214, 220, 240, 249, 252, 255, 256, 259, 260, 261, 267, 278, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 299, 300, 308, 310, 311, 312, 315, 321, 322, 324, 325

limite, 21, 57, 71, 73, 100, 103, 122, 123, 125, 130, 132, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 159, 160, 161, 164, 170, 172, 175, 180, 181, 186, 188, 189, 198, 236, 261, 268, 269, 270, 275, 287, 289, 290, 292, 302, 304, 306, 313, 320

littérature, 12, 13, 14, 15, 59, 124, 157, 170, 179, 220, 229, 231, 240, 247, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 260, 265, 266, 273, 274, 279, 280, 284, 299, 300, 301, 303, 307, 313, 320, 321, 324

M

magique/magie, 148, 228, 229, 238, 240, 250, 311

mal, 23, 26, 56, 58, 124, 149, 217, 254, 278, 303, 304, 312, 325

manquant/manque, 13, 15, 30, 47, 70, 72, 117, 120, 121, 141, 158, 159, 164, 167, 192, 193, 195, 197, 202, 236, 255, 301, 302

massif/massivité, 52, 92, 93, 94, 97, 124, 182, 184, 196

matérialiste/matérialisme, 49, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 70, 124, 125, 126, 127, 317, 319, 320

matière, 15, 25, 39, 49, 57, 59, 60, 61, 71, 74, 122, 125, 126, 127, 141, 156, 228, 247, 319

mauvaise foi, 13, 235, 236, 302

méditation, 28, 78, 95, 135, 170, 171, 172, 212

métaphysique, 28, 40, 41, 45, 46, 47, 85, 92, 97, 102, 114, 129, 155, 156, 167, 185, 186, 210, 211, 254, 307

mineur, 139, 246, 252, 253, 254, 255, 256

mondanéité, 68, 69, 71

monde, 11, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 35, 38, 39, 41, 42, 43, 47, 51, 52, 57, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 95, 96, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 113, 114, 117, 132, 135, 139, 141, 145, 148, 151, 153, 156, 157, 159, 167, 168, 169, 173, 174, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 192, 193, 196, 205, 209, 211, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 229, 231, 232, 237, 238, 240, 243, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 258, 263, 264, 266, 267, 268, 270, 272, 274, 275, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 293, 294, 298, 300, 310, 315, 317, 321, 325

morale, 13, 20, 56, 57, 124, 133, 149, 155, 156, 157, 167, 177, 194, 205, 229, 238, 259, 260, 265, 267, 278, 290, 295, 296, 298, 300, 301, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 324, 325, 326

mort, 11, 12, 15, 35, 38, 47, 48, 50, 51, 58, 59, 60, 62, 75, 77, 85, 116, 125, 127, 128, 131, 132, 134, 135, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 152, 157, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 177, 179, 181, 188, 189, 193, 194, 197, 199, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 221, 227, 230, 231, 233, 237, 238, 239, 241, 242, 247, 257, 258, 264, 269, 270, 272, 275, 276, 277, 298, 302, 303, 306, 315, 320, 322

mysticisme, 134, 148, 155, 156, 176, 177, 178, 209, 210, 212, 214, 221, 239, 240, 318, 320

mystique, 12, 13, 14, 38, 62, 94, 95, 134, 155, 156, 157, 158, 160, 167, 170, 172, 177, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 257, 260, 261, 271, 279, 301, 302, 306, 307, 315, 316, 318, 320, 322

N

néant, 12, 18, 21, 26, 43, 45, 46, 52, 53, 65, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 85, 88, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 134, 135, 136, 140, 151, 170, 171, 172, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 205, 206, 211, 214, 215, 216, 220, 230, 231, 233, 236, 240, 258, 270, 283, 284, 286, 288, 290, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 308, 315, 318, 321, 322, 323

néantiser/néantisation, 79, 99, 100, 101, 103, 105, 108, 111, 114, 115, 119, 184, 186, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 236

négatif/négativité, 53, 77, 88, 93, 96, 97, 98, 102, 103, 108, 111, 114, 144, 156, 158, 160, 161, 172, 178, 184, 209, 226, 254, 291, 292, 294

non-savoir, 77, 96, 125, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 171, 172, 210, 230, 239, 240, 262, 269, 270, 271, 274

non-sens, 70, 71, 73, 74, 141, 151, 156, 157, 162, 206, 211, 213, 218, 219, 223, 227, 229, 239, 242, 270

O

œil pinéal, 18, 63, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138

onirique, 34, 35

ontique, 17, 69, 284, 288, 289, 292, 295, 307, 319, 320

ontologie, 15, 23, 28, 41, 45, 52, 53, 57, 58, 68, 69, 77, 88, 89, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 112, 113, 114, 115, 118, 123, 124, 160, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 193, 194, 196, 197, 200, 202, 204, 208, 214, 215, 233, 236, 280, 284, 288, 289, 293, 295, 296, 298, 300, 308, 310, 316, 318, 319, 323, 325

P

panlogisme, 47

panthéiste/panthéisme, 95, 96, 123, 184, 235, 240, 301, 302, 318, 319, 320

participer/participation, 17, 31, 32, 135, 137, 150, 234, 268, 271, 273, 275, 276, 279, 302, 304, 307, 320, 324

passé, 35, 43, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 196, 197, 200, 201, 202, 216

passéité/passéification, 186, 188, 189

passion, 13, 129, 152, 169, 176, 217, 223, 226, 235, 249, 252, 257, 261, 289, 315

pathétique, 29, 152, 222, 258, 261, 316, 320, 321

perte, 16, 19, 65, 71, 73, 95, 96, 115, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 149, 152, 154, 155, 161, 164, 165, 175, 181, 204,

223, 237, 238, 245, 253, 267, 276, 304, 305, 306, 309, 318

phénomène, 23, 24, 27, 57, 62, 83, 93, 109, 115, 124, 125, 126, 128, 173, 243, 284, 286, 308, 319

phénoménologie, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 40, 41, 44, 45, 66, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 104, 107, 111, 112, 115, 117, 123, 166, 183, 192, 196, 198, 199, 208, 214, 215, 216, 218,□220, 230, 232, 234, 236, 242, 243, 244, 246, 250, 256, 258, 260, 261, 265, 279, 280, 283, 284, 286, 288, 289, 292, 295, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 325

poétique/poésie, 12, 15, 35, 36, 37, 39, 62, 130, 138, 154, 170, 208, 210, 227, 228, 229, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 266, 271, 273, 299, 315, 326

posséder/possession, 50, 159, 162, 296, 297, 298, 311, 322

possibilisant/possibilisation, 117, 118, 121, 194, 202, 204

possible, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 133, 138, 142, 145, 154, 156, 157, 160, 161, 163, 164, 165, 170, 177, 178, 181, 190, 193, 194, 195, 201, 203, 204, 205, 206

potlatch, 40, 138, 153, 295, 297, 298, 299, 300, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 315

pour-soi, 45, 52, 79, 80, 93, 96, 98, 102, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 120, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 236

présence, 21, 25, 42, 46, 68, 69, 74, 80, 82, 86, 93, 94, 95, 96, 105, 107, 110, 111, 112, 119, 120, 121, 123, 126, 142, 146, 148, 158, 166, 174, 176, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 192, 193, 195, 196, 206, 210, 227, 230, 239, 240, 245, 258, 271, 283, 286, 302, 321, 322

présent, 43, 44, 93, 95, 96, 107, 108, 110, 111, 113, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 127, 166, 176-208, 215, 216, 217, 218, 245, 253, 262, 263, 322, 323

présentifiant/présentification, 6, 108, 181, 184, 185, 190, 192, 193

projeter/projet, 27, 36, 38, 42, 44, 63, 65, 71, 137, 155, 156, 162, 168, 177, 178, 181, 193, 194, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 209, 211, 216, 218, 219, 221, 222, 224, 226, 236, 237, 238, 275, 290, 293, 295, 296, 308, 323, 325

prosaïque/prose, 16, 223, 229, 249, 250, 251, 252, 253, 255, 256, 259, 265, 266, 273, 274, 299, 301

psychanalyse, 13, 147, 235, 236, 245

psychique, 56, 82, 85, 99, 101, 126, 281, 311

psychologie, 39, 54, 82, 83, 84, 101, 102, 222

psychologisme, 26, 28

R

raison, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 57, 77, 91, 117, 1, 233, 258, 318

réalisation, 102, 103, 296

réaliste/réalisme, 25, 26, 27, 28, 35, 37, 44, 54, 69, 88, 131, 250, 283

réalité-humaine, 17, 18, 19, 58, 65, 73, 122, 202, 215, 218, 219, 236, 277, 280, 307

reconnaissance, 23, 137, 139, 145, 146, 162, 254, 290, 291, 292, 293, 295, 298, 299, 300, 311, 312

réel, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 51, 52, 53, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 137, 147, 166, 167, 199, 203, 213, 219, 222, 251, 263, 267, 272, 281, 288, 289, 292, 295, 297, 315, 317, 318, 319, 321, 322, 323

réflexif, 78, 79, 80, 81, 109, 110, 116, 198, 233

réflexion, 44, 62, 63, 79, 80, 109, 110, 169, 198, 215, 272, 282, 301, 306

regard, 16, 33, 43, 59, 60, 63, 73, 74, 76, 77, 79, 87, 91, 93, 95, 107, 109, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 137, 149, 153, 156, 157, 166, 167, 184, 200, 219, 233, 234, 237, 240, 264, 269, 277, 286, 287, 290, 292, 293, 296, 300, 311, 315, 317, 320

religion, 147, 148, 155, 160, 210, 248, 249, 261, 264, 267, 268, 269, 271, 273, 274, 276, 278, 280, 304, 306, 320

représentation, 32, 42, 54, 55, 59, 60, 63, 77, 79, 83, 98, 127, 129, 133, 134, 135, 137, 138, 158, 171, 172, 173, 247, 277, 279

responsabilité, 220, 225, 253, 254, 255

rêve, 26, 34, 35, 36, 37, 38, 165, 178, 240, 255, 315

révolte, 12, 26, 37, 72, 228, 247, 253, 254, 258

révolté, 13, 222, 223, 253, 254, 255

révolutionnaire, 14, 36, 222, 223, 253, 254

rire, 38, 40, 59, 154, 158, 170, 228, 229, 231, 237, 238, 243, 244, 245

S

sacré, 13, 55, 59, 60, 125, 127, 128, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 170, 223, 245, 253, 264, 267, 268, 274, 276, 320

sacrifice, 59, 85, 115, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 170, 175, 183, 244, 245, 252, 253, 263, 264, 267, 268, 270, 275, 277, 306, 309, 313

salut, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 167, 168, 169, 173, 177, 178, 209, 210, 211, 213, 229, 238, 290, 295, 325

satisfaction, 129, 139, 162, 258

scandale, 23, 31, 39, 49, 54, 61, 122, 127, 166

scientiste/scientisme, 22, 24, 25, 26, 41, 232, 233, 234, 243, 244, 245, 246

scissiparité, 79, 80, 107, 110, 111

signification, 51, 53, 67, 72, 74, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 225, 250, 251

silencieux/silence, 14, 15, 16, 44, 51, 52, 67, 72, 94, 148, 160, 217, 218, 220, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 240, 249, 251, 318

situation, 17, 18, 131, 219, 220, 222, 225, 250, 271, 290, 298

social, 32, 38, 39, 54, 59, 60, 62, 64, 127, 138, 139, 143, 146, 147, 149, 150, 198, 222, 245, 307, 310, 312

soleil, 15, 34, 42, 62, 64, 65, 66, 67, 70, 74, 122, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 170, 208, 221, 315, 326

sommet, 58, 128, 129, 137, 141, 145, 152, 156, 159, 162, 164, 213, 278, 302, 303, 306, 308, 312, 325

souverain/souveraineté, 11, 17, 18, 19, 20, 122, 139, 141, 144, 145, 152, 161, 165, 166, 167, 169, 170, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 202, 203, 205, 208, 246, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 264, 266, 267, 275, 300, 303, 306, 307, 312, 315, 321, 322, 324

spirituel, 23, 26, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 161, 167, 170, 177, 209, 211, 311

spontané/spontanéité, 43, 77, 83, 190, 191, 192, 197, 198, 201

subjectivité, 11, 15, 22, 28, 30, 81, 86, 246, 258, 265, 278, 279, 283, 286, 287, 288, 289, 290, 295, 306,

substance, 22, 23, 65, 81, 85, 87, 90, 130, 137, 141, 167, 168, 169, 173, 234, 280, 311

sujet, 14, 16, 22, 47, 81, 85, 87, 139, 147, 152, 171, 191, 221, 226, 228, 233, 234, 236, 238, 243, 245, 246, 250, 258, 260, 261, 263, 265, 266, 268, 270, 272, 278, 279, 286, 287, 289, 301, 307, 320, 324

surréaliste/surréalisme, 13, 24, 35, 36, 37, 38, 210, 213, 217, 223, 226, 247, 248, 249

surréel/surréalité, 35, 36, 37, 39, 58, 61, 124, 219

T

temporaliser/temporalisation, 196, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 216, 218, 323

temporel/temporalité, 20, 45, 68, 84, 93, 94, 98, 107, 175, 178, 182, 193, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 208, 214, 215, 216, 218, 234, 285

temps, 43, 44, 45, 46, 84, 93, 117, 121, 132, 135, 166-185, 187, 191, 192, 196, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 226, 263, 322, 323

théologie, 157, 158, 160, 172, 210, 211, 257

totalité, 46, 63, 69, 85, 96, 101, 102, 103, 105, 108, 112, 113, 115, 123, 156, 160, 161, 185, 189, 191, 197, 216, 230, 245, 272, 281, 284, 289, 293, 297

tragique/tragédie, 42, 141, 142, 143, 145, 154, 164, 169, 170, 237

transcendance, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 43, 66, 68, 69, 74, 76, 78, 79, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 97, 99, 108, 109, 110, 112, 119, 120, 197, 198, 201, 211, 233, 236, 240, 250, 268, 272, 274, 279, 280, 281, 282, 283, 287, 290, 291, 293

transcendantal/transcendantalité, 17, 28, 43, 73, 74, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 101, 110, 198, 201, 280, 284, 295, 321

transgressif/transgression, 73, 160, 244, 255, 303, 269, 313

transparent/transparence, 82, 85, 87, 89, 94, 99, 108, 110, 111, 219, 220, 224, 228, 250, 280, 284

transphénoménal/transphénoménalité, 28, 284, 286, 295

U

ustensile/ustensilité, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 250

utile/utilité, 18, 27, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 67, 71, 122, 140, 141, 142, 143, 149, 151, 153, 164, 175, 176, 177, 206, 215, 237, 251, 252, 253, 255, 260, 261, 263, 264, 267, 273, 313, 325

V

violence, 65, 72, 85, 136, 142, 175, 251, 258, 261, 262, 275, 276, 277, 303