

Georges Bataille : Acéphale et la question de la transgression

Maxime Beaucamp

(Université catholique de Louvain-la-Neuve, Université Toulouse II)

Et de même que les rotifères et les tardigrades peuvent être chauffés à une température voisine de l'ébullition, sans perdre nécessairement leur vitalité, il en sera de même pour toi, si tu sais t'assimiler, avec précaution, l'âcre sérosité suppurative qui se dégage avec lenteur de l'agacement que causent mes intéressantes élucubrations. Eh quoi, n'est-on pas parvenu à greffer sur le dos d'un rat vivant la queue détachée du corps d'un autre rat ? Essaie donc pareillement de transporter dans ton imagination les diverses modifications de ma raison cadavérique.

Lautréamont, *Les chants de Maldoror*

Dans un recueil de quatre-vingt estampes du peintre espagnol Francisco Goya, intitulé *Les caprices* et datant des années 1797-1798, on trouve une gravure ayant pour titre « Le sommeil de la raison engendre des monstres » (*El sueño de la razón produce monstruos*). On peut y voir un homme – sans doute l'artiste lui-même – assis à son bureau et probablement assoupi. Au second plan, des dizaines de volatiles, ainsi qu'un félin, semblent sortir de l'obscurité et se diriger vers l'individu, surgissant dans son dos, comme à son insu – mouvement qui donne à la gravure une apparence menaçante et un caractère quelque peu angoissant. On peut en outre lire le titre de cette estampe sur le bureau de l'individu assoupi, puisque Francisco Goya l'y a inscrit. Or, le fait que cette phrase, « le sommeil de la raison engendre des monstres », soit gravée sur l'outil "intellectuel" du personnage (le cahier et la plume de l'homme sont posés à ses côtés) semble être un indice de ce que Francisco Goya a voulu signifier dans cette œuvre : la mise entre parenthèses du travail de la raison est synonyme d'une exposition au danger, d'un passage ouvert à la cruauté des monstres et à la souffrance.

Cette première analyse des intentions de l'artiste fonde ce que l'on pourrait appeler une lecture "classique" de cette sentence, lecture qui s'élabore selon deux axes. Tout d'abord d'un point de vue gnoséologique, c'est-à-dire en ce qui concerne le champ de la connaissance, parler de *l'autre* de la raison, de son « sommeil », renvoie au statut de la faculté discursive. D'une part, il peut s'agir de l'absence de cette faculté. L'animalité ici joue le rôle de paradigme, puisque l'homme sans la raison – faculté posée comme la différence spécifique fondant l'humanité – se conduit de manière analogue à une bête dont seules les passions dirigent les actes. Ainsi, l'individu dément, pris dans son délire, se conduisant de manière irraisonnée et insensée, semble perdre son humanité – d'où son caractère monstrueux. D'autre part, l'autre de la raison peut également désigner le non-usage des facultés rationnelles. Ici, c'est la figure péjorative de l'opinion commune qui s'impose, celle de l'individu qui affirme sans expliciter, qui énonce des propositions sans pouvoir en rendre compte (on pense, évidemment et naturellement, à la figure du sophiste tel que Platon la présente : le « misosophe », tout à la fois ennemi du savoir et de la sagesse).

De cette perspective gnoséologique en découle une seconde, cette fois-ci morale. En effet, cette folie, cette opinion commune, constituent le point d'origine qui, dans le domaine pratique, conduit aux phénomènes de violence et de souffrance – physiques ou psychiques. On parle ainsi de « fanatisme politique » pour désigner les dérives – folles – d'une société qui, aveuglée par les passions, en oublie d'user de son pouvoir critique – pouvoir lié à la raison. Mais on peut également penser à l'utopiste, tel que Karl Popper le dépeint dans son ouvrage intitulé *Misère de l'historicisme*¹. Cette figure désigne ainsi l'individu qui, persuadé d'avoir raison à l'encontre de tous, en oublie la nécessaire remise en question permanente qui, sous la forme du dialogue intersubjectif, demeure, selon Popper, essentielle tant au niveau du progrès des sciences qu'à celui de l'amélioration de la société. L'utopiste est en ce sens typique de l'attitude refusant l'ouverture à autrui (dont les vertus et le lien avec le savoir sont déjà présents dans le discours platonicien), et aboutissant nécessairement à un totalitarisme qui engendre le mal politique et moral.

C'est donc la violence qui est ici en jeu. Lorsque la raison s'endort, lorsque nous ne réfléchissons pas, lorsque nous évacuons l'ordre des raisons, et que nous préférons ainsi claquer la porte plutôt que discuter. Toute attitude irraisonnée court ainsi le risque d'aboutir à des attitudes monstrueuses, c'est-à-dire des comportements qui engendrent le « mal ». Et c'est en cela que la gravure de Goya peut être interprétée comme un

¹ K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956.

avertissement : dès que la raison s'assoupit, dès que la lumière discursive s'éteint et nous plonge dans l'obscurité (là d'où surgissent les figures monstrueuses), alors advient le chaos – chaos qui est tout aussi bien celui de l'esprit que celui des mœurs ou de la société.

Ce qu'il faut noter ici – et nous verrons que chez Bataille il s'agit là du problème principal – c'est le jeu à l'œuvre dans la relation entre la raison et son sommeil, puisqu'ici la norme se définit en fonction de son autre et inversement. Pour le dire simplement, cela signifie que l'identité de chacun des termes n'est pas posée en et pour soi, mais toujours par négation de son altérité. La folie s'énonce comme n'étant pas la rationalité, c'est-à-dire comme son autre, et, inversement, la rationalité se pose en opposition à la folie. Ici donc être différent, c'est être différent *de*. « L'autre », alors, n'est pas le « tout autre », il est l'autre qui se définit dans l'opposition à ce qu'il n'est pas.

Cependant, face à cette lecture classique et sans doute quelque peu naïve, il nous est permis de douter que cette monstruosité engendrée par le sommeil de la raison puisse être réduite au seul statut de menace. Tout d'abord, et comme nous venons de le souligner, il s'avère que la norme elle-même réclame le monstre comme cet autre auquel elle s'oppose et qui ainsi lui permet de se définir et d'exister. Par exemple, comment la loi (c'est-à-dire la norme) pourrait-elle être réelle, sans cette effectivité dont le criminel (c'est-à-dire la transgression) se révèle être l'occasion de se manifester. Car la loi n'est effective – comprenez elle ne dévoile ses effets et donc sa présence – qu'en condamnant celui qui la viole. Ainsi, quoique stigmatisé, le monstre représente une nécessité pour la norme (tout comme, inversement, la norme est, dans cette perspective, nécessaire au monstre : il n'y a de criminel que parce qu'il y a des lois). De plus, l'autre de la raison, même en menaçant l'ordre social ou l'avancée de la connaissance, peut revêtir également un aspect positif. On pense immédiatement à l'expérience surréaliste qui, au travers de divers procédés comme le rêve ou l'écriture automatique, aboutit à un renouvellement de la création artistique. Ainsi l'état de délire qu'ordinairement nous jugeons néfaste (tant pour celui qui en est victime que pour la société), peut, dans un contexte artistique, apparaître comme une expérience d'une extrême richesse. En témoigne les regrets prononcés par Nerval quant au délire abandonné au début de son *Aurélia* :

« Parfois, je croyais ma force et mon activité doublées ; il me semblait tout savoir, tout comprendre ; l'imagination m'apportait des délices infinis. En recouvrant ce que les hommes appelle raison, faudra-t-il regretter de les avoir perdues ?... »².

Nous montrerons ainsi de quelle manière, chez Bataille, le sommeil de la raison n'est plus pensé au sein d'une relation de détermination réciproque, mais comme une pure étrangeté, c'est-à-dire une absolue hétérogénéité, qu'il ne s'agit plus de condamner mais de laisser s'exprimer. Cependant, et tel est le problème qu'il nous faudra ici résoudre, puisque cette altérité se trouve, quoiqu'il arrive, en confrontation avec la norme, il s'agira, par l'analyse de la notion de « transgression », d'interroger la manière dont Bataille envisage le rapport qui lie le monde du sens et son autre, soit le monde du non-sens, or de toute relation dialectique.

I. Acéphale et l'absolue altérité

L'autre de la raison, voilà ce qui n'a cessé d'occuper Georges Bataille dans l'ensemble de son œuvre. Son dessein consiste à mettre en évidence qu'une part de la réalité – cette part qu'il appelle « maudite » – échappe nécessairement à la rationalité et au sens, et c'est l'examen d'expériences venant rompre la trame ordinaire de la signification qui en révèle la nature absolument infra-rationnelle. Ainsi, et selon Bataille, des expériences comme l'extase, l'érotisme, ou la mort, ne correspondent pas seulement à des phénomènes qui s'éloignent *de* la norme, mais qui laissent apparaître, selon son expression, le « fond des mondes »³ échappant à toute forme de discursivité. En d'autres termes, ce qui est en jeu, dans ces expériences, ce n'est pas l'autre *de*, mais l'émergence de l'*Autre* – c'est-à-dire une pure altérité. Voilà pourquoi Bataille parle du dévoilement, au travers de ces diverses expériences, d'une réalité *hétérogène*, par opposition à la réalité *homogène* qui est celle du sens, du langage et de la raison. À titre de comparaison, on voit ici que cet autre de la raison, tel que Bataille l'envisage, s'excepte par avance de ce que montre Michel Foucault dans son *Histoire de la folie*. Foucault en effet met en lumière comment la folie, d'un point de vue historique, a toujours été envisagée dans son opposition aux

² G. de Nerval, *Aurélia* (1853), Paris, Gallimard, 2005, pp. 123-124.

³ *Le coupable*, OC, V, p.272. Les *Œuvres complètes* de Georges Bataille sont parues aux éditions Gallimard, sous la direction de Francis Marmande, avec la collaboration de Sibylle Monod – nous les citons en indiquant le titre de l'ouvrage suivi par l'abréviation OC, du numéro du volume et de la page.

productions sociales de normes rationnelles. Or, cet autre de la raison tel que Bataille le pense, est irréductible à ce simple mécanisme d'oppositions.

Afin de comprendre ce point, il est nécessaire d'en passer par une analyse du mode de rapport au monde institué par la rationalité. Lorsque la subjectivité se donne un objet à penser, elle pose par là une distinction entre elle-même et ce qu'elle pense. Pour le dire autrement, il faut que quelque chose se présente *face* à l'esprit pour que celui-ci puisse le penser – ce que montre clairement le terme allemand *Gegenstand* qui traduit le terme d'« objet » et qui littéralement signifie « se tenir face à ». La possibilité d'apparition de l'objet, qui coïncide avec la possibilité de la rationalité, repose donc sur un écart, une distance entre le sujet et le monde. Nous pouvons reformuler ceci plus simplement en disant que, si penser consiste à se rapporter au monde, alors, puisque tout rapport suppose au moins deux termes, il faut bien que d'un côté il y ait un sujet et de l'autre un objet.

Bataille ne nie pas que, d'ordinaire, nous nous rapportions au monde de la sorte, mais il conteste l'idée selon laquelle ce mode serait le seul. Selon lui, l'érotisme, l'extase ou la mort constituent justement des expériences dans lesquelles survient l'anéantissement de cet écart – même si cela n'est que momentané. Dans « l'expérience intérieure » – telle est l'expression par laquelle il nomme ce type d'expériences –, l'individu ne fait plus face au monde, mais il est plutôt pris par ce dernier. Cela signifie que la distance fondant la dichotomie sujet/objet s'y trouve abolie. Ainsi :

« Dans l'étincelle de l'extase, les bornes nécessaires sujet-objet doivent être nécessairement consumées, elles doivent être anéanties »⁴.

Et dire que, dans cette expérience, sujet et objet se confondent l'un avec l'autre, c'est nécessairement affirmer que notre rapport au réel y est modifié – puisque la fusion des termes entraîne la suppression de la relation. Aussi doit-on dire que nous passons d'un rapport de transcendance (l'objet est une extériorité par rapport au sujet et inversement) à un « rapport » d'immanence – et il ne s'agit même plus, à proprement parler, d'un rapport, puisque tout est confondu⁵. C'est, par exemple, de cela dont il s'agit dans les *Rêveries d'un promeneur solitaire* de Rousseau, et plus précisément lors de l'épisode de la chute provoquée par un chien, dépeinte dans la « Deuxième promenade ». Dans ce texte, Rousseau décrit en effet le sentiment de soi qui l'animait alors comme la perception d'un être de pure sensation, être qui n'est plus distinct des choses du monde, mais qui, au contraire, fusionnent

⁴ *L'expérience intérieure*, OC, V, p. 57.

⁵ « S'il le faut, je puis dire, dans l'érotisme : JE me perds », *L'érotisme*, OC, X, p. 35.

littéralement avec elles. Ainsi écrit-il : « Je naissais dans cet instant de vie, et il me semble que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j’apercevais »⁶.

Or, l’anéantissement de cette dichotomie entre un pôle objectif et un pôle subjectif sonne le glas de la rationalité. En effet, comment peut-on objectiver – donner un statut d’objet – alors même que l’écart qui fonde cette possibilité disparaît ? C’est là tout le sens de l’expression « part maudite », puisque ce qui se donne dans cette expérience, nous ne pouvons jamais le maîtriser. C’est pourquoi, nous dit Bataille, « l’expérience intérieure » constitue un voyage « au bout du possible »⁷ : quelque chose se dévoile qui est un au-delà des limites imposées par la discursivité, qui épuise toutes les possibilités de la rationalité. Ce n’est d’ailleurs pas même un “quelque chose” (auquel cas ce serait potentiellement un objet de pensée) mais plutôt un « rien », c’est-à-dire un pur néant⁸.

C’est ainsi qu’est dénoncée l’orgueil de la rationalité dans sa tentative pour dissimuler l’évidence que cet au-delà lui échappe. Car la raison, loin de se laisser vaincre aussi facilement, feint de pouvoir maîtriser le jaillissement de ce non-sens. Ainsi les mots jouent-ils un rôle de « garde-fou » – ils nous gardent de la folie en provoquant l’illusion que ce qui est nommé ne représente aucun danger : surtout ne pas tomber dans le sommeil ! Nous parlons par exemple de la « mort », nous utilisons ce terme couramment, mais qu’en est-il lorsque, dans la pénombre d’une chambre funéraire, nous faisons face au visage cadavérique ? Ou, par ailleurs, qui peut affirmer que le simple mot de « jouissance » suffise à décrire dans toute son intensité l’ivresse érotique ? Quelque chose de chaotique se joue dans ces expériences, une violence fait jour, et, pour Bataille, ce caractère « informe »⁹ du réel qui jaillit ici, s’oppose et échappe à l’exigence d’uniformité de la raison, car :

⁶ *Les rêveries d’un promeneur solitaire*, Paris, Garnier, 1960, p. 17. On pense ici également (tout comme Michel Hulin dans son ouvrage *La mystique sauvage*, Paris, PUF, 2008), à l’ivresse narcotique. Ainsi l’épisode de la pipe décrit par Baudelaire dans les *Paradis artificiels* : « Par une équivoque singulière, par une espèce de transposition ou de quiproquo intellectuel, vous vous sentirez vous évaporant et vous attribuerez à votre pipe (dans laquelle vous vous sentez accroupi et ramassé comme le tabac) l’étrange faculté de *vous fumer* », *Œuvres complètes*, Paris, Pléiade, 1961, p. 365.

⁷ *L’expérience intérieure*, OC, V, p. 22.

⁸ « L’être isolé *se perd* en autre chose que lui. Peu importe la représentation donnée de “l’autre chose”. C’est toujours une réalité dépassant les limites communes. Même si profondément illimitée qu’avant tout ce n’est pas une chose : ce n’est rien », *La littérature et le mal*, OC, IX, pp. 183-184.

⁹ « La philosophie entière n’a pas d’autre but : il s’agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique. Par contre, affirmer que l’univers ne ressemble à rien et n’est qu’*informe* revient à dire que l’univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat », *Informe*, OC, I, p. 217.

« La raison est le langage opposant aux choses, du moins à la nature enchevêtrée (car elle est, dans les choses, immédiatement donnée), des formes générales et de communes mesures, à la position du hasard celle de l'ordre logique »¹⁰.

Face au langage, Bataille pourrait donc dire comme le Faust de Goethe : « Le sentiment est tout ; le nom n'est que son et fumée qui obscurcissent le feu du ciel »¹¹. Mais ici, il ne faut pas se tromper. Bataille ne soutient pas que l'ensemble du réel est a-signifiant, puisque n'est « maudite » qu'une « part ». Selon lui, l'humanité, de même que l'ensemble de la nature, obéit à une double tendance : d'un côté une inclination à l'ordre, à l'organisation, régie par un système de production ; et de l'autre, un mouvement de désordre et de chaos lié à une économie de la pure dépense (sur cette dualité de tendance on peut d'ailleurs percevoir l'influence de la seconde topique freudienne qui présente l'opposition pulsionnelle entre Éros – pulsion de vie – et Thanatos – pulsion de mort). C'est pourquoi Denis Hollier parle à juste titre, dans son article éponyme, d'un « matérialisme dualiste »¹² : pour Bataille, tout ce qui est, est profondément divisé, intimement déchiré entre ces deux tendances. La reproduction sexuée est ici un exemple parlant. En effet, la genèse d'un nouvel individu correspond tout à la fois à la perpétuation de l'organisation (celle de l'espèce) dirigée par une fin précise, s'insérant dans une économie de l'utilité (la production d'un nouvel individu) ; mais également à un processus – souvent chaotique – de métamorphoses (les mutations génétiques) ou de pure consommation (le nombre incalculable de gamètes produites pour la formation d'un seul embryon). Or, le problème de la raison, ou en tout cas sa limite, est d'appartenir exclusivement à un seul de ces deux pôles – celui de l'ordre –, et c'est pourquoi elle ne peut se dépasser pour atteindre son absolu opposé.

Critiquant ainsi les prétentions de la rationalité, Bataille est amené à remettre en cause certaines évidences morales. En 1936, en collaboration avec Pierre Klossowski et André Masson, Bataille publie le premier numéro d'une revue intitulée « Acéphale ». Acéphale est un homme étêté, « un héros mythologique décapité, dont la tête semble remplacée par les entrailles et par le sexe en forme de tête de mort »¹³. La représentation de ce monstre s'accompagne d'un texte où nous pouvons lire :

¹⁰ *Le coupable*, OC, V, p. 379.

¹¹ W. Goethe, *Faust*, trad. de C. David et préface de J. Amsler, Paris, Gallimard, 1995, p. 147.

¹² In *Tel Quel*, n°25, 1966.

¹³ J. Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999, p. 165.

« Un incendie extatique détruira les patries
Quand le cœur humain deviendra feu et fer
[ce que tient Acéphale dans chacune de ses deux mains]
L'homme échappera à sa tête comme le condamné à la
prison »¹⁴.

La « tête » – la raison – n'est plus cette place de la concorde fêtant la victoire des lumières, elle est au contraire une « prison », cette Bastille avec laquelle elle avait prétendue en finir. Car le discursif, qui d'un point de vue théorique tente de dominer le caractère informe du réel – ou tout du moins de le masquer –, engendre, d'un point de vue pratique, la subordination de l'existence, en essayant de la réduire à un seul des deux pôles qui en constituent le fondement, c'est-à-dire à la tête et à la raison. Car qu'entend-on habituellement par action ? Il s'agit, un objectif étant visé, de *concevoir* un ou des moyen(s) susceptible(s) d'y aboutir. En d'autres termes, c'est la fin qui détermine les moyens. Ainsi l'action vise-t-elle l'utile, l'efficace, et se subordonne par là au possible, puisque c'est ce dernier qu'il s'agit de réaliser. Et en effet, comment un individu pourrait-il concevoir l'impossible et donc espérer atteindre l'inatteignable ? Pourtant, c'est bien là le seul principe éthique qui, pour Bataille, possède une réelle valeur. Et c'est pourquoi il oppose à cette activité servile (l'action utile liée à la rationalité), une opération dite « souveraine », seule capable, selon lui, de mobiliser une liberté absolue – c'est-à-dire sans aucune limitation. Agir, en effet, suppose toujours la sélection de certains éléments et donc l'occultation d'autres : le donné est discriminé, sélectionné. De plus, il y a également, à l'origine de toute action utile, un refus de l'instant au profit d'une projection dans l'avenir. Ce dernier est alors enfermé dans des limites, puisque le projet d'action vient prédéfinir un futur qui n'existe pas encore, lui ôtant par là son caractère inconnu. Et faisant cela, c'est l'existence elle-même qui se trouve emprisonnée. C'est pourquoi se mettre en jeu, mettre en péril son être jusqu'au point de courir le risque de le perdre, c'est là le seul moyen de dépasser l'humaine condition qui, aux yeux de Bataille, demeure toujours trop étroite lorsqu'elle se borne au seul aspect homogène de l'existence. Ainsi :

« Il est temps d'abandonner le monde des civilisés et sa lumière. Il est trop tard pour tenir à être raisonnable et instruit – ce qui a mené à une vie sans attrait. Secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autre ou de cesser d'être »¹⁵.

¹⁴ Cf. OC, I, p. 676.

¹⁵ *La conjuration sacrée*, OC, I, p. 443.

« Devenir tout autre », cela signifie renoncer au calcul de la raison et ainsi ne plus être soumis au possible. C'est pourquoi l'abandon de la servilité liée à la discursivité représente, pour Bataille, la condition fondamentale pour l'effectivité d'une liberté absolue – que celle-ci soit politique ou spirituelle (on pense ici à « l'esprit libre » nietzschéen), c'est-à-dire l'expression d'une violence qui puisse aller au bout de ce qu'elle peut. Et puisque cette exigence se définit par l'absence de but, c'est-à-dire d'une finalité qui viendrait asservir l'action à l'efficacité et donc à l'utile, elle ne peut recevoir de nom. Il n'y a ici aucun principe, ou, plus précisément, le seul principe est l'absence de principe. Car ce qui est véritablement libre, pour Bataille, ne peut être *dé-fini* – c'est-à-dire enfermé dans des limites. Acéphale, telle est donc la figure « monstrueuse » qui en appelle à libérer la part hétérogène de la réalité humaine de l'illusoire emprise discursive. Ainsi, le monstre engendré par le sommeil de la raison n'est plus un danger devant être repoussé et nié, mais, au contraire, ce qu'il faut laisser s'affirmer librement, sans en limiter la portée.

II. La transgression comme « forme vide de l'*Aufhebung* »

Nous sommes néanmoins contraints d'admettre que, d'un point de vue social et politique, l'horizon anarchiste (au sens propre du terme) qui se dessine au travers des réquisits d'Acéphale conduit à une impasse¹⁶. D'ailleurs, Georges Bataille lui-même est conscient des apories présentées par son discours puisqu'il écrit par exemple à propos de l'œuvre de Sade, dont la pensée et les conséquences socio-politiques qu'elle engendre sont proches des siennes, qu'une « communauté de Sade est impossible »¹⁷. Et l'on peut dire que, tout comme le Marquis, c'est bien plutôt à une « société secrète » – dont la réalisation semble même avoir eu lieu à l'époque de la revue « Acéphale » – qu'à la société civile que s'adresse le projet de Bataille. D'ailleurs sa pensée évoluera puisque dans la suite de son œuvre il parlera plus volontiers de « l'homme entier » (celui capable d'exprimer à la

¹⁶ Tel est le jugement de François Warin : « les textes de 1933-1936 [c'est-à-dire les textes politiques de Bataille] aboutissent à une impasse » car rien de concret pour le changement effectif de la société ne peut en découler. D'ailleurs, selon Warin, Bataille partage cette impasse avec la pensée nietzschéenne (*Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris, PUF, 1994, p. 203).

¹⁷ « Il me semble tout à fait impossible qu'une société existe qui admettrait dans son sein une multitude de Sades aussi libres les uns que les autres. (...) Je dis qu'il me semble difficile que cela existe. Je ne ferai rien en tout cas pour empêcher que cela n'arrive, et je considère que l'on manque à la morale la plus profonde en faisant quoi que ce soit pour empêcher que cela arrive. », OC, VII, p. 377.

fois les deux pôles de l'existence) que d'une figure monstrueuse devant échapper entièrement à toute forme de rationalité.

Cependant, que cette pensée engendre, dans cette perspective, des limites, et même si cela ne doit pas être occulté, n'est pourtant pas, selon nous, l'enjeu philosophique majeur. Plus intéressant nous apparaît la tension entre cette volonté de faire de l'hétérogène quelque chose de « tout autre » et la nécessaire confrontation de ce dernier avec le domaine des normes – que celles-ci soient rationnelles ou sociales –, c'est-à-dire la tension entre ces deux tendances qui sont au fondement de toute réalité. C'est pourquoi l'analyse de la notion de « transgression », notion qui met au jour cette tension, nous semble primordiale.

Lorsque les individus transgressent les interdits de la société, il s'agit, selon Bataille, de la manifestation de la part hétérogène de la réalité humaine. L'érotisme qui dépasse l'interdit de la nudité, le sacrifice religieux dans certaines civilisations, la torture ou le supplice, sont autant de phénomènes qui ouvrent des brèches dans le tissu ordinaire – et ordonné – qui dirige habituellement le rapport des hommes avec le monde, et des individus entre eux. L'interdit, en effet, est l'acte de refus du non-sens du monde, c'est-à-dire le rejet de cette violence originaire qui fait pourtant partie de notre existence – par exemple la sépulture dont le rôle social consiste à dissimuler la violence liée à la mort. Aussi peut-on dire que le mouvement de transgression est l'apparaître de la tendance chaotique fondant, pour partie, l'existence humaine. Mais il nous faut immédiatement ajouter que la transgression, dont il est ici question, est solidaire de l'innocence. Pour Bataille en effet, « l'authentique » transgression relève d'une action souveraine qui ne vise aucune finalité précise, et ne peut donc être réduite à une volonté de faire le mal pour le mal (ce qui oppose, par exemple, Bataille et Genet¹⁸). C'est pourquoi, dans son caractère authentique, la transgression, puisqu'elle est innocence, s'accompagne d'un sentiment d'angoisse¹⁹, sentiment qu'il s'agit de dépasser (et c'est sans doute cela le sens intime d'Acéphale : faire de l'existence une fête par-delà l'angoisse), et qui même, en contrepartie, engendre la culpabilité (comme signe d'un retour à la réalité homogène).

Toutefois, force est de constater que le phénomène de transgression, quand bien même il obéit à une gratuité de l'action, est lié à la norme, cette dernière étant toujours présumée puisque c'est elle, justement, qu'il s'agit

¹⁸ Cf. *La littérature et le mal*, OC, IX, pp. 287-316.

¹⁹ « Il convient, je le crois, de réserver le nom de transgression au mouvement qui se produit non faute d'angoisse, et du fait d'une insuffisante sensibilité, mais au contraire en dépit de l'angoisse éprouvée. L'angoisse est profonde dans la transgression authentique mais, dans la fête, l'excitation la dépasse et la lève. », *L'érotisme*, OC, X, p. 40.

de dépasser. Ainsi, dans son ouvrage *L'érotisme*, Bataille reconnaît que « la transgression diffère du « retour à la nature » : elle lève l'interdit sans le supprimer »²⁰. En d'autres termes, transgresser les normes n'équivaut pas à détruire – donc à dépasser absolument – ces mêmes normes. Et en ce sens l'on peut dire que la transgression n'est jamais une immersion totale dans l'hétérogène ; il est évident, pour Bataille, que l'individu demeure toujours *entre* les deux extrêmes que sont la tendance à l'ordre et la tendance au chaos. Ainsi, conservant tout en dépassant ce à quoi il s'oppose, le mouvement transgressif semble donc pris dans une logique de type dialectique. Ce que semble indiquer clairement Bataille lorsqu'il écrit que la transgression :

« C'est le monde humain qui, formé dans la négation de l'animalité, ou de la nature, se nie lui-même, et dans cette seconde négation, se dépasse sans toutefois revenir à ce qu'il avait d'abord nié »²¹.

Pour le dire simplement, Acéphale est pris dans une relation d'interdépendance avec la norme puisque, d'une part, la norme doit être posée pour être niée, et que, d'autre part, la transgression n'a d'existence qu'en tant qu'elle constitue ce qui nie la norme²². La transgression apparaît ainsi comme le mouvement de négation de la norme, qui certes la dépasse, mais néanmoins la conserve. Tout porte donc à croire que Bataille revient sur sa position et consent à admettre que le « tout autre » n'est finalement que « l'autre de », c'est-à-dire que l'hétérogène n'a d'existence qu'en tant qu'il est négation de l'homogène et qu'il en est ainsi dépendant.

Pourtant, même en admettant le caractère nécessairement dialectique de la transgression, Bataille maintient l'idée que cette réalité hétérogène renvoie à une pure altérité. Aussi est-il obligé, pour sortir de la contradiction manifeste que sa pensée semble engendrer, de modifier la définition hégélienne du mouvement dialectique, c'est-à-dire de repenser le rapport entre le pôle homogène et le pôle hétérogène de l'existence humaine. Comme le remarque Jacques Derrida :

²⁰ *L'érotisme*, OC, X, p. 39. Et, en note, Bataille ajoute : « Inutile d'insister sur le caractère hégélien de cette opération, qui répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand intraduisible *aufheben* (dépasser en maintenant).

²¹ *L'érotisme*, OC, X, pp. 86-87.

²² Mouvement dialectique par excellence que Michel Foucault résume ainsi : « Mais la limite a-t-elle une existence véritable en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie ? Que serait-elle après et que pouvait-elle être, avant ? Et la transgression n'épuise-t-elle pas tout ce qu'elle est dans l'instant où elle franchit la limite, n'étant nulle part ailleurs que dans ce point du temps ? », « Préface à la transgression » (1963), *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p. 237.

« Bataille ne peut donc utiliser que la forme *vide* de l'*Aufhebung*, de manière *analogique*, pour désigner, *ce qui ne s'était jamais fait*, le rapport transgressif qui lie le monde du sens au monde du non-sens »²³.

Que signifie l'expression « forme *vide* de l'*Aufhebung* » ? Voilà ce que nous devons, en dernière instance, élucider.

Reprenons la définition de l'*Aufhebung*. Le terme allemand *aufheben* – pièce centrale sur l'échiquier formée par la pensée hégélienne – signifie tout à la fois dépasser et conserver, c'est-à-dire dépasser en conservant ce qui est supprimé. Ce terme renvoie ainsi à une négation qui n'est pas pure et simple mort ou disparition de ce qui est (exclusion absolue du terme opposé) mais une conservation de ce qui est nié au sein d'une autre réalité. Par exemple, lorsque, dans l'Antiquité, l'hégémonie grecque disparaît (en termes hégéliens = est niée) au profit de l'avènement de la domination romaine, il ne s'agit pas d'une simple disparition. En effet, une part importante de la culture athénienne « survit » sous forme romaine (la mythologie liée aux dieux par exemple). En ce sens, parler d'une « forme vide » de l'*Aufhebung* correspond à un détournement de la pensée hégélienne que l'on peut exposer sous trois angles différents.

Tout d'abord, dans la transgression, la négation ne porte pas sur un contenu particulier, mais sur *tout* ce qui est. Elle n'est pas une négation « déterminée » mais une négation « absolue ». Et c'est pourquoi elle est dite négation « abstraite » dans le langage hégélien, c'est-à-dire un mouvement qui détruit sans produire – et c'est là le sens de ce que Bataille nomme une économie de la pure dépense. En même temps, elle est aussi conservation, puisqu'elle laisse subsister le tout ; mais cela sur un autre plan puisque la conservation ici doit être entendue dans un sens différent de celle en jeu dans l'*Aufhebung* hégélienne – au sein de laquelle, par exemple, le monde grec est conservé dans le monde romain, mais tout en y étant transformé. Pour le dire simplement, ce qui dans la transgression est conservé, ne l'est pas *en* elle (c'est là l'*Aufhebung* classique), mais à côté d'elle (et c'est cela la forme vide de l'*Aufhebung*).

Par conséquent, et deuxièmement, l'on doit dire que cette relation n'est pas une *contradiction* mais une *opposition*. Pour Hegel, en effet, la contradiction est le moteur de la dialectique puisqu'elle renvoie à la négation déterminée. Au contraire, parler de « simple » opposition, c'est insister sur l'idée d'une bipolarisation du réel qui ne trouve jamais aucune résolution – et le terme d'opposition est ainsi à prendre dans son sens

²³ « De l'économie restreinte à l'économie générale, un hégélianisme sans réserve » in *L'écriture et la différence*, Paris, Points, 1979, p. 406.

étymologique, comme le fait de poser face à face (le pôle homogène et le pôle hétérogène de la réalité se trouvent côte à côte). C'est pourquoi ce rapport doit être dit *antidialectique*, dans le sens où le surgissement de l'hétérogène est une pure affirmation ou une pure négation qui laisse intact ce qu'il dépasse. Cela correspond ainsi à ce que l'on pourrait appeler une « pause ontologique » dans laquelle le mouvement dialectique – dont Bataille ne conteste jamais la pertinence quant à la réalité homogène – est mis entre parenthèses, et c'est pourquoi l'on peut dire que la norme, dans la transgression, est ajournée, c'est-à-dire conservée sans être modifiée.

Enfin, l'intrusion de l'hétérogène dans la réalité homogène se fait toujours sur le mode de l'immédiateté et non sur celui de la médiation. On peut même dire que, d'une certaine manière et contrairement à la réalité homogène prise dans le mouvement dialectique, la transgression est un phénomène se déroulant hors du temps, c'est-à-dire anhistorique. Le « fond des mondes » demeure toujours une pure étrangeté qui se donne *immédiatement* ; et dont l'immédiateté ne peut jamais être reprise – puisque nécessairement, devenant médiatisée, elle disparaîtrait.

Donc, en tant que non-sens, la transgression nie tout – négation absolue – et non tel ou tel contenu particulier – négation déterminée. Ce rapport est donc une coexistence de deux mondes. Lorsque l'hétérogène vient nier le domaine discursif, d'une part il le nie sans le reprendre sous une autre forme (le discursif demeure le discursif) et, d'autre part, cette négation demeure momentanée (immédiate). En dernière instance, on peut dire que ce rapport est bien plutôt celui du « et », de la juxtaposition, et non celui de la saisie – le terme allemand *begreifen* (saisir) étant utilisé en effet par Hegel pour désigner le rapport dialectique. Il s'agit d'un rapport antidialectique dans lequel il y a le sens et un quelque chose (ce paradoxal “quelque chose” qui n'est pas une chose et qui est ainsi indéterminé), un quelque chose donc qui vient en plus, soit un *surplus* – et c'est pourquoi la transgression est dite « complétée » l'interdit²⁴. « Forme vide » cela signifie, *in fine*, rapport ou plutôt rencontre (« forme ») entre deux pôles absolument séparés (« vide »), pris dans une éternelle tension qui jamais ne trouve de résolution.

Nous parlions, au début de notre analyse, de cette gravure de Goya comme d'un avertissement adressé à la raison en rapport à ce qui était considéré comme son autre. Or, chez Bataille, le monstre engendré par le sommeil de la raison est bien particulier, puisque loin de réclamer un travail redoublé de la discursivité, il en représente la limite absolue – tel est le sens

²⁴ *L'érotisme*, OC, X, p. 66. Également : « La transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément » (*ibid.*, p. 70).

de ce qu'il appelle le « non-savoir », c'est-à-dire l'au-delà de tout ce qui est concevable par la faculté discursive. Monstrueuse, la transgression l'est dans son caractère informe, n'étant ni déviance ni écart par rapport à la norme, mais manifestation d'une pure altérité mettant entre parenthèses le mouvement dialectique du sens.

Nous voudrions, pour finir, évoquer l'enjeu qui lie cette pensée de l'absolue altérité au langage. Comme on peut le voir, la pensée de Bataille vise un impossible, puisqu'elle est cette folle tentative de dire ce qui ne peut être dit : « Je ne puis parler d'une absence de sens, sinon lui donnant un sens qu'elle n'a pas »²⁵. Car l'hétérogène n'est pas autre chose que l'expérience de l'échec de la raison et de tout discours, l'évidence que, dans certaines expériences, les mots ne suffisent plus. Paradoxalement, la pensée de Bataille est la tentative – impossible – de formuler cet état dans lequel l'on se retrouve « bouche bée », cherchant à décrire par les mots ce cri qui touche au silence.

Et puisque le langage échoue à dire ce tout autre, il faut comprendre que ce que vise en définitive Georges Bataille, ce n'est pas tant à fonder une théorie qu'à exalter l'existence (comme le fait Acéphale) ou tout du moins à faire reconnaître aux hommes que quelque chose se joue en eux, au travers d'eux, qui nécessairement les dépasse mais néanmoins les porte. En ce sens, cette pensée dérangement ne doit pas simplement être lue mais vécue – car comme Bataille se plaît à le rappeler sans cesse, l'expérience est « seule autorité », « seule valeur », et les mots n'en sont toujours qu'une pâle copie. Ainsi, dans un texte intitulé *Métamorphoses*, il écrit :

« Il y a ainsi, dans chaque homme, un animal enfermé dans une prison, comme un forçat, et il y a une porte, et si on entrouvre la porte, l'animal se rue dehors comme le forçat trouvant l'issue ».²⁶

Et c'est sans doute là le geste que Bataille a voulu opérer avec Acéphale : entrouvrir la porte, et montrer ce qui pouvait en passer le pas.

²⁵ *Méthode de méditation*, OC, V, p. 199.

²⁶ *Métamorphoses*, OC, I, pp. 208-209.