

La Révélation du Non-savoir dans l'Expérience intérieure (1) —Remarques sur l'Athéologie de Georges Bataille

Takuji IWANO

Dans *La Somme athéologique*, on trouve de nombreux termes négatifs : le non-savoir, l'inconnaissable, l'inintelligible, le non-sens, l'impossible, etc. Ce caractère n'est pas propre aux seuls textes athéologiques de Bataille, mais parcourt toute l'œuvre : romans, critique littéraire, artistique ou sociologique, ouvrages économiques. Sa pensée est le royaume de la négativité. On sait que plusieurs concepts "clés" de Bataille trouvent leurs racines dans la tradition chrétienne : « sacrifice », « sacré », « divin », « mal », « péché », « supplice », « supplication », etc. Mais ces mots, une fois "dépayés" dans le contexte athéologique, annoncent, au-delà des jugs du dogme, plus clairement leur liaison à cette négativité, surtout au non-savoir. C'est pourquoi sa philosophie est comparable à une « théologie négative ». Et parmi les termes négatifs, le non-savoir (ou l'inconnu) joue un rôle privilégié dans ses textes, car Bataille pense, sous le nom de l'athéologie, une « nouvelle théologie » « qui n'a que l'inconnu pour objet ^[1] ». De 1951 à 1953, il fait, d'ailleurs, une série de conférences centrées sur le non-savoir, qui sont des prolégomènes aux tomes IV et V, inachevés, de *La Somme athéologique*. C'est une étude du non-savoir qui nous permet donc d'éclairer la pensée négative de son athéologie.

Nous nous demanderons quel est ce non-savoir. Le non-savoir n'est-il qu'un concept vide ou fictif ? S'il est vrai que les concepts issus du christianisme portent l'empreinte du non-savoir, celui-ci n'existe-t-

il que dans un jeu langagier ? Le non-savoir est-il possible ? Qu'est-ce qui assure sa possibilité ? Pour répondre à ces questions, il nous faudra chercher une attestation de la possibilité du non-savoir. Il nous semble que Bataille cherche une assurance de cette possibilité dans l'expérience :

« [...] il est impossible de parler du non-savoir autrement que dans l'expérience que nous en faisons [2] . »

« [...], par non-savoir, j'entends principalement une expérience, je reste, en dépit de la rupture avec toute connaissance possible, dans la richesse de l'expérience que j'avais connue autrefois. Le non-savoir, tel que je l'entends, ne supprime pas pour moi la possibilité d'une expérience [...] [3] . »

Se dessine ici une relation étroite du non-savoir et de l'expérience : le non-savoir ne s'exprime pas sans l'expérience. Sa possibilité se justifie par une invocation du concept d'expérience. Pourquoi ce concept est-il lié à une attestation ? Parce que l'expérience du non-savoir est « une telle expérience, [...], où rien non plus ne se révèle, sinon l'inconnu[...] [4] ». Étant donné que l'inconnu, c'est-à-dire le non-savoir, se révèle dans l'expérience, sa possibilité est attestée par sa présence immédiate dans l'expérience. Cette attestation nous fait comprendre d'une part que le non-savoir n'est pas un concept vide ni fictif, d'autre part que la pensée de Bataille s'appuie sur la présence de la vérité et la certitude de l'expérience. Cette pensée de la présence requiert, en outre, une origine empirique : « [...] il faut partir de *l'expérience* du rire [...] [5] . » Cette origine n'est pas seulement celle où le non-savoir se présente, mais encore celle à partir de laquelle on a le droit de le connaître, d'en parler. Du fait que le non-savoir s'annonce et se donne dans l'expérience, on peut en faire une description et

réfléchir sur lui. La possibilité du non-savoir commence dès l'expérience originelle. Par conséquent, Bataille définit sa philosophie comme celle qui « lâche les problèmes autres que ceux qui m'ont été donnés dans cette expérience précise [6] ». Par exemple, la référence des concepts athéologico-chrétiens au non-savoir ne s'atteste à l'origine que dans l'expérience. Celle-ci est une source du non-savoir aussi bien que de sa possibilité. C'est ainsi que le privilège de la présence et la recherche de l'origine commandent fortement la pensée de Bataille sur la révélation du non-savoir.

Quelle expérience est de l'origine du non-savoir ? Dans quelle sorte d'expérience le non-savoir apparaît-il ? Pouvons-nous dire que n'importe quelle expérience le révèle ? Notons d'abord que Bataille distingue l'expérience du non-savoir de celle de la vie quotidienne : « [...] dans cette expérience, je me sépare davantage de l'expérience commune [7] . » ; « Je me sépare davantage de cette expérience de la vie profane [...] [8] . » Le domaine de l'expérience en tant qu'origine du non-savoir se délimite en raison de son caractère singulier. Quelle singularité ? Elle a des effets singuliers : « Cette expérience est une expérience qui a toujours un effet, un effet tel que, par exemple, le rire ou les larmes, ou le poétique, ou l'angoisse, ou l'extase [9] . » Enfin, l'expérience du non-savoir est une expérience que l'on nomme ordinairement celle du rire, des larmes, du poétique, de l'angoisse ou de l'extase. Dans *L'Expérience intérieure* et *Méthode de Méditation*, Bataille énumère ces expériences :

« [...] *des diverses formes de dépense*
(rire, héroïsme, extase, sacrifice, poésie,
érotisme ou autres)[10] . »

« Ce sont, outre extase :
— l'ivresse ;

- l'effusion érotique ;
- le rire ;
- l'effusion du sacrifice ;
- l'effusion poétique [11] . »

Le rire, l'extase, l'érotisme, le sacrifice, la poésie, l'ivresse, l'héroïsme sont classés comme des expériences singulières du non-savoir. Dans *La Souveraineté*, l'inventaire est plus complet :

« Le rire, les larmes, la poésie, la tragédie et la comédie — et plus généralement toute forme d'art impliquant des aspects tragiques, comiques, ou poétiques — le jeu, la colère, l'ivresse, l'extase, la danse, la musique, le combat, l'horreur funèbre, le charme de l'enfance, le sacré — dont le sacrifice est l'aspect le plus brûlant — le divin et le diabolique, l'érotisme (individuel ou non, spirituel ou sensuel, vicieux, cérébral ou violent, ou délicat), la beauté (liée le plus souvent à toutes les formes énumérées précédemment et dont le contraire possède un pouvoir également intense), le crime, la cruauté, l'effroi, le dégoût, représentent dans leur ensemble les formes d'effusion [...] [12] . »

Le domaine de l'expérience du non-savoir est élargi du rire, de l'extase, de l'érotisme, de la poésie jusqu'à la colère, à la danse, au charme de l'enfance, à la beauté. Ces expériences expriment plus ou moins une révélation du non-savoir selon le degré et la sorte d'effusion subjective. Elles sont analogues les unes aux autres. Deux exemples que Bataille mentionne sur cette analogie : « Ce qui m'est apparu très vite, c'est que, dans l'expérience que j'avais de ce rire, il n'y avait rien qui ne se retrouve de l'expérience religieuse que j'avais eue autrefois [13] . » ; « J'ai dit qu'il ne fallait pas isoler le problème du rire, qu'il fallait au contraire le joindre au problème des larmes, au

problème du sacrifice etc. Mais ce que je veux dire est essentiellement qu'il faut partir d'une expérience du rire donnée dans sa relation avec l'expérience du sacrifice, avec l'expérience du poétique etc ^[14] . » Il s'agit ici d'une similitude entre le rire et les larmes, entre le rire et le sacrifice, entre le rire et la poésie. Ces expériences, dans la mesure où elles attestent la possibilité du non-savoir, se ressemblent les unes aux autres. Cela les distingue de l'expérience de la vie quotidienne ^[15] .

Notre étude porte sur cette attestation de la possibilité du non-savoir dans des expériences particulières — rire, larmes, extase, poésie, etc. Quelle est la révélation du non-savoir ? Ne fait-elle qu'affirmer la certitude de sa présence et l'institution de l'origine empirique ? N'y a-t-il là aucune possibilité de leur résister ? Quel rapport le non-savoir a-t-il avec le rire (ou les larmes, l'extase, la poésie, etc.) ? Nous rechercherons cette révélation originelle en suivant la réflexion de Bataille sur l'expérience du non-savoir dans ses textes athéologiques, surtout *L'Expérience intérieure* et les conférences sur le non-savoir.

1) Retour à l'expérience

Le projet philosophique de Bataille est ambitieux. Dans *L'Expérience intérieure*, il écrit :

« Ceci atteint comme une extrémité du possible, il va de soi que la philosophie proprement dite est absorbée, qu'étant déjà séparée du simple essai de cohésion des connaissances qu'est la philosophie des sciences, elle se dissout. Et se dissolvant dans cette nouvelle façon de penser, elle se trouve n'être plus qu'héritière d'une théologie mystique fabuleuse, mais mutilée d'un Dieu et faisant table rase ^[16]. »

Cette citation nous suggère deux remarques.

(1) La réflexion de Bataille sur l'expérience est enracinée dans la tradition théologique, car elle est « héritière d'une théologie mystique fabuleuse ». Dans la conférence intitulée « Non-savoir, Rire et Larmes », il dit : « [...] le rire, considéré comme je l'ai fait, ouvre une sorte d'expérience générale qui, à mon avis, est comparable à ce que les théologiens nomment « théologie mystique » ou « théologie négative »^[17]. » L'expérience où s'atteste le non-savoir est analogue à celle des mystiques chrétiens. C'est pour cette raison que Bataille définit sa philosophie comme « la nouvelle théologie » qui « n'a que l'inconnu pour objet ^[18] ». Il faudra se garder de sous-estimer la relation de sa pensée avec l'espace théologique.

(2) Nous ne devons pas oublier néanmoins que Bataille essaie de faire une nouvelle tentative : sa philosophie du non-savoir est une « *nouvelle* théologie mystique ». Cela en ce qu'elle se voit « mutilée d'un Dieu et faisant table rase ». Une étrangère dans l'espace théologico-philosophique. De plus elle se démarque de « la philosophie des sciences » fondant de façon cohérente les connaissances. Et s'il faut en croire Bataille, sa pensée athée de l'expérience comporte « la portée galiléenne d'un renversement dans l'exercice de la pensée ^[19] ». Si bien qu'elle se substitue à la fois à « la tradition des églises » et à « la philosophie ^[20] » établie. Ce qu'il annonce comme une nouvelle façon de penser opère une révolution copernicienne dans l'espace théologico-philosophique.

Quel est ce renversement copernicien ? Sera-t-il comparable à la révolution copernicienne de *Critique de la Raison pure* ? Comment Bataille a-t-il entrepris de faire une révolution de l'exercice de la pensée dans l'espace théologico-philosophique ? Nous aborderons

l'analyse de ce renversement.

Si sa réflexion de l'expérience singulière du non-savoir n'est pas seulement nouvelle mais même révolutionnaire, elle pourra se démarquer des pensées traditionnelles. Quelle différence y a-t-il entre cette nouvelle conception de l'expérience et celles qui l'ont précédée ? Pour comprendre leur différence, commençons par rappeler quelles sont les interprétations traditionnelles. Or quel caractère ont-elles en commun ? Bataille dit :

« Toujours l'expérience intérieure eut d'autres fins qu'elle-même, où l'on plaçait la valeur, l'autorité^[21]. »

Dans cette phrase, on eut une subordination de l'expérience à d'autres choses qui lui sont extérieures. Dans les anciennes interprétations, l'expérience se réfère aux « fins », « valeurs », « autorités » extérieures. Elle reçoit du dehors sa « raison d'être^[22] ». Son existence n'est autorisée que par référence à d'autres qu'elle. Voilà une loi dont dépendent plus ou moins les recherches non-révolutionnaires de l'expérience. Et ces « fins », « autorités », « valeurs » sont classifiées, dans *L'Expérience intérieure*, en trois catégories : le « dogme (attitude morale) », « la science » et la « recherche d'états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale) »^[23]. Cette classification est très classique, car ces catégories ont pour source la « moral », le « savoir » et le « sentiment »^[24]. De plus Bataille les définit comme « ces formes — esthétiques, intellectuelles, morales^[25] ». Nous devons donc voir que ce classement provient de la division traditionnelle du domaine philosophique : le vrai, le bien et le beau. Depuis les transcendants du moyen âge jusqu'aux disciplines de la philosophie de l'époque moderne et contemporaine, cette division a exercé une grande influence autant sur la pensée métaphysique que sur la philosophie

scolaire. La pensée de Bataille dépend encore de la division traditionnelle de la philosophie à laquelle, par exemple, y sont fidèles les trois *Critiques* de Kant : examen du savoir dans *Critique de la Raison pure*, celui de la morale dans *Critique de la Raison pratique*, celui du sentiment dans *Critique de la Faculté de Juger*.

Analysons rapidement chaque catégorie.

(1) Autorité, valeur, fin esthétiques

Quoique Bataille parle d'« une recherche d'états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale) », il n'explique les fins ou valeurs de l'esthétique que brièvement. Et celles de l'expérimentation ne sont pas analysées chez lui. Or, dans l'attitude esthétique, l'interprétation de l'expérience présuppose une fin extérieure comme « le plaisir à tirer d'un ravissement ^[26] ». La valeur esthétique a une supériorité sur l'expérience elle-même. Bataille prend à titre d'exemple le cas du bouddhisme : « dans l'Église bouddhique cette fin négative : la suppression de la douleur [...] ^[27] ». Compte tenu de l'exemple, le mot « esthétique » doit s'entendre au sens classique : la sensibilité. La suppression de la douleur sensible est ici une « raison d'être » de l'expérience ^[28]. Mais Bataille s'attarde peu sur cet exemple.

(2) Autorité, valeur, fin scientifiques

Dans *L'Expérience intérieure*, Bataille choisit comme exemple de la fin scientifique l'ontologie de Heidegger : « [...] il fut possible aussi de la subordonner à la connaissance, comme le fait l'ontologie de Heidegger [...] ^[29] . » Bataille cite Heidegger : « *Une phrase de Was ist Metaphysik ? m'a frappé : « Notre réalité-humaine (Unseres[sic] Dasein), dit Heidegger, — dans notre communauté de chercheurs, de professeurs et d'étudiants — est déterminée par la connaissance. » ^[30] » D'après l'interprétation de Bataille, l'ontologie de Heidegger a pour fin la connaissance à laquelle, enfin, se ramène*

l'expérience. Mais il nous semble que le choix de cet exemple n'est pas pertinent, car il est fondé sur sa "mauvaise" lecture de *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* [31]. A notre connaissance, l'exemple valable de l'autorité scientifique ne se voit pas dans *L'Expérience intérieure*, mais plutôt dans une conférence de 1952, « L'Enseignement de la Mort » où Bataille distingue sa recherche philosophique de l'analyse scientifique de Pierre Janet. Il dit :

« Il y a déjà une science des états mystiques. Par exemple Janet dans l'ouvrage magistral qu'il a publié sous le titre *De l'angoisse à l'extase* étudie ces états comme d'autres objets sans le moindre souci de les atteindre. [...] Pour Janet, il s'agit de faire entrer ce moment [d'extase] dans un enchaînement de causes et d'effets tels même, s'il est possible, que les crises soient résorbées et que l'état normal se rétablisse une fois les facteurs de désordre éliminés. Cet aspect thérapeutique auquel se lie la classification pathologique n'est évidemment pas nécessaire. Toutefois ce n'est pas par hasard que les données proposées à la recherche scientifique sont ici comme ailleurs engagées dans un projet de changement. C'est en somme la condition de la science [32]. »

Lorsque la science observe et décrit les « états mystiques », elle les envisage, bien loin de respecter leur singularité, comme des objets parmi d'autres — par exemple, objets que l'on rencontre dans la vie quotidienne et qui se soumettent aux buts pratiques, ou bien objets d'expérimentation réservés aux yeux du savant dans le laboratoire. Une altération des « états mystiques » est la condition de la science. La psychologie de Janet les définit comme maladies, comme objets de l'étude pathologique. Son interprétation de l'expérience mystique a pour fin une guérison de la maladie ou un rétablissement des états normaux. Il faut donc dire que la science ne peut pas vivre

l'expérience mystique ni la considérer comme telle, qu'elle la plie à ses fins ou valeurs extérieures^[33].

(3) Autorité, valeur, fin dogmatiques (ou morales)

Dans le chapitre « Critique de la servitude dogmatique » de *L'Expérience intérieure*, Bataille présente l'ancienne conception relevant du dogme chrétien. Alors que la fin esthétique et l'autorité scientifique ne sont évoquées que rapidement dans sa description, la présupposition dogmatique se précise dans sa critique de la théologie chrétienne. Étant donné que *La Somme athéologique* remet tout en question, surtout les concepts de Dieu, divin, sacré, etc., l'interprétation dogmatique de l'expérience s'expose plus foncièrement à l'examen.

« Les présuppositions dogmatiques ont donné des limites indues à l'expérience : celui qui sait déjà ne peut aller au-delà d'un horizon connu^[34]. »

Il s'agit de « [...] la tradition mystique, alourdie de présuppositions subordonnées [...] ^[35] », car le dogme a rempli l'interprétation de l'expérience de présuppositions : fins, valeurs, autorités autres qu'elle. Quand les mystiques chrétiens ont parlé de l'expérience, ils se sont référés au dogme, à l'autorité des Écritures ou à l'autorité de l'Église. Dans le cadre dogmatique, l'expérience est interprétée tantôt comme celle d'« un Dieu sans forme et sans mode » (Jean de la Croix), tantôt comme celle de la « vision intellectuelle » de Dieu (Thérèse d'Avila)^[36]. Ainsi s'explique sa subordination aux présuppositions théologiques.

Il en est de même pour l'objet que le mystique rencontre dans l'instant privilégié de l'expérience : il a toujours été défini — quoiqu'il soit inconnu — comme Dieu. Bataille écrit :

« Si je disais décidément : « j'ai vu Dieu », ce que je vois changerait. Au lieu de l'inconnu inconcevable — devant moi libre sauvagement, me laissant devant lui sauvage et libre — il y aurait un objet mort et la chose du théologien — à quoi l'inconnu serait asservi, [...] ^[37]. »

Les théologiens mystiques, bien loin de considérer immédiatement l'inconnu, le soumettent au contexte déjà établi du dogme. L'expérience n'acquiert une signification ou une justification que si l'inconnu est reconnu comme Dieu. Ce remplacement de l'inconnu par Dieu exige d'ailleurs de la part des mystiques de nombreuses présuppositions dogmatiques. Par exemple, au dire de Bataille, le mot « Dieu » est inséparable de son rapport à la notion de « salut » ou de « perfection » : « De toute façon, Dieu est lié au salut de l'âme — en même temps qu'aux autres rapports de *l'imparfait au parfait* ^[38]. » Si l'on déclare que l'expérience est celle d'une vision de Dieu, elle s'engage déjà dans un ensemble de significations dogmatiques. La version chrétienne s'asservit, avec une reconnaissance de Dieu, aux valeurs ou aux autorités théologiques. L'histoire de la théologie mystique est celle d'une dissimulation de l'inconnu par diverses présuppositions dogmatiques.

Nous avons dégagé des textes de Bataille les trois types de présuppositions : sentimentales, scientifiques et dogmatiques. L'ancienne interprétation de l'expérience relève ainsi des fins, valeurs, autorités extérieures, parmi lesquelles les dogmatiques sont les plus puissantes. Or, en vue de rompre avec cette tendance traditionnelle, comment Bataille a-t-il pensé l'expérience ? Il déclare d'abord au début de *L'Expérience intérieure* :

« J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'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. C'est pourquoi je n'aime pas le mot *mystique* ^[39]. »

L'objet que Bataille envisage est le même que ce que l'on entend par expérience mystique : « état d'extase », « état de ravissement », « état d'émotion méditée ». Certainement, le changement de l'expérience mystique à l'expérience intérieure n'est que nominal, mais il apporte une rupture dans la manière de penser l'expérience : dans le mysticisme traditionnel, on s'en tient aux présuppositions confessionnelles, tandis que Bataille essaie de la considérer indépendamment de la doctrine chrétienne.

« J'ai voulu que l'expérience conduise où elle menait, non la mener à quelque fin donnée d'avance ^[40]. »

Ce qui importe pour lui, ce n'est pas de parler de l'expérience dans le cadre des fins, des valeurs, des autorités déjà connues, établies, fixées — soit esthétiques, soit scientifiques, soit dogmatiques —, mais de rechercher l'expérience nue libre de toute présupposition. Le changement nominal nous indique, par conséquent, une direction de sa pensée : retour à l'expérience elle-même. Il faut que l'interprétation écarte les présuppositions extérieures afin d'atteindre directement l'expérience.

De plus ce retour se rapporte, semble-t-il, à une exemplarité du rire dans la réflexion de l'expérience singulière. Constatons d'abord que l'expérience du rire montre une supériorité sur d'autres dans les

textes athéologiques.

« L'analyse du rire m'avait ouvert un champ de coïncidences entre les données d'une connaissance émotionnelle, commune et rigoureuse et celles de la connaissance discursive. Les contenus se perdant les uns dans les autres des diverses formes de dépense (rire, héroïsme, extase, sacrifice, poésie, érotisme ou autres) définissaient d'eux-mêmes une loi de communication réglant les jeux de l'isolement et de la perte des êtres^[41]. »

« [...] je crois à la possibilité de partir de l'expérience du rire tout d'abord, et de ne pas la lâcher lorsqu'on passe de cette expérience particulière à l'expérience voisine du sacré ou du poétique. Si vous voulez, cela revient à trouver, dans la donnée qu'est le rire, la donnée centrale, la donnée première, et peut-être même la donnée dernière de la philosophie^[42]. »

Ces citations témoignent du rôle privilégié du rire. Bataille cherche son point de départ dans l'expérience du rire : sa philosophie part d'une réflexion sur le rire et s'élargit au sacré, au poétique, aux larmes, à l'érotisme, etc. Les relations de ressemblance entre les expériences singulières se déterminent donc à partir du rire. Celui-ci est situé au centre de ce système d'analogies, sans lequel ces diverses relations ne seront ni liées ni ordonnées. Voici une prépondérance de l'expérience du rire sur les autres. C'est pourquoi Bataille dit que le rire est à la fois « la donnée centrale », « la donnée première » et « la donnée dernière » de la philosophie. Et il va jusqu'à affirmer : « Je puis dire en effet que, dans la mesure où je fais œuvre philosophique, ma philosophie est une philosophie du rire^[43]. » Pourquoi Bataille choisit-il l'expérience du rire comme la première ? Comment se fait-il qu'elle soit exemplaire parmi les expériences aux effets singuliers ?

Dans la description autobiographique de « Non-Savoir, Rire et Larmes », Bataille explique :

« Je dois préciser d'ailleurs qu'au début de cette expérience, j'étais en somme animé d'une foi religieuse très précise, conforme à un dogme, et que cela comptait beaucoup pour moi, au point même que j'accordais, aussi entièrement que je pouvais, ma conduite à mes pensées. Mais il est certain qu'à partir du moment où je me suis posé la possibilité de descendre aussi loin que possible dans le domaine du rire, j'ai ressenti, comme premier effet, tout ce que le dogme m'apportait comme emporté par une espèce de marée difluviale qui le décomposait. J'ai senti qu'après tout il m'était tout à fait possible, à ce moment-là, de maintenir en moi toutes mes croyances et toutes les conduites qui s'y liaient, mais que la marée du rire que je subissais faisait de ces croyances un jeu, un jeu auquel je pouvais continuer à croire, mais qui était dépassé par le mouvement du jeu qui m'était donné dans le rire. Je ne pouvais plus, dès lors, y adhérer que comme à quelque chose que le rire dépassait .

Il est à peine utile de dire que, dans ces conditions, des croyances à un dogme ne peuvent pas subsister, et que, peu à peu, sans que d'ailleurs j'y attribue la moindre importance, je me suis détaché de toute croyance [44] . »

Bataille avoue que l'expérience du rire fut un moment de son abandon de sa croyance chrétienne. Le rire l'a éloigné pas à pas des servitudes dogmatiques au point de le délivrer de sa croyance religieuse, car il dit : « Ce qui m'est apparu très vite, c'est que, dans l'expérience que j'avais de ce rire, il n'y avait rien qui ne se retrouve de l'expérience religieuse que j'avais eue autrefois [45]. » Cette équivalence du rire et de l'expérience religieuse lui fait comprendre

que le dogme n'est jamais la condition de possibilité de l'expérience ou que celle-ci est possible sans lui. Le rire dévoile l'expérience intérieure dans sa nudité. Faute de présuppositions inutiles, il joue un rôle exemplaire dans la réflexion de l'expérience. Par ailleurs, Bataille affirme : « [...] je regardais ce qu'un éclat de rire révélait comme étant l'essence des choses, à laquelle j'accédais librement [...] ^[46] » ; « [...] je ne faisais nulle différence entre rire d'une chose et en avoir la vérité [...] ^[47] ». Le rire révèle l'essence des choses et présente la vérité. En ce sens, il constitue une condition de la vérité. Tout ce qui ne peut pas supporter le rire est faux. Bataille cite Nietzsche : « Peu de propositions m'agrèèrent plus que celle-ci, de *Zarathoustra* (3^e partie, « Vieilles et nouvelles tables », 23) : « Et que fausse soit tenue par nous toute vérité que nul éclat de rire n'accueillit. » ^[48] » Enfin, le rire est susceptible de distinguer le vrai d'avec le faux. Comme les jougs dogmatiques sont « dépassés », dans l'expérience personnelle de Bataille, par le rire, ils ne le supportent pas : ils sont faux.

La substitution du mot « mystique » à celui d'« intérieur » et l'exemplarité du rire signifient en fin de compte le retour à l'expérience : toutes les présuppositions extérieures établies doivent être remises en cause. Cela met en lumière un caractère fondamental de la philosophie de Bataille. Il écrit :

« J'insiste sur le fait que je préfère parler d'expérience réfléchie ^[49]. »

« Ce n'est jamais indépendamment de cette expérience que se poursuit ma réflexion philosophique ^[50]. »

Sa philosophie n'est pas séparable de l'expérience. Bien loin de s'aventurer dans le monde suprasensible ou dans la spéculation métaphysique, elle garde pour l'horizon l'expérience. Il s'agit toujours

d'une réflexion de l'expérience intérieure. « C'est une philosophie qui lâche les problèmes autres que ceux qui m'ont été donnés dans cette expérience précise ^[51]. » La présence dans l'expérience est un critère de problématique de sa philosophie. Les problèmes métaphysiques ou dogmatiques qui ne se donnent pas dans l'expérience sont complètement exclus de sa recherche. Il lui faut donc écarter les fins, valeurs, autorités extérieures et considérer « l'expérience elle-même ». Le retour à l'expérience est le premier pas de ce qu'il qualifie de renversement copernicien de l'exercice de la pensée.

2) La problématique phénoménologique

Par où commencer la réflexion sur l'expérience intérieure ? Quand on aborde l'étude de l'expérience, il faut chercher, pour le moment, une entrée par laquelle la réflexion est entamée. Comment la doit-on situer ? Comme le retour à l'expérience oblige à ne pas partir des fins, valeurs, autorités présumées, la réflexion ne trouve son point de départ que dans l'expérience. Celle-ci est l'unique origine autorisée par Bataille. Il s'agit donc d'une auto-explication de l'expérience. Bataille commence par la formuler dans sa « Conversation avec Blanchot ».

« Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d'un but, d'une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive ; j'insiste, décrivant l'expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est l'autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée ^[52]. »

Cette réponse de Blanchot sauve Bataille du doute tortueux de l'existence de l'expérience sans autorité extérieure et lui permet de se lancer dans sa nouvelle pensée. Il avoue : « L'absence d'une réponse formelle (dont je m'étais passé jusque-là) finit par me laisser un grand malaise. L'expérience elle-même m'avait mis en lambeaux, et ces lambeaux, mon impuissance à répondre achevait de les déchirer. [...] Dès le moment cette réponse [de Blanchot] m'apaisa, me laissant à peine (comme la cicatrice longue à se fermer d'une blessure) un résidu d'angoisse. J'en mesurai la portée le jour où j'élaborai le projet d'une introduction ^[53]. » Sans ce conseil blanchotien, Bataille n'aurait pu pénétrer dans la nouvelle pensée de l'expérience. Il s'est assuré une entrée qui s'ouvre à l'expérience sans autorité extérieure. Nous ne saurons trop souligner, dans sa philosophie, le poids de cette réponse qui se répète quatre fois dans les textes athéologiques : deux fois dans *L'Expérience intérieure*, une fois dans *Méthode de Méditation*, une fois dans un texte inédit, lu par lui dans une réunion au printemps 1943 et intitulé « Collège socratique » et publié par Thadée Klossowski dans le tome VI de ses œuvres complètes ^[54]. C'est cette réponse qui fournit à la pensée de Bataille la possibilité d'un « renouvellement » de la tradition théologico-philosophique : la « fin » mise à « tout le débat de l'existence religieuse », le « renversement » copernicien « dans l'exercice de la pensée » et son remplacement de « la tradition des Églises » et de « la philosophie ^[55] » établie . Or nous nous demandons, laissant pour le moment de côté l'« expiation », ce que signifie l'affirmation de Blanchot : « l'expérience elle-même est l'autorité ». Cela s'explique par ces deux passages :

« L'expérience intérieure ne pouvant avoir de principe ni dans un dogme (attitude morale), ni dans la science (le savoir n'en peut

être ni la fin ni l'origine), ni dans une recherche d'états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale), ne peut avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même. M'ouvrant à l'expérience intérieure, j'en ai posé par là la valeur, l'autorité. Je ne puis désormais avoir d'autre valeur ni d'autre autorité ^[56] . »

« J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l'autorité* ^[57] . »

La formule « l'expérience elle-même est l'autorité » signifie une remise en cause d'autres autorités, fins, valeurs que l'expérience : toutes les présuppositions extérieures doivent être récusées. Mais cela ne veut pas dire que l'expérience s'écarte de toute autorité, valeur, fin. Comme « l'expérience elle-même est l'autorité », la dernière est immanente à la première : l'autorité, la fin, la valeur ne se voient que dans l'expérience. A l'opposé des interprétations traditionnelles ayant visé à soumettre l'expérience aux autorités transcendantes et à la fonder sur elles, la « Conversation avec Blanchot » formule le retour à l'expérience en y reconnaissant une autorité, une valeur, une fin souveraines. Faute de but, de principe, d'autorité supérieurs, l'expérience s'interprète comme souveraine, car « ce qui est souverain est ce qui n'a d'autre fin que soi-même ^[58] ». La formule « l'expérience elle-même est l'autorité » ouvre donc une voie à l'interprétation souveraine de l'expérience intérieure. Aucune subordination, aucune médiation, aucun fondement extérieur ou supérieur. En sorte que la pensée souveraine de l'expérience marque une rupture avec la tradition mystique.

Cette « nouvelle » pensée de Bataille appartient, nous semble-t-il, à la problématique phénoménologique. Il est certain qu'il ne se prétend jamais "phénoménologue", mais son retour à l'expérience se rapporte étroitement à cette problématique, qu'il en prenne conscience ou non.

Cela s'explique d'abord par le fait que Bataille parle de la réduction et de l'expérience elle-même. Dans le « Collège socratique », il exprime son exclusion des présuppositions à l'aide du mot « réduction ».

« Il était naturel qu'aux fins de cette mise en question l'on tente de situer dans l'au-delà le plus vague une autorité échappant aux contestations immédiates et que l'on personnalise cette autorité en l'espèce de Dieu. En dehors de cette affirmation historique hybride, à demi populaire, à demi savante, la contestation rencontre encore le *poétique* et le *sacré*. Mais *poétique*, *sacré* ne peuvent se servir des affirmations péremptoires qui définissent Dieu comme une pétition de principes enivrante. *Poétique*, *sacré* tombent sous le coup de l'analyse discursive : Il est inévitable de les réduire. A la fin de la réduction, l'expérience subsiste seule et ne peut au-delà du plaisir trouver de valeur qu'en elle-même [59]. »

Bataille pense qu'il faut remettre en question, contester ou réduire Dieu, le poétique, le sacré. Au terme de la réduction, on trouve l'expérience dont la valeur, la fin ou l'autorité n'existe qu'en elle-même. Nous devons être attentifs au mot « réduction », car son emploi suggère une proximité de la « mise en question » ou de la « contestation » par Bataille avec la réduction de la phénoménologie. La dernière réduction, qui s'appelle « ἐποχή » est définie par Husserl

comme « mise hors jeu » ou « mise entre parenthèse ». Contre l'attitude naturelle qui présuppose naïvement l'existence des choses ou la réalité du monde, également contre les sciences positives appuyées sur cette attitude, Husserl essaie de les mettre entre parenthèse pour envisager le domaine de la conscience échappant à la réduction. Il explique : « [...] cette universelle mise hors valeur, (« inhibition », « mise hors jeu ») de tous les partis pris vis-à-vis du monde objectif préalablement donné — et tout d'abord des partis pris de l'être (concernant être, apparence, être possible, être probable, être vraisemblable, etc.) — ou encore, comme on a coutume de dire, cette *ἐποχή phénoménologique* ou cette *mise entre parenthèse* du monde objectif, ne nous placent pas devant un néant. Ce qui, en revanche et par là même, devient nôtre, ou mieux, ce qui par là devient mien, à moi sujet méditant, c'est ma vie pure avec toutes ses pures expériences vécues et tous ses purs objets pensés (reine Gemeintheiten), c'est-à-dire l'universalité des « phénomènes » au sens phénoménologique. L'*ἐποχή* est, on peut dire aussi, la méthode universelle et radicale par laquelle je me saisis comme moi pur, avec ma propre vie de conscience pure dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi.^[60] » Ce qui caractérise cette « réduction^[61] » phénoménologique, c'est qu'elle ne consiste pas à nier l'existence du monde objectif, mais à la mettre entre parenthèse. Une affirmation non-positive. Le phénoménologue ne fait qu'arrêter sa croyance au monde. La réduction ouvre donc la porte au domaine « transcendantal^[62] » de la conscience — « toutes ses pures expériences vécues et tous ses purs objets pensés », ou « l'*ego* pur et ses *cogitationes*^[63] » à la place du monde objectif. Cette attitude de Husserl est analogue à celle de Bataille, qui remet en question, conteste, réduit Dieu, le sacré, le poétique, etc. Sa réduction n'est pas de nier leur existence, mais de mettre entre parenthèse leur autorité, valeur, finalité. Il ne s'agit pas

de détruire les présuppositions déjà connues, mais de les enlever de la considération de l'expérience. Bien entendu, on voit nombre de différences entre Husserl et Bataille. Par exemple, ce dernier n'accorde aucune valeur à l'*ego* pur, à la vie pure, à l'intentionnalité. Leur similitude est cependant indéniable pour ce qui est de la mise entre parenthèse et de la recherche du reste irréductible.

En outre, il nous faut noter que l'exclusion des présuppositions met en évidence « l'expérience *elle-même* ».

« C'est la séparation de la tranche des domaines du savoir, du sentiment, de la morale, qui oblige à *construire* des valeurs réunissant *au dehors* les éléments de ces domaines sous formes d'entités autoritaires, quand il fallait ne pas chercher loin, rentrer en soi-même au contraire pour y trouver ce qui manqua du jour où l'on contesta les constructions. « Soi-même », ce n'est pas le sujet s'isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet^[64]. »

Si l'on réduit les présuppositions scientifiques, esthétiques ou dogmatiques, ou les constructions métaphysiques ou théologiques, il ne reste que l'expérience : « [...] l'expérience subsiste seule [...] ^[65]. » ; « [...] il n'y a qu'une expérience possible ^[66]. » Et nous devons remarquer une série d'expressions : « soi-même », « Soi-même ^[67] », « l'expérience elle-même ^[68] », « l'expérience intérieure elle-même ^[69] ». Le retour à l'expérience est à regarder de près celui à l'expérience *elle-même*. Ne pouvons-nous pas dire que « Rentrer en soi-même » répond au mot d'ordre de la phénoménologie : « Aux Choses-mêmes ! ^[70] » ? A l'opposé des constructions vides et des usages des concepts vagues de la métaphysique, le phénoménologue essaie de considérer les choses-mêmes. Dans *Sein und Zeit*, Martin Heidegger s'explique : « Le titre « phénoménologie » exprime une

maxime qui peut donc être formulé ainsi : « Aux choses-mêmes ! » (zu den Sachen selbst !), à l'encontre de toutes les constructions en l'air, les inventions fortuites, à l'encontre de la prise en compte des concepts uniquement apparemment légitimés, et des pseudo-questions qui s'imposent souvent durant des générations à titre de « problèmes » [71] . » Plus avant Husserl dit également : « *L'impulsion de la recherche ne doit pas provenir des philosophies, mais des choses et des problèmes.* [72] » ; « *A aucun moment, on ne doit abandonner l'attitude d'absence radicale de préjugés [...]* [73] . » La maxime « Aux choses-mêmes ! » n'est rien d'autre que de faire table rase des préjugés, des présuppositions, des concepts illégitimés, des opinions sans fondement, mêmes des doctrines philosophiques. En un mot, un retour aux choses, libre de préjugés. Enfin, cette attitude phénoménologique a une affinité avec celle de Bataille, dans la mesure où il exclut les présuppositions et recherche l'expérience *elle-même*. Sa question de l'expérience fait partie de la problématique phénoménologique. Le « retour à soi-même » par Bataille est un écho de la maxime de la phénoménologie.

Avançons dans notre étude de la problématique phénoménologique. En second lieu, il fait grand cas du vécu de l'expérience :

« Il faut *vivre* l'expérience, elle n'est pas accessible aisément et même, considérée du dehors par l'intelligence, il y faudrait voir une somme d'opérations distinctes, les unes intellectuelles, d'autres esthétiques, d'autres enfin morales et tout le problème à reprendre. Ce n'est que du dedans, vécue jusqu'à la transe, qu'elle apparaît unissant ce que la pensée discursive doit séparer [74] . »

Le retour à l'expérience est tout d'abord de la vivre « du dedans » et non pas de l'interpréter « du dehors », avec des références

extérieures. Sans faire une analyse externe de l'objet ni une construction métaphysique détachée du réel, Bataille se plonge dans l'expérience elle-même. A cet égard, Jean-Paul Sartre a raison d'avoir indiqué que le concept d'expérience signifie, dans *L'Expérience intérieure*, « Erlebnis » en allemand, c'est-à-dire « expérience vécue ^[75] ». Notons que les termes « vivre », « vécu », « dedans », « intérieur » apparaissent sous la plume de Bataille. Cette série de concepts vitaux ne représentent pas la vie biologique, car celle-ci est l'objet de l'analyse extérieure de la science. Les présuppositions scientifiques écartées — comme nous l'avons montré plus haut —, ces concepts n'en échappent pas moins à toute mise en question. S'ils passent à la réduction, c'est qu'ils constituent une partie essentielle de la réflexion de Bataille. La « vie » précède toute analyse discursive ou tout usage des concepts par la science. Et ce qui nous importe ici, c'est que la philosophie vitale de Bataille réaffirme le thème de la vie phénoménologique. Considérons le cas de Husserl. Il est connu que ce phénoménologue emploie fréquemment certains mots revoyant à la vie : *Leben*, *Erlebnis*, *Lebendigkeit*, *lebendige Gegenwart*, etc. Ces concepts ne tombent pas sous le coup de la réduction phénoménologique. Sans être examinés, ils constituent les éléments du domaine transcendantal. Cela s'explique dans *La Voix et le Phénomène* de Jacques Derrida : « Quand la vie empirique ou même la région psychique pure sont mises entre parenthèses, c'est encore une *vie* transcendantale ou en dernière instance la transcendantalité d'un présent *vivant* que découvre Husserl. Et qu'il thématise sans poser pour autant la question de cette unité du concept de *vie* ^[76] . » Par opposition au monde empirique où existent autant la vie que la mort, le territoire transcendantal issu de la réduction assure le primat de la vie par l'exclusion de la mort. Le privilège de la vie est, chez Husserl, affirmé sans aucune question ni récusation. Il est évident donc que ce thème husserlien se répète dans les textes de Bataille.

La vie irréductible soumet sa pensée à la problématique phénoménologique.

Mais il ne faut pas oublier en même temps que le thème vital répété chez Bataille est déformé. Il n'est pas satisfait des concepts d'expérience envisagés par les phénoménologues :

« Ce qui préserve en apparence la philosophie est le peu d'acuité des expériences dont partent les phénoménologues^[77]. »

L'expérience intérieure n'est pas l'expérience simplement possible, mais un extrême du possible. Alors que les phénoménologues partent de l'expérience possible ordinaire, Bataille recherche l'expérience singulière — le rire, l'extase, le sacré, etc. Ce qu'il y trouve est l'extrême du possible ou le quasiment impossible. Il dit : « J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme^[78]. » L'extrême du possible est le point où on « s'avance si loin qu'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin^[79] » ou bien où « [...] toute possibilité s'épuise, le possible se dérobe et l'impossible sévit^[80] ». Quand on fait une telle expérience, sa propre vie extraordinaire atteint à l'extrême limite du possible ou s'expose à ce que l'on n'appelle plus possible. Et à mesure que l'expérience s'éloigne du possible, elle s'approche de la mort : « L'extrême du possible suppose rire, extase, approche terrifiée de la mort [...]^[81] ». Nous soulignons donc ceci : ce qui échappe à la réduction n'est pas seulement la vie mais aussi la mort. A l'opposé de la « vie » transcendante de Husserl étrangère à la mort — car celle-ci n'apparaît que dans le monde empirique —, Bataille fait intervenir la mort dans l'expérience vécue. Son interprétation garde et déborde la « vie » phénoménologique. De là les nombreuses expressions du lexique de la mort sur l'expérience : « mourant de ne pas mourir^[82] » ; « [...] mis à nu, comme si j'étais mort^[83] » ; « perte de soi jusqu'à la mort^[84] » ;

« la mort de la pensée^[85] » ; « l'approbation de la vie jusque dans la mort^[86] » etc. L'expérience est ainsi vécue comme celle de la mort. La vie comme mort, la mort comme vie. La mort est intrinsèque à cette vie irréductible.

Le concept de mort nous inspire trois remarques.

(1) En raison de la réduction, Bataille met à nu la mort dans la description de l'expérience. Des présuppositions dogmatiques comme le salut, le paradis ou l'enfer sont déjà écartées. Aucune promesse, aucun ornement.

« Il n'y a pas de sens dans la mort, ou le sens lié à un projet. Dans cette sorte de possibilité de négation du milieu où se trouve le salut en dehors de tout, tout est ouvert dans les limites de l'instant, même si j'étais le dernier des hommes et mourant^[87]. »

On est trop habitué à donner un sens à la mort, parce que l'on cherche souvent, dans la mort, un salut ou un sacrifice pour le monde futur. La mort sans aucune signification est insupportable. Mais si l'on radicalise la réduction, la mort se dépouille de toute justification : elle n'a finalement pas de sens, comme le dernier homme athée mourant ne croit à aucun salut et n'a aucun témoignage de justification. Il faut donc considérer la mort indépendamment des buts, des valeurs, des autorités extérieures. C'est pourquoi il s'agit de l'impératif « meurs comme un chien^[88] », qui exprime la nudité du mourant, à savoir le désespoir et l'absurdité. Bataille dit : « [...] dans la possibilité lointaine, cette pureté du « meurs=comme=un=chien » répond à l'exigence de la passion — non de l'esclave pour le maître : la vie se consacrant à mourir est passion de l'amant pour l'amante ; la jalousie coléreuse de l'amante y joue, mais jamais l'« autorité ». ^[89] »

(2) La coexistence de la vie et de la mort dans l'expérience résiste à l'homogénéisation de la vie. La mort est un facteur qui n'est pas dominé par la vie.

« Nous vivons avec la hantise d'un moment où la vie serait à hauteur de mort. C'est là une vérité expérimentale : non seulement nous devons mourir, non seulement nous en sommes effrayés et angoissés, non seulement nous nous détournons de la mort, mais un mouvement incessant nous ramène à elle. Et toujours nous cherchons dans la mort ce que la vie ne nous donne pas^[90]. »

La vie n'est ni autonome ni autosuffisante. La mort annonce quelque chose d'irréductible à la vie et auquel nous sommes obligés de nous rapporter. Une vérité étrange : la vie requiert une altérité. Si l'expérience intérieure est un extrême du possible, c'est que la vie accède quasiment à son autre, c'est-à-dire la mort en révélant sa limite ou son impossibilité. Or nous nous demandons si cette impossibilité résiste au primat de la présence vitale dans la vérité, à supposer que la thématique de la vie phénoménologique s'articule sur la métaphysique de la présence. D'après *La Voix et le Phénomène*, la vérité n'est assurée que dans la présence à soi de la vie transcendante. Prenons le cas de l'idéalité. Quand un objet peut se répéter à l'infini de manière identique, cette répétition n'est toujours possible que dans « le présent vivant ». On ne garde la vérité de l'idéalité que dans la présence de la vie^[91]. Même l'interprétation « du dedans » de l'expérience « vécue », faite par Bataille, ne fera que confirmer, en raison de son caractère fortement « phénoménologique », la métaphysique de la présence, à moins que l'on ne prenne pas en considération l'hétérogénéité de la mort dans la vie. En face de cette connivence du privilège de la présence et de la vie phénoménologique,

comment faire une lecture du concept de mort ? Il semble que la mort dans l'espace vital signifie une non-présence dans la présence à soi de la vie. Comme on ne peut éprouver la mort dans le présent vivant, elle ne s'y présente pas. Bataille écrit : « Nous pouvons nous représenter la mort. Nous pouvons en même temps savoir que sa représentation n'est pas correcte [92]. » Dans la représentation de la mort, il y a un irréprésentable qui la rend erronée. La vérité de la mort ne ramène pas à la re-présentation, au présent, à la présence. Elle n'est jamais maîtrisée par la présence à soi de la vie. Quel mensonge se cache dans le discours de la mort ! « C'est [...] la *fumisterie* la plus profonde que de parler de mort [93]. » Bien entendu, « [...] nous réfléchissons sur la mort d'autrui. Nous reportons sur nous-mêmes l'impression que nous donne la mort des autres. Nous nous imaginons souvent dans la situation de ceux que nous voyons mourir [94] [...] ». Mais cette réflexion ne se fait que de façon analogique : elle ne reste qu'une image vitale d'autrui mourant, et non pas une compréhension de notre propre mort comme telle. Ce qui dépasse l'expérience vécue n'apparaît jamais, car « nous ne pouvons le faire qu'à la condition de vivre [95] ». La mort échappe ainsi à la domination puissante de la présence et de la vie. C'est pourquoi Bataille a eu raison d'affirmer : « La mort est [...] en un sens profond, inaccessible [96]. »

(3) Du fait que l'irréprésentable est intrinsèque à la représentation de la mort ou du fait que celle-ci ne se ramène pas à la présence vécue, nous pouvons déduire qu'elle entraîne une énigme.

« La proposition que nous faisons au sujet de la mort est toujours entachée d'un minimum d'erreur. Le non-savoir en particulier concernant la mort est de la même nature que le non-savoir en général [97]. »

Si la représentation de la mort n'est pas correcte, c'est que la mort est un non-savoir. Étant donné que personne ne peut éprouver, vivant, la mort, celle-ci est toujours et essentiellement inconnue et incompréhensible. Et il faut remarquer que Bataille applique ce concept de mort à l'expérience intérieure : « mourir de ne pas mourir ». Dans la conférence « L'Enseignement de la Mort », il explique :

« Je parle selon le titre de mes deux conférences des enseignements de la mort et en effet il ne s'agit pas seulement dans mon esprit des prétendus enseignements de la mort, mais des enseignements de la mort de la pensée. J'ai le tort (je dis « j'ai » parce que je persiste) de passer par une sorte de dialectique de la première, simple mort physique, à la seconde, où c'est la pensée qui sombre. A vrai dire, la pensée sombre aussi dans la première, mais dans la seconde la pensée qui sombre accomplit son naufrage si l'on peut dire à l'intérieur de la pensée, c'est-à-dire dans une pensée où subsiste la conscience de sombrer^[98]. »

Ce passage s'exprime en répondant à l'indication de Jean Wahl selon laquelle Bataille confond la mort et la mort de la pensée. Certainement, l'expérience intérieure n'est pas la mort physique, mais la défaillance de la pensée : elle n'a, à l'origine, rien à voir avec la mort. Cependant Bataille s'obstine à une analogie entre ces deux morts : « J'ai le tort (je dis « j'ai » parce que je persiste) de passer par une sorte de dialectique de la première, simple mort physique, à la seconde, où c'est la pensée qui sombre. » L'expérience est considérée sinon comme la vraie mort du moins comme quasi-mort. On est en droit de se demander pourquoi Bataille persiste dans ce rapport de similitude. D'une part, on trouve facilement, dans chacun d'eux, une

perte de la pensée : « [...] la pensée sombre ». Est-ce tout ? Non, une autre raison au fond. C'est que chez Bataille le concept de mort ne désigne pas seulement la mort authentique mais encore le non-savoir. Dans l'expérience intérieure, il y a quelque chose qui ne se réduit pas à l'auto-présence de la vie et ne se nomme pas simplement vie. En d'autres termes, l'expérience révèle le non-savoir — comme la mort — qui n'est pas assuré par la présence. Le caractère essentiel de la mort — inconnu, incompréhensible, autre que la vie — s'y marque profondément. Bataille dit : « L'homme a besoin de se donner une perspective du non-savoir sous la forme de la mort^[99]. » Le concept de mort annonce ainsi le non-savoir dans la fin de la vie aussi bien que dans la mort de la pensée. La résistance à la vie phénoménologique n'est rien d'autre que celle au savoir.

En troisième lieu, la problématique phénoménologique introduit dans les textes de Bataille le thème de l'apparition. La phénoménologie ne peut se passer de ce thème, comme l'indique l'origine grecque du mot « phénomène » : φαινόμενον. Qu'est-ce qui apparaît alors dans l'expérience vécue ? D'abord la mort dont Bataille parle trop souvent dans ses divers textes. Malgré la distinction de la mort physique et de la mort de la pensée, ce concept de mort est ambigu : quoiqu'il suggère le non-savoir, il comporte également un caractère identifiable. Par exemple, Bataille montre que la mort de la pensée est quasiment identique à l'extase : « [...] l'extase diffère à peine de la mort de la pensée^[100]. » La mort en tant que mort de la pensée s'identifie à l'extase. Elle apparaît comme l'extase. Et ce qui se manifeste dans l'expérience n'est pas limité à l'extase, mais ouvert à d'autres : le rire, les larmes, le poétique, le sacré, etc. Tous les événements dans le tableau de l'expérience singulière^[101] sont « vécus » « du dedans » et, dans cette mesure, s'inscrivent dans le registre phénoménal. La mort de la pensée se trouve plus ou moins

dans ces phénomènes. En effet, nous les voyons apparaître dans les descriptions de l'expérience. Prenons deux exemples.

« Dans ce naufrage de la raison, l'angoisse, la déchéance solitaire, la lâcheté, le mauvais aloi trouvaient leur compte : la fête un peu plus loin recommençait. 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^[102]. »

« J'oublie — une fois de plus : la souffrance, le rire, le doigt. Dépassement infini dans l'oubli, l'extase, l'indifférence, à moi-même, à ce livre : je vois, ce que jamais le discours n'atteignit. Je suis *ouvert*, brèche béante, à l'inintelligible ciel et tout en moi se précipite, s'accorde dans un désaccord dernier, rupture de tout possible, baiser violent, rapt, perte dans l'entière absence du possible, dans la nuit opaque et morte, toutefois lumière, non moins inconnaissable, aveuglante, que le fond du cœur^[103]. »

Dans ces deux passages, apparaissent des phénomènes comme l'« angoisse », la « souffrance », le « divin », le « ravissement », le « rire » ou l'« extase ». Bataille en parle plus tard à l'aide du mot « effet » : « [...] un effet tel que, par exemple, le rire ou les larmes, ou le poétique, ou l'angoisse, ou l'extase^[104]. » Laissons, pour le moment, de côté la recherche du sens du terme « effet », car ce qui est plus

important ici, c'est qu'ils sont connaissables : « [...] le rire, exactement comme tous les autres effets *connus* [...] ^[106] . » Donc représentables, conceptualisables. De plus identifiables, car, selon Bataille, il y a une équivalence entre connaissance et identité : « Connaître veut dire : rapporter au connu, saisir qu'une chose inconnue est la même qu'une autre connue ^[106] . » Quand X inconnu est identifié à Y connu, Bataille appelle cela connaissance. Par conséquent, si ces phénomènes sont connus, c'est qu'ils apparaissent *identifiés* à l'extase, au rire, aux larmes, à l'angoisse, etc. En tant qu'ils sont les objets d'une description « phénoménologique », leur représentation, leur connaissance, leur identité se ramènent en dernière instance à la vie, au présent, à la présence. Leur vérité s'assure par la certitude de la présence.

Tel n'est pas nécessairement le cas de la mort, qui implique une erreur dans sa représentation ou sa connaissance. Elle ne se subordonne pas à la vérité de la présence. Certes, la mort peut s'identifier à la défaillance de la pensée ou à l'extase. On peut interpréter donc les expressions « comme si j'étais mort » et « la nuit opaque et morte » comme un état extatique, en soulignant leur rapport avec le « ravissement », l'« extase », la « perte ». Mais il ne faut pas oublier que le mot « mort » ouvre la porte au non-savoir. Dans l'expérience intérieure, il s'agit autant des phénomènes « connus » que de « quelque chose qui se révèle que la connaissance ne nous avait pas donnée, et qui se situe uniquement comme ne pouvant pas être atteint par la connaissance ^[107] ». D'après les deux passages cités au-dessus, les phénomènes « connus » coexistent avec « l'inconnu » : « l'impossible », « je devins dans ce « néant » inconnu », « l'inintelligible ciel », « la nuit opaque et morte, toutefois lumière, non moins inconnaissable ». Ces expressions introduisent un non-descriptible dans la description, un irréprésentable dans la représentation, une mort dans la vie, un inconnu dans la

connaissance. Les connus qui apparaissent comme rire, angoisse, extase, etc. se rattachent nécessairement au non-savoir : « [...] dans tous les cas où nous rions nous passons du domaine connu, du domaine prévisible, au domaine de l'inconnu et de l'imprévisible ^[108] . » L'ambiguïté de la mort outrepassa le cadre de la connaissance ou de l'identité.

Rappelons-nous ici la réduction du « Collège socratique » : « *Poétique, sacré* tombent sous le coup de l'analyse discursive. Il est inévitable de les réduire ^[109] . » Non seulement les présuppositions dogmatiques mais aussi le sacré, le poétique font partie d'un ensemble d'objets « réduits ». Bien qu'ils apparaissent comme « connus », ils doivent être mis entre parenthèse. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela met en lumière l'objet final de la recherche de Bataille : la « réduction » fort poussée ne débouche que sur le « non-savoir ». Le retour à l'expérience n'est, enfin, rien d'autre que de le découvrir par l'exclusion des « connus ». Bataille dit :

« Ce qui caractérise une telle expérience, qui ne procède pas d'une révélation, où rien non plus se révèle, sinon l'inconnu, est qu'elle n'apporte jamais rien d'apaisant ^[110] . »

En dernier ressort, il ne reste que le non-savoir après l'extrême forme de la réduction. Ce qui est mis en question, ce ne sont pas moins les présuppositions bibliques, scientifiques, esthétiques que les phénomènes apparaissant identifiés au sacré, à la poétique, au rire, à l'extase, etc. Dirigeons ici notre attention sur le mot « révélation ». Il est certain que l'expérience intérieure « ne procède pas d'une révélation » : elle n'a rien à voir avec la révélation positive de Dieu. Cela en raison du blocage des dogmes. Mais on trouve une autre révélation : « l'inconnu » « se révèle ». Par ailleurs, Bataille réserve, dans la plupart des cas, ce verbe à l'inconnu dans ses textes

athéologiques. Ce qui « se révèle » dans l'expérience, c'est le non-savoir, et non pas Dieu, ni le sacré, ni l'extase. C'est pourquoi la pensée du non-savoir nous fournit un problème de la phénoménalité. Quant à son apparition, le non-savoir est un phénomène par excellence, à l'opposé des « connus » tombant enfin sous le coup de réduction. Mais nous voyons un paradoxe dans ce phénomène : celui-ci ne reste plus dans la vie phénoménologique. Parce qu'il se caractérise par la mort, l'irreprésentable, la non-présence, le non-identifiable. A la différence des phénomènes « connus » de rire, d'extase, de sacré, etc., l'inconnu déjoue la maîtrise et l'homogénéisation de la vie phénoménologique, sa révélation ne se ramène pas nécessairement à la vérité de la présence, comme la présence de la mort. Une altérité dans l'auto-présence de la vie intérieure. La réduction étant poussée à l'extrême, la "phénoménologie" de Bataille excède la phénoménologie de la vie et de la présence. Nous y découvrons donc sinon une auto-destruction de la vie phénoménologique du moins son auto-ex-appropriation.

(à suivre)

Notes*****

[1] *O.C.*, V, p. 120.

[2] *O.C.*, VIII, p. 218.

[3] *Ibid.*, p. 223.

[4] *O.C.*, V, p. 10.

[5] *O.C.*, VIII, p. 219, souligné par nous.

[6] *Ibid.*, p. 220.

[7] *Ibid.*, p. 223.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*, pp. 218-219.

[10] *O.C.*, V, p. 11.

[11] *Ibid.*, p. 218.

[12] *O.C.*, VIII, p. 277.

[13] *Ibid.*, p. 222.

[14] *Ibid.*, p. 219. Chez Bataille, il existe de nombreux exemples dont nous citons quelques-uns : « Avec une méchanceté, une obstination de mouche, je dis en insistant : *pas de mur entre érotisme et mystique !* » (*O.C.*, VI, p. 150.) ; « L'expérience érotique cependant est peut-être voisine de la sainteté.[...] Je veux dire seulement que l'une et l'autre expérience ont, l'une et l'autre, une intensité extrême. » (*O.C.*, X, p. 247.) ; « La poésie mène au même point que chaque forme de l'érotisme, à l'indistinction, à la confusion des objets distincts. » (*Ibid.*, p. 30.) ; « Dans l'Antiquité, la destitution (ou la destruction) qui fonde l'érotisme était assez sensible pour justifier un rapprochement de l'acte d'amour et du sacrifice. » (*Ibid.*, pp. 23-24.) ; « Et comme le sacré est conditionné par une suppression de l'objet sacré, de la même façon la poésie est conditionnée par la suppression de la poésie. » (*O.C.*, XI, p. 105.) ; « [...] il s'agit d'une image rapprochant le moment parfait d'une extase — moment spirituel et pur — de l'épaisseur obscène de l'ivresse [...]. » (*O.C.*, XI, p. 323.)

[15] Parmi les points communs entre ces expériences, on ne compte pas seulement la révélation du non-savoir, mais encore la violence, l'instant, l'excès d'énergies, etc.

[16] *O.C.*, V, p. 21.

[17] *O.C.*, VIII, p. 229.

[18] *O.C.*, V, p. 120.

[19] *Ibid.*, pp. 19-20.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, p. 19.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*, p. 18.

[24] *Ibid.*, p. 21.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, p. 19.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.* Il est indéniable que la compréhension de Bataille du bouddhisme est superficielle. Mais son attitude passe de l'accusation dans *L'Expérience intérieure* à l'admiration dans *Sur Nietzsche et Méthode de Méditation*. Dans *Sur Nietzsche*, Bataille montre une affinité de son expérience intérieure avec la méditation du bouddhisme zen : « J'ai décrit (*Expérience intérieure*, pp. 66-68.), l'expérience (extatique) du sens du non-sens, se renversant en un non-sens du sens, puis à nouveau... sans issue recevable... / Si l'on examine les procédés *zen*, on verra qu'ils impliquent ce mouvement. Le *satori* est cherché dans la direction du non-sens *correct*, substitué à la réalité sentée, révélant une réalité plus profonde. C'est le procédé du rire... » (*O.C.*, VI, p. 160.) ; « La secte bouddhiste *zen* existait en Chine dès le VI^e siècle. Elle est aujourd'hui florissante au Japon. Le mot japonais *zen* traduit le sanscrit *dhyâna*, désignant la méditation bouddhiste. Comme le *yoga*, le *dhyâna* est un exercice respiratoire à fin extatique. Le *zen* s'éloigne des voies communes par un évident mépris des formes douces. La base de la piété *zen* est la méditation, mais n'ayant pour fin qu'un moment d'illumination appelé *satori*. Nulles méthodes saisissables ne permettent d'accéder au *satori*. Il est le dérangement soudain, la brusque ouverture, que déclenche quelque imprévisible bizarrerie. » (*Ibid.*, p. 192.) Dans *Méthode de Méditation*, Bataille parle de la souveraineté du bouddhiste : « Un bouddhiste est plus fier. Le chrétien se soumet, dans la douleur, à l'empire de l'activité, il y croit lire la volonté divine, qui *veut* sa subordination. Le bouddhiste nie cet empire, toutefois se conduit à son tour en esclave : il se tient pour déchu, et la souveraineté qu'il veut pour lui-même, il la doit situer dans l'autre monde. Il s'engage aussi bien dans la contradiction d'un *travail* en vue d'un moment souverain. » (*O.C.*, V, p. 222.) Ce qui importe ici, ce n'est pas de savoir si Bataille comprend le bouddhisme avec exactitude, mais de pénétrer ce qu'il veut dire au nom du « bouddhisme ». Le « bouddhisme » cité, loin de

correspondre au « vrai » bouddhisme, n'existe que dans le contexte de la pensée de Bataille. Celui-ci essaie d'y trouver son expérience.

[29] *Ibid.*, p. 19.

[30] *Ibid.*, p. 37, cf. Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik ?», in *Gesamtausgabe Bd. 9 Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, S. 103, tr. fr. par H. Corbin, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, 1979, p. 48.

[31] Il est d'avis général que Bataille comprend mal les textes de Heidegger. Son contemporain, Jean-Paul Sartre en témoigne : « Il n'a visiblement pas compris Heidegger, dont il parle souvent et mal à propos. » (Jean-Paul Sartre, « Un Nouveau Mystique », in *Situations I*, Gallimard, 1973, p. 145.) De cette indication, Jacques Derrida fait le commentaire ironique : « Il y aurait beaucoup à dire ici sur la référence à Heidegger. Nous tenterons de le faire ailleurs. Notons seulement que sur ce point et sur quelques autres, les « fautes » de Bataille réfléchissaient celles qui, à la même époque, marquaient la lecture de Heidegger par les « philosophes spécialisés ». Adopter la traduction (selon Corbin) de *Dasein* par la *réalité-humaine* (monstruosité aux conséquences illimitées que les quatre premiers paragraphes de *Sein und Zeit* avaient prévenue), en faire l'élément même d'un discours, parler avec insistance d'un « humanisme commun à Nietzsche et à notre auteur »[Bataille], etc., cela aussi était, de la part de Sartre, philosophiquement très *risqué*. » (Jacques Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale », in *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Points, 1979, note, p. 405.) La mauvaise compréhension par Bataille de Heidegger relève à la fois de son ignorance philosophique et de la limite de son époque où s'épanouit l'interprétation « humaniste » des textes de Heidegger. De l'interprétation de l'autorité scientifique, nous disons qu'elle n'est pas pertinente. Certainement, Heidegger parle de la science dans le texte de 1928, «Was ist Metaphysik ?», comme le montre sa phrase citée par Bataille. Le terme traduit « connaissance » répond, dans le texte original, au mot « Wissenschaft » qui, traduit littéralement, signifie science. Cependant

Heidegger n'y veut jamais subordonner l'expérience intérieure à la fin ou la communauté scientifiques. Cela contredit l'interprétation de Bataille. Il y a deux raisons. (1) Dans ce texte, Heidegger pense le problème du néant : « Qu'en est-il du néant ? » (*Ibid.*, S. 106, p. 52.) Mais Bataille confond ce néant avec celui de la théologie mystique tel qu'il le décrit dans *L'Expérience intérieure* : « [...]il irait jusqu'à dire, selon Eckhart, « Dieu est néant » » (*O.C.*, V, p. 16.) ; « A la traversée de la rue du Four, je devins dans ce « néant » inconnu, tout à coup [...] » (*Ibid.*, p. 46.) ; « La sainte agonissante eut un cri étrange : « O néant inconnu ! » » (*Ibid.*, p. 122.). Le néant de Heidegger ne se réduit pas à cette sorte de néant mais en fin de compte à l'être, quoique cela ne soit pas précisé dans le texte de 1928. Ce philosophe dit : « L'être ne se laisse pas comme l'étant représenter et produire objectivement. Cet autre pur et simple de tout étant est le non-étant. Mais ce néant déploie son essence(west) comme l'être. » (Martin Heidegger, *Nachwort zu* : »Was ist Metaphysik ?«, in *G.A. Bd.9 Wegmarken*, S.306, tr. fr. par R. Munier, légèrement modifié, « Postface », in *Questions I*, Gallimard, p.76.) (2) Dans le texte de 1928, il ne s'agit pas de l'autorité scientifique. Le but de Heidegger est de mettre en lumière une limite des sciences et de rechercher la possibilité de la métaphysique. Les sciences ne s'occupent que de l'étant et oublient de s'interroger sur le néant, alors que la métaphysique, transcendant tous les étants, pense le néant. Elle est donc susceptible de fonder les étants et les sciences. Une primauté de la métaphysique sur les sciences. Et à mesure que Heidegger approfondit cette pensée de »Was ist Metaphysik ?« dans son *Nachwort* de 1943 et son *Einleitung* de 1949, la poursuite de la possibilité de la métaphysique se change en son dépassement. [32] *O.C.*, VIII, pp. 206 - 207.

[33] Dans *De l'Angoisse à l'Extase*, Pierre Janet insiste sur la nécessité et l'éminence de la science sur l'ancienne description du mysticisme : « Les phénomènes de l'extase, les convictions de l'union intime avec Dieu et même les stigmates du Christ apparaissant sur le corps ne sont pas très rares. Sans remonter jusqu'aux saints extatiques du Moyen Age et à sainte Thérèse, qui

ne connaît les noms de Marie Chantal, de Mme de Guyon, de Catherine Emmerich, de Marie de Moerl, de Marie Bergadier, de Louise Lateau, la stigmatisée du bois d'Haine, etc. ? Mais en général ces phénomènes étaient immédiatement rattachés à la religion, ils étaient examinés dans les couvents et la plus grande partie de leur observation était recueillie par des religieuses. Je suis loin d'en conclure que l'observation ait été prise d'une manière inexacte et que l'on ne puisse tirer grand parti de ces anciennes études, je crains seulement que ces études n'aient été faites à *un point de vue un peu particulier* et qu'elles risquent d'être *incomplètes*. L'influence du milieu où se trouvaient les sujets, l'enthousiasme qu'ils excitaient souvent, le désir tout naturel de faire servir leurs accidents étranges à *la propagande* ont pu *altérer* dans certains cas des phénomènes aussi délicats sur lesquels *les diverses influences morales* ont tant de prise. Ceux qui aujourd'hui veulent, en se plaçant à *un point de vue plus scientifique*, refaire les mêmes études sur ces personnages consacrés par la tradition, sont forcés de se servir uniquement de ces anciennes observations. Quelquefois ils ont à leur disposition des écrits du sujet lui-même, mais ces écrits anciens, conservés, publiés et probablement très expurgés par les premiers témoins risquent encore d'être *fort incomplets*. Ce que Madeleine présente à mes yeux d'un peu exceptionnel, c'est que pendant plusieurs années elle a vécu dans un hôpital laïque où les extases mystiques et les stigmates du Christ n'habitent pas d'ordinaire et qu'elle a été étudiée en dehors des influences qui *agissent d'ordinaire sur les mystiques*. *Cette étude laïque, plus libre et plus complète peut-être sur certains points*, reste tout aussi respectueuse des croyances et des sentiments religieux qui sont au fond de ces phénomènes. » (Pierre Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, t. I, La Société Pierre Janet et le Laboratoire de Psychologie pathologique de la Sorbonne, 1975, pp. 1-2, souligné par nous.) En dépit d'expressions assez modestes, Janet est fier de la neutralité et de l'objectivité de la science, car son étude « plus scientifique » est « plus libre » des préjugés et « plus complète » que la recherche traditionnelle des états mystiques. Cette dernière altère son objet par la « propagande » idéologique et la doctrine

morale, tandis que son étude psychologique se protège de cette influence religieuse. Certainement, l'ancienne description est contaminée par les présuppositions dogmatiques. Mais est-il aussi vrai que l'étude « plus scientifique » soit « plus libre » et « plus complète » ? Bataille met en question cette sorte d'assurance scientifique. A ses yeux, la recherche de Janet, loin de respecter la singularité de l'expérience mystique, la réduit à l'objet d'expérimentation parmi d'autres et la soumet à une fin médicale : le rétablissement des états normaux. Le discours médical n'est jamais neutre mais déterminé par une perspective particulière. Mais ce psychologue ne met pas en question la fin, la valeur, l'autorité propres à la science. En effet, il fait un objet d'expérimentation d'une mystique qui s'appelle Madeleine (pseudonyme) : « J'ai amené Madeleine à ce laboratoire quelque temps après y avoir amené une autre malade fort curieuse, Marceline [...], afin d'étudier sur l'une comme sur l'autre les échanges gazeux de la respiration et les troubles du métabolisme. » (*Ibid.*, p. 4.) De plus, il la définit comme « malade » et lui trouve une forme de la psychasthénie : « Après ce détour vers les théories de la croyance, la 3^e partie de ce premier volume nous ramène à l'interprétation des troubles de notre *malade* Madeleine. J'examine chez elle l'état *psychasthénique* fondamental avec les doutes et les obsessions et j'essaie de retrouver dans ses délires en apparence si variés les traits caractéristiques du délire *psychasthénique*. C'est ce qui permet de présenter à la fin de ce premier volume une interprétation particulière des délires de l'Union avec Dieu qui sont si fréquents chez les mystiques et qui se rattachent étroitement aux besoins de direction que j'ai si souvent eu l'occasion d'étudier chez ces malades *psychasthéniques* dont la volonté et la croyance réfléchies sont défaillantes. » (*Ibid.*, pp. 6-7, souligné par nous.)

[34] *O.C.*, V, p. 15.

[35] *Ibid.*, p. 222.

[36] *Ibid.*, p. 17.

[37] *Ibid.*, p. 16.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, p. 15.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*, p. 11.

[42] *O.C.*, VIII, pp. 219-220.

[43] *Ibid.*, p. 220.

[44] *Ibid.*, p. 222. Dans *L'Expérience intérieure*, Bataille parle moins minutieusement de cette expérience personnelle : « [...] *Je me reporte à vingt ans en arrière : tout d'abord j'avais ri, ma vie s'était dissoute, au sortir d'une longue piété chrétienne, avec une mauvaise foi printanière, dans le rire. De ce rire, j'ai décrit plus haut le point d'extase, mais, dès le premier jour, je n'avais plus de doute : le rire était révélation, ouvrait le fond des choses.* » (*O.C.*, V, p. 80.)

[45] *O.C.*, VIII, p. 222.

[46] *O.C.*, V, p. 214.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*, p. 214, note.

[49] *O.C.*, VIII, p. 220.

[50] *Ibid.*

[51] *Ibid.*

[52] *O.C.*, V, p. 67.

[53] *Ibid.*, p. 19.

[54] Ailleurs dans *L'Expérience intérieure* : « [...] [Maurice Blanchot] énonça simplement ce principe, que l'expérience elle-même est l'autorité (mais que l'autorité s'expie). » (*Ibid.*, p. 19.) Dans *Méthode de Méditation* : « L'opération souveraine, qui ne tient que d'elle-même l'autorité — expie en même temps cette autorité*. » (*Ibid.*, p. 223.) Et Bataille ajoute en note ceci : « * Je reprends à dessein dans cette conclusion des termes d'un passage de *L'Expérience intérieure* (p. 19.), empruntés à Maurice Blanchot. » (*Ibid.*, p. 223, note.) Dans « Collège socratique » : « [...]cette expérience, [...], ne peut : / — qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence du salut, dans la renonciation à tout espoir, / — qu'affirmer d'elle-même qu'elle est l'autorité

(mais toute autorité s'expie), / — qu'être contestation d'elle-même et non-savoir. / J'ai eu plus récemment l'occasion moi-même, Blanchot absent, de préciser le sens qui selon moi devrait être donné à la seconde de ces propositions. » (*O.C.*, VI, p. 286.)

[55] *O.C.*, V, pp. 19 - 20.

[56] *Ibid.*, p. 18.

[57] *Ibid.*, p. 19.

[58] *O.C.*, VIII, p. 463.

[59] *O.C.*, VI, p. 289.

[60] Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen, in *Gesammelte Werke Bd. I*, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, S. 61, *Méditations cartésiennes*, tr. fr. par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, 1986, pp. 17 - 18, modifié. Nous connaissons un témoignage significatif de Raymond Queneau sur les lectures de Bataille : « Entre temps, les philosophes « professionnels » se sont remués. Jean Wahl a publié *La conscience malheureuse dans la philosophie de Hegel* (1929) ; Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930) ; Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) ; Heidegger paraît dans *Bifur* en 1931 et les *Méditations cartésiennes* de Husserl sont publiées en français la même année, qui est également celle de l'anniversaire de la mort de Hegel. / Les livres que je viens de citer (et Marx et Engels, plus accessibles) ont été pour Bataille et pour moi des lectures communes. » (Raymond Queneau, « Premières Confrontations avec Hegel », in *Critique 195-196*, août-septembre 1963, p. 697.) Mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas le rapport d'influence immédiate de Husserl à Bataille, mais à la problématique phénoménologique, qui apparaît dans les textes de ce dernier, qu'il s'en aperçoive ou non.

[61] Husserl, *op. cit.*, S. 61, p.18.

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*

[64] *O.C.*, V, p. 21.

[65] *O.C.*, VI, p. 289.

[66] *O.C.*, VIII, p. 229.

[67] *O.C.*, V, p. 21.

[68] *Ibid.*, p. 18 et p. 19.

[69] *Ibid.*, p. 20.

[70] Nous remercions Jean Greish de nous avoir inspiré une recherche de l'aspect phénoménologique de la pensée de Bataille. Il parle très brièvement de la relation entre le mysticisme athée de Bataille et le « retour aux choses-mêmes » de la phénoménologie ; « [...] le maxime phénoménologique : « retour aux choses-mêmes ! » est susceptible de recevoir une interprétation « mystique » [...]. » (Jean Greish, « Philosophie et Mystique », in *Encyclopédie philosophique universitaire*, t. I, P.U.F., 1989, p. 30.)

[71] Martin Heidegger, *G.A. Bd.2 Sein und Zeit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, S. 37, tr. fr. par E. Martineau, Authentica, 1985, p. 42., modifié.

[72] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1965, S. 71, *La Philosophie comme Science rigoureuse*, tr. fr. par Marc B. de Launay, P.U.F., 1989, p. 85, modifié.

[73] *Ibid.*

[74] *O.C.*, V, p. 21.

[75] « M. Bataille n'aime pas la philosophie. Son but est de nous relater une certaine expérience — il faudrait plutôt dire : *expérience vécue*, au sens où les Allemands emploient le mot « *Erlebnis* ». » (Sartre, *op. cit.*, pp. 144 - 145.) « 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.*, p. 145, note.)

[76] Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène*, P.U.F., Epiméthée, p. 9.

[77] *O.C.*, V, p. 20.

[78] *Ibid.*, p. 19.

[79] *Ibid.*, p. 52.

[80] *Ibid.*, p. 45.

[81] *Ibid.*, p.52.

- [82] *Ibid.*, p. 140.
- [83] *Ibid.*, p. 46.
- [84] *Ibid.*, p. 49.
- [85] *O.C.*, VIII, p. 204.
- [86] *O.C.*, IX, p. 174.
- [87] *O.C.*, VIII, p. 196.
- [88] *O.C.*, V, p. 87.
- [89] *Ibid.*
- [90] *O.C.*, VIII, p. 204.
- [91] Derrida, *La Voix et le Phénomène*, *op. cit.*, notamment l'introduction.
- [92] *O.C.*, VIII, p. 193.
- [93] *Ibid.*, p. 199.
- [94] *Ibid.*
- [95] *Ibid.*
- [96] *O.C.*, V, p. 86.
- [97] *O.C.*, VIII, p. 193.
- [98] *Ibid.*, p. 204.
- [99] *Ibid.*, p. 194.
- [100] *Ibid.*, p. 205.
- [101] Voir *supra* pp.249-250.
- [102] *O.C.*, V, p. 46.
- [103] *Ibid.*, p.74.
- [104] *O.C.*, VIII, pp. 218 - 219.
- [105] *Ibid.*, p. 214.
- [106] *O.C.*, V, p. 127. « [...] la connaissance procède du solide, posé comme le connu, auquel on assimile, pour le connaître, ce qui n'est pas encore connu. » (*Ibid.*, p. 213.)
- [107] *O.C.*, VIII, p. 216.
- [108] *Ibid.*, p. 217.
- [109] *O.C.*, VI, p. 289. Voir *supra* p.265.
- [110] *O.C.*, V, p. 10.