

L'UNE BÉVUE

N° 16 Automne 2000

LES COMMUNAUTÉS ÉLECTIVES II - Ils parlent de l'amitié

EPEL

L'UNEBÉVUE

Revue de psychanalyse

29 rue Madame 75006 Paris

télécopie **L'UNEBÉVUE** - 01 44 49 98 79

Direction

Mayette Viltard

Comité de lecture

Jean-Paul Abribat, José Attal,
Françoise Jandrot, Xavier Leconte,
Christine Toutin-Thélier.

Direction de la publication

Jean Allouch

Édition

EPEL

Éditions et publications de l'école lacanienne

29 rue Madame 75006 Paris

téléphone - 01 45 49 29 36

télécopie - 01 45 44 22 85

Distribution

DISTIQUE

5 rue du Maréchal Leclec 28600 Luisant

téléphone - 02 37 30 57 00

télécopie - 02 37 30 57 12

Comptoir à Paris

18 rue de Condé 75006 Paris

téléphone - 01 43 26 92 00

Fabrication

Imprimerie Rosa Bonheur

8 rue Rosa Bonheur 75015 Paris

téléphone - 01 43 06 57 66

Abonnements

pour 3 numéros et 3 suppléments

580F (+150F hors CCE)

ISSN : 1168-948X

ISBN : 2-908855-56-9

Illustration de couverture

Les artistes, photo de Maurice Tabard, in *Bifur* n°3, septembre 1929.

**LES COMMUNAUTÉS
ÉLECTIVES**

II - Ils parlent de l'amitié

7 Ils parlent de l'amitié — Bersani, Foucault, Bataille.

Christiane Dorner

Bersani, Foucault, Bataille sont ici rassemblés, car ils ont en commun le projet de trouver un langage autre, pour de nouvelles modalités relationnelles entre humains, où le sexe, les classes, les nationalités, entre autres, ne seraient plus pris en compte selon les critères de la socialité courante. En ceci, la psychanalyse est à la fois sollicitée, critiquée et directement concernée.

23 Des lits d'initiés.

David M. Halperin

David Halperin déclare ici donner raison, non seulement dans ses propos, mais aussi dans sa pratique, aux déclarations de Foucault et de Lacan sur la disparition de l'initiation dans les techniques de savoir concernant le sexe dans la culture européenne contemporaine.

41 Ça ne se dit pas. À propos de la traduction de *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec* de David Halperin.

Isabelle Châtelet

Traduire cet ouvrage de David Halperin, c'est faire passer en France combien redéfinir notre rapport aux Grecs, c'est introduire du neuf dans notre conscience culturelle, politique et personnelle, c'est découvrir une nouvelle façon de nous voir et c'est créer, peut-être, de nouvelles façons d'être dans notre peau.

49 Triangle rose sur fond noir.

Dominique de Liège

Quelques réflexions sur l'idéographie concentrationnaire qui traçait le triangle jaune pointe en haut, et tous les autres, dont le rose, pointe en bas.

57 L'injure : nommer quoi ?

François Dachet

Le passage du séminaire *Le Transfert*, dans lequel Lacan qualifie l'assemblée du *Banquet* de Platon de "rassemblement de vieilles tantes" est-il injurieux à l'égard des gays?

67 La communauté élective ne fait pas œuvre, elle existe
Anne-Marie Vanhove

Il serait sans doute difficile de démontrer que Lacan s'est inspiré ou souvenu d'Acéphale quand il a créé l'École Freudienne de Paris. Cependant, la proximité de Lacan avec l'expérience de la communauté élective Acéphale est indéniable, et le dispositif mis en place par Georges Bataille pour créer un lien social qui instaure de nouveaux rapports entre l'expérience et l'existence est une démarche qui a de nombreux points communs avec la communauté (souveraine?) des psychanalystes.

83 Jorge Bonino, ou la communauté en acte
Alicia Larramendy de Oviedo

Au milieu des années soixante, Jorge Bonino, architecte argentin, a "senti qu'il était en train de se passer quelque chose" [le moment de gestation de l'avant-dernier coup militaire en Argentine] et a voulu "rassembler des gens". Pour ce faire, il a demandé à ses amis de l'aider à monter un spectacle dans une langue inexistante, incompréhensible, avec des traces sonores de roumain, d'espagnol, d'espéranto et de babil.

93 Le supplice comme figure de la transgression
Colette Piquet

Selon Georges Bataille, il n'y a pas d'amitié sans supplice. Est-ce à dire que l'amitié, ce serait suppliciant, à la façon sartrienne de "l'enfer, c'est les autres"? Certainement pas. Cela signifie à l'inverse que le supplice précède l'amitié, que la déchirure précède la communication.

105 Quelques remarques sur la mort de Dieu dans *L'expérience intérieure*.
Anne-Marie Ringenbach

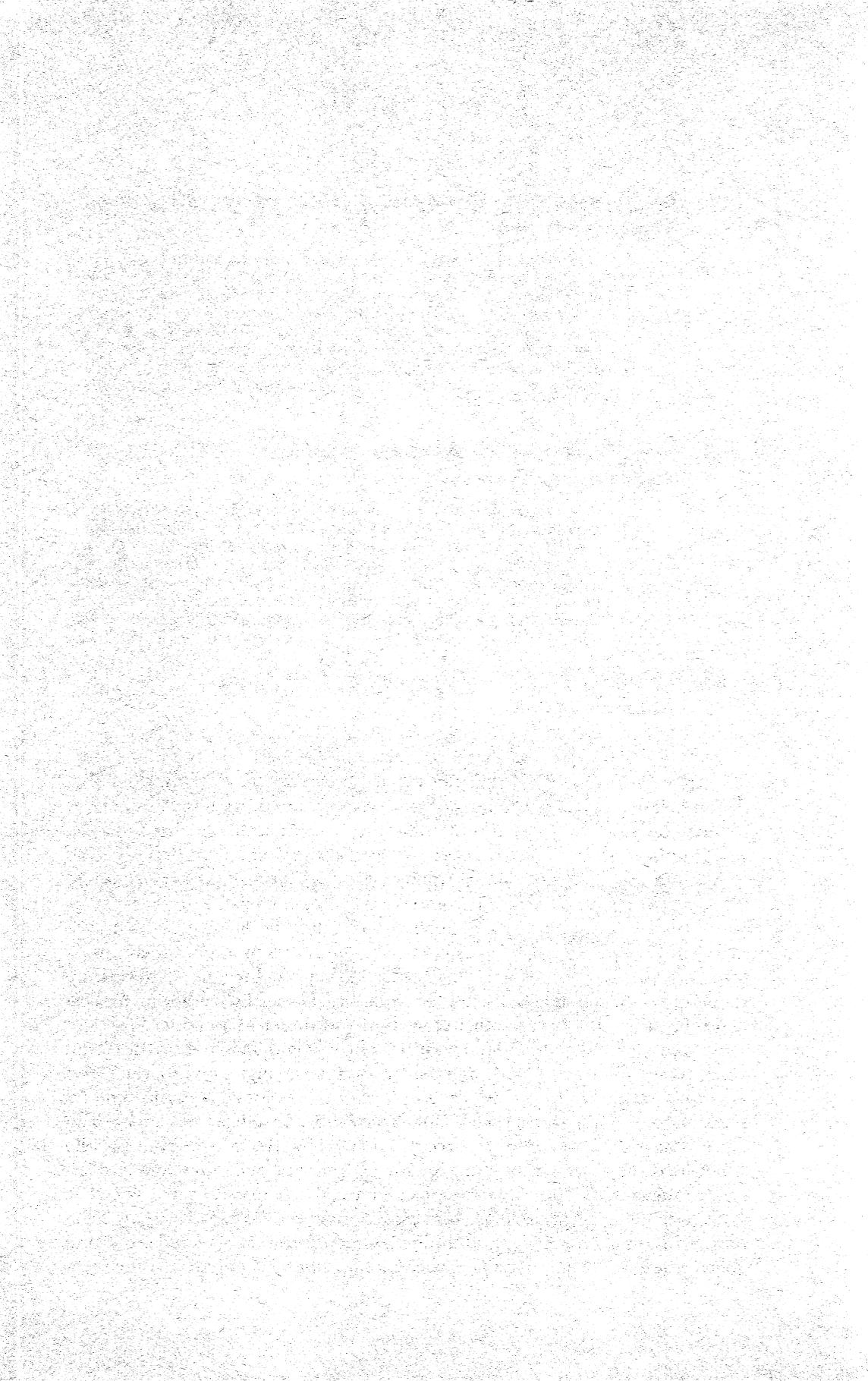
Même mort, même tué, Dieu garde une place dans le langage et le réel. "Dieu est une fille publique" est bien la formule que Bataille livre et que va retenir Michel Foucault : Bataille traite la question du vide du langage, désigné par Dieu, en liant "en une forme commune la pensée de Dieu et la pensée de la sexualité".

supplément abonnés

Janine Germond

RAYMOND ROUSSEL A LA UNE

Cahiers de l'Unebévue



Ils parlent de l'amitié - Bersani, Foucault, Bataille

CHRISTIANE DORNER

*Ce fut une découverte un peu étonnée.
Tiens, ils parlent de l'amitié*

À une époque où l'on parle plus volontiers de sexe, de différence ou d'indifférenciation sexuelle, de nouveaux modes de relations entre hommes et femmes, ou entre hommes, ou entre femmes, le mot amitié semble ectopique, anachronique, maladroit et du coup un peu subversif. D'autant plus subversif qu'il s'agit bel et bien pour Leo Bersani, Michel Foucault, Georges Bataille d'innover, et ce terme un peu désuet est bizarrement choisi.

Je les rassemble ici, Bersani, Foucault, Bataille, car ils ont en commun le projet de trouver un langage autre, pour de nouvelles modalités relationnelles entre humains, où le sexe, les classes, les nationalités, entre autres, ne seraient plus pris en compte selon les critères de la socialité courante. En ceci la psychanalyse est à la fois sollicitée, critiquée et directement concernée.

Les contextes sont différents : pour Bersani les communautés homosexuelles américaines et l'impact du sida dans les années quatre-vingt. Pour Foucault c'est le tournant quant à l'hypothèse de la répression, de l'*Histoire de la folie* et de *La naissance de la Clinique* au projet d'une *Histoire de la Sexualité*. Nous sommes au décours de mai 1968 et d'une amorce de libéralisation des mœurs. Pour Bataille la défaite de 39-40 au déclin d'une longue période de bouillonnement intellectuel impuissant. Ce sont des moments de crise, des périodes charnières où le ronron de l'intersubjectivité ne suffit plus. La menace de maladie mortelle, la remise en cause des valeurs traditionnelles, les affrontements sanglants d'une guerre vite perdue alors que la précédente fut longue à gagner – différentes

étapes d'une histoire prise à rebours. Chacun se sent déplacé de l'extérieur par l'événement, le risque ou le bouleversement du paysage.

Parler d'amitié pour évoquer ces nouveaux rapports, ces nouvelles subjectivations, présente un côté vague et douillet qu'il convient de dépasser.

LEO BERSANI

Il faut parler en premier lieu de Leo Bersani avec, à l'esprit, les termes de sa récente conférence à l'École Nationale Supérieure salle Dussane, le 9 octobre 1999 à l'invitation de l'École Lacanienne de Psychanalyse.

Leo Bersani est Américain du nord. Spécialiste de littérature française il enseigne au département français à Berkeley. Proche, depuis les années soixante-dix, des communautés gays et lesbiennes américaines dont il partage l'existence, il est attentif aux spécificités historiques de ces mouvements en France et aux États-Unis. Lecteur de Proust, Gide, Genet, il éclaire Baudelaire à la lumière de Freud. Dans « À celle qui est trop gaie » en proie au désir et à la mort, il lit :

la finalité de l'identité féminine, qui est de se définir comme compagne spirituelle du poète, comme lui elle est maintenant envahie par la mort¹.

La littérature l'amène donc à prendre la psychanalyse à bras le corps avec *Théorie et violence* – dédié en 1984 à Michel Foucault qui vient de mourir :

[...] si la pensée freudienne est bien, comme elle doit l'être une réflexion de (et sur) l'équivalence ontologique entre notre jouissance la plus intense et notre incapacité potentiellement catastrophique à l'adaptation² [...]

L'intention thérapeutique de cette « pensée freudienne » ne peut plus être seulement une tactique d'évasion mais elle...

[...] constitue un moment important dans l'histoire des efforts humains pour résister ou du moins pour imposer un certain contrôle, aux plaisirs dévastateurs d'une conscience érotisée³.

Il retient de *Malaise dans la civilisation* :

[...] l'argument central — d'ailleurs extrêmement simple [...] : « Le progrès de la civilisation doit être payé par une perte de bonheur »⁴.

Bersani interprète des notes de bas de pages comme des arrières-pensées de Freud⁵ qui nuancent le côté impératif de ses propos. En particulier celle

1. L. Bersani, *Baudelaire et Freud*, traduit de l'anglais par Dominique Jean, Paris, Seuil, 1981, p. 79.

2. L. Bersani, *Théorie et violence*, traduit de l'anglais par Christain Marouby, Paris, Seuil, 1984, p. 16.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 23.

5. *Ibid.*, p. 24.

sur une hypothèse « extravagante » selon les propres termes de Freud, concernant la renonciation de l'homme primitif d'éteindre le feu en urinant sur la flamme haute. La domestication du feu survient lorsqu'il renonce, selon Freud, à ce qui a dû être...

[...] comme un acte sexuel avec un être masculin⁶.

D'où : la compétition pour un pouvoir phallique est aussi une expérience de plaisir sexuel. Selon Bersani :

La civilisation nécessiterait donc une relation non-phallique au phallique (ou plus exactement une déphallicisation de la relation de l'homme au monde).

Le maintien du plaisir, « des fortes satisfactions de l'amour sexuel » (terme de Freud), exigerait cette mutation. La psychanalyse enverrait donc ce message sur le désir :

[...] la civilisation est incompatible avec la violence inhérente à la sexualité symbolique d'une communauté phallique⁷ [...]

Mais aussi :

[...] la destructivité est constitutive de la sexualité⁸ [...]

avec cette conséquence :

[...] nous devons sacrifier une partie de notre sexualité et la sublimer dans un amour fraternel, de cette manière nous pourrions contrôler nos impulsions meurtrières à l'égard des autres.

Cet idéal est désigné par le terme que Bersani retient – un amour fraternel. Il ne s'agit pas encore d'amitié, mais toujours de sexe, encore que...

Les premiers mots de la préface de la traduction française (1998) du livre de Bersani paru en 1987 en pleine épidémie de sida *Le rectum est-il une tombe ?* posent la question radicale :

Peut-on dire la vérité sur le sexe⁹ ?

L'affaire Clinton devrait ébranler la conviction des Américains selon laquelle la réponse est oui. Où le vrai sexe commence-t-il ? L'aveu sur le sexe pour important qu'il soit, ne permet pas de croire au message réconfortant qu'il y aurait une vérité sexuelle dicible, pas plus une hypothétique vérité homosexuelle.

6. *Ibid.*, p. 25.

7. *Ibid.*, p. 27.

8. *Ibid.*, p. 31.

9. L. Bersani, *Le rectum est-il une tombe ?*, traduit de l'américain par Guy Le Gaufey, Cahiers de l'Unebévue, Paris, EPEL, 1998, p. 7.

Exclus (jusqu'ici) des impératifs conjugaux et reproducteurs qui apprivoisent le sexe pour la société hétérosexuelle, les gays ont le privilège (qu'ils ont souvent payé bien cher) d'être les porteurs d'un tout autre message : la promiscuité, pour laquelle nous sommes si justement célèbres, est inhérente au sexe. Le sexe peut être n'importe quoi et n'importe où. En effet nous allons partout pour notre jouissance : partout sur – et dans – le corps, partout dans une exaltante drague mondiale. Exaltation mêlée d'effroi, car, depuis le sida, on voit que cette jouissance qu'on n'arrive ni à fixer ni à dire peut quand même tuer. Le sexe déborde dans la mort ; ce qui n'était jusqu'ici qu'un *topos* littéraire est devenu une réalité biologique, un spectacle quotidien sur la scène publique. Et cela par notre faute, parce que nous refusons, ou sommes incapables, de pratiquer un sexe adaptatif et utile, un sexe qui sert à quelque chose¹⁰.

Cette préface de 1998 met l'accent sur la dimension océanique à la fois de cet amour des gays et du problème de leur survie. Le message de cet essai toujours actuel est que le sexe menace. L'assimilation des couples gays aux couples hétérosexuels ne change rien à l'affaire car il n'y a pas de vérité sur le sexe.

Dans notre soif d'assimilation nous risquons d'oublier ce que nous savons mieux que personne : que le sexe est – que je suis – un sujet sans vérité¹¹.

L'on n'est pas étonné de trouver dans cet essai une référence à Bataille qui selon Bersani :

[...] reformule ce bouleversement de soi à l'intérieur de la sexualité, comme une sorte de dépréciation de soi non accidentelle, comme un masochisme [...] dans lequel, pour ainsi dire le soi est jeté avec exubérance aux orties¹².

Une note de bas de page précise :

Bataille a appelé cette expérience « communication » au sens où elle abaisse les barrières qui définissent les organismes individuels et les garde séparés les uns des autres.

Homos paraît en 1995 et est traduit en français en 1998. Bersani y oppose l'invention moderne de l'homosexuel comme type psychologique au puissant courant anti-identitaire présent aux États-unis dans la pensée *queer*. Selon lui, l'identité homosexuelle est une création hétérosexiste, d'où ce courant, qui secoue également la société française. Pourtant les queers revendiquent en même temps une indéniable spécificité alors que, selon leur slogan « *we are everywhere* », ils ne sont localisables nulle part.

En voulant dépasser toute politique identitaire, la *queer theory* risque de perdre de vue le potentiel radical que recèle le désir pour le même. *Homos* propose le modèle d'une sorte de narcissisme communautaire qui aurait la capacité de faire éclater les formations défensives d'un moi enfermé sur

10. *Ibid.*, p. 10.

11. *Ibid.*, p. 11.

12. *Ibid.*, p. 66.

lui-même, éclatement qui doit impérativement se produire si une restructuration du social peut un jour être espérée¹³.

Est-ce à dire qu'il espère la constitution d'un moi communautaire anti moi ? Bersani décèle un conservatisme dans la communauté gay américaine soucieuse de respectabilité, « des curés gays » disait-il dans sa conférence. Dans *Homos* l'amitié a une connotation péjorative :

À mesure que les lesbiennes et les gays se sont rapprochés les uns des autres, le vieux rêve de l'amitié entre les hommes et les femmes semble finalement s'être réalisé sur une base sociale viable – comme si ironiquement, tristement il exigeait une certaine absence d'intérêt ; si nous pouvons jouir d'être ensemble c'est que nous ne jouissons pas ensemble¹⁴.

Le vieux rêve, celui de jouir d'être ensemble, est apparemment assez incompatible avec ce que Bersani appelait dans sa conférence¹⁵ des pratiques alternatives, comme, par exemple, l'amour avec des partenaires multiples et anonymes. En dépit du constat que

Freud a défini le sexuel et Lacan la jouissance d'une manière incompatible avec la stabilité sexuelle [...]

il met un certain espoir dans la psychanalyse sans laquelle, dit-il, le projet *queer* est irréalisable. Il semble en attendre la consolidation du statut bancal de celui qu'il n'appelle plus un sujet. Mais la psychanalyse n'est pas amie des projets.

Dans sa conférence Bersani étudie longuement *Le Banquet* de Platon. Dans cet échange subtil entre Socrate et Alcibiade, Socrate n'a rien à offrir,

[...] il aspire à ce que ceux qu'il aime répondent à sa propre beauté spirituelle en donnant naissance à la vertu et à la sagesse en eux-mêmes. [...] L'objectif d'une relation amoureuse avec Socrate c'est la communication du sujet aimant avec lui-même par l'intermédiaire de l'autre, non la suppression de l'autre suivant des stratégies psychanalytiques telles que la projection et l'identification, mais de mener à terme chez l'autre la fécondité selon l'âme.

Bersani précise :

Tout être s'étend vers et correspond avec lui-même à l'extérieur de lui-même. Ce mouvement auto-désirant met en échec le narcissisme spéculaire car il efface les limites individualisantes à l'intérieur desquelles un moi peut s'enfermer.

13. L. Bersani, *Homos, Repenser l'identité*, traduit de l'anglais (Amérique), Paris, Odile Jacob, 1998, p. 16.

14. *Ibid.*, p. 85.

15. Le 9 octobre 1999 à Paris. Publiée in *L'Unebêvue* n° 15, *Les communautés électives, I- Une subjectivation queer ?*, sous le titre « Socialité et sexualité », Paris, EPEL, 2000.

C'est la leçon philosophique de la fable :

Nous faisons l'expérience de la différence en reconnaissant et en désirant le même. Tout amour est en un sens homo-érotique.

Mais c'est aussi la leçon de ces nouvelles pratiques. Il s'agit de ce qu'il appelle après Foucault, la rencontre imprévue de lignes de force, un style de vie, une culture éthique, une position en biais, selon des lignes diagonales. La trahison relationnelle inhérente à ces pratiques irait dans le sens même d'un dépouillement de soi.

Bersani avance avec Foucault mais à distance.

MICHEL FOUCAULT

Michel Foucault est invité par Bersani à Berkeley en 1975 mais il se rend régulièrement aux Etats-Unis depuis le début des années soixante-dix. C'est, à ce moment-là, un auteur de référence dont les conférences très largement suivies prennent des allures de meetings, qui se prête volontiers aux entretiens au cours desquels il se laisse bousculer, pousser dans ses retranchements. Ainsi en 1981, au cours de l'un d'eux, relaté dans *Le Gai pied*¹⁶, Foucault répond à la question suivante :

Vous êtes quinquagénaire. Vous êtes lecteur du journal, il existe depuis deux ans. Est-ce que pour vous l'ensemble de ses discours est une chose positive ?

La réponse est oui mais avec la remarque suivante :

À votre journal, ce que je pouvais demander c'est que je n'aie pas en le lisant à me poser la question de mon âge. Or la lecture me force à me la poser ; et je n'ai pas été très content de la façon dont j'ai eu à le faire. Tout simplement parce que je n'y avais pas de place¹⁷.

Et Foucault de demander ce que l'on peut faire par rapport à « la quasi identification de l'homosexualité et de l'amour entre jeunes ». Il faut aussi selon lui se défier d'autre chose :

Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations. Et c'est sans doute là la vraie raison pour laquelle l'homosexualité n'est pas une forme de désir mais quelque chose de désirable. Nous avons à nous acharner à devenir homosexuels et non pas à nous obstiner à reconnaître que nous le sommes. Ce vers quoi vont les développements du problème de l'homosexualité, c'est le problème de l'amitié.

16. M. Foucault, « De l'amitié comme mode de vie » in *Le gai pied*, n° 25, avril 1981, in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, Tome IV, pp. 163-167.

17. *Ibid.*, p. 163.

Et l'âge ne fait rien à l'affaire. Depuis toujours pour lui, Foucault, « avoir envie de garçons c'était avoir envie de relations avec des garçons ». La vraie question devient :

[...] comment est-il possible pour des hommes d'être ensemble ? De vivre ensemble de partager leur temps, leurs repas, leur chambre, leurs loisirs, leurs chagrins, leur savoir, leurs confidences. Qu'est-ce que c'est que ça être entre hommes, « à nu », hors de relations institutionnelles, de famille, de profession, de camaraderie obligée ? C'est un désir, une inquiétude, un désir-inquiétude qui existe chez beaucoup de gens¹⁸.

Le cadre est bien délimité : il s'agit de relations entre hommes ; par contre, bien qu'il s'agisse d'amitié, rien n'indique un renoncement aux relations sexuelles, au contraire. Quand deux hommes d'âges notablement différents sont l'un en face de l'autre, sans arme, sans mots convenus,

[...] ils ont à inventer une relation encore sans forme, et qui est de l'amitié : c'est-à-dire la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir.

La séduction et le passage à l'acte immédiat entre deux jeunes garçons, c'est ce que Foucault appelle :

[...] une espèce d'image propre de l'homosexualité qui perd toute virtualité d'inquiétude pour deux raisons : elle répond au canon rassurant de la beauté et elle annule tout ce qu'il peut y avoir d'inquiétant dans l'affection, la tendresse, l'amitié, la fidélité, la camaraderie, le compagnonnage, auxquels une société un peu ratissée ne peut donner de place sans craindre que ne se forment des alliances, que ne se nouent des lignes de forces imprévues. Je pense que c'est cela qui rend troublante l'homosexualité.

On voit l'importance de ces relations « qui font court-circuit », une importance stratégique dans une société ratissée, ce qui ne va pas sans une ascèse.

À nous d'avancer dans une ascèse homosexuelle qui nous ferait travailler sur nous-mêmes et inventer, je ne dis pas découvrir, une manière d'être encore improbable. [...] Ce à quoi nous devons travailler, me semble-t-il, ce n'est pas tellement à libérer nos désirs mais à nous rendre nous-mêmes infiniment plus susceptibles de plaisirs¹⁹.

Nous retrouvons les propos de Bersani, ou plutôt est-il en dette par rapport à Foucault. Toujours dans cette même interview, lorsque son interlocuteur évoque ce qui se passe aux États-Unis, Foucault répond :

18. *Ibid.*, p. 164.

19. *Ibid.*, p. 165.

Ce qui me paraît certain, c'est qu'aux États-Unis, même si le fond de misère sexuelle existe encore, l'intérêt pour l'amitié est devenu très important : on n'entre pas simplement en relation pour pouvoir arriver à la consommation sexuelle, qui se fait très facilement, mais ce vers quoi les gens sont polarisés, c'est l'amitié. Comment arriver à travers les pratiques sexuelles, à un système relationnel ? Est-ce qu'il est possible de créer un mode de vie homosexuel²⁰ ?

Ce nouveau mode de vie qui ne ressemble à aucune forme institutionnalisée peut selon Foucault donner lieu à des relations intenses. Il n'y voit pas une mythologie, ce serait plutôt le cas si l'on croyait en un temps où il n'y aurait plus de différences entre homosexualité et hétérosexualité.

L'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives non pas tellement par les qualités intrinsèques de l'homosexuel, mais parce que la position de celui-ci « en biais » en quelque sorte, les lignes diagonales qu'il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités²¹.

Des circonstances exceptionnelles comme les tranchées de la guerre de 14, la captivité ont dû faciliter ces tornades affectives, inapparentes sous la « fraternité d'âme ». En période plus banale il faut, recommande Foucault :

[...] faire un vrai défi incontournable de la question : à quoi peut-on jouer, et comment inventer un jeu²² ?

Cette amitié est donc un jeu.

Dans une interview à Toronto en 1982²³, Foucault reprend sous une forme un peu plus explicite certains de ces thèmes. Pour lui la situation des homosexuels sera stabilisée par :

[...] la création de nouvelles formes de vie, de rapports, d'amitiés, dans la société, l'art, la culture, de nouvelles formes qui s'instaureront à travers nos choix sexuels, éthiques, politiques²⁴.

Les plaisirs de la chair : la boisson, la nourriture, le sexe ont eu de tous temps dans ce contexte leur importance. Au-delà, il y a les recherches sur de nouveaux plaisirs du même registre, la « sous-culture S/M », les drogues, « les bonnes drogues ». *In fine* Foucault creuse encore la question de l'amitié :

S'il est une chose qui m'intéresse aujourd'hui, c'est le problème de l'amitié. Au cours des siècles qui ont suivi l'Antiquité l'amitié a constitué un rapport social très important : un rapport social à l'intérieur duquel les individus disposaient d'une certaine liberté, d'un certain type de choix

20. *Ibid.*, p. 165.

21. *Ibid.*, p. 166.

22. *Ibid.*, p. 167.

23. M. Foucault, « Sexe, pouvoir et la politique de l'identité », in *Dits et écrits, op. cit.*, pp. 735-746.

24. *Ibid.*, p. 736.

(limité, bien entendu) et qui leur permettait de vivre des rapports affectifs très intenses. L'amitié avait aussi des implications économiques et sociales – l'individu était tenu d'aider ses amis etc.²⁵

Selon Foucault, les choses ont changé au XVI^e, XVII^e siècle. On trouve des textes qui critiquent l'amitié jugée peu souhaitable dans les administrations, l'armée, la bureaucratie. Les jésuites adoptent une stratégie de canalisation et d'utilisation du rôle de cette amitié qu'ils savent ne pas pouvoir supprimer dans les collèges. Foucault émet alors l'hypothèse qu'il faudrait vérifier :

[...] l'homosexualité (par quoi j'entends l'existence de rapports sexuels entre les hommes) est devenue un problème à partir du XVIII^e siècle. Nous la voyons devenir un problème avec la police, le système juridique. Et je pense que si elle devient un problème, un problème social, à cette époque-là, c'est parce que l'amitié a disparu. Tant que l'amitié a représenté quelque chose d'important, tant qu'elle a été socialement acceptée personne ne s'est aperçu que les hommes avaient entre eux des rapports sexuels²⁶.

Y aurait-il chez Foucault une nostalgie de cette époque, chez le Foucault qui manifeste à côté de Clavel, Sartre dans le sillage de *La cause du Peuple*, pour Pierre Overney ou Solidarnocsz ? Pour le Foucault qui part à Téhéran, ou à Neauphles-le-Chateau rencontrer Khomeiny. Une amitié en acte ? Son « amitié philosophique et politique »²⁷ avec Gilles Deleuze ? L'amitié à l'Antique restituerait-elle les conditions nécessaires à l'éclosion de ces nouveaux rapports sociaux ? Une chose est certaine pour Foucault, ils ne peuvent prendre la forme d'institutions à caractère familial. Pourtant moins de vingt ans après, en 2001, les homosexuels néerlandais pourront se marier et adopter des enfants²⁸.

Dès 1967 dans sa magnifique conférence au Cercle d'études architectural, intitulée *Des espaces autres*²⁹, – texte écrit en Tunisie – il est déjà question de ces lieux, utopies, hétérotopies, des espaces se substituant aux localisations. Ces hétérotopies constituent

[...] une contestation à la fois mythique et réelle de l'espace où nous vivons³⁰.

Hétérotopies de crise – collège, service militaire, « voyage de nocces » – hétérotopies de déviation – maisons de repos, cliniques psychiatriques, prisons, maisons de retraite – mais aussi cimetières, théâtres, cinémas, jardins – hétérotopies du temps – musées, bibliothèques. Ces lieux ont entre eux des relations de voisinage.

25. *Ibid.*, p. 744.

26. *Ibid.*, pp. 744-745.

27. D. Eribon, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 274.

28. *Le Monde* n° 17306 du vendredi 15 septembre 2000, p. 3.

29. M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, Tome IV, pp. 752-762.

30. *Ibid.*, p. 756.

Le dernier trait des hétérotopies c'est qu'elles ont par rapport à l'espace restant, une fonction [...]. Ou bien elles ont pour rôle de créer un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoire encore tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée. Peut-être est-ce ce rôle qu'ont joué pendant longtemps ces fameuses maisons closes dont on se trouve maintenant privé. Ou bien au contraire, créant un autre espace, un autre espace réel, aussi parfait, aussi méticuleux, aussi bien arrangé que le nôtre est désormais mal agencé et brouillon. Ce serait l'hétérotopie non pas d'illusion mais de compensation et je me demande si ce n'est pas un petit peu de cette manière-là qu'ont fonctionné certaines colonies³¹.

Le dernier de ces lieux évoqué était le bateau, « un morceau flottant d'espace ». J'y joindrai bien les voyages, les trains, les avions...

Dans les civilisations sans bateaux les rêves se tarissent, l'espionnage y remplace l'aventure, et la police les corsaires.

Dans les années quatre-vingt, Foucault invite les siens à s'embarquer sur le grand navire de l'amitié, mais ceci n'exclut pas les matelots, une sexualité « navire-night » à la Duras ?

Pourrait-on soutenir que ce grand rêve de l'amitié, Foucault l'a fait avec Bataille, qu'il a lu très tôt, comme Blanchot et Klossowski, mais qu'il ne rencontra jamais. Il lui rendit un vibrant hommage posthume en 1963, sous la forme d'un article intitulé *Préface à la transgression*³² paru dans la revue *Critique*. C'est également Foucault qui fit la présentation de ses *Œuvres complètes*³³.

CAR GEORGES BATAILLE PARLE AUSSI DE L'AMITIÉ

Comme toujours chez Bataille il est impossible d'aborder une notion apparemment commune, comme l'amitié, hors de son contexte. La difficulté tient au fait que ce contexte peut être étendu à toute son œuvre. C'est le cas de mots comme transgression, contestation, nuit, extase, Dieu, communication, souveraineté, chance, pour parler des plus usités. Je vais pourtant essayer de saisir ce dont il s'agit quand il parle d'amitié, en choisissant des séquences plutôt que d'autres.

Les textes sur l'amitié se trouvent dans le tome II de *La Somme athéologique*³⁴ (édition 1961). Le tome I correspond en partie à *L'expérience intérieure*, c'est dire que nous nous trouvons dans ces grands textes que l'on qualifierait de mystiques, si la mort de Dieu n'était pas si présente, de désespérés si la plus suave joie ne les inondait. Dans l'Avant-propos Bataille remarque :

31. *Ibid.*, p. 761.

32. M. Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, Tome I, pp. 233-250.

33. G. Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Tome I, 1992.

34. G. Bataille, *Œuvres complètes*, Tome VI, *op. cit.*

[...] combien j'aimerais dire de mon livre la même chose que Nietzsche du Gai Savoir : « Presque pas une phrase où la profondeur et l'enjouement ne se tiennent tendrement la main »³⁵.

Cette image me convient assez bien à propos de ce qu'il nous dit de l'amitié.

Le contexte a son importance : l'écriture de ces textes remonte à septembre 1939, la déclaration de guerre, et l'anniversaire prochain de la mort de Laure – Laure dont il a « partagé le pain quotidien dans la douleur, l'épouvante et les larmes »... « un amour avide d'excéder les limites des choses³⁶ »... celle à qui, alors qu'elle entrait en agonie, il ne put exprimer cette idée paradoxale : « que le sacré est *communication*³⁷ ».

Le Coupable, premier texte du tome II, comporte plusieurs parties dont la première est intitulée « L'amitié ». Voici comment Bataille présente ce texte dans des notes :

Le Coupable est le récit d'une expérience mystique paradoxale, formé à partir des pages d'un journal rédigé de septembre 1939 à l'été 1943. Cette expérience en dépit des apparences troublées par les événements n'appartient pas à une religion définie. Paradoxale elle ne s'oppose nullement à l'érotisme : elle se joue néanmoins dans l'extase ; immorale elle n'a d'autre possibilité que la chance. C'est une sorte de jeu sans refuge, égarement, angoisse au départ, violence rentrée³⁸.

La partie sur l'amitié semble loin du propos annoncé par ce titre. Il est question dans *Le Coupable* de la nuit, du désir satisfait, de la satisfaction qui ne satisfait pas, de l'extase mais aussi d'un profond désarroi, du sentiment d'être à l'article de la mort.

Cette expérience est qualifiée de mystique.

Je ne parlerai pas de la guerre mais d'expérience mystique. Je ne suis pas indifférent à la guerre. Je donnerais volontiers mon sang, mes fatigues, qui plus est ces moments de sauvagerie auxquels nous accédons au voisinage de la mort... Mais comment oublierai-je un instant mon ignorance et que je suis perdu dans un couloir de cave ? Ce monde, une planète et le ciel étoilé ne sont pour moi qu'une tombe (où je ne sais si j'étouffe, si je pleure ou si je me change en une sorte d'inintelligible soleil) Une guerre ne peut éclairer une nuit si parfaite³⁹.

L'érotisme nourrit cette expérience :

Le désir d'un corps de femme tendre et très nu (parfumé orné de parures perverses) : dans un désir si douloureux je comprends le moins mal ce que

35. G. Bataille, *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome V, , p. 9.

36. *Ibid.*, notes, p. 501.

37. *Ibid.*, notes, p. 507.

38. *Ibid.*, p. 493.

39. *Ibid.*, p. 246.

je suis. Une sorte d'obscurité hallucinante me fait lentement perdre la tête, me communique une torsion de tout l'être tendu vers l'impossible. Vers on ne sait quelle explosion chaude, fleurie, mortelle... par où j'échappe à l'illusion de rapports solides entre le monde et moi. Une maison close est ma véritable église, la seule assez inapaisante. Je puis chercher avec avidité comment les saints brûlèrent, mais leur « requiescat » est ce que ma légèreté maudit⁴⁰.

Pourtant,

L'expérience mystique diffère de l'érotique en ce qu'elle réussit pleinement. L'excès érotique aboutit à la dépression, à l'écœurement à l'impossibilité de persévérer et le désir inassouvi parfait la souffrance.

Le mysticisme pour Bataille fréquente l'orgie,

[...] le mysticisme dont l'horizon est promesse de lumière. Je le supporte mal et revient vite au vomit érotique à son insolence, qui ne ménage rien ni personne⁴¹.

Mais, ce qui est un supplice insupportable se double d'un ravissement :

La divinité (au sens de divin, non de Dieu, servile créateur et médecin de l'homme) la force, le pouvoir, l'ivresse et le ravissement hors de moi, la joie de n'être plus, de « mourir de ne pas mourir », toute ma vie, le mouvement de femme fiévreuse de mon cœur : un autre aspect, sécheresse, soit impossible à désaltérer, en même temps froideur à toute épreuve. J'ai espéré la déchirure du ciel [...] je l'ai espérée mais le ciel ne s'est pas ouvert. Il y a quelque chose d'insoluble dans cette attente de bête de proie blottie rongée par la faim. [...] L'amour me ronge à vif : il n'est plus d'autre *issue* qu'une mort rapide. [...] Je n'ai pas de Dieu à supplier⁴².

Puis il demande :

[...] à celui qui se représente ma vie comme une maladie dont Dieu serait le seul remède de se taire un seul instant et s'il rencontre alors un véritable silence, de ne pas craindre de reculer. Car il n'a pas vu ce dont il parle. Tandis que j'ai regardé moi cet *inintelligible* face-à-face⁴³.

Nous avons déjà rencontré l'« *inintelligible* soleil ». Dans une note de 1960 Bataille éclaire ce terme :

Par « cet *inintelligible* » j'entends non Dieu, mais ce que nous éprouvons lorsque, à la suite de ceux qui se servent du mot et des croyances qui lui sont liées, nous nous trouvons dans le désarroi qui décide le recours à la mère d'un petit enfant. Dans la solitude *réelle*, seul un *illusoire* répond au croyant, mais au non-croyant *l'inintelligible*.

40. *Ibid.*, pp. 246-247.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*, p. 248.

43. *Ibid.*

Plus loin :

Boire, me débaucher, ou me battre seraient les seules issues qui me restent au moment de cette obscure impossibilité. Tout se contracte au fond de moi-même : il faudrait supporter l'horreur, l'endurer sans succomber au vertige. Je sais ce qu'il en est de mon absence de bonne volonté. Personne n'est moins que moi décidé à sortir de l'absence d'issue⁴⁴.

Une accumulation de forces s'allie pourtant à cette fragilité :

Je suis « l'arbre enfonçant ses racines dans la terre »⁴⁵.

Il s'agit donc d'une expérience de déréliction, de *Hilflosigkeit*. La lecture du *Livre des visions* d'Angèle de Foligno donne à Bataille les mots pour aller au delà :

Angèle de Foligno parlant de Dieu parle en esclave. Ce qu'elle exprima, toutefois, peut m'atteindre et jusqu'au tremblement. Je balbutie. Je ressens ce que dit la Sainte comme un autre balbutiement [...].

Elle poursuit :

«... Quand Dieu paraît dans la ténèbre, ni rire, ni ardeur, ni dévotion, ni amour, ni rien sur la face, rien dans le cœur, pas un tremblement pas un mouvement. Le corps ne voit rien, les yeux de l'âme sont ouverts. Le corps repose et dort, la langue coupée et immobile : toutes les amitiés que Dieu m'a faites, nombreuses, inénarrables, et ces douceurs et ses dons, et ses paroles et ses actions, tout cela est petit à côté de Celui que je vois dans l'immense ténèbre... »⁴⁶

À quoi Bataille ajoute sans transition à la vitesse d'une claque :

Aucune limite à partir d'un rire assez violent.

L'on peut être étonné que Bataille ait recours à un tel texte. Pourtant il lui est essentiel, comme le sont ses notes de cet hiver 39-40. Au moment où l'on s'y attendrait le moins, voilà ce qu'il nous dit :

Ces notes me lient comme un fil d'Ariane à mes semblables et le reste me paraît vain. Je ne pourrais cependant les faire lire à aucun de mes amis. Par là j'ai l'impression d'écrire à l'intérieur d'une tombe⁴⁷.

... la tombe de Laure dont il ne s'éloigne jamais beaucoup :

Mais la tombe de Laure, couverte de végétation, formait, je ne sais pourquoi, la seule étendue absolument noire. Arrivé devant, je me pris de douleur dans mes propres bras sans plus rien savoir, et à ce moment-là, ce fut comme si je me dédoublais obscurément et comme si je l'étreignais⁴⁸.

44. *Ibid.*, p. 249.

45. *Ibid.*, p. 250.

46. *Ibid.*, p. 251.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, note p. 500.

Bataille n'est pas prisonnier du subjectif, il s'en dégage portant douloureusement la question de la communication avec ses semblables mortels.

L'inachèvement, la blessure, la douleur, nécessaire à la communication.
L'achèvement est le contraire.

La communication demande un défaut, une « faille ». Elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une coïncidence de deux déchirures, en moi-même en autrui⁴⁹.

Thème cher à Péguy, tué sur le front en septembre 1914, dont l'œuvre redevenait d'actualité en 1940⁵⁰. L'amour, c'est aussi l'expérience de cette coïncidence :

[...] un homme, une femme, attirés l'un vers l'autre, se lient par la luxure.
La communication qui les mêle tient à la nudité de leurs déchirures⁵¹.

Cette communication n'exclut pas l'impression dominante de la solitude, mais le silence rend complice :

J'abhorre les phrases... Ce que j'ai affirmé, les convictions que j'ai partagées, tout est risible et mort : je ne suis que silence, l'univers est silence⁵².
[...] La profonde complicité n'est pas exprimable en paroles⁵³.

Bataille prend appui, une fois de plus, sur sa propre faillite, pour annoncer enfin l'amitié :

Qui parle de justice est lui-même justice, propose un justicier, un père, un guide
Je ne propose pas la justice.
J'apporte l'amitié complice
Un sentiment de fête, de licence, de plaisir puéril – endiable⁵⁴.

La figure du Saint va lui servir encore :

La sainteté demande la complicité de l'être avec la lubricité, la cruauté, la moquerie.

À l'homme lubrique cruel et moqueur, le *saint* apporte l'amitié, le rire de connivence.

L'amitié du saint est une confiance se sachant trahie. C'est l'amitié que l'homme a pour lui-même, sachant qu'il mourra, qu'il pourra s'enivrer de mourir⁵⁵.

49. *Ibid.*, p. 266.

50. C. Péguy, *Note conjointe*, Paris, Gallimard, 1935 réédition 1946 note conjointe sur M. Descartes, « la physique de la mouillature » et les phénomènes spirituels, pp. 97-99.

51. *Ibid.*, p. 267.

52. *Ibid.*, p. 277.

53. *Ibid.*, p. 278.

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*

L'amitié devient sentiment de soi, le rire est de connivence, il accepte l'homme lubrique et cruel. Enfin l'amitié selon Bataille va pouvoir se dire de façon plus concrète :

Ceci pourrait être fortement exprimé et clairement retenu : que la vérité n'est pas là où les hommes se considèrent isolément : elle commence avec les conversations, les rires partagés, l'amitié, l'érotisme et n'a lieu qu'*en passant de l'un à l'autre*. Je hais l'image de l'être se liant à l'isolement. Je ris du solitaire prétendant réfléchir le monde. Il ne peut pas le réfléchir, parce qu'étant lui-même le centre de la réflexion, il cesse d'être à la mesure de *ce qui n'a pas de centre*. J'imagine que le monde ne ressemble à aucun être séparé et se fermant, mais à *ce qui passe de l'un à l'autre*, quand nous rions, quand nous nous aimons : l'imaginant, l'immensité m'est ouverte et je me perds en elle.

Peu m'importe alors moi-même et, réciproquement, peu m'importe une présence étrangère à moi⁵⁶.

L'autre de Bataille est porteur d'une double empreinte :

Je n'ai pas choisi Dieu comme objet mais humainement, le jeune condamné chinois que des photographies me représentent ruisselant de sang pendant que le bourreau le supplicie (la lame entrée dans les os du genou). À ce malheureux j'étais lié par les liens de l'horreur et de l'amitié⁵⁷.

Et, en manière de conclusion, Bataille remarque :

La destinée des hommes avait rencontré la pitié, la morale et les attitudes les plus opposées : l'angoisse ou même assez souvent l'horreur : elle n'avait guère rencontré l'amitié. Jusqu'à Nietzsche...⁵⁸

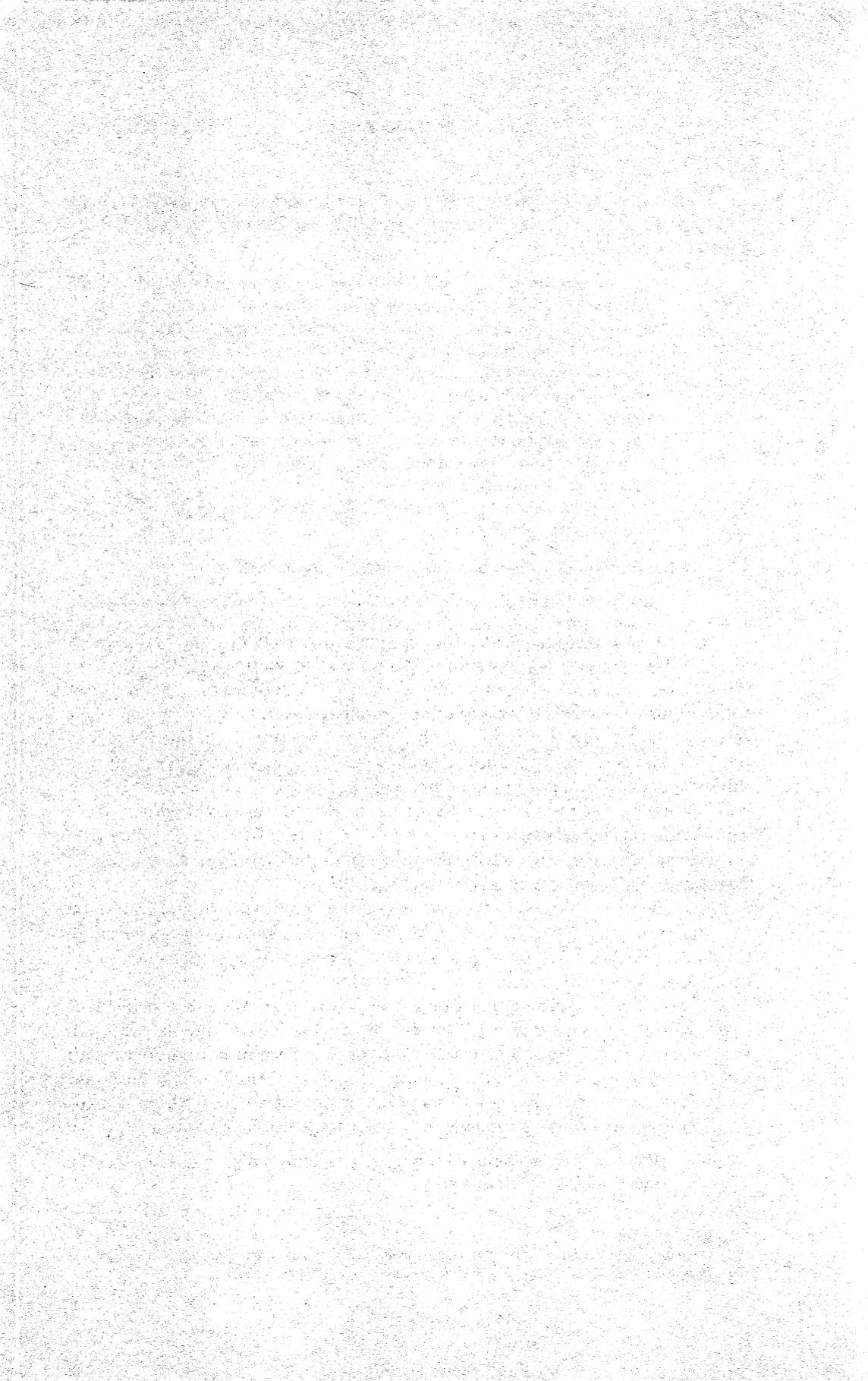
dans le *Gai savoir* justement.

Le message (s'il en est) de Bataille sur l'amitié s'arrête là, comme si Nietzsche continuait à tirer les ficelles.

56. *Ibid.*, p. 282.

57. *Ibid.*, p. 283.

58. *Ibid.*, p. 384.



*Des lits d'initiés*¹

DAVID M. HALPERIN

À quoi vous attendiez-vous, quand vous vous êtes décidés à vous pointer de bonne heure, un samedi matin de juin, pour un séminaire d'une journée entière sur l'homosexualité et l'initiation ? Je n'ai guère les moyens de savoir ce que vous aviez en tête à ce sujet, bien sûr, mais je doute fort que vous soyez venus ici dans l'attente d'entreprendre vous-mêmes une initiation. Et encore moins, je suppose, une initiation sexuelle. Ou que vous soyez venus pour être initiés à l'homosexualité. Ou même être initiés à l'homosexualité par un contact sexuel avec moi. Et vous n'avez pas eu tort. Rassurez-vous donc : je ne vais pas, de fait, vous initier à l'homosexualité. Et mon intervention d'aujourd'hui n'obligera pas davantage aucun d'entre vous à entrer dans quelque contact sexuel avec moi. (Tant pis pour vous !)

Ainsi, je vais donner raison, non seulement dans mes propos, mais aussi dans ma pratique, aux déclarations de Lacan et Foucault sur la disparition de l'initiation dans les techniques de savoir concernant le sexe dans la culture européenne contemporaine.

Si vous vous rappelez les deux textes sacrés que Jean Allouch a inclus dans le dépliant d'annonce de cette journée – et qu'il m'a demandé de commenter, comme si j'étais un prêcheur itinérant appelé à faire un sermon devant un public de fidèles sur des passages parallèles dans l'Ancien et le Nouveau Testament –, eh bien ces deux textes insistent sur l'absence d'initiation dans les pratiques européennes relatives au sexe et au savoir. Selon Lacan :

Il n'y a qu'un malheur, c'est que, de nos jours, il n'y a plus trace, absolument nulle part, d'initiation.

1. Conférence prononcée à Paris le 17 juin 2000, École Normale Supérieure, à l'invitation de l'École lacanienne de psychanalyse. J'ai préservé le caractère oral de ce texte.

Foucault, à sa manière, est plus prudent, plus nuancé, plus précis :

En Occident... vous n'avez ni discours ni initiation autre que clandestine et purement inter-individuelle à cet art érotique.

Lacan insiste lui aussi sur le fait que

l'initiation, c'est quelque chose qui strictement concerne la jouissance...
L'initiation, en aucun cas, ne peut se définir autrement.

Je pense que Lacan a tort au sujet du lien entre initiation et jouissance, mais je reviendrai là-dessus plus tard. En attendant, je préfère reprendre la citation de Foucault, et lire la totalité du passage d'où elle est extraite :

On n'apprend pas à faire l'amour, on n'apprend pas à se donner du plaisir, on n'apprend pas à produire du plaisir chez les autres, on n'apprend pas à maximaliser, à intensifier plus son propre plaisir par le plaisir des autres. Tout cela ne s'apprend pas en Occident, et vous n'avez ni discours ni initiation autre que clandestine et purement inter-individuelle à cet art érotique. En revanche, on a, ou on essaie d'avoir, une science sexuelle – *scientia sexualis* – sur la sexualité des gens et non pas sur leur plaisir [...] vérité du sexe et non pas intensité du plaisir.

À la différence de Lacan, Foucault n'avance aucune hypothèse générale sur l'initiation, ou sur sa relation à la jouissance. Il essaie plutôt d'apporter un maximum de clarté sur les traits distinctifs et singuliers des pratiques de savoir liées au sexe dans la culture européenne contemporaine. Et il le fait en les opposant à un autre modèle du sexe et du savoir, ce qu'il appelle un art érotique, qu'il associe en général avec l'Orient.

La distinction de Foucault entre art érotique et science sexuelle répète un argument qu'il avait développé dans *La volonté de savoir*. Dans *La volonté de savoir*, comme vous vous en souvenez, Foucault demande comment il s'est fait que la sexualité dans notre société soit devenue un objet de savoir, une source de vérité. Comment la sexualité est-elle devenue un objet de recherche scientifique et une base de compréhension de soi ? Comment se fait-il qu'on en soit venu à se tourner vers la sexualité pour qu'elle nous dise la vérité sur nous-mêmes ?

Notre propre habitude de considérer la sexualité comme source de vérité est si invétérée, la procédure elle-même semble si naturelle et si évidente, que nous ne voyons plus le problème. Pour problématiser notre façon de penser la sexualité, Foucault a besoin de nous rappeler qu'il y a plusieurs manières de relier sexe et savoir, en plus de notre façon de construire la sexualité comme objet de savoir et source de vérité.

C'est là que la distinction entre art érotique et science sexuelle entre en scène. Pour démontrer la singularité et la contingence culturelle de la science sexuelle contemporaine, Foucault la compare avec les nombreuses traditions de savoir quant au sexe en Asie. Ces traditions rassemblent, organisent, illustrent, préservent et transmettent toute une accumulation de savoir sur les

pratiques sexuelles et les différents plaisirs qu'elles procurent. Prenez par exemple l'ancienne tradition sanskrite en Inde qui est à l'origine du *Kama soutra*. Cet ouvrage dresse le catalogue des différentes positions sexuelles, des différentes sortes de mouvements corporels, et des différents emplois des orifices humains.

Ces traditions « non-occidentales » sont des traditions de savoir sur le sexe, mais pas dans le sens de ce qui en est venu à être pris en compte comme savoir dans l'Occident industrialisé – autrement dit le savoir scientifique et objectif.

VÉRITÉ OU PLAISIR ?

Quelles sont les différences ? Comment décrire systématiquement les différences entre art érotique et science sexuelle ? Au moins de trois façons. Chacune d'elles nécessitera une étude de détail. Aussi prendrai-je le temps de les passer en revue l'une après l'autre.

1°) Les traditions d'érudition érotique ont d'autres buts que ceux de la science moderne du sexe en Occident ; elles ne visent pas à produire de la vérité, mais du plaisir. Comme Foucault le dit au sujet de la science sexuelle, celle-ci se centre sur « la vérité du sexe et non pas [sur] l'intensité du plaisir ». Il indique par là que ce qu'un art érotique produit, c'est, à l'inverse, l'intensité du plaisir, et non la vérité du sexe.

Il nous pousse aussi à comprendre combien c'est étrange de penser au sexe comme à une affaire de vérité. Pourquoi devrions-nous associer le sexe avec le vrai et le faux ? Après tout, qu'est-ce qu'il y a à savoir là-dessus ? C'est une pratique, qui peut être bien ou mal exercée. Pour bien comprendre, il faut bien faire, et non pas étudier un objet de savoir.

Mais comment faire *bien* ? Ce n'est pas tout à fait mystérieux. Il y a toute une accumulation d'expérience et de sagesse, déjà recueillie et canonisée, sur la question de comment accroître le plaisir sexuel. Ce savoir sur le sexe n'a pas besoin d'être recherché ou inventé par la science. Il doit simplement être conservé, enseigné et transmis. Des spécialistes doivent être formés, pour chaque génération, et ils doivent être à même d'en former d'autres. Les jeunes ont besoin d'y être *initiés*.

À cet égard, l'art d'aimer ressemble à celui de la cuisine, et il en va du sexe comme de la gastronomie : ce n'est pas une question de vrai ou de faux, de normal ou d'anormal, mais une affaire d'ingrédients aptes à produire différentes choses succulentes.

C'est là quelque chose que l'approche scientifique et contemporaine du sexe ne nous aide guère à faire : elle se contente de produire un savoir objectif *au sujet du sexe* – en distinguant ce qui est sexuellement sain de ce qui est maladif ou pathologique, en soignant les maladies sexuelles ou en nous aidant à surmonter certains dysfonctionnements sexuels – mais une fois qu'elle a fait ça, elle nous laisse en rade. Elle ne nous aide pas à inventer ou

fabriquer des plaisirs. Nous devons nous débrouiller par nous-mêmes avec nos corps et nos organes. Nous devons trébucher seuls dans notre recherche de pratiques, de positions et de techniques sexuelles gratifiantes. Nous ne trouvons pas de secours de ce côté-là avec notre science sexuelle, qui repousse tout rapport possible avec une érotologie.

Et cela inclut la psychanalyse. Même la psychanalyse lacanienne (pour ce que j'en connais) ne nous fournit pas de tuyau sur comment en rajouter dans les sensations et les prouesses sexuelles, comment prolonger et varier le plaisir sexuel, comment produire différentes sortes d'orgasmes en suivant différentes techniques. Quand on en vient au sexe, même l'École lacanienne de psychanalyse produit plus une science sexuelle qu'elle ne fabrique un art érotique – sinon dans sa pratique clinique, sur laquelle je ne sais rien, au moins dans ses réunions savantes, du moins si la discussion d'aujourd'hui est dans votre style habituel.

En d'autres mots – et je suis désolé de vous les dire – cette journée ne fera de vous ni un meilleur amant, ni une meilleure amante.

À l'opposé, la possibilité d'inventer un savoir sur le sexe qui contourne la question de son contenu de vérité – quelque chose que l'exemple d'un art érotique nous apporte – cette possibilité est évidemment très importante pour nous tous qui, comme Foucault, sommes politiquement condamnés à être les objets des discours qui produisent de la vérité, et acquièrent par là-même légitimité et pouvoir social. La possibilité de concevoir une relation entre sexe et savoir tout en séparant sexe et vérité est de la plus haute importance pour nous dans la mesure où ce sont précisément nos pratiques sexuelles, nos propres techniques d'intensification du plaisir qui nous ont assujettis à des discours savants sur la vérité incluse dans le sexe.

Gayle Rubin² remarque que les cultures européennes contemporaines restent extrêmement opposées à l'idée (proposée sans relâche et depuis des siècles par des dissidents sexuels), selon laquelle la diversité sexuelle est tout simplement neutre du point de vue de la morale. Ève Kosofsky Sedgwick³ nous propose la notion – stupéfiante de par sa banalité et son évidence, mais qui reste presque inconcevable pour la plupart des gens – selon laquelle les êtres humains sont différents l'un de l'autre en ce qui concerne le sexe, de toutes sortes de manières, sans être pour autant meilleurs ou pires les uns que les autres.

Pourquoi des notions si complètement évidentes sont-elles dures à accepter ? À cause des nombreuses sciences sexuelles qui ont fait de la hiérarchisation des sexualités une partie de leur mission de base (quand ce n'était pas l'un de leurs principes de départ).

2. G. Rubin, « Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality », édition révisée in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, ed. Henry Abelove, Michèle Aina Barale, and David M. Halperin, New-York, Routledge, 1993, 3-44.

3. E. Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

On a été très réticent, dans les sociétés européennes contemporaines, à explorer d'autres possibilités de conceptualiser le plaisir sexuel, le désir sexuel, la pratique sexuelle, d'autres modèles capables d'apporter une compréhension non-scientifique de la vie érotique, qui conduiraient plus à une érotologie qu'à une science sexuelle.

Ça ne signifie pas que l'érotologie soit totalement absente de nos sociétés. Mais les lieux où les techniques érotiques sont enseignées, apprises et pratiquées se trouvent très loin des universités ou de la psychanalyse.

L'érotologie est de nos jours un secteur à part, peuplé de livres de recettes, du style « N'ayez plus peur de l'orgasme ! » ou de guides pratiques, de bavardage entre jeunes, et de pornographie. Si cette érotologie n'est pas entièrement clandestine, comme le dit Foucault, au moins est-elle réduite à des pratiques de savoir marginales.

À imaginer boucher le trou entre, d'un côté, les discours et les pratiques de l'érotologie et, de l'autre côté, l'université moderne ou les institutions psychanalytiques, on pense déjà de manière criminelle. Imaginez seulement un instant ce que ça ferait de rapprocher ces deux mondes. Vous n'aurez pas à aller très loin avant de tomber sur quelques résultats tout à fait choquants.

Mais pas parce que le plaisir serait en dehors du domaine du savoir. Le plaisir est juste en dehors du domaine de cette *espèce* de savoir qui compte en tant que savoir selon les modèles scientificisés du savoir. Alors, dans ce cas, tournons-nous vers un autre modèle. À quoi pourrait donc ressembler une érotologie ?

Supposez que le sexe relève de la même logique que celle de l'apprentissage de la lecture, de l'écriture et des goûts littéraires, ou, pour le dire autrement : est-ce qu'on ne pourrait pas concevoir que les désirs sexuels, les goûts sexuels, les pratiques sexuelles ne proviennent pas des expériences sexuelles infantiles, ne soient pas en somme déterminés par des événements traumatiques précoces, mais se développent d'eux-mêmes selon une logique interne, de la même façon que les goûts littéraires évoluent ? (On pourrait faire la même analogie avec les goûts musicaux, ou gastronomiques.)

Les goûts littéraires de chacun évoluent tout au long de sa vie, s'arrêtant à certains auteurs, certaines périodes, styles ou genres, à différents moments de son développement. À l'inverse, en dépit du fait qu'ils apparaissent « fixés », pour ainsi dire, sur des œuvres ou des auteurs donnés pendant de longues périodes, il arrive qu'on en vienne à trouver ces œuvres et ces auteurs repoussants quelque temps plus tard. Mais il arrive aussi que l'on acquière dans l'enfance ou l'adolescence certains goûts littéraires qui ne cesseront plus de donner du plaisir tout au long de la vie.

Les raisons qui président aux changements de goûts sont compliquées, bien sûr, mais nous avons tendance à dire que ceux-ci ont à voir avec le développement, avec un « raffinement » esthétique croissant, une expérience élargie, la maturité, et toutes les façons par lesquelles les œuvres littéraires reflètent les expériences changeantes de la vie. En tout cas, ce qui en résulte, c'est que l'histoire d'amour qui nous remuait à dix-huit ans ne nous fait plus

rien à cinquante. Il peut être parfaitement louable d'apprécier Saint-Exupéry à douze ou treize ans, mais on risque le blâme si on lui garde une dévotion fanatique une fois la quarantaine passée. De la même façon, on ne s'attend pas à ce que des adolescents tirent grand chose de Proust, alors que le fait de le citer continuellement n'entraîne pas chez les adultes trop de discrédit.

Mais, au-delà de la question du genre et du style littéraire, il y a peut-être des considérations intrinsèques à l'expérience littéraire elle-même qui poussent chacun à modifier ses goûts. L'importance de l'intrigue dans le plaisir qu'on prend à certaines œuvres littéraires peut décroître ou s'accroître, en fonction des habitudes de lecture de chacun. On peut passer d'œuvres « classiques » – définies par leur élégance, leur simplicité, leur clarté, leur densité et la qualité de leur phrasé – à des œuvres écrites dans un style plus recherché, comme celles d'Henry James ou de Proust. On peut perdre son goût pour les œuvres du grand réalisme classique et s'enticher au contraire pour des œuvres caractérisées par des formes littéraires plus expérimentales, qu'elles soient modernistes (Joyce, Woolf), post-modernistes (Nabokov, Pynchon), nouveau roman (Sarraute, Robbe-Grillet), ou d'un réalisme magique (Borges, Marquez).

Je ne tiens pas à développer cette analogie : on voit déjà très bien où je veux en venir. Je ferai seulement remarquer que les façons selon lesquelles les goûts littéraires évoluent dans une relation presque dialectique avec l'expérience littéraire, et évoluent à partir de réactions spécifiques aux détails infimes de la forme et du thème littéraires dans l'expérience intime que chaque lecteur en fait, ceci est un sujet bien connu mais très peu analysé par les étudiants en littérature. Il n'est guère surprenant que des considérations similaires ne soient pas appliquées à ce qui a trait au goût sexuel.

Et si pourtant c'était le cas ? Si existait une progression « naturelle », pour ainsi dire, allant du plaisir lié à la stimulation routinière de l'appareil génital à des plaisirs oraux et anaux plus évolués, de la même façon que l'on s'attend à ce que des jeunes gens perdent graduellement leur goût pour Saint-Exupéry et en viennent à apprécier Proust ? Et s'il était possible de comprendre le sado-masochisme, non en relation à certains moments traumatiques liés à des expériences sexuelles infantiles, non comme le résultat de certaines identifications ou désidentifications érotiques cruciales, mais comme un goût sophistiqué faisant partie d'un long processus visant à un raffinement toujours plus accentué, et résultant de la culture de certains plaisirs pas tout de suite évidents pour le sujet sexuel laissé à lui-même ? Peut-être devrions-nous envisager que n'importe qui puisse devenir sadomasochiste si seulement on lui donnait la possibilité de développer son instruction érotique, un peu à la façon dont on doit apprendre pas mal de choses pour apprécier *Ulysse* ou *L'homme sans qualités*.

À l'inverse, peut-être ne pourrait-on obtenir une évaluation nouvelle de certaines formes de contacts génitaux classiques qu'en revenant de quelques explorations plus branchées, théâtralisées, fétichisées, d'une virtuosité sexuelle plus extrême. Les formes de pratiques sexuelles qui ont pu à certain

moment, dans la vie de chacun, évoquer horreur ou dégoût, comme le fist-fucking ou le bouffage du cul⁴, peuvent, à d'autres moments, devenir des idées fixes, de la même façon qu'on peut avoir trouvé Balzac trivial et ennuyeux à tel moment de sa vie pour se vouer par la suite à une exploration minutieuse de *La Comédie Humaine*. Et si les raisons de tels changements ne dépendaient de rien d'autre que de la logique intrinsèque de l'expérience sexuelle en elle-même, d'une dialectique inhérente aux modifications de chacun dans son rapport au plaisir sexuel, accompagné d'un raffinement graduel, d'une maîtrise croissante de la technique, d'un goût pour la subtilité, et d'une détermination à étendre ses horizons érotiques, bien plus que de quoi que ce soit de psychique ou de psychologique en rapport avec la sexualité ?

Si nous avons la possibilité d'une vraie érotologie, s'il y avait des experts érotologues que nous puissions consulter, si nous portions une attention sérieuse à cette sorte de savoir sur le sexe qui est produite par un art érotique, nous serions dans une meilleure position pour répondre à ces questions. En attendant, nous pouvons seulement commencer à désigner les limites de notre capacité à spéculer du fait du sur-développement d'une science sexuelle, et du sous-développement d'un art érotique. Le but de mon hypothèse sur la littérature et le sexe est de nous faire imaginer les savoirs sur le sexe qu'il serait possible d'avoir si le seul que nous prenons présentement au sérieux n'était confiné à rien d'autre qu'à cette espèce de savoir qui prétend être la totalité du savoir valable, disponible ou légitime sur le sexe.

Voilà donc la première des trois façons de distinguer un art érotique d'une science sexuelle : le contraste entre vérité et plaisir en tant que produits de savoir.

COMMENT OU QUOI ?

2°) La relation de l'expert à son objet est différente dans un art de l'amour et dans une science du sexe. On peut saisir la différence à travers la distinction entre le comment et le quoi.

Un expert en art de l'amour est comme un grand cuisinier, quelqu'un qui sait mettre en œuvre toutes les techniques nécessaires, produire les résultats désirés, et dont la maîtrise s'exprime dans sa capacité à faire état de toutes les pratiques qui constituent le champ de la compétence érotique : les six formes de mouvement de la langue, les huit formes de poussée du pénis, les dix sortes de coups de fouet, l'orgasme à répétition, l'orgasme à corps intégral, etc.

4. « Bouffage du cul » et non pas « de cul ». « Bouffage » s'inscrit dans une série : on parle également, le godemichet étant devenu « gode », de « godage du cul », tandis que la trop précieuse fellation se transforme en « pompage de la queue ». L'emprise du suffixe « age » a même voulu s'étendre jusqu'au fist fucking, que l'on a tenté, mais sans succès, de transformer en « poinglage ». Je remercie Alain Royer pour ces précisions philologiques.

Dans une science européenne du sexe, au contraire, un expert est défini par un savoir *sur* un objet, non par son habileté à le manier. Un expert en perversion sexuelle (selon nos convictions), est quelqu'un qui connaît les multiples perversions, leurs causes et leurs traitements – pas quelqu'un qui sait comment on *pratique* toutes les perversions sexuelles, qui pourrait en faire la démonstration, qui saurait inventer de nouvelles perversions, ou serait en mesure de nous apprendre à devenir nous-mêmes des pervers, ou de meilleurs pervers que nous ne le sommes déjà.

En fait, plus quelqu'un devient familier avec les perversions sexuelles, moins on sera porté à le considérer comme un expert, puisque nous avons défini l'expertise en partie par la distance personnelle qu'entretient le chercheur vis-à-vis de son objet d'études, par le degré d'objectivité scientifique désintéressée qu'il atteint en n'étant pas impliqué personnellement dans son objet.

Ce qui qualifie un expert dans le champ scientifique représente une disqualification dans l'art de l'amour : un psychiatre clinicien qui prétendrait être un expert dans le champ de la sexualité serait considéré par un érotologue comme un grand cuisinier considérerait un chimiste très habile en compréhension théorique de la physique des sauces, mais incapable de faire la moindre béchamel, ou comme un physicien qui commencerait une recette de cuisine en disant : – « Soit donc un poulet parfaitement sphérique... ».

En tant qu'ayant donné des cours d'introduction sur la sexualité dans un département de sociologie, et enseigné les études gays et lesbiennes, je trouve intéressant et significatif de n'avoir jamais eu à convaincre mes étudiants que je suis bon au lit, que je suis un amant doué, ceci en vue de les convaincre que je suis parfaitement qualifié pour être leur professeur. (Ils peuvent certes se poser des questions, ou même s'interroger entre eux à ce sujet, mais ils ne mettront pas vraiment en doute mes qualifications d'enseignant, ou ne douteront pas de la valeur de ce que je leur apprends simplement parce qu'ils ne savent pas à quel point je suis un bon amant.)

Dans certaines traditions savantes du savoir érotique, il aurait été essentiel de faire mes preuves comme expert dans l'art de l'amour avant de prétendre à quelque savoir en la matière. Tant que je n'aurai pas démontré mes compétences érotiques en pratique, je ne serai qu'un charlatan. Aucun empilement de publications, aucun diplôme universitaire, aucune invitation à donner des conférences ne viendra compenser pareille incompétence. En revanche, personne ne sera surpris d'apprendre que lorsque j'ai eu des entretiens en vue de mon poste actuel à l'Université du Michigan, où l'on s'attendait à ce que je donne des cours de *Lesbian and Gay Studies*, la question de savoir si j'étais ou pas un bon amant n'est jamais venue sur le tapis. C'aurait été un crime de me poser une telle question.

Et ceci m'amène à la troisième distinction entre art de l'amour et science du sexe. Avec ce troisième point, j'en reviens à notre thème du jour.

INITIATION OU DISCIPLINE ?

3°) La relation de l'enseignant à l'étudiant est différente dans un art de l'amour et dans la science du sexe.

Dans un art de l'amour, l'étudiant est un *initié* qui doit être amené à faire l'expérience dans son propre corps des capacités à rehausser le plaisir que procure la maîtrise des techniques érotiques. Le maître conduit l'étudiant à travers un voyage fait en commun vers une compréhension plus élevée de son propre corps et de ses capacités de réussite dans le plaisir. Le savoir est protégé et transmis à travers l'initiation personnelle de l'étudiant dans les techniques de contrôle physique, de respiration, de discipline corporelle, de discernement et de jugement. Une telle initiation à un art de l'amour est pareille à un enseignement magistral des arts de la table ou du chant.

Une éducation universitaire moderne, c'est très différent. La plupart des universités n'ont pas de Faculté culinaire. L'art culinaire, du fait d'être un pur et simple savoir-faire, n'est pas une discipline érudite. Elle n'appartient donc pas à l'université moderne, mais tout au plus aux centres d'apprentissage. De même, mes relations avec mes étudiants sont structurées par l'apprentissage d'une discipline, mais pas par l'initiation à une pratique – sinon la pratique d'être un universitaire : la pratique de la carrière, comme on dit.

Même dans cette journée, nous procédons en exigeant la lecture de certains textes, l'audition de certaines conférences et la mise en œuvre de discussions. Je sais que vous avez d'autres procédures en tant que psychanalystes dans lesquelles vous apprenez à pratiquer le savoir-faire ou l'art de l'analyse, et le transmettez à d'autres. Ce que je sais à propos de la passe, par exemple, me fait penser qu'il s'agit quand même d'une façon différente de transmettre un savoir de la sexualité qu'une discipline consistant à demander à n'importe lequel d'entre vous :

Vous, là, enlevez vos vêtements et étendez-vous par terre, non non, pas comme ça, je veux voir vos jambes dirigées vers moi, écartées, etc.

Il y a donc trois voies pour aborder la différence entre un art érotique et une science du sexe. En dépit de ce que vous pourriez penser à ce sujet, je n'essaie pas vraiment de faire pression en faveur de quelque sorte d'enseignement que ce soit, ou pour une espèce de savoir plutôt que pour une autre. Je n'essaie pas d'argumenter contre une science sexuelle en faveur d'un art érotique. J'essaie simplement de faire ressortir quelques différences entre eux, et quelques-unes des conséquences qui s'ensuivent.

C'est dans ce contexte, je pense, qu'il devient possible d'avoir une meilleure compréhension des grandes espérances – et du scandale – des études féministes, ainsi que des études gays et lesbiennes. La production et la transmission du savoir dans ces champs-là présentent un caractère initiatique plus prononcé que dans les disciplines universitaires traditionnelles.

Tout d'abord, dans ces champs, la compétence n'est pas proportionnelle à la distance personnelle d'avec le matériel. Il n'y a pas une division formelle

et obligatoire entre les sujets du savoir (les autorités) et les objets du savoir (les « sujets », ainsi nommés non parce qu'ils sont les sujets du savoir mais parce que, en tant qu'objets, ils sont assujettis à l'autorité des experts). De fait, les études gays et lesbiennes résultent d'un effort acharné pour renverser les positions du sujet et d'objet dans le discours expert, positions très bien représentées dans le titre d'un ouvrage publié aux États-Unis en 1954 : *Les Homosexuels : vus par eux-mêmes et trente autorités*⁵. Démanteler l'exclusion disciplinaire lisible dans ce titre, ainsi que les effets politiques qui s'ensuivent, tel a été l'un des principaux buts du discours gay et lesbien.

Aussi, les études féministes et les études gays et lesbiennes mettent-elles en avant des formes de savoir qui ne sont pas limitées à l'application d'une compréhension désincarnée sur un corpus matérialisé, mais elles incluent le chercheur dans le champ de recherche. La pratique de la discipline implique elle-même une réflexion critique, obligatoire pour le chercheur, sur son expérience personnelle, ainsi qu'une augmentation graduelle de la conscience que l'étudiant peut avoir de sa position discursive, politique, sociale et personnelle. C'est un processus dans lequel le « savoir » exige d'être confirmé par une reconnaissance personnelle. Un manque de reconnaissance de la part de l'étudiant, s'il arrive, conduit à une impasse dans l'apprentissage, à laquelle on ne peut remédier qu'en adaptant la discipline, ou en transformant la relation de l'étudiant à sa propre expérience. Une issue heureuse consiste non seulement en ce que l'étudiant comprenne la théorie, la méthode et ses applications, mais que la compréhension qu'il a de lui-même en soit modifiée, que soit rehaussé le sentiment qu'il a de ses moyens, et même que soit augmentée sa capacité à prendre du plaisir dans la vie.

Une issue aussi heureuse n'est peut-être pas là à tous les coups, mais le fait qu'elle soit concevable comme un but indique à quel point les études féministes aussi bien que les études gays et lesbiennes peuvent être tenues, non seulement comme des disciplines universitaires, mais comme des formes de thérapie, une thérapie menée au moyen d'une analyse dépersonnalisée de l'individu – autrement dit une analyse qui traite la subjectivité individuelle moins comme un effet des processus intra-psychiques que comme un effet des vicissitudes politiques et sociales. C'est une thérapie qui consiste en une analyse discursive et sociale, et dont le traitement est mené à bien grâce à l'action politique. Un tel traitement ne peut pas, bien entendu, éliminer la détresse individuelle, mais il peut soigner le malheur personnel causé par la calamité sociale d'être homosexuel dans une culture hétéro-normative.

En même temps, la « cure » offerte par les études gays et lesbiennes peut être bénéfique pour celles et ceux qui ne sont ni gays ni lesbiennes. Il n'y a pas moyen de savoir à l'avance qui peut tirer profit de ces travaux, et il n'y a donc pas moyen d'en déterminer l'adresse exacte. (Le fait que je m'adresse à

5. A. M. Krich, ed., *The Homosexuals : As Seen by Themselves and Thirty Authorities*, 6th paperback ed., New-York : The Citadel Press, 1968 ; 1ère publ. 1954.

vous aujourd'hui est très étonnant pour moi, mais ce n'est pas la première surprise de cet ordre depuis que j'ai commencé à travailler dans ce champ, et je doute qu'elle soit la dernière.)

Ce serait encore se méprendre que de dire que les études gays et lesbiennes, tout comme les études féministes, ou d'autres formes d'études de minorités, ont une double adresse, qu'elles seraient à la fois dirigées vers celles et ceux qui se reconnaissent comme lesbiennes et gays, et ceux dont ce n'est pas le cas. Même en admettant que ce soit vrai, même si le champ offre véritablement à ceux qui sont simplement capables de suivre de loin les discours internes aux études gays et lesbiennes la possibilité de transformer leur propre savoir (le livre de Didier Éribon *Réflexions sur la question gay* tire de là son impact considérable), une telle distinction suppose une claire séparation entre ceux qui sont dedans et ceux qui sont dehors, entre les participants et les spectateurs.

Je ne veux pas pour autant dénier un seul instant la très grande différence sociale entre ceux que leur désir érotique force à un conflit violent et douloureux avec la société hétéro-normative, et ceux dont les désirs, aussi turbulents et éprouvants soient-ils, ne conduisent pas à une confrontation systématique avec les principes organisateurs de la vie sociale moderne. Je ne tiens pas à minimiser les différences entre ceux qui ont une expérience personnelle directe et soutenue de l'homophobie, et ceux qui n'en ont jamais souffert. Mais je tiens à souligner que l'identité de celui à qui s'adresse les études gays et lesbiennes, ou les études féministes, ou celles de quelque minorité que ce soit, cette identité n'est pas donnée d'avance. Puisque les études gays et lesbiennes produisent l'analyse la plus large et la plus radicale aujourd'hui disponible du sexuel dans sa relation au social, les travaux qui en proviennent peuvent avoir une importance cruciale pour un grand nombre de gens, et il n'y a pas moyen de prédire qui les trouvera personnellement nécessaires ; pas plus existe-t-il une façon unique de mesurer leur importance pour ceux qui en tiendront compte.

Il pourrait être pertinent dans ce contexte de souligner que le fondateur des études gays masculines fut une femme mariée, Ève Kosofsky Sedgwick, qui néanmoins se reconnaît comme *queer*, et qui a passé pas mal de temps à décrire et théoriser la place de la femme dans la culture gay masculine.

De toute façon, Lacan avait tort en disant que l'initiation avait à voir avec la jouissance.

L'initiation, [...] c'est quelque chose qui strictement concerne la jouissance. Je veux dire qu'il n'est pas impensable que le corps, le corps en tant que nous le croyons vivant, soit quelque chose de beaucoup plus calé que ce que connaissent les anatomo-physiologistes. Il y a peut-être une science de la jouissance, si on peut s'exprimer ainsi. L'initiation, en aucun cas, ne peut se définir autrement. Il n'y a qu'un malheur, c'est que, de nos jours, il n'y a plus trace, absolument nulle part, d'initiation.

Les études gays et lesbiennes ne peuvent en aucun cas être décrites comme une science de la jouissance, mais elles conservent cependant la fonction initiatique que je viens de décrire. Ainsi Lacan avait-il tort de limiter l'initiation à une science de la jouissance.

Plus encore, la déclaration de Lacan selon laquelle « il n'y a plus trace, absolument nulle part, d'initiation » ignore cette autre sorte d'initiation à laquelle je m'intéresse, une sorte d'initiation qui prend place en deçà des horizons du monde gay, et dont les études gays et lesbiennes donnent un exemple relativement mineur.

Je veux parler du processus d'initiation à l'identité gay elle-même.

Je ne tiens nullement à dénier que le sexe joue souvent un rôle d'initiation dans l'identité gay. C'est précisément ce à quoi Foucault faisait allusion quand il parlait d'initiation « clandestine et inter-individuelle ».

Rappelons-nous que la phrase *to come out* (« sortir » dans le sens de « se déclarer ») n'était pas au départ attachée à la notion de « placard », comme dans la formule « sortir du placard », qui implique un processus d'émergence hors d'un espace confiné d'invisibilité, d'isolement et de peur. *To come out* signifiait plutôt *s'introduire* dans le monde gay, comme l'historien gay américain George Chauncey l'a montré⁶. *Coming out* renvoie à la pratique sociale qui consistait à présenter des jeunes filles de bonne famille à la « bonne société », à les lancer sur le marché du mariage à travers des manifestations telles que des bals, où elles apparaissaient comme des « débutantes ». « Sortir », dans ce contexte, voulait dire faire sa première apparition dans le monde gay, s'identifier soi-même comme quelqu'un prêt à participer aux échanges sexuels de la vie gay. Ce sens de *come out* est encore plus clair dans la phrase *to bring someone out* (« faire sortir quelqu'un »), qui signifie l'initier au sexe gay, le persuader d'avoir des relations sexuelles gay pour la première fois, et par là même faire admettre à lui et aux autres qu'il est, en effet, gay.

La spécificité sexuelle de l'identité gay apparaît nettement dans la distinction marquée entre cette sorte d'initiation à l'identité gay et le processus d'initiation à d'autres identités sociales. Le récit standard du genre littéraire gay classique, à savoir la narration de coming-out (qu'il soit pure fiction ou autobiographique), se ramène le plus souvent à la première expérience de sexe gay, qui constitue le dénouement de l'histoire ; et la personne qui a eu des rapports sexuels pour la première fois avec le narrateur joue alors un rôle crucial en lui apprenant comment être gay. L'initiation sexuelle ne joue pas le même rôle dans les processus par lequel on apprend à être noir, juif, français ou même hétérosexuel, bien qu'elle puisse jouer un rôle important dans l'apprentissage de comment être un homme ou une femme. Ainsi l'espèce d'initiation à l'identité gay qui passe par le sexe peut être comprise comme une « initiation... qui strictement concerne la jouissance », et peut donc appa-

6. G. Chauncey, *Gay New York : Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York : Basic Books, 1994.

raître comme un contre-exemple à la déclaration de Lacan selon laquelle une telle initiation n'existe « absolument nulle part » aujourd'hui.

DEVENIR GAY

Mais l'initiation à l'identité gay prend aussi, de façon significative, une forme culturelle, et c'est ce que Lacan rate quand il associe initiation « strictement » avec jouissance, et nie qu'il en existe actuellement.

Après tout que vous soyez gay ne veut pas dire que vous n'avez pas à le devenir. Et pour devenir gay, il y a beaucoup de choses à apprendre outre des rapports sexuels. Ce qui revient à dire qu'il y a plus dans la sexualité gay que le sexe gay. Il y a, en plus, ce que Foucault appelait une esthétique de l'existence, une façon de donner un style à sa vie en accord avec sa vie sexuelle et ses valeurs esthétiques, et un mode de participation à une culture commune.

En d'autres mots, être gay, c'est quelque chose que les gays non seulement sont, mais aussi qu'ils doivent apprendre. Mais comment l'apprennent-ils ? Ce n'est pas le genre de chose qui est appris aux enfants gays par leurs parents, la plupart du temps, et on ne le leur apprend pas non plus à l'école. Les gays doivent faire leur apprentissage chacun de son côté, mais souvent ce sont les autres qui vous apprennent à être gay, soit que vous les zyeutez pour votre propre instruction, soit qu'ils vous disent ce qu'ils pensent que vous avez besoin de savoir, que vous leur ayez demandé conseil ou pas. Cette initiation est souvent, comme le dit Foucault, « clandestine et inter-individuelle », mais elle est aussi groupale, publique, institutionnelle et sociale : elle passe par la culture publique du monde gay, par tout ce qui va de la presse gay aux festivals de films gays, sans oublier les bars vidéo gays.

Le curriculum à parcourir est vaste. Il existe une quantité de références culturelles qui sont un élément essentiel du processus social par lequel des gays acquièrent une identité personnelle et groupale comme gay. C'est en ayant accès à ce secteur de références culturelles que les gays construisent et partagent avec d'autres une culture, une sensibilité, une esthétique, une manière de ressentir les choses, tout un ensemble d'attitudes, une relation plus ou moins consciente avec la culture hétéro-normative, et pour finir une compréhension de soi à la fois individuelle et collective.

Ce qui me frappe à propos de ce curriculum gay, c'est qu'il ne consiste pas purement et simplement dans la révélation de l'histoire cachée ou occultée de la culture gay. On pourrait s'attendre à ce que des gays apprennent d'autres gays plus savants où trouver, dans la culture existante, des traces d'expression gay. On pourrait s'attendre à ce que, en vue de devenir gay, des gays aient besoin de connaître les vies d'autres gays, de découvrir comment des gays ont vécu dans le passé et comment ils se sont débrouillés avec leurs vies, leurs amours, leurs luttes pour la liberté et la dignité dans le présent.

Et en effet, il y a plus qu'un peu de ça. Il y a une vaste littérature gay populaire appliquée à répandre pareil savoir, qui va des conseils cosmétiques aux

avis sur le comportement dans une discothèque, et jusqu'à ce qu'il convient d'attendre d'une affaire d'amour. Dans une veine historique, les ouvrages de l'écrivain anglais Neil Bartlett, et surtout son premier livre sur Oscar Wilde⁷, présentent des cas classiques d'un effort pour créer un mode de vie gay sur la base d'exemples fournis par d'autres gays en d'autres temps et d'autres lieux. Pendant de nombreuses années, il y a eu un savoir clandestin qui a circulé parmi les gays sur la vie souterraine et les œuvres de personnalités gays antérieures dont l'homosexualité, quoique bien connue, était reléguée dans le non-dit des histoires officielles, restait ainsi cachée aux non-initiés. Et donc devenir gay a signifié avoir accès à un savoir clandestin sur son histoire et sa culture aussi bien qu'un savoir sur ses ancêtres et autres prédécesseurs.

Mais une part significative du curriculum gay consiste en un matériel culturel qui n'a pas été créé par ou pour les gays, qui a été produit par la culture environnante, et que les gays ont détourné à leurs propres fins. À un moment donné, ce détournement a été une pure et simple nécessité. Car, pour les gays d'avant la libération qui n'avaient pas accès à leur « propre » histoire et leur « propre » culture, il a été nécessaire de faire un réemploi créatif de matériaux produits par la culture ambiante et de leur redonner un sens gay. Trente ans après la libération gay, ce mouvement continue, même s'il est moins indispensable qu'il ne le fut. Il semble bien que la possibilité d'une culture gay consciente d'elle-même, explicite, non censurée et ouverte n'ait pas éteint l'attrait pour des références gays implicites, indirectes et codées. Le processus d'apprentissage de comment être gay continue d'impliquer un recodage des codes hétérosexuels

Ce processus est extrêmement étendu, extrêmement riche et extrêmement complexe. Je ne peux guère ici qu'en donner un exemple, même s'il est aisé de penser à d'autres : à savoir le rôle important joué dans la culture gay par de nombreuses vedettes féminines de la culture de masse, comme Marlène Dietrich ou Dalida.

Pendant les années quatre-vingt, j'avais l'habitude de faire de la muscu dans un gymnase-club majoritairement gay de mon quartier, très gay, de Boston. Le club proposait des activités nombreuses et variées auxquelles je ne participais pas, comme l'équipe de volley-ball. Je me rappelle qu'une fois, ouvrant mon casier, je tombai sur l'annonce qui avait été mise là par l'administration, prévenant qu'une équipe composée des meilleurs joueurs de volley du club avait été choisie pour participer à un tournoi dans une autre ville. Pour leur souhaiter chance et succès, l'annonce se terminait par ces mots : *Ritorna vincitor!*

Un tel envoi final m'aurait paru inconcevable dans tout autre gymnase qu'un gymnase gay. Pourquoi ? Y a-t-il rien de moins homosexuel que cet *Aïda* de Verdi, créé pour les cérémonies d'ouverture du canal de Suez ? Peut-on imaginer meilleur exemple de la pompe et du décorum de la culture hétéro-

7. N. Bartlett, *Who Was That Man ? A Present for Mr Oscar Wilde*, London, Serpent's Tail, 1988.

sexuelle officielle que ce pur spectacle du chauvinisme européen, colonialiste, nationaliste et impérialiste ? Et cependant, peut-on trouver meilleur exemple de la sensibilité homo que ce drame en costume, insensé, absurde, extravagant et exotique, avec ses exagérations histrioniques, ses excès émotionnels et sa démonstration du pouvoir de la passion érotique à renverser les normes de la famille, de la nation et de la hiérarchie sociale ?

Pour que les gays qui organisaient les rencontres sportives du gymnase local en viennent à exprimer leur esprit d'équipe à travers l'air de soprano du premier acte d'*Aïda*, une somme de travail culturel préliminaire paraît bien nécessaire. La référence n'est en effet ni automatique ni évidente ; ce n'est pas une façon standard de saluer sa propre équipe (ce n'était pas comme cela que Jacques Chirac a souhaité victoire à l'équipe de France, et je peux même dire que je n'ai pas entendu cette formule prononcée une seule fois à Paris pendant la dernière coupe du monde de football). Il faut être introduit à un certain style de vécu ou de sentiment, et être introduit à certaines bases culturelles pour s'exprimer ainsi.

De façon à comprendre comment fonctionne la référence à *Aïda* dans un contexte gay, nous devrions inspecter les multiples facettes du livret de cet opéra. Nous aurions alors à remarquer que le rôle de la soprano est celui d'une esclave éthiopienne en Égypte, qui est en réalité la fille du roi d'Éthiopie ; elle vient juste de rejoindre une foule d'amis égyptiens belliqueux pour souhaiter à leur chef militaire dont elle est, à l'insu de tous, l'amante, le succès dans sa bataille imminente contre les éthiopiens, conduits, eux, par son père à elle ; ils crient tous *Ritorna vincitor!* Dans l'air qui suit, elle revient, horrifiée et confuse, sur le sentiment qu'elle vient d'exprimer, répétant avec effroi et stupeur l'adieu qu'elle vient d'adresser à son amant (*ritorna vincitor!*), et pensant au conflit qui l'anime entre son amour charnel et l'amour pour son pays, entre devoir et désir, entre famille et amant.

Et donc la phrase *ritorna vincitor* amène déjà une lourde charge d'ironie dans le texte de Verdi, ironie qui se multiplie quand la phrase est citée et recitée par des gays dans le contexte d'une rencontre sportive. On aimerait souligner, pour le moins, l'identification trans-genre produite par l'usage gay, qui interpelle à la fois celui qui envoie et celui qui reçoit le message dans son casier en tant que femme, pour ne rien dire du fait qu'il s'agit d'une femme noire, et d'une esclave. L'emploi gay injecte aussi un élément érotique implicite dans la relation entre l'équipe et le club qui la soutient : en détournant le sujet collectif de l'énoncé sur la personne d'une princesse captive amoureuse du héros guerrier, et en concentrant les effets histrioniques de cette histoire amoureuse, la citation construit ironiquement, pour les fans de l'équipe de volley, une position subjective en rapport avec un désir sexuel délirant, désespéré et passionné. Ceci montre implicitement la possibilité d'un lien érotique entre les fans et les membres de l'équipe, qui non seulement représentent le club dans le tournoi en qualité de protagonistes, mais aussi en qualité de partenaires sexuels (ou tout du moins de partenaires sexuels idéaux) de certains membres du club. Tels quels, ils ne sont pas seulement

des figures de fierté locale (comme Cantona ou Zidane pour leurs fans hétérosexuels), mais aussi des figures d'investissement érotique explicite (à la différence de Cantona ou de Zidane pour leurs admirateurs hétérosexuels).

Il vaut aussi la peine de souligner la thématique de l'amour interdit, illégitime et secret, qui contribue à faire de l'amour d'Aïda une base éventuelle d'identification homosexuelle. Un autre partie des effets de la citation vient de l'incongruité consciente et délibérée qu'il peut y avoir à citer un grand opéra dans le contexte d'un événement sportif. Finalement, j'aimerais noter à quel point les multiples ironies intentionnelles de cette citation incongrue procurent un sens aiguë de solidarité groupale et de cohésion affective des membres du club, un sens d'identité collective (comme il est d'usage pour des équipes locales en compétition l'une avec l'autre), et un sens d'appartenance à une collectivité gay spécifique, alors même qu'elle sape le chauvinisme caractéristique des équipes de sport. L'effet d'ensemble de la référence revient à transformer et à changer les valeurs de l'esprit d'équipe afin d'en produire une version détournée, valable pour les membres gays de ce gymnase-club, tout en le débarrassant de sa fonction conventionnelle dans la culture hétérosexuelle en tant qu'instrument terroriste d'intimidation de la conformité masculine.

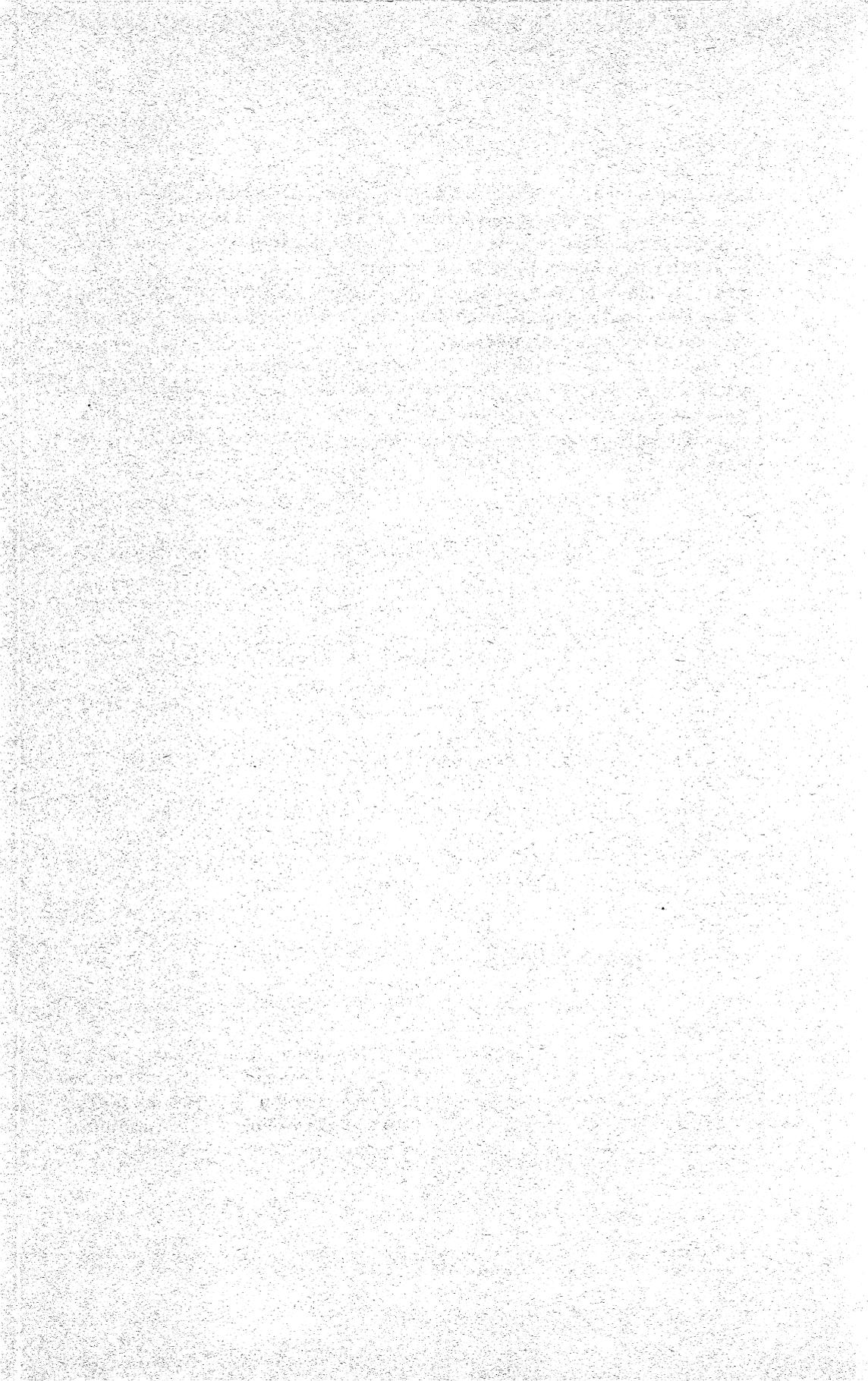
Pour comprendre l'ensemble des implications de *Ritorna vincitor!* dans le contexte que je viens de décrire, il faudrait débrouiller tout un nœud très complexe de relations sociales et discursives, ce qui prendrait pas mal de temps, et reviendrait presque à vouloir expliquer un mot d'esprit à quelqu'un qui ne l'a pas pigé sur le coup. Ce que je tiens à dire ici, c'est que, pour que la référence en provenance d'Aïda soit significative dans le contexte où je l'ai rencontrée, il aura fallu qu'un certain travail d'initiation ait eu lieu, une initiation aux innombrables significations gays latentes dans la culture hétéro.

Cette initiation aura dû être effectuée, non seulement sur la personne qui a écrit la petite note que j'ai trouvée dans mon casier, mais aussi sur ceux qui, comme moi, ont ouvert leur casier et sont tombés dessus. Les habitués du club de gym n'étaient pas en général des gens très cultivés, des gens dont on aurait pu s'attendre à ce qu'il soient familiers avec les arts en général, la musique classique en particulier, pour ne rien dire des livrets des opéras de Verdi dans leur original italien. Pour que l'allusion fasse son boulot, ils auraient dû être introduits à des aspects choisis du grand opéra, il aurait fallu que certains mots particuliers leur aient été expliqués, et qu'ils fussent initiés à un univers de sentiments et une façon de vivre leur homosexualité rendus possibles par une exploitation délibérément bizarre de toutes ces ressources culturelles.

Je ne m'aventurerai pas à nommer tout ce processus d'initiation gay un art érotique, au sens de Foucault, parce qu'il n'implique pas la jouissance sexuelle. Mais il pourrait bien passer pour un art de l'existence, et c'est certainement un exemple d'initiation. En fait, c'est une initiation qui, comme on le pense souvent, doit être entreprise selon certaines étapes, et dans un certain ordre : ainsi, pour en rester à l'exemple de l'opéra classique, vous

devez commencer avec Verdi et Puccini pour aller ensuite à Wagner et Strauss, et pour ce qui est de Berlioz, Fauré ou Reynaldo Hahn, ça viendra plus tard. Et donc en ce sens, devenir gay peut être quelque chose comme devenir lettré, comme je l'ai décrit un peu plus haut – très exactement un processus déterminé par une espèce de progression dialectique qui dépend des qualités intrinsèques du matériau et de l'évolution de la relation que le sujet entretient avec ces qualités-là.

Pour finir, la question posée aux gays par le problème de comment être gay génère un ensemble de pratiques qui font de la sexualité quelque chose qui tient plus à un art et à une initiation que n'y consentaient Lacan et Foucault. Cet art érotique et cette initiation ont pris des formes bien différentes de ce que l'un ou l'autre imaginait.



Ça ne se dit pas
À propos de la traduction de
Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec
de David Halperin

ISABELLE CHÂTELET

S'il est vrai que la traduction a quelque chose à voir avec l'art du passeur, dont la fonction consisterait alors à transporter un texte d'une rive à l'autre, le nocher n'a pas à faire savoir ce qu'il perçoit ou pense de son passager, si même il peut en juger, tout occupé qu'il est à le mener à bon port. Dans cette traversée, en outre, les difficultés qu'il en éprouve, par exemple le sentiment qui fait soudain irruption de n'être d'aucune des deux rives, de ne se situer que dans l'entre-deux, ces avatars, le passager n'en a cure, qui ne se soucie que d'arriver, sain et sauf, sur l'autre rive. Certes, le savoir du passeur le fait garant du voyage, mais il n'est pas sûr que le passager n'arrive pas changé, à son insu, du seul fait d'avoir quitté la rive d'où il venait. Et de cette perte ou de cette séparation, dont le nocher fut l'agent, il restera pour toujours marqué.

DÉLAI OU DÉLIAISON ?

Il a fallu dix ans avant que *One Hundred Years of Homosexuality* ne fasse la traversée, et ce délai n'a fait qu'ajouter à son inévitable transformation. À la faveur de l'imminence du voyage, d'ailleurs, son auteur lui ôta quelques pages (dont on trouve quelques vestiges cités dans *Saint Foucault*¹) et il lui en ajouta d'autres, principalement celles de la Préface à l'édition française, qui dotent le livre d'un nouveau bagage et l'engagent à un autre départ, voire à une autre réception. Si l'on y trouve, en effet, les intentions et les visées premières de

1. Voir dans *Saint Foucault*, Paris, EPEL, 2000, p. 21, la citation d'un de ces passages supprimés dans l'édition française de *Cent ans d'homosexualité*, Paris, EPEL, 2000, à propos de Michel Foucault, qui est ainsi commentée : « Je n'écrirais plus cela aujourd'hui ».

l'édition américaine rappelées et réaffirmées, elle se présente aussi comme une sorte d'adieu à ce que furent les espoirs et les attentes du livre pour le devenir des études sur la Grèce ancienne, en même temps qu'une reprise de ses propositions dans un nouvel horizon de recherche, celui d'accorder la critique historique foucauldienne avec la critique dite « performative et dénarrativante » défendue aux États-Unis par Eve Kosofsky Sedgwick².

C'est dire qu'à convoquer ce texte de l'autre côté de l'Atlantique après dix années de cheminement et de réflexion de son auteur, qui en surveilla cependant étroitement le passage, le projet de le restituer, de lui rester fidèle, inséparable de la tâche de traduire et qui vaut comme une sorte d'idée directrice dans la communication d'un écrit, ce projet, donc, ne put qu'en rabattre. Traduire *One Hundred Years of Homosexuality* en 1999, c'était, peu ou prou, lui conférer une autre date qui aurait pu en modifier l'intitulé du titre, et le destiner à ceux à qui il n'était pas initialement adressé. Ce fut au point que, surpris lui-même, David Halperin écrivit au début de sa préface à l'édition française : « Quel que soit le plaisir que je prends à introduire [ce livre] maintenant, il n'a rien à voir avec la satisfaction de fixer sa signification, d'étayer ses arguments, d'affermir ses interprétations ou d'assurer son impact sur de nouveaux lecteurs ; il relève plutôt du frisson de la non-identité, de l'absence même de coïncidence des deux sujets de l'écriture dont le nom est lié, respectivement, au livre et à cette préface ».

TRANSMETTRE SANS INTERPRÉTER, UNE GAGEURE ?

Pour autant, *One Hundred Years of Homosexuality* ne se prêtait pas à une « belle infidèle », comme on dit de ces traductions qui relèvent plus de la transposition que de l'exactitude et de la littéralité. Je fais l'hypothèse que la fréquentation assidue des langues mortes, en l'occurrence le grec (sans doute en raison de ma familiarité avec l'hellénisme), ainsi que l'érudition qui l'accompagne inévitablement – à savoir la nécessaire connaissance de la longue tradition des commentateurs, le souci de confronter les hypothèses qui font autorité dans les différentes disciplines requises, l'histoire, la philologie, voire la théorie et la critique des textes, et, par incidentes, l'iconographie et l'archéologie –, ces fourches caudines sous lesquelles il faut passer quand on se mêle d'étudier l'Antiquité grecque contraignent à un style d'écriture qui, pour n'être pas poétique, n'en est pas moins élégant, précis et pour tout dire classique, sans verser cependant jusque dans la componction académique. En

2. Si Eve Kosofsky Sedgwick a salué la parution de *One Hundred Years of Homosexuality*, elle en a aussi critiqué, comme chez Foucault, l'usage de la notion de « l'homosexualité telle que nous l'entendons aujourd'hui » comme si elle était homogène et cohérente. David Halperin lui reconnaît de le lui avoir signalé et reprend à son compte l'ouverture qu'elle propose aux historiens d'élaborer une autre définition de l'homosexuel comme un espace de forces contradictoires, et moins comme un récit.

grec, ces vertus-là ont un nom, *akribeia*, qui renvoie à la fois à l'exactitude, au soin, voire au scrupule. Foucault avait fait l'épreuve de ces contraintes, lui qui n'était ni helléniste ni latiniste, et il l'évoque dans une note de son introduction à *L'Usage des plaisirs* en parlant de la patience, de la modestie et de l'attention exigées par la lecture des textes antiques.

Nul besoin, donc, en traduisant *One Hundred Years of Homosexuality*, d'en passer par des trouvailles linguistiques et de faire des efforts acrobatiques pour donner des équivalents à des métaphores qui auraient été hardies ou obscures. L'objet du livre et son inscription dans un champ d'étude et de pensée arpenté de longue date par une myriade d'érudits, antiquaires et philosophes, lui dictaient presque son style et son mode d'exposition, quand bien même il visait aussi à faire le pont avec un autre domaine d'études bien plus contemporain, à savoir les *Gay et Lesbian Studies*. Le propos voulait convaincre, donc démontrer ; la phrase par conséquent en était claire, et le souci de la rigueur de l'expression autant présent que celui de la mémoire feuilletée des mots. Je pense là aussi bien aux analyses sémantiques de mots grecs qui émaillent l'argumentation qu'aux considérations ironiques du premier chapitre sur la formation hybride de plusieurs termes dont fait partie, avec sociologie ou automobile, celui d'homosexualité.

Un tel sérieux, qui fait allégeance aux modalités et aux exigences d'un savoir de type scientifique, ne souffre pas l'approximation ni l'irrespect, mais il s'expose et se propose à la critique, la publication aidant et la traduction ajoutant encore à cette vocation des textes publiés d'échapper à leurs solipsismes. Il ne m'appartient pas, précisément pour avoir traduit *One Hundred Years of Homosexuality*, de me livrer ici à une analyse critique ou contradictoire. Cela relèverait d'une autre perspective et d'un autre travail. Je m'en tiendrai à prolonger l'effort de donner à lire cet ouvrage en soulignant certains points qui me semblent y former un fil dans son maillage serré dont l'unité, par ailleurs, ne peut échapper au lecteur, même s'il sautait les sections qui lui sont indiquées en note comme facultatives parce qu'elles ont été écrites plus particulièrement à l'adresse des hellénistes³. Ce faisant, je relève dans ces pages un cheminement et une démarche, une problématique, aussi bien, qui ne sont pas sans avoir des parallèles, voire des homologies, avec ce en quoi peut consister la tâche de traduire, avec ses écueils et ses bonheurs. À moins que toute tentative de penser ne soit, en fin de compte, que traduction.

ÉLOIGNER LE PROCHE, APPROCHER LE LOINTAIN

Relisons la déclaration préliminaire dans l'Introduction qui donne le ton et pose résolument une certaine suspension du jugement pour aborder l'objet

3. Par exemple dans le chapitre I, qui porte le titre du livre, et dans le chapitre VI sur la figure de Diotime dans *Le Banquet*.

en question : « Le moment est venu de laisser de côté notre propension à l'identification (ou éventuellement à la désapprobation) de façon à élaborer une interprétation des expériences érotiques de l'Antiquité classique qui mette au premier plan la spécificité historique et culturelle de ces expériences ». D'emblée, le lecteur est donc sommé de s'éloigner, de se perdre, en quelque sorte, de manière à écarter ce qui précisément le meut et l'a attiré, séduit qu'il a pu être, par exemple, par le sous-titre du livre, *Essais sur l'amour grec*. Dans la Préface à l'édition française, les termes de cette décision sont encore plus déterminés : il s'agit de « rompre le fil qui liait jusqu'alors la pédé-
rastie grecque ancienne avec l'homosexualité moderne », de « creuser un fossé conceptuel entre sexualité moderne et expérience érotique antique ». C'est grâce à un tel geste de coupure et de distanciation qu'on pourra approcher, précisément, ce qui fait l'altérité des pratiques grecques et c'est le prix qu'il faudra payer pour pouvoir leur rendre certaines de leurs significations premières. La radicalité de cette nouvelle approche ne tient pas seulement à briser le silence qui a pesé jusque très récemment sur certains objets du champ de l'érudition concernant les Grecs. Car ce silence, d'une pudeur confinant parfois à l'outrance, s'est rompu petit à petit au prix d'efforts continus d'élu-
cidation qui ont commencé dès la fin du XIX^e siècle, comme nous le rappelle brièvement l'Introduction, en évoquant les différentes étapes. L'un des résultats les plus aboutis de ces efforts, aujourd'hui, est l'ouvrage pionnier et audacieux de Kenneth Dover, qui ne date pourtant que de 1978 et qui a été traduit en français quatre ans après⁴. David Halperin, comme Foucault dans *L'Usage des plaisirs*, lui rend d'ailleurs hommage tout en le citant et l'exploitant à maintes reprises.

Donc, plus que de faire entendre les refoulés de l'histoire de l'Antiquité – ce à quoi cependant continue de contribuer l'un des deux appendices du chapitre V sur les prix des prostitués –, il s'agit d'éviter de moderniser les Grecs en projetant des préoccupations et des intérêts contemporains sur le miroir idéalisé de ladite miraculeuse Grèce ancienne, promue de la sorte à l'éternité des dieux. C'est un écueil que met très nettement en évidence, dans le premier chapitre, la critique adressée à John Boswell. Cet historien récent de l'homosexualité⁵ avait en effet affirmé dans un article datant de 1982 que le mythe d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon était « censé expliquer pourquoi les humains se répartissent en groupes à prédominance homosexuelle et hétérosexuelle », de façon à la fois exclusive et innée. Or il apparaît, au terme de l'analyse conduite par David Halperin, que ni l'expérience ni le concept d'« homosexualité » ne pouvaient être connus de l'Aristophane de Platon, pas plus qu'ils ne pouvaient former le nœud et l'enjeu de ce mythe. Au contraire, il est possible d'en déduire que le désir sexuel d'un être humain

4. K. Dover, *Homosexualité grecque*, traduit de l'anglais par Suzanne Saïd, Grenoble, La pensée sauvage, 1982.

5. J. Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XVII^e siècle* (1980), Paris, Gallimard, 1985.

pour un autre, quel qu'il soit, est toujours de même nature. Rien n'autorisait donc à faire de ce mythe la justification d'une typologie moderne dont l'incongruité, en l'occurrence, se montre flagrante.

À partir de là, le problème qui doit, selon *Cent ans d'homosexualité*, occuper avant tout ceux qui se mêlent d'étudier la pensée grecque au sens large, c'est de savoir comment retrouver les termes dans lesquels les expériences des individus appartenant à ces sociétés de l'Antiquité furent réellement constituées et, du même coup, de savoir comment mesurer et évaluer les différences qui séparent ces termes de ceux que nous employons. Reste alors à préciser la nature de ce mouvement d'approche de cette « différence qui nous tient à distance », pour reprendre ici une expression de Michel Foucault au début de *L'Usage des plaisirs*⁶. Elle ne consiste certainement pas à reconduire la tradition herméneutique du xix^e siècle qui posait en principe la mise à l'écart de tous les préjugés et les présupposés et qui voyait dans ce geste la condition nécessaire à la réussite de toute aventure interprétative et la garantie de son objectivité. Car, en fait, à vouloir méconnaître les intérêts modernes et peut-être aussi subjectifs qui orientent toute interprétation, à vouloir se situer dans une sorte d'extériorité par rapport à eux, on risque de se masquer qu'on a une grande complicité avec eux et avec l'idéologie qui les traverse, une idéologie que nous habitons autant qu'elle nous fabrique. En insistant, par exemple, sur la totale étrangeté des Grecs, au besoin en rapprochant leurs pratiques de celles des sociétés de Nouvelle Guinée, on peut en arriver à réduire l'homoérotique grecque à des rituels d'initiation sans voir qu'on s'arrange alors pour la cantonner dans une sorte d'archaïsme et pour restaurer au compte de ces sociétés mêmes une norme hétérosexuelle⁷.

La preuve est faite que ce risque est évincé, avec toutes ses conséquences, dans le dernier chapitre de *Cent ans d'homosexualité* à propos de la figure de Diotime dans *Le Banquet* de Platon. Ce chapitre, à mon sens, suit un cheminement qui pousse à ses extrémités la tentative de se départir de formes d'analyse et de modes de questionnement venus du présent et qui, malgré tout, continuent d'opérer. L'intérêt du parcours et du détour est alors d'avoir pu aussi révéler cette persistance, la localiser et tenter de la déjouer, y compris aux dépens des résultats de l'enquête. Au premier abord, en effet, le lecteur du *Banquet* ne peut manquer d'être surpris par la décision de Platon d'introduire la voix d'une femme, sinon la présence, dans la société masculine des hôtes d'Agathon pour éclairer un groupe de pédérastes confirmés sur les mystères du désir érotique. Sans compter que cette femme livre un enseignement

6. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 13, note 1 : « Interroger à la fois la différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse ».

7. C'est le travers de l'historien Harald Patzer, qui tente, dans son *Die griechische Knabenliebe*, Francfort-sur-le-Main, 1982, dont David Halperin fait un compte rendu critique, d'en passer par une analyse comparée des sources ethnographiques, à la suite de toute une école de pensée mentionnée dans *Cent ans d'homosexualité* à la page 86 et note 18.

qui passe par les métaphores de la procréation et de l'accouchement pour expliciter la nature du véritable amour, mettant ainsi au service de la question de la droite pédérastie le vocabulaire et les images d'une expérience dont les hommes sont exclus. Par conséquent, la question de savoir ce qu'elle vient faire là ne peut se résoudre par la seule hypothèse d'une ruse ironique à la Platon qui, comme à son habitude, place dans la bouche d'un *alter ego* de Socrate le contenu de sa doctrine. Encore faut-il repérer la part d'extravagance féminine de cette figure qui lui permet d'occuper cette fonction de porte-parole. Et c'est à poursuivre cette investigation dans ses retranchements que l'enquêteur se voit piégé par sa propre enquête pour s'être laissé prendre au jeu de l'énigme féminine. Il ne lui reste plus qu'à reprendre ses cartes, des cartes qu'il ne pensait pourtant pas avoir avancées au commencement.

SE TRANSFORMER OU SE DÉPLACER ?

Ainsi, au fil de l'analyse, à travers ce mouvement concomitant de déprise et de reprise, une modification s'est produite. Une modification de ce qui était donné à l'observation, mais aussi une modification du regard, qui permet de « penser autrement ce que l'on pensait déjà », pour reprendre une nouvelle fois une formulation de Foucault⁸. Dans cette combinaison d'un regard éloigné et d'une vision rapprochée se maintient effectivement la possibilité que les Grecs puissent encore nous en apprendre. Puisque les Grecs, pour finir – je cite là les dernières lignes de la première partie de *Cent ans d'homosexualité* –, « nous sont à peine étrangers, ils ne sont pas perdus pour nous. Au contraire, ils nous concernent – non parce que nous serions leurs prétendus héritiers, non parce que nous pourrions espérer en trouver des vestiges enfouis en nous [...]. Ils nous concernent dans la mesure où ils représentent l'un des codes avec lesquels nous traitons nos propres affaires culturelles : c'est grâce à nos « vérités » sur les Grecs que nous nous expliquons et que nous élaborons nos propres expériences, y compris nos expériences sexuelles. Loin d'être une présence en nous que nous aurions réprimée, ou une alternative utopique, les Grecs occupent la marge non explicite qui borde la conception que nous avons de nous-mêmes ; ils sont ainsi étroitement liés aux définitions de nous-mêmes [...]. Redéfinir notre rapport aux Grecs, c'est donc introduire du neuf dans notre conscience culturelle, politique et personnelle ; c'est découvrir une nouvelle façon de nous voir et c'est créer, peut-être, de nouvelles façons d'être dans notre peau »⁹.

C'est sur ces lignes qui m'apparaissent comme le leitmotiv de *Cent ans d'homosexualité* que je voudrais insister, parce qu'il clôt la première partie pour être mis en acte dans les analyses de la seconde. Ce leitmotiv apparaît pour la

8. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 17.

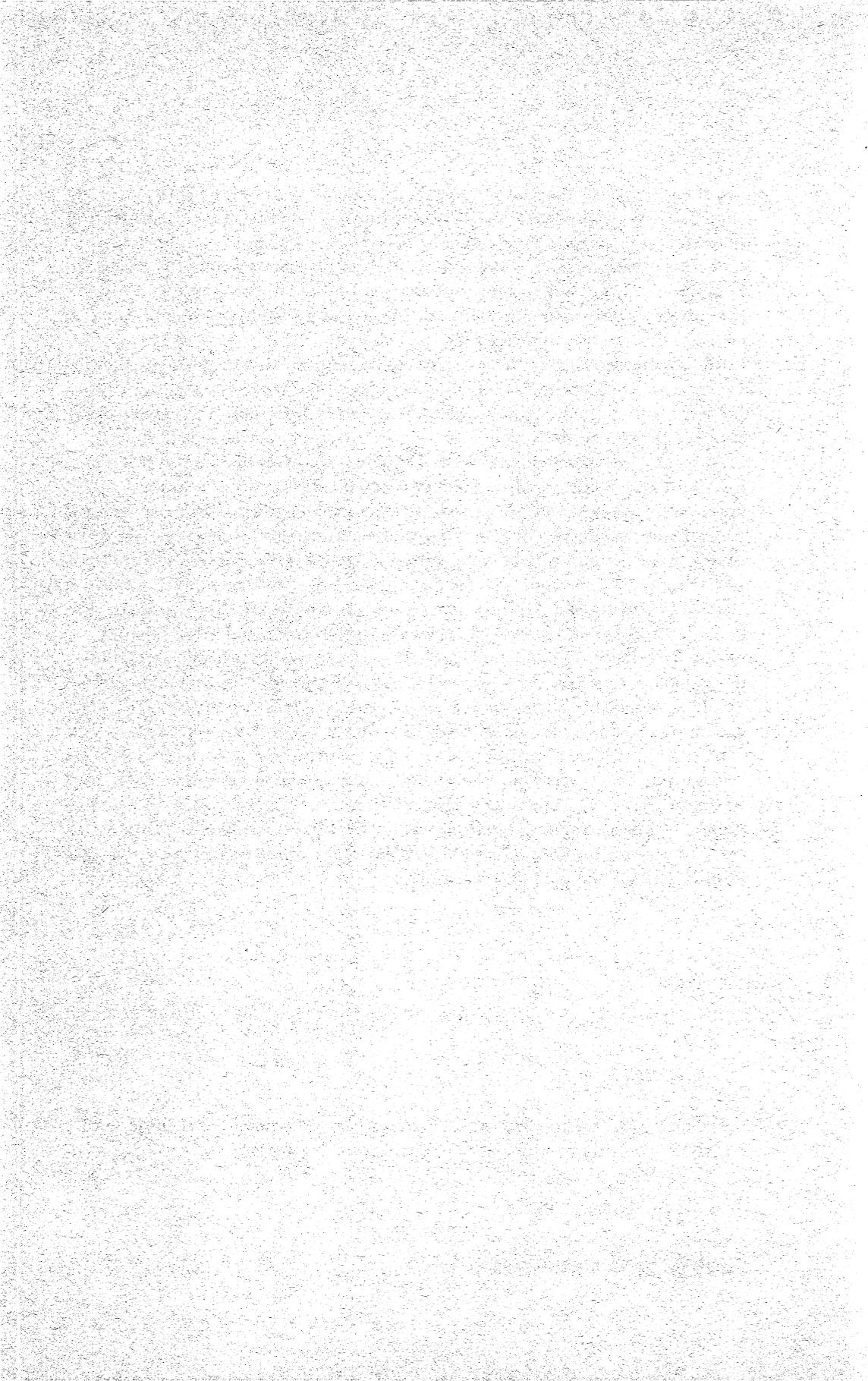
9. D. Halperin, *Cent ans d'homosexualité*, *op. cit.*, p. 104.

première fois dans l'introduction qui affirme qu'« une réinterprétation radicale de la vie sexuelle de la Grèce antique a le pouvoir de transformer la conception culturelle et sexuelle que nous nous faisons de nous-mêmes ». Une telle entreprise herméneutique, qui consiste principalement à réinscrire la pédérastie athénienne dans un contexte à la fois sociologique et discursif, est censée apporter un supplément, une sorte d'« avantage mental sur des aspects du monde » dont on pourrait souhaiter faire une expérience différente ou, au moins, qu'il serait appréciable de pouvoir imaginer autrement. Ce faisant, la conscience qu'on a de « l'énigme que nous sommes pour nous-mêmes » se fait encore plus aiguë, tout en nous indiquant « comment poursuivre le projet fuyant de découvrir qui nous sommes et de nous changer ».

Certes, le deuxième chapitre de *Cent ans d'homosexualité* émet des réserves quant au succès d'une telle entreprise : ce n'est pas parce qu'on a pu faire apparaître que la sexualité est apprise et construite culturellement qu'il est possible de s'en défaire et de se déprendre des catégories de pensée et d'expérience qui l'organisent et la gouvernent. Aucune réflexion consciente n'est suffisante pour échapper à sa socialisation et acquérir une nouvelle identité culturelle (ou sexuelle). Il n'en demeure pas moins que l'interprétation de l'histoire antique est capable, dans les conditions précédemment décrites, de mettre en relief les différentes façons dont nous sommes pris dans les régimes de pouvoir et de savoir dans lesquels et contre lesquels nous nous constituons.

Toujours dans l'introduction de *L'Usage des plaisirs*, Foucault, non sans amertume, parle de l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce qu'on connaît et pour tenter de s'en écarter un peu, les résumant dans cette phrase que je me permets, pour finir, de reprendre : « On croyait s'éloigner et on se trouve à la verticalité de soi-même. Le voyage rajeunit les choses et il vieillit le rapport à soi »¹⁰. Voilà une conclusion que *Cent ans d'homosexualité*, je suppose, ne renierait pas et j'irai jusqu'à dire qu'elle y est mise en œuvre.

10. M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 17.



Triangle rose sur fond noir

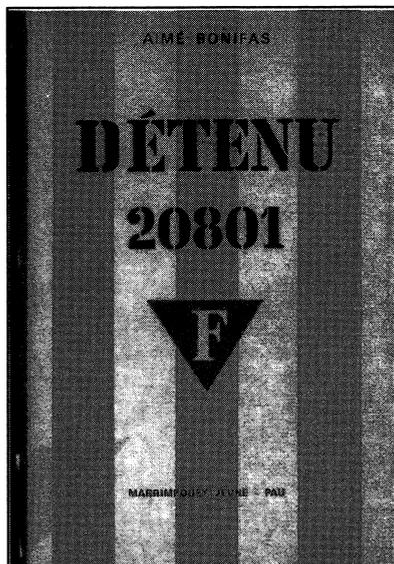
DOMINIQUE DE LIÈGE

1 – TRIANGLE ROSE SUR FOND NOIR

Le triangle rose de la couverture du livre *Saint Foucault*¹ disposé pointe vers le haut est à l'envers.

Dans les camps nazis, tous les triangles étaient cousus la pointe vers le bas. Au-dessus s'inscrivait le numéro de matricule. Voir la reproduction de la couverture du livre d'Aimé Bonifas². Les rouges, les verts, les bleus, les roses, les noirs : tous avaient la pointe en bas.

Un seul triangle était cousu la pointe vers le haut : le triangle jaune.



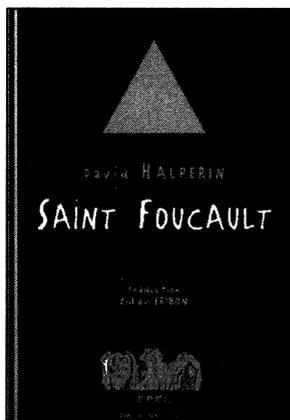
2 – ACT UP

Le triangle rose, pointe vers le haut, du *Saint Foucault*, est repris de Act Up (Paris), mouvement militant contre le sida et l'homophobie, qui le tient de

1. D. M. Halperin, *Saint Foucault*, Paris, Epel, 2000.

2. A. Bonifas, *Détenu 20801*, Marrimpouey Jeune, Pau, 1966 - (Première édition : Delachaux et Niestlé, Neufchâtel, 1946).

Act Up (New York)³, qui le tient de Hitler (Berlin). Act Up a retourné la pointe de la logique nazie, l'a renversée⁴.



Couverture du livre
de David M. Halperin



Photo prise à la Gay Pride le 25 juin 2000.

Dans son livre *Act Up, une histoire*⁵, Didier Lestrade écrit, page 17 :

Act Up a montré que la désolation n'était pas la seule réponse possible face à la douleur. [...] En orientant ce cri, en le rendant plus compréhensible, Act Up est devenu un instrument de la foi. Il a transformé le noir en l'agrémentant d'un triangle rose, ce qui changeait tout. Act Up a essayé de sortir les gays du trou sombre, en les amenant directement au cœur de la ville, en lançant des passerelles idéologiques avec les femmes, les hétéros, les toxicos, les précaires.

En fait j'ai continué d'écrire la citation au-delà de ce qui m'intéresse ici parce que, merde, les bras m'en tombent !

Il a transformé le noir en l'agrémentant d'un triangle rose...

3. Dans *ACT UP, une histoire*, Paris, Denoël, 2000, D. Lestrade écrit en note de bas de page (p. 24) : « On peut imaginer que la source de cette image provient du dos du premier album du groupe anglais Bronski Beat, *The Age Of Consent* (Barclay, 1984) où apparaît, pour la première fois, un triangle rose sur fond noir ».

4. Le triangle rose, et son inversion par le mouvement gay, a été commenté. Voir l'article de Richard Meyer sur Gran Fury (les artistes de Act Up New York) et le livre de Douglas Crimp, *AIDS DemoGraphics*.

5. D. Lestrade, *ACT UP, une histoire*, op. cit.

Didier Lestrade sait d'où vient ce triangle rose, ce qui n'est pas le cas de tout le monde, mais ne dit rien de son retournement et le coud à l'envers sur ses affiches et sur ses drapeaux, et ce terme d'*agrément* en référence aux pyjamas rayés des détenus des camps de concentration, d'un *agrément* qui rendrait plus gaie la tenue, comme une jolie broche égaye une petite robe noire, est gratiné.

C'est une certaine notion de la coquetterie que l'on retrouve dans *Les hommes au triangle rose, Journal d'un déporté homosexuel 1939-1945*⁶, de Heinz Heger, lequel raconte que, lorsqu'on lui a donné son uniforme de déporté :

On nous lançait des vêtements, sans tenir compte de notre taille. Le pantalon que l'on me donna était trop court ; il flottait autour de mes mollets ; la veste, elle, était trop étroite et avait des manches trop petites [...] Les chaussures étaient un peu grandes et sentaient fortement la sueur [...],

eh bien au bout du compte, page 48 :

Finally, dans ces vêtements, je paraissais presque joli.

... peut-être qu'agrémenté du triangle rose, en effet, ça peut devenir joli...

3 – LA COULEURS DES TRIANGLES

Le livre d'Eugen Kogon, *L'État SS*⁷, produit en quatrième de couverture le code couleurs des triangles. Rappelons que :

Chaque détenu reçoit un numéro d'immatriculation qui doit effacer pour lui son propre nom, puisque ce matricule inscrit sur le triangle qui caractérise la nature de son délit, lui tient désormais lieu d'état civil⁸.

Les détenus, eux, portaient, suivant la nature de leur « délit », des triangles de différentes couleurs [...] Le triangle rose était de deux à trois centimètres plus grand que les autres car les pédés, il fallait pouvoir les reconnaître de loin⁹.

Listons :

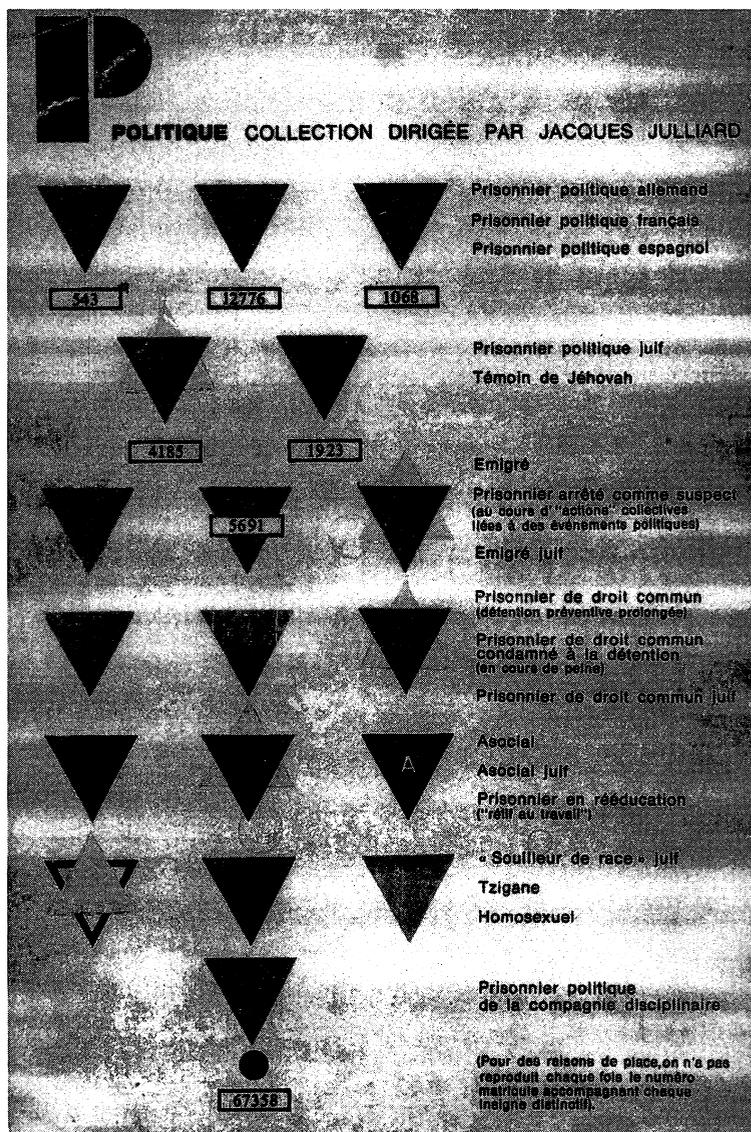
- les prisonniers politiques, triangle rouge
- les témoins de Jéhovah, triangle mauve
- les émigrés, triangle bleu
- les prisonniers de droit commun, triangle vert
- les asociaux, triangle noir

6. H. Heger, *Les Hommes au triangle rose, Journal d'un déporté homosexuel 1939-1945*, Persona, Paris, 1981.

7. E. Kogon, *L'Etat SS*, Paris, Seuil, 1969, publié la première fois en 1947 par les Editions de La Jeune Parque sous le titre *L'enfer organisé*.

8. O. Wormser-Migot, *L'Ere des camps*, coll 10-18, Union générale d'éditions, 1973, p. 136

9. H. Heger, *Les Hommes au triangle rose, op. cit.*, p. 45.



1 Triangle rouge - Triangle rouge - Triangle rouge

2 Triangle rouge pointe en bas sur triangle jaune pointe en haut - Triangle violet

3 Triangle bleu - Triangle rouge - Triangle bleu pointe en bas sur triangle jaune pointe en haut

4 Triangle vert - Triangle vert - Triangle vert pointe en bas sur triangle jaune pointe en haut

5 Triangle noir - Triangle noir pointe en bas sur triangle jaune pointe en haut - Triangle noir

6 Triangle jaune pointe en haut sur triangle évidé à bord noir pointe en bas - Triangle brun
pointe en bas - Triangle rose pointe en bas

7 Triangle rouge pointe en bas sur point noir

Quatrième de couverture du livre d'Eugen Kogon, *L'État SS*.

- les tziganes, triangle brun
 - les homosexuels, triangle rose
- et tous, la pointe vers le bas.
- les juifs : triangle jaune, pointe vers le haut.

Sur ce triangle jaune on plaçait, en travers, un filet noir triangulaire qui signifiait «souilleur de race» et dessinait une étoile.

Les triangles pouvaient se superposer : mais il n'y avait que deux sortes de triangles, les jaunes (pointe en haut), et tous les autres (pointe en bas).

La qualité «triangle jaune» est unique. Le «délit» qui mérite le triangle jaune est unique. Et l'on peut être affiché comme prisonnier politique juif, émigré juif, homosexuel juif, asocial juif, etc., mais pas comme prisonnier politique tzigane, ou témoin de Jéhovah homosexuel, etc. Seul le trait «juif» peut, de par sa pointe en haut, se combiner à tous les autres.

Ce qui contredit la distinction établie par David Rousset¹⁰ entre «les figurations actives du Mal», les politiques, les résistants etc., et «l'expression statique du Mal», les Juifs, les Polonais, les Tziganes etc.

Ce qui s'oppose aussi à ce qu'écrit, avec force, Marcel Proust dans «La race maudite»¹¹ (nommé sur l'un de ses brouillons «La Race des Tantes») à propos des homosexuels :

[...] race maudite, persécutée comme Israël et comme lui ayant fini, dans l'opprobre commun d'une abjection imméritée, par prendre des caractères communs, l'air d'une race, [...]

La qualité – ou le délit – «juif», est à part.

4 – L'ÉTOILE JAUNE

Les triangles ne se portaient qu'à l'intérieur des camps.

L'étoile, elle, se portait aussi en ville...

Les triangles n'évoquaient aucun symbole particulier. L'étoile, oui.

Dans *Une vie de juif, Souvenirs d'un médecin juif polonais*¹², Edward Reicher raconte :

On ne pouvait pas aller dehors. L'étoile jaune attirait les humiliations, les persécutions. Et c'était l'étoile de David, symbole de notre peuple, symbole religieux et traditionnel qui fut transformé en instrument d'avilissement.

10. D. Rousset, *L'Univers concentrationnaire*, Paris, Minuit, 1965. Première édition : Editions du Pavois, 1946.

11. M. Proust, «La Race maudite», in *Contre Sainte-Beuve*, Folio Gallimard, Paris, 1954. Écrit en 1908, p. 250.

12. E. Reicher, *Une vie de juif, Souvenirs d'un médecin juif polonais 1939-1945*, Ed. Lieu Commun, Paris, 1990, 1^{re} édition polonaise 1989, p. 35.

5 – LA COULEUR DES CAMPS

Il faut insister sur ce fait que les insignes donnés aux prisonniers ne fournissaient aucune garantie absolue quant à leur qualité et à leur appartenance réelle. [...] À certaines occasions, et d'une façon plus ou moins justifiée, on procédait à des changements de marques¹³.

Excepté pour la couleur jaune.

Certains camps étaient dominés par les verts, comme Neuengamme : voir *L'Univers concentrationnaire*, p. 90, p. 165, etc. Comme aussi Gandersheim : voir *L'Espèce humaine*¹⁴.

Jamais dominés par les jaunes.

6 – PRENEZ UN TRIANGLE, CARESSEZ-LE...

Prenez un triangle rose (pointe en bas), caressez-le, arrondissez ses angles, creusez-le au milieu, et il devient un cœur : insigne des catholiques homosexuels.

Au fait, pourquoi le Groupe juif gay et lesbien a-t-il choisi comme insigne cette étoile multicolore et pas un simple triangle jaune croisé à un triangle rose ? Est-ce là aussi une façon de ne pas suivre, en la ridiculisant, la logique nazie ?



Photo Gay Pride

★ BEIT HAVERIM ★
בית הברים

GROUPE JUIF GAY ET LESBIEN

Le Beit Haverim est une association socio-culturelle.
Elle soutient ses membres dans l'acceptation
de leur identité juive et homosexuelle
et favorise la prise en compte de l'homosexualité
dans la Communauté Juive.

Le Beit Haverim propose de nombreuses activités :

- Rencontres de personnalité de la Communauté Juive
- Forum mensuel de réflexion Juifs et Homosexualité
- Café Littéraire, sorties culturelles
- Rendez-vous entre femmes
- Dîners en restaurant, week-ends de détente, ...

25 de grandes fêtes, ambiance Sur Mithvah !!!

Retrouvez-nous chaque dimanche jeudi de 19h à 22h30
au Centre Gay et Lesbien, 3 rue Ratis Paris 11^e
lors de notre réunion mensuelle conviviale

BEIT HAVERIM - BP 270 - 75 008 PARIS CEDEX 11
Téléphone : 01 40 40 01 71 - Pourcentage chargé mensuel de 20€ à 25€
e-mail : beit-haverim@frilmar.com
site web : www.frilmar.com/beit-haverim

prospectus

13. E. Kogon, *L'État SS*, op. cit., p. 43.

14. R. Antelme, *L'Espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957.

7 – TRIANGLE BLANC SUR FOND GRIS

Dans *W*, son célèbre livre sur les camps, Georges Perec écrit page 130 :

Les novices n'ont pas de noms. On les appelle « novice ». On les reconnaît à ce qu'ils n'ont pas de W sur le dos de leurs survêtements, mais un large triangle d'étoffe blanche, cousu la pointe en bas¹⁵.

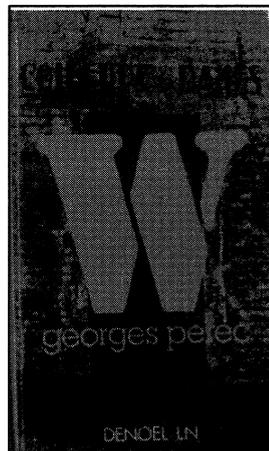
Nous savions, depuis la page 92 que le survêtement était gris.

Sur la jaquette de couverture de la première édition de *W*, sur fond d'une photo grise (ce qu'il reste du salon de coiffure de la mère de Perec), se détache un gros W jaune. Perec décrit, page 106, comment

la superposition de deux V tête-bêche aboutit à une figure (XX) dont il suffit de réunir horizontalement les branches pour obtenir une étoile juive (✳).

Plus loin, page 196, nous retrouvons le triangle, mais cette fois, pointe en haut :

[...] on leur remet l'insigne de leur nouvelle fonction : un large triangle d'étoffe blanche qu'ils cousent, pointe en haut, sur le dos de leur survêtement.



Il n'est pas étonnant que Perec (à la différence de son éditeur Denoël) ait choisi le blanc comme couleur de ses triangles : le blanc du « e » des voyelles d'Arthur Rimbaud, le blanc de la lettre « e » absente de *La Disparition*, le blanc de sa dédicace « Pour E », ses parents disparus, sa mère morte en déportation.

Dans sa biographie de Perec, David Bellos raconte que Catherine Binet, la dernière compagne de Perec, avait remarqué dans *W* « d'étranges erreurs ». Par exemple, cette histoire du triangle cousu pointe en bas page 130 et pointe en haut page 196 :

Elle fut ainsi frappée de ce que la superposition du premier et du deuxième triangle donnait une étoile à six branches, l'étoile de David. Perec assura Catherine qu'il n'avait pas voulu glisser ainsi, subrepticement, un symbole de son identité juive, mais qu'il n'était pas mécontent qu'il s'y trouvât¹⁶.

15. G. Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Denoël, 1975, p. 130.

16. D. Bellos, *Georges Perec, une vie dans les mots*, Paris, Seuil, 1994, p. 589.

Moi je crois que Perec l'avait voulu ainsi...

8 – *CARRÉ NOIR SUR FOND BLANC*

... bien sûr ! Voir l'analyse du tableau de Malevitch dans *L'objet du siècle*¹⁷.
Où l'on voit qu'un détail peut être un détail monumental.
Comme pour le sens des triangles.

¹⁷ G. Wajcman, *L'objet du siècle*, Paris, Verdier, 1998.

L'injure : nommer quoi ?

FRANÇOIS DACHET

Au cours d'un exposé au colloque « Questions actuelles sur les communautés électives »¹, Didier Eribon a avancé l'idée suivante : on pourrait dire que le passage du séminaire *Le Transfert* dans lequel Lacan qualifie l'assemblée du *Banquet* de Platon de *rassemblement de vieilles tantes* « est injurieux à l'égard des gays ». Un bref échange avec la tribune et la salle s'en est immédiatement suivi, prolongé un peu plus tard par une discussion autour de l'emploi par Freud de la catégorie de perversion. J'ai trouvé tout indiqué d'infléchir en conséquence la teneur d'un exposé initialement prévu sous l'intitulé : *Les façons de parler, subjectivation et politique*. Les quelques pages qui suivent portent la marque de cette inflexion.

AFFINITÉ

Il suffit d'une lecture cursive de *Réflexions sur la question gay* pour être immédiatement sensible à l'importance de l'injure comme moment de souffrance, point d'arrimage et d'ouverture d'une problématique gay. On relève alors que, dans ce livre, les questions sont toutes abordées à partir de ce que l'on appellera le point de vue de l'injure. La première partie du livre s'intitule *Un monde d'injures*, et le premier chapitre *Le choc de l'injure*. Le ton donné est celui que suggère cette reprise de la citation d'un livre de Sara Miles :

1. « Questions actuelles sur les communautés électives, vers de nouveaux modes de subjectivation ? », Colloque de l'École Lacanienne de Psychanalyse, 29 et 30 janvier 2000, Paris.

La première fois que quelqu'un a dit « pédé » et que j 'ai compris que c'était moi, [...] le monde s'est brutalement révéilé avec ce simple mot jaillissant comme une explosion hors de la phrase, quelque chose que je n'aurais pas dû faire, quelque chose que j'aurais pas dû être, « pédé »².

Tout au long de l'ouvrage l'injure à laquelle sont exposés gays et lesbiennes est présentée à la fois comme la toile de fond de la vie quotidienne, le risque auquel expose toute attitude un tant soit peu déclarative, et comme un moment dramatique particulier. Parmi les propositions qui sortent cette présence de l'injure du simple constat de fait et lui donnent une forme paradigmatique, je retiens celle-ci :

Mais il n'en reste pas moins qu'il existe un type particulier de violence symbolique qui s'exerce sur ceux qui aiment le même sexe qu'eux³.

De la violence symbolique, notion référée à un texte de Pierre Bourdieu, il est affirmé qu'elle serait d'un type particulier. Cette partialité ne va pas sans problème, car si toute ouverture symbolique ne s'avère pas nécessairement être ou avoir été une violence, il n'y a pas non plus d'accès au symbolique qui n'en porte un jour ou l'autre la marque. Ceci dit, l'expression « violence symbolique » se charge de toute sa force de discussion avec la psychanalyse lorsqu'elle voisine avec un autre aspect de l'expérience gay, largement souligné par Didier Eribon à partir des textes de Michel Foucault, et que je nommerai le porte-à-faux :

Il ne faut pas croire qu'un avenir radieux se profile à l'horizon, dans lequel l'homosexualité sera considérée comme aussi « normale » que l'hétérosexualité et où l'homophobie, et donc « l'homosexualité » en tant que catégorie stigmatisée, auront disparu pour laisser place à un continuum de comportements et de pratiques considérés comme aussi légitimes les uns que les autres. Cette utopie, à laquelle personne ne croit vraiment, n'a finalement d'autre fonction que de chercher à désarmer la revendication gay pour demander aux homosexuels de procéder à leur auto-effacement, seule forme d'« assimilation » aujourd'hui tolérée et inlassablement exigée. [...] L'homosexualité est donc toujours perturbatrice. Elle dérange et inquiète. Elle suscite le rejet et la haine⁴.

Ou encore :

Mais quels que soient les « rôles » que les gays adoptent, quelle que soit la manière dont ils les transforment, ces « identités » disponibles ont pour point commun de se trouver toujours, à un moment ou à un autre, dans une situation ou dans une autre, en porte-à-faux avec le monde social environnant⁵.

2. D. Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Fayard, 1999. p. 29.

3. *Ibid.*, pp. 17-18.

4. *Ibid.*, p. 172.

5. *Ibid.*, pp. 164-165.

Cette prise de position accentue la convergence de départ avec la psychanalyse. Il y a une affinité qui n'est pas réactive, qui ne tient pas au fait que le « monde environnant » proposerait un ensemble de valeurs dominantes. Cette affinité tient à ce que l'affirmation, le maintien, et la réitération d'un certain porte-à-faux, sont des conditions de l'analyse. Il y a du porte-à-faux dans une façon déterminée de se rapporter à la parole, de tenir compte de la vérité, de s'orienter par rapport au langage, sans laquelle il ne peut y avoir d'analyse.

Qu'il me suffise d'évoquer le caractère pivot du *ça cloche*, la fonction du gauche, de l'*odd*, de la boiterie, dans les élaborations successives de Lacan. On passe à côté du destin de sa théorie du signe si l'on oublie que son tout premier pas, poursuivi avec insistance pendant de longues années, a été pour rompre avec une théorie et des pratiques référentielles de l'interprétation, c'est-à-dire visait à établir un porte-à-faux dans le rapport de l'analyste à la parole, pour que la dimension signifiante de la pratique de Freud soit simplement audible.

IDENTIFICATION

La convergence qui s'engage à partir de ces deux points choisis comme points de discussion dans le livre de Didier Eribon : violence symbolique subie, et, dans l'acte de la refuser, affirmation d'un nécessaire porte-à-faux, trouve à la fois sa limite et son point de problématisation dans le prolongement que lui donne M. Foucault⁶ :

... nous avons à nous acharner à devenir homosexuels, et non pas à nous obstiner à découvrir que nous le sommes.

Et ce, à mon sens, parce que cet aphorisme est à lire en le rapprochant de celui par lequel Lacan, s'interrogeant devant ses auditeurs, se demande si ce repérage qu'est l'analyse, ça ne serait pas l'identification au symptôme ? Néanmoins, ni Foucault, ni d'ailleurs Lacan, n'ont complètement dégage ces formules aporistiques de ce qu'elles peuvent avoir, comme prix de leur fécondité, d'irréremédiablement problématique. Qu'on songe au nietzschéen « Tu dois devenir ce que tu es », ou au *Wo es war soll ich werden*, fut-il fait cheval de Troie par Freud, ou cheval de bataille par Lacan. Que dans ce contexte, Didier Eribon choisisse de faire référence au Freud d'*Analyse finie et infinie* :

Par conséquent, la décision de ne plus se cacher et de s'assumer n'est en fait que le début d'un processus à proprement parler interminable au sens où Freud pouvait parler de « psychanalyse interminable »⁷.

6. *Ibid.*, p. 170.

7. *Ibid.*, p. 165.

marque une rupture de registre, d'ailleurs aperçue :

C'est l'idée d'un essentiel inachèvement qui se dessine ici : au lieu de chercher le repos, une sorte de « fin de l'histoire » gay – individuelle et collective – dans la réalisation pleine et entière de l'adhésion à soi-même, il est préférable d'assumer le caractère toujours provisoire, individuellement et collectivement, de ce qu'être gay signifie.

et appelle la critique qu'à partir du même texte de Freud, Lacan porte au « roc de la castration ». Car sans que cela ôte quoi que ce soit à la portée de l'alliance politique entre gays et lesbiennes contre les manifestations concrètes de la violence symbolique constitutive de l'injure, une question se présente. Rapportées au phallus freudien, c'est-à-dire à la castration qui est l'enjeu central de cet ultime texte de Freud, gays, hétéros, ou lesbiennes, et quelle que soit leur déclaration de sexe, sont des catégories qui ne vont pas de soi, et par rapport auxquelles il n'est plus si simple de se repérer de façon référentielle comme si de rien n'était, pour nommer qui est quoi.

Du très schématique repérage qui précède je dégage donc trois questions :

1. l'injure que suscitent les formes de déclaration gay représente-t-elle un type singulier de violence symbolique, une violence symbolique différente, grosse en quelque sorte, d'une particularité commune aux *parlêtres* qu'elle toucherait ?

2. en quoi le porte-à-faux qui en résulterait est-il distinct de celui par lequel peu ou prou toute symbolisation porte à conséquences ? Relève-t-il d'une catégorie différente de celle de « malaise dans la civilisation », sous laquelle sont rassemblés les hiatus que la prescription médicale, le conseil amical ou l'article de loi opportun, mais aussi bien, *in fine*, l'amour dans le couple – il est vrai hétéro chez Freud – achoppent à réduire.

3. enfin, dans ce contexte, l'affirmation d'un devenir gay comme inachèvement est-il rapportable à une destitution subjective ? En est-ce un abord, une ouverture, ou se contente-t-elle d'en représenter une potentialité, voire un tenant-lieu ?

L'examen de la seule première question vaudra ici ouverture pour l'élaboration des trois.

Le langage tel qu'il est mis en jeu dans un débat comme celui-ci, le langage dont la médiation s'impose pour répartir les enjeux et établir les comparaisons, qui est présent dans l'échange en tant que support classique de la raison, dois-je considérer que la conception que j'en ai, la familiarité dans laquelle je suis avec lui comme l'étrangeté qui m'en sépare, l'unité qui à travers la diversité des langues lui est supposée, dois-je considérer que, à tout cela, les positions de *Réflexions sur la question gay* contredisent ? Que le témoignage de qui habite ce langage sur fond d'injure ne permet plus de continuer à le tenir pour commun ? La question peut aussi être posée d'un autre point de vue : comment l'affirmation de la nécessité d'une déclaration gay est-elle conciliable avec l'affirmation de l'existence d'une langue hétéro, stigmati-

sante, dont la violence tient aussi à ce qu'elle s'impose autant pour taire que pour dire ? Une langue dans laquelle la féminisation du vocabulaire, un peu plus rapide aujourd'hui qu'autrefois, ne répondrait, tardivement d'ailleurs, aux revendications féministes, que pour mieux maintenir l'ancrage dominant de la dimension bisexuelle dans l'ordre du discours ?

Lacan était sensible à ce questionnement. Il en avait pesé les implications à plusieurs reprises. Les allusions à la tentative de Marr d'imposer en U.R.S.S. la doctrine de la langue comme superstructure⁸, ou les allusions à l'échec de l'*esperanto*, en sont la marque.

L'INJURE

Si l'on considère que l'injure représente les différentes formes de ce « type particulier de violence symbolique qui s'exerce sur ceux qui aiment le même sexe qu'eux » et en constitue le fond constant, il est nécessaire de pouvoir en dire un peu plus sur elle. En quoi diffère-t-elle par exemple de la violence symbolique à laquelle un enfant est quotidiennement confronté lorsqu'il est introduit à sa langue et à l'ordre social dans lequel il est né, à commencer par l'assignation de son sexe, de son nom, et nonobstant l'inévitable histoire de la généalogie qui lui échoit en partage⁹ ? En quoi s'agit-il là d'une violence dont le principe différencierait de la violence de l'injure à l'encontre des gays ?

Hormis Freud, ce mot d'injure et ce qu'il désigne n'a pas beaucoup intéressé la psychanalyse. Lorsque cela s'est produit, la dimension discursive et linguistique semble s'être imposée comme la façon de tenter d'attraper le problème par un bout. Dans ce registre, l'ouvrage d'Évelyne Largueche, *L'effet injure*¹⁰, que n'aide pas à lire son souci manifeste de parvenir à parler de psychanalyse sans écrire le nom de Lacan, converge avec l'abord par Jean-Claude Milner de ce que ce dernier nomme les Noms de Qualité¹¹. L'un et l'autre constatent que l'injure est mal définie, et que son concept est souvent employé dans des cas où un autre terme paraîtrait plus pertinent. Dans la langue de tous les jours, les termes comme injure, insulte, invective, etc... sont en effet assez couramment substituables. Les nuances de la langue classique qui voulaient que l'injure s'adresse plus à la personne, et l'insulte à l'honneur ou à la dignité de la personne, ont été oubliées. Or les deux ouvrages cités, de même que celui de Nicolas Ruwet¹², s'accordent sur le constat de

8. J. Lacan, La chose freudienne, p. 414, & L'instance de la lettre dans l'inconscient, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 496, note 1.

9. Ce problème qui est bien sûr posé dans *Réflexions sur la question gay*, y demeure en suspens.

10. E. Largueche, *L'effet injure*, Paris, PUF, 1983.

11. J.-C. Milner, *De la syntaxe à l'interprétation*, Quantités, insultes, exclamations, Paris, Seuil, 1978.

12. N. Ruwet, *Grammaire des insultes et autres études*, Paris, Seuil, 1982.

cette confusion, mais sans chercher de façon décidée à en peser le motif ni les conséquences.

En particulier, l'élaboration juridique a été négligée, alors qu'elle permet d'entrevoir quelques pistes, en dégageant un emploi tout à fait déterminé pour l'injure. Il y a injure lorsqu'est donnée publicité à

Une expression outrageante, terme de mépris ou invective, ne renfermant l'imputation d'aucun fait.

On trouve dans l'*Encyclopaedia universalis* une étonnante illustration de cette définition. Il s'agit d'un arrêt de la cour d'appel de Chambéry datant de 1936 :

[...] le mot fasciste, pris en lui-même, n'est pas à considérer comme injurieux s'il envisage les citoyens soumis à un régime qu'on est d'usage de qualifier de cette manière, mais (qu') il revêt un caractère nettement injurieux lorsque son auteur a voulu lui imprimer une signification de mépris...

Outre la nécessaire présence d'un public, l'injure tiendrait ainsi son caractère injurieux de son auteur, faute de pouvoir le tenir de son contenu ? Elle en viendrait à atteindre un sujet, faute de la prise d'un objet. Elle porterait à conséquences au moment où, rien n'offrant corps à l'objet que produit le montage langagier dans le mouvement de l'injure, un effet de superposition, de concordance peut-être, s'effectuerait entre l'assignation subjective par l'un des protagonistes, et la reconnaissance ou du moins l'assujettissement à cette assignation par l'autre.

À l'inverse, la diffamation implique cette imputation ou allégation d'un fait qui porte atteinte à l'honneur ou à la considération de la personne ou du corps auquel le fait est imputé¹³. C'est ce qui la distingue de l'injure, et permet que l'assignation subjective dont Didier Eribon souligne la force et la prégnance, offre prise, dans le cas de la diffamation, à être éventuellement dénoncée, refusée, par qui en a été l'adresse. Que le nerf de la définition de l'injure soit bien l'impossibilité d'imputer un fait, se trouve confirmé par cette jurisprudence qui avait été établie au XIX^e siècle, et qui assimilait à une injure grave, susceptible de justifier une demande de divorce, l'infidélité morale dans le *conjungo*.

Cette détermination du mot injure éclaire-t-elle l'ébauche de débat autour de l'expression, *rassemblement de vieilles tantes* appliquée aux participants du *Banquet* de Platon ? Lacan était-il alors injurieux, et à l'égard de qui ?

Pour qu'un dire ne soit pas injurieux, pour qu'il puisse entrer dans le registre de la diffamation, de l'erreur, pour qu'il devienne contestable, discutable, qu'il ouvre à polémique, etc., il faudrait pouvoir lui imputer un fait. Or imputer un fait relativement à la position sexuée paraît bien problématique si

13. Loi du 29 juillet 1881.

l'on s'en tient à l'énoncé lacanien, qui certes ne verra le jour que quelques années plus tard :

IL N'Y A PAS DE RAPPORT SEXUEL

Ni la notion de fait, ni celle d'acte ne vont de soi en langage juridique. Pas plus que celle de rapport dans l'énoncé de Lacan. Du point de vue repris ici, les faits sont essentiellement relatifs, d'une part à l'élaboration et à l'application de la règle, et d'autre part à l'élaboration de la preuve. Est « fait », ce qui pourra être retenu comme preuve, tout fait n'étant pas également apte à constituer une preuve.

De quelle imputation pourrait-il s'agir dans ces invectives, *vieille tante, pédé*, par exemple, pour autant qu'on les aborde à partir de cette définition ? Ce qui les rend injurieuses ne tient-il pas à ce que le fait que leur profération appelle, dès qu'il est un peu cerné de près, rapporté au sexuel, se dérobe ? S'il n'est pas possible, sous le vocable *tante*, de procéder à une imputation, s'il n'est pas possible là, de faire entrer un fait dans un calcul, un rapport, c'est ce qui donne raison à Foucault d'attribuer le déclenchement de l'injure, non pas à une représentation fantasmée de l'accouplement dit homosexuel, mais à l'expression publique du mode de vie gay. On avancera que, si injure il y a en l'occurrence, si même l'insulte, l'invective, ou la diffamation, se colorent nécessairement d'injure à cet endroit, résonnent comme une injure, c'est que l'éclair d'un regard ou le temps d'un souffle s'est trouvé manifesté le défaut de rapport à l'endroit du sexe que voile d'ordinaire l'image du couple. A vacillé ce que l'idéologie instinctualiste de la complémentarité bisexuelle dans l'accouplement et la reproduction font tenir comme support de symptôme, à commencer par la famille que Durkheim a qualifiée de conjugale.

Localiser l'injure de cette façon n'est pas sans effet heuristique concernant la violence qu'elle porte. Cela permet de ne pas en faire simplement le corrélat de mises en tension de binaires langagiers, de philosophèmes bipolaires dominant/dominés, même si ces couples gardent leur force pour désigner et dénoncer l'intolérable de l'injure.

LANGUE HOMO, LANGUE HÉTÉRO ?

La critique des positions de la linguistique qu'effectuent Deleuze et Guattari vise l'élaboration théorique par la linguistique d'une langue majeure standard dont la fonction serait en fait de répondre de la langue imposée dans le champ social et politique. Cette critique va déjà, dès *Mille plateaux*¹⁴,

14. G. Deleuze et F. Guattari, « Postulats de la linguistique », in *Mille plateaux*, Les éditions de Minuit, 1980.

dans la direction d'un certain nombre d'indications que contiennent aujourd'hui les *Réflexions sur la question gay*¹⁵. De façon circonscrite, il a toujours été plus simple de critiquer une langue majeure dominante, à la fois refulante et répressive, à partir de cette dimension répressive, oppressive, politique, et des exemples qui lui sont attachés où la violence est explicitement présente ou représentée.

Mais faire le lien entre cette dimension politique répressive, et la dimension refulante de l'unité d'une langue telle qu'on peut en trouver une extraordinaire analyse dans *Le trait d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*¹⁶ de Freud, est beaucoup plus complexe. Le problème n'est pas nouveau et s'est posé, à chaque révolte d'une langue dominée ou mineure, à propos des fabriques de langue qu'engendre chaque mouvement de levée d'une oppression par rapport à la langue dominante dans laquelle s'effectue cette oppression : question des dialectes, des mouvements de libération, tutelle linguistique de l'école, guerres civiles linguistiques.

Ainsi, on peut trouver la position de Judith Butler¹⁷ sur les rapports entre langue dominante d'une part et incidences de l'injure dans la subjectivation d'autre part, descriptivement juste, et néanmoins insatisfaisante. Elle suppose que la transmission d'une langue s'accompagne de façon immédiate de celle de ses valeurs, et donc de la transmission des hiérarchies qu'elle comporte, avec le matériau qu'elle offrirait sans cesse ainsi à la reproduction des injures. Il s'agit donc d'une analyse de type diffusionniste. Cela lui donne sans doute une grande force polémique, mais il y a quelque chose de la nécessité dans laquelle sont prises l'injure et la violence qui lui fait cortège, qui y échappe.

VARIANTE

Je propose une variante à la formulation initiale de la question de l'injure. Il me paraît notable en effet que l'usage freudien des catégories nosographiques ait été discuté, dans ce colloque, à la suite de l'échange sur la façon de dire adoptée par Lacan à propos des participants du *Banquet*. Il s'agit de prendre appui sur la problématique du cas, en partant de ce qui a été qualifié sur un mode critique d'*objectivation* dans les cas freudiens. Or il me semble que la question pourrait plutôt se formuler de la façon suivante : je dirai que Freud, pourtant encore médecin, continuant à publier des cas, certes dans son style, mais dans des revues médicales, a pu d'emblée « ne pas être injurieux » à l'égard de ses patientes et patients. Et cela continue à lui

15. Dans cette perspective, on serait amené à se demander dans quelle mesure la conception du langage qui porte la marque de la fréquentation par Lacan du *Cours...* de Saussure, et de ses échanges avec Benveniste puis Jakobson, tombe sous le coup de cette critique.

16. L'agression, la critique, l'invective, sont, en tant que leur expression tombe sous le coup de la censure, des composantes essentielles de la fabrication des *Witz*.

17. D. Eribon, *op. cit.*, pp. 93-94.

être reconnu, c'est-à-dire à participer de l'actualité de ses textes. Comment Freud a-t-il fait, y compris lorsqu'il utilisait des catégories nosographiques de la psychiatrie de son époque, pour ne pas chosifier ses patients, ne pas les figer d'emblée dans un habit qui les aurait empêchés de parler, qui les aurait rendus potentiellement honteux ? Est-ce parce qu'il les a romancés, leur a donné des cordonnées fictives, des fausses dates de naissance, une généalogie modifiée, etc. ? D'une certaine façon oui, puisque imputations et allégations écartent l'injure avec laquelle elles sont incompatibles. Mais ce n'est peut-être pas, ici en tout cas, l'essentiel. Je distinguerai deux registres.

Même lorsqu'il faisait un large usage des catégories nosographiques, y compris celle de perversion qui vient nécessairement ici au centre d'un questionnement des positions freudiennes, Freud ne le faisait pas de façon a-critique. Certes les tentatives de refonte de Freud étaient loin, on peut s'en apercevoir aujourd'hui, d'avoir rompu toutes les amarres avec leur origine médicale. Mais, cent ans après, il est nécessaire par rapport à la *koiné* maintenant établie, de recourir à un examen suffisamment serré des archives, pour mesurer à quel point son abord critique et inventif déplaçait les repères de la langue qu'il parlait et écrivait.

Dans le discours freudien, même antérieur à *L'interprétation des rêves*, dès la première publication avec Breuer en réalité, les concepts mis en œuvre pour saisir tel trait nosographique sont presque toujours en position mineure par rapport à l'usage admis¹⁸ dans la langue dans laquelle ils sont exprimés. En effet, outre les révisions conceptuelles, si Freud, selon l'expression de Lacan, « rendait la parole »¹⁹ à ses patientes hystériques, il le faisait doublement. D'une part les façons de dire étaient tenues par Freud pour constituan-tes du dire, ce qui explique la fréquence des citations, Freud se refusant à glisser ses mots à la place de ceux de ses patients. Ainsi la *matérialité* de la langue demeurait-elle disponible pour le public auquel Freud s'adressait dans ses textes. D'autre part, la langue des patients était mise à contribution dans le travail théorique : il n'était pas seulement tenu compte de ce qu'ils disaient, mais du rapport qu'eux-mêmes entretenaient à leur dire. En ce sens, les cas freudiens en tant que fabriques cliniques sont des fabriques de langue dans lesquelles le discours indirect, la citation, la double citation, sont la règle courante. Les textes freudiens portent massivement la marque, et d'abord typographique, que le sujet n'est jamais oublié. La variation continue est le registre tant des échanges de parole que de l'écriture dans laquelle cette parole en circulant vient à faire enseignement.

Ce mouvement d'invention est très différent du mouvement d'assujettissement, du mouvement de prise en charge qu'impose une problématique du soin. On ne peut pas séparer l'usage freudien de la nosographie de cette mise

18. Là est à mon sens l'enjeu effectif d'une étude des pratiques langagières freudiennes. Par exemple, Max Kohn, *Freud et le Yiddish : le préanalytique*, Christian Bourgois éditeur, 1982.

19. J. Lacan, Séminaire du 9 juin 1971.

en place. En citant ses patients, ou en parlant parfois à leur place, mais dans leurs mots, ce n'est pas une langue unique que Freud met en jeu. Il dégage, fut-ce partiellement, un espace de variation continue entre des façons de dire, qui préserve leur matérialité et leurs résonances, lesquelles se trouvent *mises en œuvre*, et non pas symptomatisées, catégorisées, pour un public, par cette façon de faire.

En regard, l'injure serait rendue inéluctable, lorsque le sexe est en jeu, du fait de la difficulté de pratiquer un style comparable à celui de Freud. Le style indirect évite l'écueil de l'injure en ne superposant pas l'absence de rapport et l'impossibilité d'imputer un fait, c'est-à-dire en évitant d'accentuer le hiatus que voile l'effet suturant de la nomination : *putain de con !*

Dans la mesure où cette pratique freudienne constitue l'un des aspects de la lecture des textes de Freud qui travaille de façon essentielle les séminaires de Lacan, et d'ailleurs Lacan a accentué cet aspect jusqu'aux derniers moments de son travail, on voit que le qualificatif de *vieilles tantes*, employé dans le mouvement de lecture critique du *Banquet*, et appliqué à ses participants, ne saurait être tenu pour injurieux... à l'égard des gays.

Il se pourrait bien par contre que cette façon de donner corps aux idées, que le mouvement de *matérialisation* de la lecture lacanienne du *Banquet* que suppose l'expression *rassemblement de vieilles tantes*, soit injurieux à l'égard du platonisme.

La communauté élective ne fait pas œuvre, elle existe

ANNE-MARIE VANHOVE

J'ai parlé de communauté comme existante : Nietzsche y rapporta ses affirmations mais demeura seul [...] C'est d'un sentiment de communauté me liant à Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer, non d'une réalité isolée.

Georges Bataille, *L'expérience intérieure*¹.

Entre 1936 et 1939, Bataille mit en place une société secrète nommée *Acéphale* qu'il définit lui-même dans une notice biographique comme un projet religieux antichrétien et nietzschéen². L'histoire d'*Acéphale* peut être reçue de différentes façons. On peut par exemple la lire comme l'histoire d'une secte qui a avorté. Certains ne s'en sont pas privés. Après tout, ces conciliabules au pied d'un chêne, ces rendez-vous secrets, ces méditations sur des thèmes fumeux ne font pas très sérieux. D'ailleurs qu'a produit *Acéphale* ? Qu'en a-t-on retenu ?

Certains en ont cependant retenu quelque chose. L'œuvre de Bataille n'a pas l'éclat public de celle de Breton ou de Sartre, elle a pourtant influencé en profondeur des œuvres aussi importantes que celles de Gilles Deleuze, Michel Foucault ou, différemment, celle de Maurice Blanchot.

Et la psychanalyse ? Quels liens d'amitié unissaient Lacan et Bataille ? L'œuvre de Bataille a-t-elle eu une importance quelconque pour Lacan ? On

1. G. Bataille, « L'expérience intérieure », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Tome v, p. 39.

2. Sur toute cette période (1932-1939) consulter : *L'apprenti Sorcier*, textes, lettres et documents de Georges Bataille rassemblés, présentés et annotés par Marina Galletti, Paris, Éditions de la Différence, 1999.

sait qu'il y a très peu de références directes de Lacan à Bataille mais on ne peut se contenter de ce constat. Lacan a fort probablement connu d'assez près l'aventure d'*Acéphale* et il a recueilli Bataille après la grave dépression qui l'a affecté à la fin de cette expérience. Il serait sans doute difficile de démontrer que Lacan s'est inspiré ou souvenu d'*Acéphale* quand il a créé l'École Freudienne de Paris. Pourtant le rapprochement de certains éléments nous incite à reprendre cette histoire et à nous demander quel enseignement nous pouvons retirer de cette aventure.

LIEN SOCIAL ET DISPOSITIF

Une dernière tentative militante : Contre-Attaque

L'histoire d'*Acéphale* ne peut se dissocier de son contexte historique, la montée du fascisme et de la guerre qui menace l'Europe. En 1935, il apparaissait évident que le continent se précipitait vers la guerre. Face à cette catastrophe imminente, plusieurs mouvements naissent qui tentent d'inverser le cours des choses, notamment les surréalistes de l'époque et ceux qui ont gravité dans l'orbite de ce mouvement.

En octobre 1935, une partie des surréalistes qui avaient rompu avec Breton décident de se réunir à nouveau autour de Breton et Bataille dans un mouvement qui veut « sauver ce monde du cauchemar de l'impuissance et du carnage où il sombre »³. Ils publient un manifeste et prennent le nom de *Contre-Attaque*. *Contre-Attaque* se veut un mouvement fondé sur la force et la discipline et dirigé avant tout contre la guerre. Pour ce mouvement, « la patrie et la famille, le respect pour l'une et l'autre fait d'un être humain un traître à son semblable » (déclaration signée Breton, Heine, Bataille, Péret).

Le mouvement sera dissout en avril 1936. Les divergences philosophiques entre Breton et Bataille sont trop fortes. Pour mieux les mesurer, il faut relire le *Dossier de la polémique avec Breton*⁴ où Bataille définit sa position comme fondamentalement « hétérologue ». On trouve la définition de ce terme dans *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade*. Bataille y oppose deux attitudes humaines fondamentales : l'excrétion et l'appropriation. Ce qui intéresse Bataille chez Sade se situe dans ce qu'il appelle l'hétérologie, où l'objet est traité comme un corps étranger selon le mode de l'excrétion :

L'activité sexuelle, pervertie ou non, l'attitude d'un sexe devant l'autre, la défécation, la miction, la mort et le culte des cadavres [...] les différents tabous, l'anthropophagie rituelle [...] le rire d'exclusion, les sanglots (qui ont en général la mort pour objet), l'extase religieuse [...] présentent

3. G. Bataille, « Front populaire dans la rue », *Œuvres complètes*, Tome I, p. 412.

4. G. Bataille, « Écrits posthumes 1922-1940 », *Œuvres complètes*, Tome II, pp. 51 à 72.

ensemble un caractère commun en ce sens que l'objet de l'activité [...] se trouve chaque fois traité comme un corps étranger⁵.

Cette notion de corps étranger, selon Bataille, peut « être regardée comme sacrée, divine ou merveilleuse », démarche rejetée par Breton, et la rupture est définitive. Breton qualifie la démarche de Bataille de « surfasciste » et celui-ci renonce désormais à toute action militante révolutionnaire. Il décide de trouver de nouvelles formes d'être au monde. Cette évolution de Bataille va être influencée par Masson qui, très tôt, s'est montré hostile au marxisme : « Je suis sûr que tout ce qui reposera sur le marxisme sera sordide parce que cette doctrine repose sur une idée fausse de l'homme » écrivait Masson en 1934⁶.

Le désaccord entre Breton et Bataille nous apparaît maintenant beaucoup trop profond pour qu'une réconciliation ait été possible entre l'éternel avant-gardiste qu'était Breton et celui qui cherchait à mettre en œuvre une nouvelle forme d'existence qu'il définit comme souveraine⁷. La notion de souveraineté que Bataille utilise reprend explicitement un concept de Georges Dumézil, mis en jeu dans les trois fonctions qui structurent la « société » indo-européenne, fonctions juridique, religieuse et militaire. Bataille montre⁸ que le fascisme confond dans une même entité la fonction religieuse et la fonction militaire. Or la fonction religieuse se définit par le sacrifice, le sacrifice de soi, la seule forme d'exigence souveraine. Dans cette perspective, le souverain est par définition la victime. Le fascisme, en confondant les deux instances, religieuse et militaire, conduit à un résultat très différent. Le chef fasciste ne veut pas être sacrifié. C'est pour cela qu'il est poussé à détourner l'agressivité vers ce qui se trouve de l'autre côté des frontières. Il exporte le sacrifice pour se maintenir au pouvoir.

Cette analyse est clairement une condamnation du fascisme et la qualification de « surfasciste » appliquée à Bataille par Breton montre à la fois son incompréhension et son caractère venimeux. Mais surtout, cette analyse éclaire la démarche que va entreprendre Bataille en créant *Acéphale*, qui est une réponse à une situation historique précise. *Acéphale*, société secrète – comme on le verra plus loin –, n'est pas une secte car elle n'est par conçue par Bataille comme une réponse universelle, elle n'a de sens qu'inscrite dans le contexte historique de la guerre qui se profile comme inévitable, elle est une réponse à un tissu social lâche, en décomposition. *Acéphale* sera le lieu de l'expérience souveraine.

5. *Ibid.*, p. 58.

6. A. Masson, « Lettre de Masson à Bataille du 8 nov. 1935 », in M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Callimard, 1992, p. 284.

7. G. Bataille, *Œuvres complètes*, Tome I, p. 339

8. G. Bataille, « La structure psychologique du fascisme » (1933), *Œuvres complètes*, Tome I, *op. cit.*

La naissance d'Acéphale

Après l'échec de *Contre-Attaque*, Bataille crée *Acéphale*. Mais *Acéphale* n'est qu'une partie d'un ensemble d'entités de natures différentes qui permettent à Bataille de déplacer ses interventions et ses relations avec les autres. Dans ces *déplacements*, Bataille élabore sa pensée et c'est dans la complexité de ces relations de natures différentes qu'il faut embrasser son projet, qui reste essentiellement d'instaurer de nouveaux rapports entre l'expérience et l'existence.

On pourrait appliquer à Bataille ce que Deleuze énonce à propos du dispositif foucauldien :

C'est d'abord un écheveau, un ensemble multilinéaire. Il est composé de lignes de nature différente. Et ces lignes dans le dispositif ne cernent ou n'entourent pas des systèmes dont chacun serait homogène pour son compte [...] mais suivent des directions, tracent des processus toujours en déséquilibre, et tantôt se rapprochent, tantôt s'éloignent les unes des autres⁹.

Bataille met en place progressivement quatre structures, dans lesquelles on retrouve un certain nombre de personnes dont aucune, à part Bataille lui-même, ne participe aux quatre à la fois : 1- La revue *Acéphale*, qui se présente comme une revue vendue en librairie dont le domaine est défini en sous-titre par « religion, sociologie, philosophie » ; 2- Le Collège de Sociologie, qui se présente comme un organe de théorisation des liens sociaux ; 3- La Société de Psychologie Collective, présidée par Pierre Janet ; 4- La société secrète *Acéphale* proprement dite, ou communauté élective.

La société secrète *Acéphale* a le même nom qu'une revue, tout à fait publique. Cette apparente contradiction sera explicitée plus loin. On remarque également l'importance de la dimension scientifique de la construction bataillienne, qui est représentée par le Collège de Sociologie et la Société de Psychologie collective. On retrouve là les deux pôles de la recherche de Bataille à l'époque, car on sait, par les fiches d'emprunt de la Bibliothèque Nationale où il travaillait, qu'il lit et annotait, entre autres, Nietzsche, Hegel, Mauss, Freud, Dumézil ; par ailleurs, il suit, avec notamment Lacan, le séminaire de Kojève.

Cet agencement des différentes activités de Bataille n'est-il pas à rapprocher de ce que disait Foucault à propos de Lacan :

Pour bien comprendre Lacan, il faut non seulement le lire, mais écouter son enseignement public, participer à ses séminaires, et même éventuellement suivre une analyse¹⁰.

9. G. Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *L'Inévitable*, n° 12, EPEL, Paris, 1999.

10. M. Foucault, *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard, entretien avec D. Trombadori, p. 58, Paris, fin 1978. Paru dans *Il Contributo*, 4^e année, n° 1, janv.-mars 1980, pp. 23-84.

LA REVUE ACÉPHALE

En avril 1936, après la dissolution de *Contre-Attaque*, G. Bataille fait un séjour chez André Masson à Tossa de Mar en Espagne. C'est là que tous deux conçoivent la revue *Acéphale* et le dessin emblématique qui ornera la couverture de la revue. L'homme sans tête¹¹ représente le tragique de l'homme qui rit. C'est le rire de Don Juan devant la mort. Faisant explicitement référence à Masson, Bataille appelle une autre attitude face à la mort. Il souhaite que « la mort devienne une mort affectueuse et passionnée », criant « sa haine pour un monde qui fait peser jusque sur la mort sa patte d'employé »¹².

La revue n'aura que cinq numéros dont un double¹³ ; sa lecture montre une forte cohérence qui s'explique notamment par la place essentielle que Bataille y tient en tant que rédacteur, signataire ou non signataire. Le premier numéro intitulé *La conjuration sacrée* est une véritable déclaration de guerre au fascisme. L'arme employée n'est plus la fausse valeur de l'action militante mais une promotion de la valeur de l'existence. C'est pour affirmer cette valeur de l'existence que Bataille a recours à l'acéphale, dans une démarche qui apparaît aux antipodes des foules menées par les régimes totalitaires. La dimension religieuse de la démarche est fortement affirmée : « Nous sommes farouchement religieux, notre existence est la condamnation de tout ce qui est reconnu aujourd'hui : une exigence intérieure veut que nous soyons également impérieux ; ce que nous entreprenons est une guerre ». On y trouve également une allusion à la société secrète *Acéphale* : « Secrètement ou non, il est nécessaire de devenir tout autres ou de cesser d'« être » ».

Dans un petit texte non signé intitulé *L'unité des flammes*, le rédacteur, probablement Bataille, évoque le sentiment de l'unité communuelle comme un « haut désir de cohésion (qui) l'emporte sur les oppositions, les isollements », il évoque la réunion du Vel' D'hiv' du 7 juin 1936 :

la foule se porte vers le lieu où on l'assemble avec le bruit immense de la marée – « avec un bruit de règne » – les voix qui se font entendre au-dessus d'elle sont fêlées : ce ne sont pas les discours qu'elle entend qui font d'elle un miracle et qui font secrètement pleurer, c'est sa propre attente¹⁴.

11. En 1930 déjà Bataille évoquait le concept de l'acéphale : « [...] d'une société qui doit se mettre en cause et se renverser elle-même pour retrouver des motifs de force et d'agitation. C'est ainsi que l'adoration d'un dieu à tête d'âne (l'âne étant l'animal le plus hideusement comique mais du même coup le plus humainement viril) me paraît susceptible encore aujourd'hui de prendre une valeur très capitale et que la tête d'âne tranchée de la personnification acéphale du soleil représente sans doute, pour imparfaite qu'elle soit, l'une des plus virulentes manifestations du matérialisme ». Revue *Documents*, Tome 2, n° 1, p. 2. Reprint éditions *jean michel place*.

12. G. Bataille, « La conjuration sacrée », in revue *Acéphale*, n° 1, Ed. *jean michel place*.

13. Les numéros de la revue *Acéphale* ont été réimprimés par les éditions *jean michel place*. Les citations de cette partie consacrée à la revue *Acéphale* sont tirées de cette republication.

14. La notion de mouvement est fondamentale chez Bataille : « Ce qui porte les foules dans la rue, c'est l'émotion soulevée directement par des événements frappants, dans une atmosphère d'orage, c'est l'émotion contagieuse qui de maison en maison, de faubourg en faubourg, fait d'un hésitant, d'un seul coup, un homme hors de soi », in « Front populaire dans la rue », *Cœuvres complètes, op. cit.*, Tome 1, p. 403.

Le numéro deux est totalement consacré à *Nietzsche et les fascistes*. Dans ce contexte, on l'a vu, de l'immédiat avant-guerre, *Acéphale* veut donner une autre idée de Nietzsche que celle de l'antisémite et du théoricien de la race allemande que promeut alors le discours officiel nazi avec la complicité de la sœur et du cousin de Nietzsche. Une partie intitulée « Propositions », rédigée par Bataille, se veut une « compréhension conséquente de l'enseignement de Nietzsche » face à l'actualité de l'époque. Bataille insiste sur la dimension de la décomposition sociale qui prélude à une recomposition.

La structure sociale détruite se recompose en développant lentement en elle une aversion pour la décomposition initiale.

La structure sociale recomposée – que ce soit à la suite d'un fascisme ou d'une révolution négatrice – paralyse le mouvement de l'existence, qui exige une désintégration constante¹⁵.

Bataille continue en appelant à la constitution d'une structure sociale nouvelle :

La formation d'une structure nouvelle, d'un « ordre » se développant et sévissant à travers la terre entière, est le seul acte libérateur réel et le seul possible – la destruction révolutionnaire étant régulièrement suivie de la reconstitution de la structure sociale et de sa tête¹⁶.

Dans le troisième numéro, (3/4), intitulé *Dionysos*, Bataille amorce ce qui est présenté comme une « chronique nietzschéenne ». La lutte contre le fascisme ne peut trouver d'autre adversaire efficace qu'une communauté de cœur. Faisant allégorie d'une tragédie de Cervantès, *Numance*, représentée à Paris, jouée par Jean-Louis Barrault et dont Masson avait signé les décors, Bataille veut montrer à nouveau que seule une société « sans chef » peut s'opposer à la société fasciste. De même que les Numantins se sont opposés aux Romains, incarnation de « l'implacable autorité », « à l'unité césarienne que fonde un chef, s'oppose la communauté sans chef liée par l'image obsédante d'une tragédie », une tragédie qui est justement celle de la mort du chef.

À travers le compte rendu des quatre publications de la revue, on mesure tout d'abord l'audace du propos, notamment les références à Sade et surtout à Nietzsche, qui apparaissent scandaleuses à l'époque de la part de quelqu'un qui se veut en opposition au fascisme. On note également la thématique de la foule sans chef qui s'articule avec la recherche d'une autre sorte de communauté. Celle-ci n'est pas clairement définie. C'est la communauté de cœur des Numantins, celle de la société secrète que Bataille et d'autres tentaient alors de vivre par ailleurs.

15. G. Bataille, « Nietzsche et les fascistes », 21 janvier 1937, Propositions, in revue *Acéphale*, Ed. Jeanmichelplace, p. 17.

16. *Ibid.*, p. 18.

La Société de Psychologie Collective

La Société de Psychologie Collective se fonde à l'initiative de Bataille, après un « symposium » ayant pour thème la circoncision, qui se tient en 1937. Cette rencontre avait donné lieu à des exposés, entre autres de Marcel Griaule, Michel Leiris et René Allendy. Parmi les discutants, on trouve Georges Bataille, François Berge, Adrien Borel. La Société de Psychologie Collective place à sa tête Pierre Janet (président) Georges Bataille (vice-président) et René Allendy (trésorier). Elle annonce une quarantaine de membres.

Georges Bataille, le 17 janvier 1938, introduit et annonce le programme des travaux¹⁷, centrés sur « l'attitude à l'égard des morts ». Ce qui distingue le monde humain des animaux est que l'homme se caractérise par « la conscience aiguë de la mort en tant qu'elle menace chacun d'entre nous et l'on peut se demander si l'homme qui n'est pas plus que l'abeille ou la fourmi un animal social, n'est pas essentiellement un animal qui a conscience de la mort ». Dans la suite de son exposé, Bataille tente de définir la notion de psychologie collective qui « existerait donc en dehors de nous, indépendamment des hommes individuels ». Selon Bataille, si les sociétés se fondent dans un premier temps autour des morts c'est qu'elles sont réunies par le dégoût et l'effroi. Il s'agit donc « d'envisager le rôle peut-être déterminant que les morts jouent dans le « mouvement d'ensemble social », quelque chose comme une horreur constitutive, ce que nous éprouvons encore quand nous sommes réunis devant un spectacle horrible, ou devant un spectacle tragique »¹⁸.

Bataille fait ensuite référence à Freud (via *Totem et Tabou*) et à Hegel (*La Phénoménologie de l'Esprit*), à Janet et à sa théorie du socius que Bataille propose d'appliquer aux morts, et qui ferait que ceux-ci seraient très difficiles à distinguer de soi. Il conclut en évoquant des phénomènes qui, selon lui, montrent que la mort est capable de déclencher chez nos contemporains des « déflagrations » (le rire, l'érection) qu'il rapproche d'autres déflagrations « où dans les conditions primitives, la mort déclenche des réactions violentes, dépenses, orgies, pillages ».

La liste des thèmes étudiés en 1938 applique le programme esquissé par Bataille : *Le mort saisit le vif*, sur les liens juridiques entre les morts et les vivants (par Julien Reinach) ; *Les rites funéraires et les coutumes successorales chez les Dogons* (par Denise Schiffner et Michel Leiris) ; *L'attitude envers la mort chez les psychopathes* (par Adrien Borel) ; *Les animaux et la mort* (par J. Leuba) ; *La représentation artistique de la mort* (par Camille Schuwer et Georges Duthuit).

17. G. Bataille, *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome II, p. 281.

18. Cette référence au « spectacle horrible » dans une assemblée qui réunit Borel et Bataille renvoie à la photo du supplicié chinois communiquée par Borel à Bataille alors en psychanalyse chez lui.

Le Collège de Sociologie

Le Collège de Sociologie est créé début 1937 et fonctionne effectivement de novembre 1937 à juillet 1939. La revue *Acéphale* publie dans son numéro 3/4 la déclaration de mars 1937 intitulée *Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie* et signée Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra, Jules Monnerot. Cette déclaration affirme la volonté d'étudier la structure sociale des sociétés modernes comme on l'a fait « des sociétés dites primitives ». Il s'agit de développer entre ceux qui entreprennent ce type d'étude « une communauté morale, en partie différente de celle qui unit d'ordinaire les savants et liée précisément au caractère virulent du domaine étudié et des déterminations qui s'y révèlent peu à peu ».

Le Collège de Sociologie sera le lieu d'explicitation et de théorisation de ce que Bataille et d'autres vont vivre dans le même temps au sein de la communauté élective. Cette communauté devait faire naître un lien social nouveau, de l'ordre de la communion et non du contrat. Ce lien social ne peut être que religieux au sens étymologique du terme, il relie ses membres entre eux.

Acéphale, société secrète sera donc le lieu où les rites seront une mise en acte du mythe d'acéphale, non pas simple représentation mais dramaturgie. La prise en compte du rite comme actualisation totale du mythe, voilà la conception du sacré selon Bataille. Il ne s'agit pas de mimesis ni de simulacre mais d'un acte. Bataille s'appuie sur l'étude des sociétés primitives pour repenser un système d'échanges politiques et économiques fondés sur la dépense pour élaborer une alternative à la logique du totalitarisme. En ce sens, le « a » privatif d'*Acéphale* prend tout son sens : un refus de tout système fermé, une volonté de remise en question de tout savoir. C'est cette démarche que les signataires désignent du nom de « sociologie sacrée » puisque :

elle implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir le moins de coïncidence entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions¹⁹.

La société se réunit deux fois par mois dans l'arrière-boutique d'une librairie catholique au 15, rue Gay-Lussac.

Je dirai seulement que je fis au cours d'une réunion tenue dans un café poussiéreux du Palais Royal (le grand Véfour quasi abandonné) un exposé suivi d'une discussion. C'est au terme de cette séance que fut fondé le nouveau groupe. Tous les 15 jours des exposés eurent lieu dans l'arrière-salle d'une librairie de la rue Gay-Lussac. Un public varié s'y pressait et

19. Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie, *Acéphale*, nos 3/4, juillet 1937.

participait activement aux débats. C'est là que je développai notamment quelques hypothèses sur la fête et sur le bourreau, exemples de ce que nous nommons sociologie sacrée²⁰.

Le 20 novembre 1937, Bataille précise ses préoccupations qu'il présente comme des « considérations d'ordre métaphysique, exactement d'ordre ontologique sur la nature de la société »²¹. Et ces interrogations portent d'abord sur la nature de la société : « La société est-elle un être ? est-elle un organisme ? ou bien est-elle simplement une addition d'individus ? » Bataille reconnaît que ce type d'interrogation semble éloigné des préoccupations scientifiques habituelles, mais « la question de la nature de la société est inhérente à toute science sociale et en particulier au domaine que nous avons désigné sous le nom de sociologie sacrée ».

Mais qu'est-ce donc que la sociologie sacrée au sens de Bataille ? Elle n'a pas grand chose à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui sociologie : « La sociologie sacrée peut être considérée comme l'étude non seulement des institutions religieuses mais de l'ensemble du mouvement communal de la société »²². Très vite, Bataille définit cette notion de mouvement communal : il faut y voir les activités humaines en tant que « créatrices d'unité ». Il considère « qu'il existe, en plus des individus qui composent la société, un mouvement d'ensemble qui en transforme la nature ». Il ne s'agit pas de relations contractuelles car « la société est différente de la somme des éléments qui la composent ». Cependant, « elle n'est pas un amas. Elle n'est pas non plus un organisme ». Selon Bataille la meilleure définition de la société est celle d'un « être composé ». Bataille introduit alors Nietzsche pour rappeler que « Nietzsche accordait la perception à la matière inorganique et, par là, la connaissance ; au point même d'insister sur le fait que l'inerte seul pouvait atteindre la vérité ». La notion de « composition » est importante car elle « ajoute et différencie ». Bataille cherche à savoir si cette notion d'« être composé » permet de poser la société comme « un être conscient ». Cette question se heurte à l'habitude que nous avons de poser une équivalence entre la conscience et l'être individuel. Mais c'est une croyance grossière car « ce qui s'anéantit à la mort n'est autre que le « mouvement communal » propre aux parties dont nous sommes composés. Ces parties, dans les conditions voulues, pourraient nous survivre ». D'ailleurs la notion de conscience, fait remarquer Bataille, est très peu claire. Comment décider de ce qu'il en est d'une conscience individuelle et de la part sociale de cette conscience ? « Lorsque nous sommes en présence de faits de conscience au sens individuel du mot, il est toujours difficile de décider s'ils appartiennent en propre à la

20. R. Caillois, *Approches de l'imaginaire*, Argument : Paradoxe d'une sociologie active, p. 58.

21. G. Bataille et R. Caillois, « La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être », 20 novembre 1937 », in *Collège de sociologie*, présenté par D. Hollier, Folio essais, Gallimard, p. 36.

22. Collège de Sociologie, conférence du 20 novembre 1937. Cf. *Le Collège de Sociologie, op. cit.* Les citations suivantes jusqu'à la prochaine note sont tirées de cette conférence.

personne ou s'ils sont l'expression du « mouvement communiel » de la société » car, Bataille revient sans cesse sur ce thème, « l'être humain n'existe qu'en société : en conséquence il se situe sur l'échelle des êtres de la même façon que l'atome, que la molécule, que la micelle ou que la cellule, liés. De la même façon que le mouton d'un troupeau animé d'un mouvement unique est un organisme linéaire lié, c'est-à-dire entré en composition »²³.

Dans cette perspective, Bataille entend définir la notion de communauté élective en l'opposant à celle de communauté traditionnelle. La communauté traditionnelle est une communauté de fait comme celle qui réunit des hommes dans une même patrie ; les communautés électives, elles, « résultent d'un choix de la part des éléments qui la composent, et présentent un caractère de totalité, – tels les ordres religieux, les sociétés secrètes ».

La Société secrète Acéphale

En février 1937, Bataille et une dizaine d'amis choisissent et décident de vivre l'expérience d'une société secrète qui s'appellera *Acéphale*. Ce jour-là, au café du Grand Véfour, après l'exposé de Caillois sur *Les principes qui doivent diriger la formation d'un groupe*, Bataille lit un texte *Ce que j'ai à dire* qui présente ses convictions :

C'est seulement s'ils se battent jusqu'à la mort ou s'ils sont pris par une émotion physique violente et contagieuse que des êtres humains sortent de cette difformité confuse de leurs intérêts qui en fait ensemble une accumulation de déchets inertes²⁴.

À l'origine de cette expérience, on trouve l'influence de Durkheim et surtout de Mauss. Ce dernier avait étudié les sociétés secrètes en Afrique ou en Mélanésie. Bataille va en retenir plusieurs points :

- Chaque expression de la vie collective est un « phénomène social total ».
- Dans nos sociétés occidentales nous avons tendance à confondre société secrète et société de complot ; pour Mauss il s'agit de deux démarches différentes :

La façon dont nous interprétons trop généralement la société secrète comme hostile à l'État est une erreur. Nous nous figurons toujours les sociétés secrètes du point de vue de notre société. Ce sont en effet en partie des sociétés de complot, mais qui jouent une fonction régulière²⁵.

23. Les termes en italiques sont soulignés par Bataille.

24. G. Bataille, *L'apprenti Sorcier* : Ce que j'ai à dire, 7 février 1937, éditions de la Différence, p. 325.

25. M. Mauss, *Manuel d'ethnographie* (1947), Paris, Petite bibliothèque Payot, 1967, p. 150.

- Le secret des sociétés secrètes porte sur son fonctionnement mais elle garde une fonction publique. Son langage est secret pour les non-initiés.

- Les grades s'obtiennent par des extases caractérisées. Si le candidat n'a pas eu sa révélation, il ne peut acquérir le grade convoité. L'accession à un grade est toujours l'occasion de grandes dépenses.

- La vie des sociétés secrètes peut être rythmée par les saisons. Chez les esquimaux, l'hiver, la vie religieuse est intense, elle contraste avec l'été ; elle est éminemment collective. Les fêtes sont célébrées en commun, mais le sentiment que la communauté a d'elle-même, de son unité y transpire de toutes les manières. Les fêtes sont *la chose* du groupe et c'est le groupe qu'elles expriment. Mauss indique que l'on a affaire à une loi générale :

La vie sociale ne se maintient pas au même niveau aux différents moments de l'année, elle passe par des phases successives et régulières d'intensité croissante et décroissante, de repos et d'activité, de dépense et de séparation.

Elle fait aux individus une violence qu'ils ne peuvent supporter que pendant un temps et un moment vient où ils sont obligés de la ralentir et de s'y soustraire en partie. Chez les Esquimaux le chef ne reste chef ou plutôt le riche ne reste riche et influent qu'à la condition de distribuer périodiquement ses biens. Alternativement il jouit de sa fortune et il l'expie et l'expiation est condition de la jouissance²⁶.

Sur ce modèle des sociétés secrètes telles qu'elles sont définies par Mauss, Bataille va mettre en place le fonctionnement de la société *Acéphale* :

- Les rencontres des membres se déroulent dans les ruines de La Montjoie, en pleine forêt. Les réunions doivent s'effectuer dans le silence le plus complet. Il s'agit d'un lieu sacré, d'un sanctuaire marqué, au centre de la clairière, d'un chêne foudroyé, un arbre acéphale. Ce lieu de réunion a été inspiré à Bataille par *Le Rameau d'Or* de Frazer, il évoque le roi mythique du bois Dianus²⁷. Ce roi a obtenu sa charge par homicide, il avait la garde d'un chêne sacré jusqu'au moment où il était mis à mort par son successeur.

C'est le sombre espoir du crime, ce n'est pas le remords qui nous charge d'angoisse ; le crime acte tragique par excellence.

- Les rencontres sont scandées par le rythme des saisons.

- La société adopte des rituels : ne pas serrer la main des antisémites, célébrer la décapitation de Louis XVI, première représentation de cette « foule sans chef » qui aboutira à la religion de l'acéphalité.

26. M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 473.

27. Dianus est le pseudonyme adopté par Bataille dans l'article « L'amitié » (*Mercure*, 1940) et dans l'introduction de 1961 du « Coupable », in *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome V, p. 445.

- L'ascèse et la méditation sont recommandées aux membres qui ne peuvent se rencontrer qu'exceptionnellement. Mais ces périodes alternent avec des périodes de licence où tous les excès sont permis y compris sexuels²⁸.
- L'intronisation des membres se fait par une cérémonie « d'adeption²⁹ ».

Une torche s'allume. Bataille qui se tenait au pied de l'arbre sort d'un sac un plat d'émail dans lequel il dispose quelques morceaux de soufre auxquels il met le feu. Un officiant tenait à la main un poignard identique à celui brandi par l'homme sans tête dans l'effigie d'Acéphale.

Bataille me prit la main gauche et releva ma veste et la manche de ma chemise jusqu'au coude. Celui qui tenait le poignard en appuya la pointe sur mon avant-bras et y traça une entaille³⁰ de quelques centimètres, sans que je ressentisse la moindre douleur. La cicatrice en est aujourd'hui encore visible. Un mouchoir fut ensuite noué autour de la plaie, ma chemise et ma veste furent remises en place et la torche fut éteinte. Il s'écoula ensuite un moment qui me parut long pendant lequel, toujours dans le plus grand silence, nous nous tenions au garde à vous autour de l'arbre inquiétants, inexplicables. Puis quelqu'un donna le signal du départ et nous nous mîmes en route dans la nuit de plus en plus noire, en file indienne très espacée, en direction de Saint-Germain en Laye. Il était interdit d'échanger le moindre signe de reconnaissance³¹.

- Les membres d'*Acéphale* sont invités à la méditation : Nietzsche, Freud, Sade, Mauss sont lus et médités, surtout Nietzsche et quelques textes de Bataille. À titre d'exemple voici quelques uns des thèmes soumis à méditation par Bataille aux membres d'*Acéphale* :

3. - UNE COMMUNAUTÉ ÉLECTIVE

contre toute communauté de sang, de sol et d'intérêts.

4. - LE POUVOIR RELIGIEUX DU DON DE SOI TRAGIQUE

contre le pouvoir militaire fondé sur l'avarice et la contrainte

5. - L'AVENIR MOUVANT ET DESTRUCTEUR DE LIMITES

contre la volonté d'immobilité du passé

6. - LE VIOLATEUR TRAGIQUE DE LA LOI

contre l'image avilissante d'un dieu bon³².

28. Mauss parle de communisme sexuel : « Le communisme sexuel est une forme de communion et peut-être la plus intime qui soit. Quand il règne, il se produit une sorte de fusion des personnalités individuelles les unes dans les autres ». *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 447.

29. Néologisme formé à partir du mot adepte par G. Bataille. Cf. *L'apprenti sorcier* : « Procès d'adeption de Patrick Waldberg » d'après un membre d'Acéphale ; éd. de la Différence, p. 461

30. J. Lacan, Séminaire XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ch. XVI, Le sujet et l'autre : l'aliénation, Paris, Seuil, p. 187 : « La pulsion, la pulsion partielle, est foncièrement pulsion de mort, et représente en elle-même la part de la mort dans le vivant sexué. [...] Une des formes les plus antiques à incarner dans le corps cet organe irréel c'est le tatouage, la scarification. L'entaille a bel et bien la fonction d'être pour l'Autre, d'y situer le sujet, marquant sa place dans le champ des relations du groupe, entre chacun et tous les autres. Et, en même temps, elle a de façon évidente une fonction érotique, que tous ceux qui ont approché la réalité ont perçue ».

31. P. Waldberg in *L'apprenti Sorcier*, op. cit., p. 595.

32. *Ibid.*, pp. 464-465

- Acéphale attribuait également des grades. Bataille en avait imaginé trois : le premier « nom secret », comme il le dit, était celui de « larve »³³ laissant entendre que l'adepte était en phase de transformation inachevée, le second degré était celui de « muet », le troisième étant celui de « prodigue ».

LA COMMUNAUTÉ SOUVERAINE

Dans un entretien accordé à la revue *Il Contributo*, daté de janvier 1980, Michel Foucault cite Nietzsche, Bataille et Blanchot quand il tente d'expliquer comment il se sent différent des courants philosophiques de son époque. Ces trois auteurs ont placé l'expérience au centre de la vie et c'est ce qu'il tente de faire : « L'expérience c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable » et « L'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation »³⁴.

La démarche de Bataille est foncièrement hétérologue, elle refuse de se laisser enfermer dans une théorie et même dans un récit :

Acéphale reste lié à son mystère. Ceux qui y ont participé ne sont pas sûrs d'y avoir eu part. Ils n'ont pas parlé, ou les héritiers de leur parole sont tenus à une réserve encore fermement maintenue³⁵.

Cette expérience a cependant, durant un temps, formé une communauté. Cette communauté était hantée par l'idée du sacrifice, c'est-à-dire selon Bataille « se donner sans retour à l'abandon sans limite ». Ce sacrifice est celui de la dépense, c'est la dimension de la souveraineté car notre destin commun, notre lieu commun est la mort, « la véritable communauté des êtres mortels ». Mais selon Bataille, il existait quelque chose de peut-être plus terrible encore, « l'infini de l'abandon » :

La communauté de ceux qui n'ont pas de communauté. Nous touchons peut-être là la forme ultime de l'expérience communautaire, après laquelle il n'y aura plus rien à dire, parce qu'elle doit se connaître en s'ignorant elle-même³⁶.

33. À la même époque, Lacan, dans son article de l'*Encyclopédie française* sur « Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale », évoque le narcissisme primaire, présent dans tout amour, et déclare que « l'amour le plus évolué » rappelle « le désir de la larve ». *Encyclopédie française*, Paris, Larousse, 1938, Tome VIII, pp. 40-47.

34. M. Foucault, *Dits et Écrits*, Tome IV, *op. cit.*, p. 43, entretien avec D. Trombadori, Paris, juin 1978. Paru dans *Il Contributo*, 4^e année, n° 1, janv.-mars 1980, pp. 23-84.

35. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Les Editions de Minuit, ch. I, La communauté négative ; La communauté d'Acéphale, p. 28.

36. *Ibid.*, p. 47. Le cœur ou la loi.

Bataille, en créant *Acéphale*, a tenté d'instaurer une nouvelle subjectivité de groupe. « Le groupe, écrit G. Deleuze, ne doit pas viser à devenir un tout qui ne peut conduire qu'à créer un moi, ou pire un surmoi »³⁷. La subjectivité différente que propose Bataille s'étend sur une organisation articulée en plusieurs entités. En multipliant les polarités, il crée une communication en devenir. Ainsi, entre le Collège de Sociologie, la revue *Acéphale*, la Société de Psychologie Collective et la communauté élective *Acéphale*, entre la rue de Rennes (son domicile), le café du Grand Véfour (lieu de rencontre entre amis), la forêt de St-Germain en Laye (lieu sacré de la communauté des membres d'*Acéphale*), les frontières entre le privé et le public sont altérées. Il se dessine ainsi une nouvelle topographie du dedans et du dehors où les notions de sujet et d'objet ne sont plus définies. Comme le dira plus tard Deleuze :

Un processus de subjectivation, c'est-à-dire une production de mode d'existence, ne peut se confondre avec un sujet. La subjectivation n'a rien à voir avec « la personne ». C'est une individuation particulière ou collective qui caractérise un événement. C'est un mode intensif et non pas un sujet personnel³⁸.

Cette subjectivation définit la vie même de Bataille. Chez lui, tout donne l'impression qu'il ne veut, qu'il ne peut laisser sa pensée localisée en un point. Son existence, il ne la concevait qu'unie aux très nombreux éléments qui la composent, et dans ce mouvement de contagion, d'énergie, de chaleur, de déchirures et d'abandons qui caractérise sa vie.

La vie et l'œuvre de Bataille semblent s'organiser entre cette tension de l'expérience intransmissible et la volonté d'organiser un mode de relation avec l'autre qui ne reproduise pas les organisations traditionnelles comme l'armée ou l'église. Cette démarche concerne les psychanalystes. Elle est également au cœur des préoccupations de Lacan quand il fonde l'École Freudienne de Paris.

Sans pouvoir démontrer que Lacan a pensé à Bataille et à l'expérience d'*Acéphale*, on peut noter les ressemblances entre les deux démarches :

- L'insistance sur le travail des cartels qui produisaient de la multiplicité car en multipliant les points d'initiatives par les cartels, chacun était placé dans une certaine implication, une responsabilité, un lien borroméen avec ce qui tient le groupe, chacun devenant alors irremplaçable :

37. G. Deleuze, « Trois problèmes de groupe », Introduction à *Psychanalyse et transversalité*, de F. Guattari, Paris, Maspéro, 1974.

38. G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, ch. VI, La vie comme œuvre d'art, p. 135.

C'est de ça en fin de compte qu'il s'agit, que chacun s'imagine être responsable du groupe, avoir comme tel, comme lui, à en répondre... Il ne s'imagine pas à tort, en plus, puisqu'en fait ce qui fait nœud borroméen est soumis à cette condition que chacun soit effectivement, et pas imaginairement, ce qui tient tout le groupe, et donc irremplaçable³⁹.

- Le souci d'intégrer dans l'École des non-analystes et donc d'inclure de l'hétérogène ;
- Les procédures d'affiliation et de la passe ;
- L'importance accordée à l'élaboration théorique qui va de pair avec la mise à distance de la science en tant qu'idéologie et l'insistance sur la notion de déchet dans l'expérience de l'analyste.
- L'insistance permanente sur la dimension de l'expérience qui lie les psychanalystes sans pour autant pouvoir être transmise, en nécessitant un engagement qui se fait seul et qui néanmoins ne trouve sa formulation et sa portée que par le fait de n'être pas le seul à le faire.

Parce qu'une expérience ça ne veut dire qu'une chose : on s'y engage. Et je ne vois pas pourquoi mon engagement serait préférable si je n'étais pas... si j'étais le seul, par exemple, tout ce que je dirais n'aurait aucune portée. C'est bien parce qu'il y a quelque chose que j'essaie de situer sous la forme, sous les espèces du discours psychanalytique, à savoir que je ne suis pas le seul à faire cette expérience que grâce au fait que je suis comme tout le monde – je suis parlêtre – que, grâce à ce fait, je suis amené à formuler ce qui peut rendre compte de ce discours analytique d'une certaine façon⁴⁰.

Dix ans après la fondation de l'École Freudienne en 1964 qui faisait suite à l'exclusion de Lacan de l'IPA, Lacan produit quelques assertions concernant les rapports au groupe, tels qu'il peut les souhaiter.

Ce que je souhaite c'est quoi ? L'identification au groupe. Parce que c'est sûr que les êtres humains s'identifient à un groupe. Quand ils ne s'identifient pas à un groupe ils sont foutus, ils sont à enfermer. Mais je ne dis pas par là à quel point du groupe ils ont à s'identifier⁴¹.

39. J. Lacan, « Journée des Cartels » III, séance de groupe du dimanche après-midi : « du plus-une et de la mathématique » (suite), *Lettres de l'École freudienne de Paris*, p. 254.

40. J. Lacan, *Séminaire RSI*, leçon du 15/04/75, inédit.

41. J. Lacan, *Séminaire RSI*, leçon du 15/04/75.

Mais ce rapport nouveau au groupe, ce rapport à ce qu'il s'agirait peut-être d'envisager comme communauté souveraine des psychanalystes, Lacan l'évoquait au tout début de son enseignement, en des termes dont on ne peut méconnaître les accents batailliens, dans des propos qu'il met dans la bouche de Freud quand il donne son interprétation du rêve d'Irma :

Une voix qui n'est plus que la voix de personne, fait surgir la formule de la triméthylamine, un mot, rien qu'un mot.

Ce serait délirant si Freud essayait là, à la façon d'un occultiste de désigner le point secret où en est la solution du mystère du sujet et du monde. Il n'est pas tout seul, il s'adresse à nous, à la communauté des psychanalystes, des anthropologues. Il nous dit sans l'avoir voulu : « Je suis celui qui veut être pardonné d'avoir osé commencer à guérir des malades que jusqu'à maintenant on ne voulait pas comprendre. Je suis celui qui veut n'en être pas coupable, car c'est toujours être coupable que de transgresser une limite jusque-là imposée à l'activité humaine. Je ne suis que le représentant de ce vaste mouvement qui est la recherche de la vérité où moi je m'efface⁴².

42. J. Lacan, Séminaire II, *Le Moi*, Paris, Seuil, p. 202.

Jorge Bonino, ou la communauté en acte

ALICIA LARRAMENDY DE OVIEDO

Il se raconte d'innombrables anecdotes sur la vie de Jorge Bonino, ses spectacles, ses diits et ses faits, mais tous ceux qui l'ont connu finissent par reconnaître qu'il s'agissait de quelqu'un d'étrange. Avec sa seule présence, il ouvrait un espace où l'impossible devenait presque imperceptiblement possible [...] Bonino était (mais au fond je crois qu'il n'était rien, je veux dire rien comme substance, rien comme chose, rien comme être) une présence seulement manifeste, une présence sans consistance, quel que soit le nom de cette inconsistance.

Oscar Del Barco, texte inédit, 1999.

Au milieu des années soixante, Jorge Bonino, architecte argentin, a ressenti « qu'il était en train de se passer quelque chose » et a voulu « rassembler des gens ». Pour ce faire il a demandé à ses amis de l'aider à monter « un spectacle avec un langage inexistant incompréhensible »¹.

De Córdoba il est passé à Buenos Aires, Paris, Bruxelles, Genève, Berlin, en faisant son « spectacle », dans « une langue avec des traces sonores de roumain, d'espagnol, d'espéranto et de babil »², mais sans aucun mot reconnaissable et sans aucun contenu représenté. Et son corps... son visage, comme un milliard de masques, changeait tout le temps, et ses pieds et ses mains gesticulaient sans arrêt. L'effet, sur le public qui le suivait avec des éclats de rire était d'une étonnante complicité. D'après les récits des témoins, on peut se faire une idée de ce qui se produisait alors, en reprenant les mots de Pierre Klossowski :

1. J. Bonino, T. Kamenzain, « El espectáculo debe continuar », in *La Opinión*, Supplément Culturel, Buenos Aires, 21-3-1976, pp. 6-8.

2. Selon un témoin de l'époque, Ernesto Schóó, *Teatro : ¿ Qué es un Bonino ?*, Primera Plana, Buenos Aires, 6-8-68, p. 75.

une adhésion fugitive à cette conscience *sans suppôt* qui embrasse dans autrui rien que ce qui se pourrait distraire, se dissocier du moi d'autrui pour le rendre vacant³.

La langue de Bonino était une langue parlée. Et son art, comme tout art qui prend le corps comme matière, était éphémère, dans une époque où la vidéo n'existait pas. Il ne reste que des enregistrements audios de deux de ses spectacles, enregistrements faits à son insu. Et comme pour confirmer qu'avec lui, il n'était pas possible de faire unité, allant de pair avec cet enregistrement audio sans image, il y a un film en super 8 sans son. Il ne nous reste ainsi que des fragments, des morceaux, et des témoignages de ceux qui ont été concernés par Jorge Bonino.

Il s'habillait en blanc, avec un pantalon et une blouse longue toujours impeccables. Il n'avait jamais un scénario, ni un livret de ce qu'il allait faire. La préparation était surtout autour des objets : préparer la carte géographique qu'il montrait sur la scène, et avec laquelle il expliquait l'origine et l'histoire du monde, préparer sa valise d'où il sortait n'importe quoi mais surtout des fruits et des légumes qu'il choisissait très soigneusement et avec quoi ou sur quoi il parlait pendant sa « présentation ». Les objets et la musique avaient toujours des choses à lui dire ou à lui faire dire.

Dans une interview de l'époque, il parle du début de ses « spectacles », de ses « présentations » et il dit :

Nous étions en démocratie et il m'est apparu qu'il était en train de se passer quelque chose [le moment de gestation de l'avant-dernier coup militaire fasciste en Argentine], et j'ai eu l'idée :

[...] de faire un spectacle seulement pour un jour pour agglutiner les gens. J'ai pensé que tout était très dispersé mais que malgré ça il y avait des choses en commun entre les gens. Mon idée n'était pas de transformer mon spectacle en œuvre de théâtre, mais tout simplement de rassembler des gens pour une nuit⁴.

Cette proposition, sans aucune théorisation, en apparence tout à fait disparate, semble être née du même type d'expérience et d'analyse que celles de Georges Bataille : sortons-nous de l'ennui, de l'ennui accepté qui est plutôt l'opium du peuple au lieu de la religion, sortons-nous de l'isolement, du relâchement du lien social avec l'invention de nouveaux modes de « relier ».

La réponse à sa proposition a été telle que « la cérémonie Bonino », comme quelqu'un disait, a rassemblé des gens pour beaucoup plus qu'une nuit. Il se proposait alors, tel le conteur du mythe, de rassembler des hommes

3. P. Klossowski, *Le simulacre dans la communication de Georges Bataille*, in *Critique, Hommage à Georges Bataille*, août-septembre 1963, 195-196, p. 743.

4. J. Bonino, T. Kamenszain, *op. cit.*

dispersés et de leur raconter leur histoire, l'histoire des origines. Comme lui, il parle, il récite, il chante parfois, ou il mime. C'est une scène très ancienne, immémoriale, où la récitation rassemble les hommes⁵.

L'idée était celle de toujours : la création de l'homme, l'histoire de l'humanité⁶.

Cela ne pouvait avoir lieu qu'avec « une langue inexistante incompréhensible ». Il s'est laissé prendre par elle : une explosion de démesure s'enfonçait dans les mots pour les défoncer ; ainsi il menait son jeu théâtral d'érosion. Il produisait une ouverture absolue par où le langage, libéré de l'intériorité et du sens, échappait au mode d'être d'un discours contraint.

[...] Cette langue avait comme véhicule une voix remplie d'inflexions qui prononçait des longs et trépidants monologues accompagnés par l'exécution de chorégraphies et gesticulations en consonance avec cette pléthore verbale devenue une espèce de *work in progress*, fondée sur une interminable chaîne de sonorités⁷.

Le nom de son premier spectacle était *Bonino aclara ciertas dudas*, c'est-à-dire *Bonino éclaircit certains doutes*, ce qui semble déjà être un pur contresens, que quelqu'un puisse éclaircir quoi que ce soit avec une langue incompréhensible !

Deux années plus tard, il fait, pour une seule nuit, un « spectacle » appelé *Asfixiones o enunciados* qui est un peu plus compliqué à traduire parce qu'il fait un seul mot avec *asfixia*-asphyxie et *ficciones*-fictions ce qui donne quelque chose comme *Asfictions ou énoncés*. À propos de ce « spectacle » il dit :

Celui-ci était l'opposé du précédent. Certains m'avaient critiqué, en disant que j'avais une peur panique de parler en espagnol compréhensible. Ah oui ? Alors je me suis dit : « Je vais mettre en scène une œuvre dans laquelle je parle tout le temps normalement mais au fond je ne dis rien... À vrai dire cette œuvre n'était pas l'opposé du spectacle précédent, le défi dans ce cas était d'obtenir le même effet qu'avant mais en utilisant l'espagnol⁸,

Ses paragraphes, compréhensibles, faisaient la parodie, jusqu'à les creuser et les évider, des usages linguistiques des milieux sociaux et idéologiques les plus hétérogènes.

Une revue de l'époque écrit :

5. J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, Mesnil-sur-l'Estrée, octobre 1999.

6. J. Bonino, T. Kamenzain, *op. cit.*

7. A. Oviedo, « Una vanguardia intempestiva : Córdoba en los '60 », in *Historia crítica de la literatura argentina*, volumen 10, La irrupción de la crítica, Emecé Editores, Buenos Aires, 1999, p. 416.

8. J. Bonino, T. Kamenzain, *op. cit.*

Être avec Bonino c'est une forte expérience, une surprise constante. Nous pourrions dire qu'il est un acteur, mais pas un acteur courant, parce que pour lui, l'être simplement c'est un moyen de s'écouler constamment... Son visage se transforme, les mots deviennent tout d'un coup des murmures, des cris... Mais pendant que nous nous arrêtons dans nos pensées, Bonino continue... se transformant devant nos yeux en d'infinis personnages⁹.

Dans un texte récent, Oscar Del Barco, qui a assisté à ses « spectacles », mot qu'il écrit entre guillemets, nous transmet bien ce qui n'arrivait pas seulement à J. Bonino mais aussi à ceux qu'y assistaient. Je cite quelques phrases :

Dans ses « spectacles » Bonino se détachait du monde, ou bien le dissolvait, et ce, de l'unique manière qui soit possible, je veux dire en faisant cesser d'être ce qu'on nous a toujours dit que nous sommes : la conscience, le moi, l'âme, « l'homme ».

L'empreinte de Bonino a été l'acte d'assumer le soi dans l'abandon de toute possession de soi et de l'autre [...] Doucement Bonino et les « spectateurs » de son « spectacle » (à vrai dire, il n'y avait ni « Bonino » ni « spectateurs ») se dépouillèrent de leurs identités, de leurs possessions jusqu'au nu, et à la fin ils se dépouillèrent de la nudité de la communauté sans parole [...] Le don était l'intuition du neutre qui reste quand on supprime tout sujet et tout objet de l'intuition ; ou c'était encore moins : moins qu'intuition, moins que raisonnement, moins qu'être, ce qui reste à la fin du nombre, l'excès de l'excès. À un tel point d'abandon, Bonino nous conduisait avec la simplicité de ceux qui vont se promener à la campagne.

Et il s'interroge :

Qu'est-ce qui était en jeu dans son jeu ? ou plutôt : quel était son jeu ? Est-ce qu'on peut le savoir ?¹⁰

On ne peut que reprendre la question. Et peut-être d'après les témoignages, tenter une réponse : son jeu était ce que la pensée ne peut pas concevoir. Ce qui était en jeu était cette sorte de communication – qui n'a rien à voir avec la théorie de la communication ni l'intersubjectivité –, à laquelle aboutit cette chute des identités dont Pierre Klossowski fait le mécanisme de la création, la dissolution du sujet, la fracture de l'identité, l'ouverture et la communication des « natures ». Sans la dissolution du sujet les « natures » resteraient fermées et ne pourraient pas communiquer.

La création, pour Bonino, était une affaire de vie et de mort :

Tous les hommes sont créateurs, mais il y a eu un grand malentendu qui a tout raté [...] les faits quotidiens sont création [...] Et pas seulement création pour la vie, mais aussi pour la mort.

9. J. Pistochi, « Las máscaras de Bonino », in *Expreso imaginario*, Buenos Aires, agosto 1976.
 10. O. Del Barco, *Bonino o el fin del « espectáculo »*, texte inédit, Córdoba, 1999.

Peut-être pouvait-il voir les choses de cette façon-là parce que, à l'opposé de ceux qui pensent « je suis celui-ci, je suis celui-là », il pensait en termes d'incertitude et d'improbabilité :

Ma journée parfaite c'est quand je rencontre quelqu'un et que je peux l'accompagner. Mais que ce soit tout à fait imprévu, j'ai la haine du prévu et du limité. Une journée où je peux changer de rôle ! Parce qu'à vrai dire, je ne sais pas qui je suis¹¹.

L'imprévu c'est ce qu'on ne connaît pas, et un des aspects les plus remarquables de l'inconnu, de l'imprévu, c'est le risible, les objets, les situations qu'excitent en nous cette réaction de désordre intime, de surprise suffocante, que nous appelons le rire.

Le rire, en écoutant les enregistrements audio, pour moi qui n'ai pas assisté aux présentations de J. Bonino, a l'air absurde, déroutant, il se produit comme intempestivement... C'est un rire produit par la complicité d'un moment fugitif, et contre le rationalisme. J. Bonino et les spectateurs tombaient dans l'inexplicable que nous sommes.

Le rire qui révèle l'absurde de toute prétention au savoir absolu comme le dit Lacan :

Risible justement (cet absurde prétention), nous sommes là au niveau du vif de notre sujet [...] (le mot d'esprit) provoque le rire justement en somme en tant qu'il est proprement accroché sur la faillite inhérente au savoir¹².

LA « LANGUE » DE BONINO

Pas des idées, un vide mental : du théâtre de Jorge Bonino, « multiplié, polyscénique, simultanée, morcelé en scènes qui s'ignorent et se font signe, et où sans rien représenter (copier, imiter) des masques dansent, des corps crient, des mains et des doigts gesticulent », on peut bien dire qu'il dissipe « la philosophie de la représentation, de l'original, de la première fois, de la ressemblance, de l'imitation, de la fidélité »¹³.

Sa langue permettait à J. Bonino de jouer hors la doxa dans ses deux aspects : le bon sens et le sens commun. Le bon sens exprime l'exigence d'un ordre d'après lequel il faut choisir une direction et s'en tenir à elle. Il jouait aussi hors sens commun : le sens commun qui identifie, qui reconnaît et qui, non moins que le bon sens, prévoit.

11. E. Schóo, *op. cit.*

12. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, séance du 4-12-1968.

13. G. Deleuze, *Logique du sens*, collection « Critique », Les Éditions de Minuit, 1969, réédition 1989, 12^e Série-Sur le paradoxe, p. 96.

Subjectivement le sens commun subsume des facultés diverses de l'âme, ou des différents organes du corps, et les rapporte à une unité capable de dire Moi. C'est un seul et même moi qui perçoit, imagine, se souvient, sait, etc. et qui respire, qui dort, qui marche, qui mange. [...] Objectivement le sens commun subsume la diversité donnée et la rapporte à l'unité d'une forme particulière d'objet ou d'une forme individualisée de monde¹⁴.

Le bon sens et le sens commun sont complémentaires. Le bon sens ne pourrait assigner aucune direction sans rapporter la diversité à la forme d'identité d'un sujet, d'un objet ou d'un monde qu'on suppose être présent du début jusqu'à la fin.

Dans cette complémentarité se noue l'alliance du moi, du monde et de Dieux, Dieux comme principe suprême des identités¹⁵.

Dans la langue de Jorge Bonino, il n'y a aucune formation du langage construite sur le bon sens et le sens commun, mais il n'y a pas non plus le non-sens du jeu de mot, des mots-valises, de la concaténation de mots avec signification individuelle mais sans signification dans la phrase. Le non-sens est avec le sens dans une relation spécifique, qui ne peut pas se concevoir simplement comme une relation d'exclusion¹⁶, comme ce qui n'a pas de sens mais comme s'opposant également à l'absence de sens parce qu'il fait donation de sens.

Dans sa langue il n'y a pas des mots normaux dotés de sens. Il y a des sons articulés en des « mots » sans signification dans un discours qui fait sur ceux qui l'écoutent l'effet de se trouver en face d'une drôle de langue étrangère.

Il n'y a pas non plus un non-sens informe et sans fond, celui qui ne fait plus donation de sens. Il y a des surcharges consonantiques, gutturales, aspirées, des apostrophes, des accents intérieurs, des souffles et des scansiones. Mais on ne peut pas dire que ces formations remplacent toutes les valeurs syllabiques ou même littérales, et qu'il y ait un langage sans articulation, que les sons soient comme des cris actifs dans un souffle continu.

On peut également considérer que les mots, loin de déterminer une ramification de séries selon le sens, opèrent au contraire par une chaîne d'associations entre des éléments toniques et consonants, sans grammaire ni syntaxe dans le sens traditionnel, dans une région qui pourrait être d'un infra-sens. Et je ne fais pas ici que suivre Gilles Deleuze quand il dit que c'est une affaire de critique et de clinique ne pas confondre le non-sens de Lewis Carroll, d'une langue émise à la surface et qui fait donation de sens, et le non-sens d'Artaud et de Wolfson, taillé dans la profondeur des corps et qui mange tout sens¹⁷. On ne peut placer la langue de J. Bonino ni d'un côté ni de

14. G. Deleuze, *op. cit.*, 12^e Série-Sur le paradoxe, pp. 92-100.

15. *Ibid.*, p. 96.

16. G. Deleuze, *op. cit.*, 11^e Série-Du non-sens, pp. 85.

l'autre puisqu'il arrive qu'elle produise du sens. Il jouait « à la limite », tout le temps, et une des causes qui lui permettait ce jeu était le fait que sa langue était une langue parlée. Et c'est ce « jouer à la limite » qui suscitait les témoignages les plus contradictoires ; il y a ceux qui disaient : « On ne sait pas comment mais on comprenait », et d'autres : « Bien sûr, on ne comprenait rien du tout de ce qu'il disait ».

Ce qui faisait que cette langue n'était pas pur infra-sens, ce qui donnait à sa langue forme et fond, était la sorte d'implication de son corps, pas seulement la mimique, les mouvements et les gesticulations de son corps, mais aussi le mode selon lequel les sons était « jaculés », – pour transformer en verbe le mot *jaculation* qu'utilise Jacques Lacan et à propos duquel le dictionnaire Grand Robert nous informe qu'il est « littéraire et rare » et « qu'il implique élan, effusion ». Dans les enregistrements de ses présentations on « écoute » la présence du corps de Jorge Bonino, dans les bruits produits par ses mouvements, ses gesticulations, sa langue.

Le langage parlé est indissociable du corps, l'acte de parler implique le corps. La production des divers sons, leur articulation impliquent des segments corporels spécifiques et des mouvements aussi spécifiques que l'écriture alphabétique transcrite par des lettres, des syllabes, des mots, des phrases. Mais il y a aussi tout ce que l'écriture alphabétique ne permet pas de prendre en compte : les éléments prosodiques (selon la terminologie de Martinet) ou suprasegmentaux (terminologie américaine).

Le timbre, la hauteur, l'intensité, la durée, sont les composants généralement reconnus par l'étude des sons du langage. Ces caractères prosodiques sont forcément liés avec toute l'activité phonique.

Depuis Trubetzkoy, on admet que les faits prosodiques remplissent trois fonctions : 1. distinctive, qui permet différencier entre eux deux unités significatives ; 2. démarcative, quant ils permettent reconnaître les limites d'un mot ; et 3. culminative qui signale dans l'énoncé la présence d'un certain nombre d'articulations importantes. À partir de ces fonctions il est possible définir *ton, intonation et accent*.

Avec Bonino on se trouve pris par l'étrangeté d'une langue sans syntaxe (si l'on se place dans cet ancien point de vue qui est de négliger les faits prosodiques), ou avec une syntaxe comportant uniquement des éléments prosodiques. Comme l'intonation peut être utilisée comme un moyen linguistique significatif, on a l'effet significatif de l'intonation appliquée à une phrase sans signification. On a des mots et des phrases différenciés, et toutes les intonations qui permettent de différencier le début de la fin d'une phrase, d'une interrogative d'une affirmative, etc., on a des pauses significatives et phénomènes dites d'accentuation « expressive ».

À la différence du *Kaspar* de Peter Handke qui répète la phrase : « je voudrais être comme celui qu'autre a été une fois » et le spectateur entend clairement qu'il n'a pas d'idée de ce qu'il signifie, qu'il n'exprime rien, sauf le fait qu'il n'a pas d'idée de la phrase qu'il dit et qu'il répète selon les manières les plus diverses : d'un air têtue, interrogant, avec l'intonation d'un vers, avec point suspensif, etc., « le spectateur » de J. Bonino pouvait se laisser prendre dans le leurre de penser que Bonino savait ce qu'il disait quand il posait cette question : « *homeo moisit ?* ».

Dans la séance du 11 février 1975 du séminaire *RSI* Lacan parle de la jaculation :

L'interprétation analytique porte d'une façon qui va beaucoup plus loin que la parole. La parole est un objet d'élaboration pour l'analysant, mais ce que dit l'analyste – car il dit – ce que dit l'analyste a des effets dont ça n'est pas rien de dire que le transfert y joue un rôle, ça n'est pas rien, mais ça n'éclaire rien. Il s'agit de dire comment l'interprétation porte et qu'elle n'implique pas forcément une énonciation... Ce que j'essaie de faire ici... est tout de même destiné à changer la perspective sur ce qu'il en est de l'effet de sens. Je dirai que ça consiste, cet effet de sens, à le serrer de la bonne façon. L'effet de sens exigible du discours analytique n'est pas imaginaire. Il n'est pas non plus symbolique. Il faut qu'il soit réel. Ce dont je m'occupe cette année c'est d'essayer de serrer de près quel peut être le réel d'un effet de sens parce que d'un autre côté c'est bien clair qu'on est habitué à penser que l'effet de sens se véhicule par des mots, et n'est pas sans réflexions, sans ondulations imaginaires.

La question d'abord se pose de savoir si l'effet de sens dans son réel tient bien à l'emploi des mots – je dis l'emploi au sens usuel du terme – ou seulement à leur *jaculation*, si je puis dire – c'est un terme en usage pour ce qu'il en est des mots. Beaucoup de choses depuis toujours l'ont donné à penser ; mais de cet emploi à cette *jaculation* on ne faisait pas la distinction. On croyait que c'était les mots qui portent. Alors si nous nous donnons la peine d'isoler la catégorie du signifiant, nous voyons bien que *la jaculation* garde un sens, un sens isolable. Est-ce à dire que c'est à cela que nous devons nous fier pour que se passe ceci que le dire fasse nœud, à la distinction de la parole qui très souvent glisse, laisse glisser...

APPENDICE

Sous le numéro 186 du livre *Je me souviens* de Georges Perec on peut lire :

Je me souviens du one-man-show de Bonino.

et sur la quatrième de couverture :

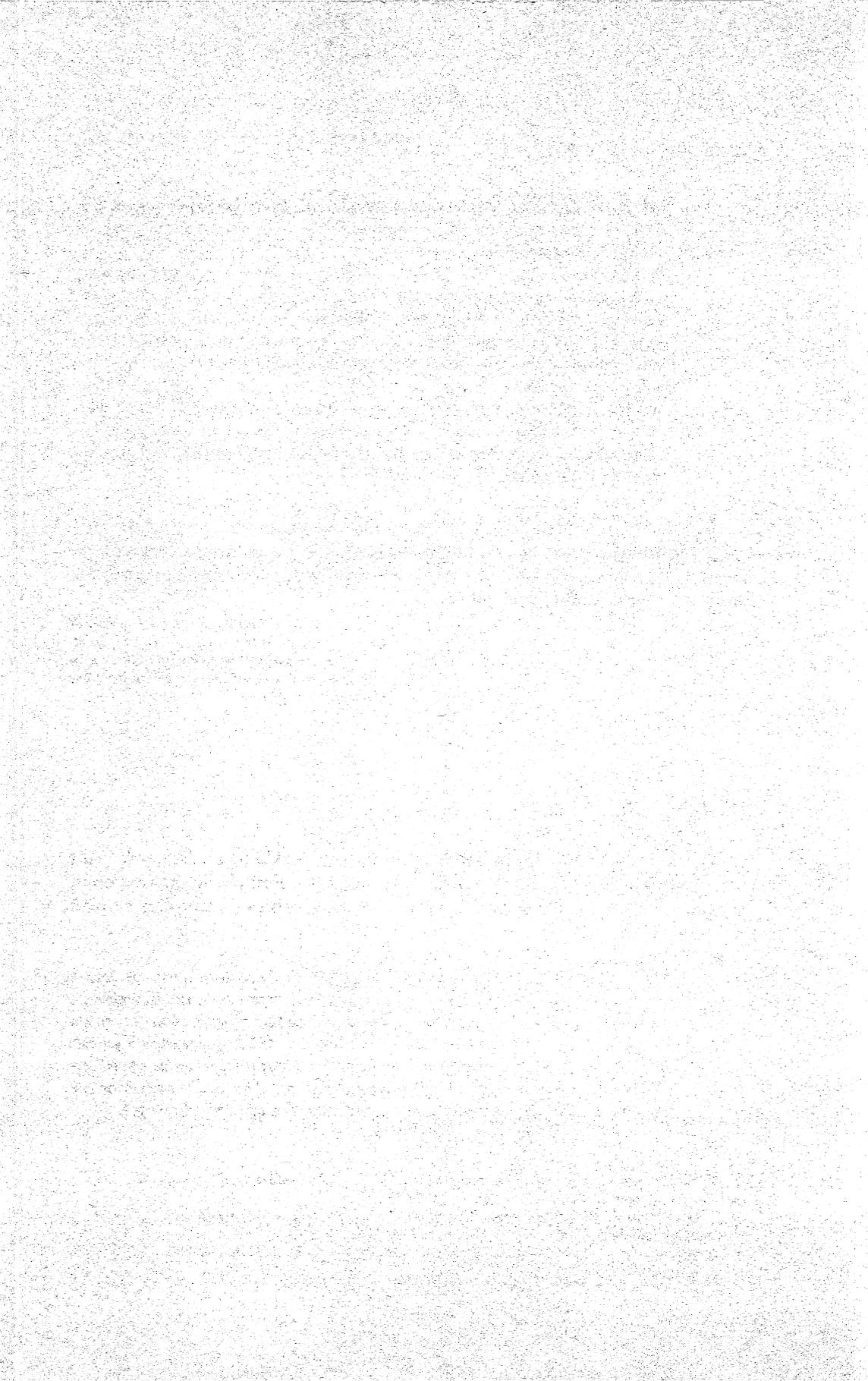
Ces *je me souviens* ne sont pas exactement des souvenirs, et surtout pas des souvenirs personnels, mais des petits morceaux de quotidien, des choses que, telle ou telle année, tous les gens d'un même âge ont vues, ont vécues, ont partagées, et qui ensuite ont disparu, ont été oubliées ; elles ne valaient

pas la peine d'être mémorisées, elles ne méritaient pas de faire partie de l'Histoire, ni de figurer dans les Mémoires des hommes d'État, des alpinistes et des monstres sacrés.

Il arrive pourtant qu'elles reviennent, quelques années plus tard, intactes et minuscules, par hasard ou parce qu'on les a cherchées, un soir, entre amis ; c'était une chose qu'on avait apprise à l'école, un champion, un chanteur ou une starlette qui perçait, un air qui était sur toutes les lèvres, un hold-up ou une catastrophe qui faisait la une des quotidiens, un best-seller, un scandale, un slogan, une habitude, une expression, un vêtement ou une manière de le porter, un geste, ou quelque chose d'encore plus mince, d'inessentiel, de tout à fait banal, miraculeusement arraché à son insignifiance, retrouvé pour un instant, suscitant pendant quelques secondes une impalpable petite nostalgie¹⁸.

Actuellement le nom de Jorge Bonino nomme un lieu qui, depuis dix ans, fait communauté pour des enfants bizarres. Ce nom avait immédiatement trouvé l'assentiment de tous. Peut-être aujourd'hui pouvons-nous entr'apercevoir combien ce nom est tombé juste.

18. G. Perec, *Je me souviens*, Hachette Littératures, 1978.



Le supplice comme figure de la transgression

COLETTE PIQUET

Bataille écrivait : «*Nietzsche seul s'est rendu solidaire de moi – disant nous. Si la communauté n'existe pas, M. Nietzsche est un philosophe*». Et encore : «*Ma vie, en compagnie de Nietzsche, est une communauté, mon livre est cette communauté*»¹.

LE SUPPLICIÉ CHINOIS

L'article «L'Amitié» fut publié le 15 avril 1940 dans la revue *Mesures*², avant d'être repris avec de notables modifications en première partie du *Coupable*³. Bataille y évoque pour la première fois les photographies du supplice chinois «des cent morceaux» :

Je n'ai pas choisi Dieu comme objet, mais humainement, le jeune condamné chinois que les photographies me représentent ruisselant de sang, pendant que le bourreau le supplicie (la lame entrée dans les os du genou). À ce malheureux, j'étais lié par les liens de l'horreur et de l'amitié. Mais si je regardais l'image jusqu'à l'accord, elle supprimait en moi la nécessité de n'être que moi seul : en même temps cet objet que j'avais choisi se défaisait dans une immensité, se perdait dans l'orage de la douleur⁴.

1. Sur Nietzsche, *Œuvres complètes*, Tome VI, pp. 27-33. Je fais référence à l'édition des *Œuvres Complètes* de Georges Bataille, Paris, Gallimard, 1973.

2. Sous le pseudonyme de Dianus. L'article est repris dans *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome VI, Annexe 3, pp. 292-305.

3. G. Bataille, *Le Coupable*, «L'amitié», *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome V, pp. 243-286.

4. *Ibid.*, p. 283.

Le plus étonnant, c'est que Bataille parle du supplicié chinois dans l'une des trois seules pages de «L'Amitié»⁵ où il est question, justement, de l'amitié. Et que dans «Le supplice»⁶, partie centrale de *L'expérience intérieure*, écrit plus tard en 1941, Bataille ne fait pas référence à ces photographies. Dans «Le post-scriptum au Supplice», en 1942, il évoque à nouveau le supplicié chinois :

Le jeune et séduisant Chinois dont j'ai parlé, livré au travail du bourreau, je l'aimais d'un amour où l'instinct sadique n'avait pas de part : il me communiquait sa douleur ou plutôt l'excès de sa douleur et c'était ce que justement je cherchais, non pour en jouir, mais pour ruiner en moi ce qui s'oppose à la ruine⁷.

Enfin, Bataille a reproduit les photographies du supplice chinois en 1962 dans *Les Larmes d'Éros*⁸. Bataille précise alors l'origine et l'importance pour lui de ces clichés :

Je possède, depuis 1925, un de ces clichés (reproduit p. 232). Il m'a été donné par le Docteur Borel, l'un des premiers psychanalystes français. Ce cliché eut un rôle décisif dans ma vie. Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique (?) et intolérable⁹.

Alors qu'est-ce que l'amitié et qu'est-ce que le supplice ? Bataille utilise tout au long de son œuvre des mots obscurs, «glissants»¹⁰, «fulgurants»¹¹, pour désigner plus que pour décrire ou rendre intelligible la singularité de son «expérience intérieure» : dieu, souveraineté, chance, communication, amitié, excès, impossible, supplice, syncope, renversement... Aucun dictionnaire ne peut rendre compte du sens de ces mots pour lui. Ne sont-ils pas une invitation à entrer plus avant dans son œuvre, à suivre avec lui le chemin de l'expérience intérieure ? «J'écris pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou, n'en sortirait plus»¹².

Pour Bataille, il n'y a pas d'amitié sans supplice, ni de communication sans déchirure. Joies suppliciantes. Rires déchirants. Gravité de l'érotisme. Divinité de Madame Edwarda, putain de bordel. Complicité louche avec Ma mère. Trahison infâme de L'Abbé C. Violence de l'amour entre ciel, mort et boue dans Le bleu du ciel. Excrétions, vomissures, souillures. Matière basse. Expérience de l'hétérogène, de l'impossible, toujours : «J'appelle expérience

5. *Ibid.*, pp. 278, 282-283.

6. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, deuxième partie : «Le supplice», *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome V.

7. *Ibid.*, «Post-scriptum au Supplice», p. 140.

8. G. Bataille, *Les Larmes d'Éros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961, pp. 232-237.

9. *Ibid.*, p. 234.

10. G. Bataille, *L'expérience intérieure, op. cit.*, p. 28.

11. *Ibid.*, «Le supplice», p. 55.

12. *Ibid.*, «Post-scriptum au Supplice», p.135.

un voyage au bout du possible de l'homme»¹³. L'amitié selon Bataille n'est vraiment pas de tout repos...

COMMUNAUTÉS DÉCHIRANTES

Alors, pas d'amitié sans supplice, qu'est-ce que cela signifie ? Certainement pas que l'amitié, ce serait suppliciant, à la façon sartrienne de «l'enfer, c'est les autres». Cela signifie à l'inverse que le supplice précède l'amitié, que la déchirure précède la communication :

La communication demande un défaut, une «faille» ; elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une coïncidence de deux déchirures, en moi-même, en autrui¹⁴.

La communication n'a lieu qu'entre deux êtres mis en jeu – déchirés, suspendus, l'un et l'autre penchés au-dessus de leur néant. Cette façon de voir donne du sacrifice et de l'œuvre de chair une même explication¹⁵. [...] Plus qu'aucun fidèle un mystique chrétien crucifie Jésus. Son amour exige même de Dieu qu'Il soit mis en jeu, qu'Il crie son désespoir sur la croix¹⁶.

Si la «communication», l'amour demandent la mise en jeu de l'être, exigent le sacrifice d'une part de soi, si la déchirure, c'est ce qui fait «communauté», ne pourrait-on pas aller jusqu'à dire que le supplice est cause de l'amitié, que la déchirure est cause de la communication ? «Il n'est pas de désir plus grand que celui du blessé pour une autre blessure»¹⁷.

Le tiers, le compagnon, le lecteur qui m'agit, c'est le discours. [...] Et sans doute le discours est projet, mais il est davantage encore cet autre, le lecteur, qui m'aime et qui déjà m'oublie (me tue), sans la présente insistance duquel je ne pourrais rien, je n'aurais pas d'expérience intérieure. Non qu'aux instants de violence – de malheur – je ne l'oublie pas, comme il m'oublie lui-même – mais je tolère en moi l'action du projet en ce qu'elle est un lien avec ce lui obscur, partageant mon angoisse, mon supplice, désirant mon supplice autant que je désire le sien¹⁸.

Supplice que vit l'homme privé du support de Dieu :

À l'extrême du savoir, ce qui manque à jamais est ce que seule donnait la révélation : une réponse arbitraire, disant : « tu sais maintenant ce que tu dois savoir, ce que tu ignores est ce que tu n'as nul besoin de savoir : il suffit qu'un autre le sache et tu dépends de lui, tu peux t'unir à lui ». Sans

13. *Ibid.*, p. 19.

14. G. Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 266.

15. G. Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 45.

16. *Ibid.*, p. 52.

17. G. Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 267.

18. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, «Le supplice», *op. cit.*, p. 75.

cette réponse, l'homme est dépossédé des moyens d'être tout, c'est un fou égaré, une question sans issue¹⁹.

Déchirure du non-savoir absolu, de l'inachèvement de l'histoire. Bataille ne cesse de répéter : «Et surtout "rien", je ne sais rien».

J'entre dans un cul-de-sac. Là toute possibilité s'épuise, le possible se dérobe et l'impossible sévit. Être face à l'impossible – exorbitant, indubitable – quand rien n'est plus possible est à mes yeux faire une expérience du divin ; c'est l'analogie d'un supplice²⁰.

Supplice de l'homme qui s'avance vers l'expérience d'un dénudement dont l'arrachement de lambeaux de peau, de chair du supplicé chinois est la plus violente manifestation²¹. Supplice de celui qui sacrifie une part de soi, la plus précieuse, son cher «moi», pour éprouver sa vérité dans le mouvement d'une perte, pour rencontrer autrui dans une communication où sujet et objet se dissolvent.

Peu importe alors moi-même et, réciproquement, peu m'importe une présence étrangère à moi. Je ne crois pas en Dieu : faute de croire en moi. Croire en Dieu, c'est croire en soi. Dieu n'est qu'une garantie donnée au moi²².

Supplice de se livrer à la «chance» de la rencontre avec autrui, à «l'enchantement de la chance», de «s'émanciper de la servitude par la chance»²³.

Sans doute Bataille écrit-il que son livre est «le récit d'un désespoir». Pourtant rien de pessimiste dans son approche. Il y a la chance et il y a l'amitié. Il y a le rire, l'érotisme, l'extase. L'avant-propos de *L'expérience intérieure* met ce livre sous le signe de Nietzsche : «Combien j'aimerais dire de mon livre la même chose que Nietzsche du *Gai savoir* : "Presque pas une phrase où la profondeur et l'enjouement ne se tiennent tendrement la main !"»²⁴ Et il cite en exergue : «La nuit est aussi un soleil. *Zarathoustra*».

Mais alors, si tout support de l'expérience nous fait défaut, sur quelle autorité fonder «l'expérience intérieure» ?

L'expérience elle-même m'avait mis en lambeaux, et ces lambeaux, mon impuissance à répondre achevait de les déchirer. Je reçus la réponse d'autrui : elle demande une solidité qu'à ce moment j'avais perdue. Je posai la question devant quelques amis, laissant voir une partie de mon désarroi : l'un d'eux énonça simplement ce principe, que l'expérience elle-même est l'autorité (mais que l'autorité s'expie)²⁵.

19. *Ibid.*, p. 37.

20. *Ibid.*, p. 45.

21. Il ne s'agit pas là d'une métaphore. Chez Bataille, aucun dualisme de l'âme et du corps.

22. G. Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 282.

23. Hegel, selon Bataille, «a supprimé la chance et le rire».

24. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 9.

25. *Ibid.*, p. 37.

Cette découverte que «l'expérience elle-même est l'autorité» eut pour Bataille «la portée galiléenne d'un renversement», «elle se substituait en même temps qu'à la tradition des Églises à la philosophie»²⁶. Ce qui lui a toujours importé, ce n'est ni la visée littéraire de l'œuvre – pensons à la «haine de la poésie»²⁷ –, ni la construction philosophique systématique – sa recherche «dans la nuit» fait de lui et de ses lecteurs «une dent douloureuse dans la bouche de Hegel»²⁸ –, mais le mouvement même de dénudement de la pensée. Et c'est pourquoi il nous faut lire Bataille, maintenant, toujours, si nous voulons savoir (un peu plus) ce que c'est que l'homme après «la mort de Dieu». Bataille, lecteur de Nietzsche et de Freud.

« PRÉFACE À LA TRANSGRESSION »

Prières, supplications, adorations, sacrifices n'avaient de sens que dans un monde qui était sous le signe de l'existence de Dieu. Et aussi blasphèmes, imprécations, sacrilèges, profanations, qui prenaient alors valeur d'opposition, de provocation, de défi. On était dans l'univers du sacré et du péché.

Depuis que nous avons reçu l'annonce nietzschéenne de la «mort de Dieu», nous sommes «dans le fond de la nuit»²⁹, nous dit Bataille, nous butons sur «l'impossible», le fondement de l'être nous fait défaut. Nous nous retrouvons seuls face à nos questions, à notre angoisse devant l'énigme de l'existence, le non-sens de la mort. Dès lors la question éthique ne nous lâche plus : si Dieu est mort, tout est-il permis ? Bataille n'est pas loin de dire : si Dieu est mort, plus rien n'est permis. Alors, chaque fois que nous franchissons une limite, un interdit, ne faudrait-il pas parler de transgression et non plus de péché ? se demande Foucault dans son article sur Bataille³⁰ : «Une profanation dans un monde qui ne reconnaît plus de sens positif au sacré, — n'est-ce pas à peu près cela qu'on pourrait appeler la transgression ?»³¹. Peut-être est-ce la seule manière, non pas de retrouver le sacré que nous avons perdu, mais de le recomposer «dans sa forme vide, dans son absence rendue par là même scintillante».

26. *Ibid.*, p. 20. Selon Jean Hyppolyte, la référence à «l'expérience» comme seule autorité vient de Hegel, qui, seul après Rousseau, ne s'est pas référé à Dieu comme garant de la vérité. Dans le mouvement de *La Phénoménologie de l'Esprit*, «la notion de vérité, comme dévoilement, s'effectue par l'intercommunication des consciences-de-soi humaines, par la reconnaissance mutuelle et par le langage qui se substitue au problème même de Dieu» (J. Hyppolyte, «Phénoménologie de Hegel et psychanalyse», in *La Psychanalyse*, n° 3, 1957). C'est sur la question du «savoir absolu», de «l'achèvement de l'histoire», que Bataille lâche Hegel.

27. *L'impossible* fut d'abord publié en 1947, sous le titre : *La haine de la poésie*, *Œuvres complètes*, op. cit. Tome III, p. 509.

28. Dans le «Prière d'insérer» de l'édition *L'expérience intérieure* de 1943, *Œuvres complètes*, op. cit., Tome V, p. 423.

29. G. Bataille, «Préface à *Madame Edwarda*», *Œuvres complètes*, Tome III, p. 10.

30. M. Foucault, «Préface à la transgression», *Hommage à Georges Bataille*, in *Critique*, n° 195-196, août-septembre 1963, pp. 751-769.

31. M. Foucault, op. cit., p. 752.

Il faut bien le dire, puisque Bataille est un auteur réputé «érotique», la question de la transgression se pose d'entrée de jeu avec la sexualité. On pourrait croire que, dans l'expérience contemporaine, grâce à Sade, à Nietzsche, à Freud, à Gide, à Bataille, la sexualité a été libérée des carcans de la religion chrétienne et de la morale bourgeoise, qu'elle a enfin retrouvé une «vérité de nature» – est-ce que ça voudrait dire une «vérité animale» ? – qui définirait un ordre des choses, partageant le normal et le pathologique, l'état de santé et de maladie, la rectitude des mœurs et la perversion. Certainement pas, précise Foucault : ce qui caractérise la sexualité moderne, «ce n'est pas d'avoir trouvé, de Sade à Freud, le langage de sa raison ou de sa nature, mais d'avoir été, et par la violence de leurs discours, «dénaturalisée» – jetée dans un espace vide où elle ne rencontre que la forme mince de la limite»³². Et en effet Freud nous a appris que le petit de l'homme était un «pervers polymorphe», et que le désir ne pouvait se soutenir que du langage, et de l'interdit. C'est au contraire lorsque Dieu existait, et la Loi de Dieu, et le péché, que la Loi définissait la norme, sacralisant un soi-disant «naturel» de l'homme : c'est-à-dire la sexualité dans sa finalité de reproduction, la famille pour réaliser cette finalité, l'école pour la perpétuer et l'église pour la garantir.

Ce que nous dit le langage de la sexualité, selon Foucault, ce n'est pas le «secret naturel de l'homme», c'est qu'il est sans Dieu : «La parole que nous avons donnée à la sexualité est contemporaine par le temps et la structure de celle par laquelle nous nous sommes annoncés à nous-mêmes que Dieu était mort»³³. Et Foucault définit l'érotisme selon Bataille comme «une expérience de la sexualité qui lie pour elle-même le dépassement de la limite à la mort de Dieu. [...] La mort de Dieu ne nous restitue pas à un monde limité et positif, mais à un monde qui se dénoue dans l'expérience de la limite, se fait et se défait dans l'excès qui la transgresse»³⁴.

Une question se pose alors, que Foucault, dans ce texte consacré à Bataille, ne pose pas explicitement : dans ce monde qui est sous le signe de la mort de Dieu, le fait que des hommes comme Gide ou Foucault, grands lecteurs de Nietzsche, ont tenté de s'affirmer dans leur choix pédérastique ou homosexuel, ne serait-ce pas une forte façon de dire que la sexualité de l'homme n'est pas «naturelle» – si tant est que celle de l'animal le soit³⁵ –, qu'elle n'a pas retrouvé avec l'annonce de la mort de Dieu une «vérité de nature»³⁶ ? C'est ainsi que j'interpréterai le mot d'ordre de Foucault : «Il faut s'acharner à devenir homosexuel». Dès lors, la quête d'une «identité homo» ne peut qu'inscrire sa question dans la perspective de la mort de Dieu. Bataille n'écrivait-il pas de l'érotisme : «Ce que le mysticisme n'a pu dire, (au moment de le

32. *Ibid.*, p. 751.

33. *Ibid.*, p. 752.

34. *Ibid.*, p. 754.

35. G. Canguilhem, dans son enseignement, posait la question en ces termes : «Si l'humanité de l'homme n'est pas une essence, l'animalité de l'animal en est-elle une ?»

36. *Corydon* prétend nous affirmer le contraire, mais faut-il prendre Gide au mot ?

dire il défaillait), l'érotisme le dit : Dieu n'est rien s'il n'est pas dépassement de Dieu dans tous les sens de l'être vulgaire, dans celui de l'horreur et de l'impureté ; à la fin dans le sens de rien...»³⁷ ? L'érotisme se signifie de la mort de Dieu.

« DIEU EST MORT »

Mais l'expression «Dieu est mort», Foucault le reconnaît, et Bataille le savait, est ambiguë : «Que veut dire en effet la mort de Dieu, sinon une étrange solidarité entre son inexistence qui éclate et le geste qui le tue ? Mais que veut dire tuer Dieu s'il n'existe pas, tuer Dieu qui n'existe pas ?»³⁸, sinon faire l'expérience de sa présence au cœur même de son absence, dans l'érotisme, le rire, le sacrifice, l'extase ?

Mais si Bataille retrouve le monde chrétien des corps impurs, obscènes et du péché, de la mystique et du sacré, alors Foucault, parlant de transgression, rate le sens de «l'expérience intérieure» bataillienne. Bataille, tout en s'affirmant dans une position «athéologique», n'a jamais lâché la question du péché ni celle du sacré. Comment entendre ce qui pourrait apparaître comme une contradiction ou une dénégation ? N'est-ce pas là, bien plutôt, que se situe «l'impossible» de Bataille ?

Du coup, le titre de mon intervention bouge, comme par un fondu enchaîné qui aboutirait à une surimpression. Le supplice comme figure de la transgression, devient : *Le sacrifice comme figure du péché*. Le supplicé chinois est à la fois dans un monde profane et dans l'univers du sacré, de l'action sacrée, du sacrifice au dieu, du sacrifice de Dieu. Et c'est alors qu'Éros entre dans la danse sacrificielle : Bataille dit fortement du «Supplice» qu'il n'aurait pas pu l'écrire s'il n'avait d'abord écrit *Madame Edwarda* qui en est «la clef lubrique». Évoquant l'image du supplicé chinois, il écrit dans *Le coupable* :

À la fin le patient, la poitrine écorchée, se tordait, bras et jambes tranchés aux coudes et aux genoux. Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe³⁹.

Et dans *Les Larmes d'Éros* :

Bien plus tard, en 1938, un ami m'initia à la pratique du yoga. Ce fut à cette occasion que je discernai, dans la violence de cette image, une valeur infinie de renversement. À partir de cette violence – je ne puis encore aujourd'hui m'en proposer une autre plus folle, plus affreuse – je fus si renversé que j'accédai à l'extase⁴⁰.

37. G. Bataille, «Préface à *Madame Edwarda*», *op. cit.*, p. 12.

38. Cf. l'analyse de Gilles Deleuze dans : *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 175.

39. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, «Post-scriptum au Supplice», *Œuvres complètes, op.cit.*, Tome V, p. 139.

40. G. Bataille, *Les Larmes d'Éros, op. cit.*, p. 237.

Expérience érotique marquée par la «syncope» et le «renversement» de l'horreur en extase : dans *Les Larmes d'Éros*, Bataille présente côte à côte la photographie du supplicé chinois et la reproduction du tableau de Balthus, *La leçon de guitare*⁴¹. Ce montage cut surprenant⁴² d'une photo horrifiante et d'un tableau violemment érotique, a provoqué en moi une émotion très vive, à un moment de ma lecture, là où sans doute Bataille m'a «touchée à l'angoisse».

L'être s'invite lui-même à la terrible danse, dont la syncope est le rythme danseur, et que nous devons prendre comme elle est, sachant seulement l'horreur à laquelle elle s'accorde. Si le cœur nous manque, il n'est rien de plus suppliciant⁴³.

MONTAGES RENVERSANTS

Dénudement de soi jusqu'à l'arrachement de lambeaux de peau, de chair. Renversement des corps, des yeux. Effondrement du langage. Expérience acéphale dans la disparition du sujet et le surgissement de l'objet d'angoisse : l'adolescente du tableau transformée en guitare, le Chinois en viande de boucherie. Court-circuit entre le Chinois extatique et l'adolescente suppliciée. Renversement de l'horreur en extase, du divin en obscène, du mystique en érotique :

Ce que soudainement je voyais et qui m'enfermait dans l'angoisse – mais qui, dans le même temps m'en délivrait – était l'identité de ces parfaits contraires, opposant à l'extase divine une horreur extrême⁴⁴.

Opposition et identité provoquent syncope, court-circuit, commotion violente, renversement, comme l'étincelle entre deux bornes électriques :

À qui s'exerce à la contemplation, Dieu, me dit-on, ne serait pas moins nécessaire qu'une borne à l'autre, si l'on veut l'étincelle électrique entre les deux. L'extase a besoin d'un objet proposé à son jaillissement : fût-il réduit au point, cet objet possède une action si déchirante qu'il serait agréable, ou commode, parfois, de le nommer. Mais un danger, ajoutait-on, n'est pas

41. *Ibid.*, pp. 232-235.

42. Il ne s'agit pas d'un oxymoron. De même, les expressions : «horreur extatique», «joies déchirantes», etc... ne sont pas des oxymorons dans l'expérience bataillienne.

43. G. Bataille, «Préface à *Madame Edwarda*», *op. cit.*, p. 14. Dans *Le Robert* : «SYNCOPE : lat. *syncoipa* ; gr. *sughoph*, de *sughoptein* : briser – 1) Arrêt ou ralentissement marqué des battements du cœur, accompagné de la suspension de la respiration et de la perte de la conscience [...] 2) (1380) *gramm. anc.* Suppression d'une lettre ou d'une syllabe à l'intérieur d'un mot (ex. l'orthographe *dénoûment* pour *dénoûement*). 3) (1631) *mus.* Prolongation sur un temps fort d'un élément accentué d'un temps faible produisant un effet de rupture dans le rythme. => contretemps». Il faut prendre la «syncope» chez Bataille dans ces trois sens à la fois.

44. G. Bataille, *Les Larmes d'Éros*, *op. cit.*, p. 237.

niable : la borne (la lourdeur) à laquelle est donné le nom de Dieu compte avant la fulguration. À la vérité, l'objet ou le point devant moi, vers lequel l'extase est dirigée, est bien exactement ce que d'autres ont vu, qu'ils ont décrit, parlant de Dieu⁴⁵.

Nous retrouvons «l'impossible» bataillien dans cette «identité des contraires» : Bataille découpe et colle, écarte et connecte, superpose et renverse. Pas une œuvre de Bataille qui ne soit un montage de textes, de documents, de préfaces, postfaces, avant-propos, notes, emportant l'œuvre et son lecteur dans des dérives, des ruptures, des sauts, des secousses, sans jamais le laisser se reposer sur de l'entre-deux. Comment alors envisager ces collages, sinon comme une manifestation du plus vif de «l'hétérogène» ? Hétérogène impensable, dont on ne peut rendre compte sans en faire aussitôt de l'homogène. Les montages sont une expression de cet «impossible».

Il faut, pour entrer dans l'œuvre de Bataille, faire jouer ensemble opposition et identité, dans une surimpression et un renversement du supplice et du sacrifice, de la transgression et du péché, dans cette ambiguïté dont parle Foucault : «affirmer Dieu qui n'existe pas». Prendre la formule «Dieu est mort» pour une contradiction, ce serait rater l'originalité de ce mouvement, comme Sartre n'a pas manqué de le faire. Ce que Bataille ironiquement lui renvoie : il faut lire les échanges savoureux entre Bataille et Sartre dans l'extraordinaire *Discussion sur le péché*⁴⁶.

LE SACRIFICE COMME FIGURE DU PÉCHÉ

Souvent Bataille parle de Dieu comme un chrétien, comme un mystique⁴⁷. Un exemple entre mille autres :

Sens de la supplication. Je l'exprime ainsi, en forme de prière : – «Ô Dieu Père, Toi qui, dans une nuit de désespoir, crucifias Ton fils, qui, dans cette

45. G. Bataille, *Le Coupable*, op. cit., p. 282.

46. G. Bataille, *Discussion sur le péché*, mars 1944, *Œuvres complètes*, op. cit., Tome VI, pp. 315-359. En voici quelques extraits : «G. B. : Il est évident que j'ai été un peu vite et que j'aurais dû entrer dans des considérations très précises. Le péché est d'une part défini par les commandements de Dieu. [...] J.-P. S. : Cela change tout. Il y a un bien pour vous. Et ce bien, alors, vous commencez à le vouloir, à le poser pour ne plus le vouloir ensuite. [...] G. B. : Vous avez dit exactement ma position. Je prends à mon compte des définitions qui existent assez généralement. J.-P. S. : Et ces définitions du bien telles que vous les prenez à votre compte, viennent précisément d'un monde moral que, par ailleurs, vous récusez. [...] G. B. : Vous exagérez ma position quand vous dites que je le récuse. [...] Il m'a semblé qu'il y avait une sorte d'ironie dans le fait de maintenir ainsi des notions de bien et de mal auxquelles je ne croyais pas. [...] J.-P. S. : Cela rend la position assez délicate. G. B. : Cela rend la position parfaitement faible, parfaitement fragile. Et c'est exactement dans ce sens que j'ai parlé d'un bout à l'autre. Je n'ai parlé que d'une position insoutenable».

47. Dans «L'Amitié», publié d'abord dans *Mesures*, *Œuvres complètes*, op. cit., Tome VI, p. 304, on découvre une savoureuse coquille : «C'est ainsi que je pouvais choisir pour objet *mon Dieu*, ni même rien de divin, mais plus humainement le jeune condamné chinois que des photographies me montraient ensanglanté, tordu, [...]». C'est moi qui souligne : «mon Dieu» est venu sans aucun doute à la place de : «non Dieu».

nuit de boucherie, à mesure que l'agonie devint impossible – à crier – devins l'Impossible Toi-même et ressentis l'impossibilité jusqu'à l'horreur, Dieu de désespoir, donne-moi ce cœur, Ton cœur, qui défaille, qui excède et ne tolère plus que tu sois ! [...] Nul n'irait au bout de la supplication sans se placer dans la solitude épuisante de Dieu⁴⁸.

Supplication – supplice – sacrifice. «Être face à l'impossible – exorbitant, indubitable – quand rien n'est plus possible est à mes yeux faire une expérience du divin ; c'est l'analogie d'un supplice»⁴⁹. Dans ce glissement du profane au sacré, le supplicé chinois est Dieu crucifié, Bataille est le supplicé :

J'ouvre les yeux sur un monde où je n'ai de sens que blessé, déchiré, sacrifié, où la divinité, de la même façon, n'est que déchirement, mise à mort, sacrifice [...] Cela signifie qu'au moment où le sujet se perd dans la contemplation, l'objet, le dieu ou Dieu, est la victime agonisante. Je n'ai pas choisi Dieu comme objet, mais humainement, le jeune condamné chinois que les photographies me représentent⁵⁰ ruisselant de sang, pendant que le bourreau le supplicie [etc.]⁵¹.

Alors comment interpréter cette ambiguïté de la position de Bataille ? En quoi l'expérience intérieure est-elle sacrificielle ?

La méthode de la méditation est voisine de la technique du sacrifice. Le point d'extase est mis à nu si je brise intérieurement la particularité qui m'enferme en moi-même : de la même façon, le sacré se substitue à l'animal au moment où le prêtre le tue, le détruit⁵².

Briser intérieurement la particularité qui l'enferme en lui-même, c'est l'équivalent d'un sacrifice. Se porter «hors de soi», c'est devenir le dieu agonisant. C'est ainsi que Bataille retrouve le péché :

La partie essentielle manquerait si je ne parlais pas du péché. Qui n'a vu qu'en posant le sacrifice, j'avais posé le péché ? Le péché, c'est le sacrifice, la communication est le péché. On dit du péché de la chair qu'il est sacrifice à Vénus. [...] Et de même que l'amour est un sacrifice, de même le sacrifice est un péché. Hubert et Mauss disent de la mise à mort : «C'est un crime qui commence, une sorte de sacrilège. Aussi pendant qu'on amenait la victime à la place du meurtre, certains rituels prescrivaient-ils des libations et des expiations... Il arrivait que l'auteur du meurtre était puni ; on le frappait ou on l'exilait... les purifications que devait subir le sacrificeur après le sacrifice ressemblaient d'ailleurs à l'expiation du criminel»⁵³.

48. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, «Le supplice», *op. cit.*, p. 48.

49. *Ibid.*, p. 45.

50. C'est moi qui souligne.

51. G. Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, pp. 282-283. On retrouve dans son contexte la citation du début de l'article.

52. *Ibid.*, p. 272.

53. *Ibid.*, p. 305.

Et Bataille ajoute : «En faisant mourir Jésus, les hommes ont pris sur eux le crime inexpiable : c'est le sommet du sacrifice».

La référence à Hubert et Mauss peut nous permettre de trouver une réponse à la question posée. Je poserai que, pour comprendre cette surimpression énigmatique du supplice et du sacrifice, de la transgression et du péché, du profane et du sacré, il faut quitter quelque peu Nietzsche et se référer au mythe freudien de *Totem et tabou*⁵⁴. Freud part de l'hypothèse darwinienne de la horde paternelle, et de l'étude de Robertson Smith sur le repas totémique dans *Religion of the Semites*, ainsi que du travail de Frazer dans *The Golden Bough*. Il aborde la scène du meurtre du père et explique «l'obéissance rétrospective» des fils à l'égard du père mort par l'ambivalence de leurs sentiments :

Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous la forme du repentir [...] Le mort devenait plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant, toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines⁵⁵.

«Dieu est mort», ce n'est donc pas : «Dieu n'existe pas». C'est, dans l'interprétation du mythe freudien : «Le père est mort, et nous l'avons tué», ce qui ne diminue pas sa puissance, au contraire. Dieu est le père divinisé après sa mort.

Bataille a lu Frazer et Smith. Il a lu *Totem et tabou*, en particulier «Le retour infantile du totémisme» comme en témoigne son article, «La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh»⁵⁶. Ainsi une petite note lapidaire de Freud ne lui a pas échappé. Freud, exposant la thèse de Robertson Smith, avait noté : «Les objections élevées par plusieurs auteurs (Marillier, Hubert et Mauss, et autres) contre cette théorie du sacrifice ne me sont pas inconnues, mais ne sont pas de nature à modifier en quoi que ce soit mon attitude à l'égard des idées de Robertson Smith»⁵⁷. Bataille, après avoir d'abord remarqué que Hubert et Mauss «négligent⁵⁸ les exemples de "sacrifice du Dieu" qu'ils auraient pu emprunter à l'auto-mutilation», précise en note : «Je dois rappeler que dans *Totem et Tabou*, Freud se référait au travail plus ancien de Robertson Smith (*Religion of the Semites*) et donnait les objections d'Hubert et Mauss comme négligeables⁵⁹».

Bataille n'est-il pas sur le point de lâcher Hubert et Mauss et d'adopter le mythe freudien du meurtre du père ? Dans cet article remarquable, il s'inté-

54. S. Freud, *Totem et tabou*, tr. fr., Editions Payot, 1923, 1965.

55. *Ibid.*, p. 214.

56. Publié dans la revue *Documents*, n° 8, 1930. Repris dans *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome I, pp. 258-270.

57. *Ibid.*, p. 210.

58. C'est moi qui souligne.

59. G. Bataille, «La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh», *Œuvres complètes, op. cit.*, Tome I, p. 268.

resse aux pratiques d'automutilation qu'il rapproche des actions sacrées, des sacrifices de tout ou morceau de soi dans des rituels tels que deuils, cérémonies d'initiation, etc... Pourtant, les sacrifices du Dieu ou les sacrifices au Dieu dont il parle à propos des mutilations sacrificielles, l'évocation qu'il fait de «l'énucléation œdipienne», de la relation freudienne entre circoncision et «castration», l'association qu'il propose entre les images du soleil, chez Van Gogh par exemple, et le Dieu solaire des religions archaïques, ne vont pas jusqu'à reprendre l'hypothèse freudienne d'une divinisation du père primitif assassiné par ses fils. Il reste au bord du mythe, tout en laissant fortement entendre (trop fortement ?) à quel point le supplicié chinois est une image de son père aveugle, supplicié par la maladie. Son père, mort abandonné, «dans la solitude épuisante de Dieu».

Tremblant. Rester immobile, debout, dans une obscurité solitaire, dans une attitude sans geste de suppliant : supplication, mais sans geste et surtout sans espoir. Perdu et suppliant, aveugle, à demi mort⁶⁰.

Les mots «supplice», «supplier», «supplication», «implication», «complicité» reviennent souvent dans l'œuvre de Bataille. Ils contiennent tous la racine latine que Bataille, fin latiniste, ne pouvait pas ignorer : *plicare* = plier. Supplier, c'est, au sens littéral, «plier les genoux». Alors, les genoux ? On retrouve le supplicié chinois que le bourreau cisaille au niveau du genou. Et on retrouve le père de Georges Bataille, dont la maladie (un tabès au stade terminal) provoquait dans les jambes des élancements de douleur insupportables, et qui, sans cesse, pliait et étirait les genoux.

60. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, «Le supplice», *op. cit.*, p. 47.

Quelques remarques sur la mort de Dieu dans L'Expérience intérieure

ANNE-MARIE RINGENBACH

« Si la communauté n'existe pas, M. Nietzsche est un philosophe ».

G. Bataille, Sur Nietzsche.

Fin 1978, lors d'une interview avec D. Trombadori¹, Michel Foucault indique que ses livres sont des expériences dans un sens qu'il voudrait « le plus plein possible ». Il se définit alors comme un expérimentateur et non comme un théoricien. Interrogé sur l'aspect excentré de sa position et la difficulté de lui attribuer une position précise dans le cadre de la pensée philosophique contemporaine, Foucault répond qu'il ne se considère pas comme un philosophe. Pour préciser ce qu'il fait, il revient à cette question de l'expérience :

Les auteurs les plus contemporains qui m'ont, je ne dirai pas formé, mais permis de me décaler par rapport à ma formation universitaire ont été des gens comme Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski qui n'étaient pas des philosophes au sens institutionnel du terme, et un certain nombre d'expériences personnelles, bien sûr. Ce qui m'a le plus frappé et fasciné chez eux et qui leur a donné cette importance capitale pour moi, c'est que leur problème n'était pas celui de la construction d'un système, mais d'une expérience personnelle.

1. M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, Tome IV, pp. 40-43.

Il oppose cette position à son apprentissage universitaire des grandes machineries philosophiques, l'hégélianisme, la phénoménologie. Trombadori lui fait alors remarquer que toute la pensée phénoménologique repose sur le problème de l'expérience et s'appuie sur elle pour tracer son propre horizon théorique. Il l'interroge alors sur les points de différence.

Foucault fait une première distinction, celle qui oppose le quotidien, et le maximum *d'intensité* : l'expérience du phénoménologue est une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations ; il s'agit de déployer tout le champ de possibilités liées à l'expérience quotidienne. Alors que pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, il s'agit au contraire d'essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près de l'invivable, à savoir que ce qui est requis est le maximum d'intensité et en même temps d'impossibilité.

La deuxième distinction qu'il formule concerne la position du sujet : la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ses significations. En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution :

L'idée d'une expérience limite qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot.

L'OPÉRATION SOUVERAINE DE L'EXPÉRIENCE

L'expérience limite qui arrache le sujet à lui-même, c'est ce que Bataille a désigné comme opération souveraine sous les noms d'*expérience intérieure* ou d'*extrême du possible*. Il la désigne aussi sous le nom de *méditation* :

Changer de mot signifie l'ennui d'employer quelque mot que ce soit (opération souveraine est de tous les noms le plus fastidieux : opération comique en un sens serait moins trompeur). J'aime mieux méditation mais c'est d'apparence pieuse².

Pour la décrire, Bataille la situe dans un ensemble de conduites souveraines apparentes qui sont, outre l'extase : l'ivresse, l'effusion érotique, le rire, l'effusion du sacrifice, l'effusion poétique. Il précise :

*j'entends ici par *sacrifice*, non seulement le rite, mais toute représentation ou récit dans lesquels la destruction (ou menace de destruction) d'un héros et plus généralement d'un être joue un rôle essentiel ; et par exten-

2. G. Bataille, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1973, Tome V, « Méthode de méditation », p. 219.

sion, les représentations et les récits où le héros (ou l'être) est mis en jeu sur le mode érotique (ainsi je désigne par *effusion du sacrifice* aussi bien celle que s'efforcent d'obtenir (assez mal) les procédés du film et du roman).

**Cet énoncé n'est pas complet : la conduite héroïque, la colère entre autres, enfin l'absurdité, sont aussi des moments souverains³.

« Cet ennui d'employer quelque mot que ce soit » que formule Bataille est à mettre au compte de ce que Foucault considère comme « l'exemplaire entreprise » de Bataille qui n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant et de mettre en jeu « la transgression de son être de philosophe »⁴ : « En quoi son langage et son expérience furent son supplice⁵ ».

Cette « entreprise » de Bataille peut être éclairée en tenant compte de ce qu'il indique de sa position énonciative dans « Post-Scriptum », post-face ajoutée en 1953⁶ :

Je ne suis pas à l'aise avec ce livre*, où j'aurais voulu épuiser la possibilité d'être. Il ne me déplait pas vraiment. Mais je hais sa lenteur et son obscurité. J'aimerais dire la même chose en peu de mots. J'aimerais en libérer le mouvement, le sauver de ce qui l'enlise. Ce ne serait au demeurant ni facile ni satisfaisant.

Dans la manière de pensée que j'introduis, ce qui compte n'est jamais l'affirmation. Ce que je dis, je le crois sans doute, mais je sais que je porte en moi le mouvement voulant que l'affirmation, plus loin, s'évanouisse. S'il fallait me donner une place dans l'histoire de la pensée, ce serait je crois pour avoir discerné les effets, dans notre vie humaine, de l'« évanouissement du réel discursif », et pour avoir tiré de la description de ces effets une lumière évanouissante** : cette lumière éblouit peut-être, mais elle annonce l'opacité de *la nuit* ; elle n'annonce que la nuit.

* Méthode de Méditation se situait à mes yeux dans le prolongement de L'Expérience intérieure.

** Je ne puis préciser ici une proposition qui forcément, de par sa nature, ne peut être exprimée que d'une manière boiteuse⁷.

On peut essayer d'approcher ce que Bataille entend par « évanouissement du réel discursif » en se reportant au récit d'une des extases qu'il eut dans la rue au souvenir du monastère français de l'île de Wight visité quelques jours en 1920. S'il avait alors encore la foi, (Bataille s'était converti au catholicisme

3. *Ibid.*, p. 218.

4. M. Foucault, « Préface à la transgression », in *Critique, Hommage à Georges Bataille*, Paris, Éditions de Minuit, août-septembre 1963. Rappelons que la revue *Critique* a été fondée par Bataille en 1946.

5. *Ibid.*, p. 761.

6. Pour la composition de « L'expérience intérieure », on peut se reporter à la p. 421, Tome V des *Œuvres Complètes* de Georges Bataille, *op. cit.*

7. *Ibid.*, « Post-scriptum 1953 », p. 231.

en août 1914), ce séjour mit fin à sa vocation monastique. Dans ce récit, Bataille précise que l'extase ne peut surgir qu'en brisant en soi le discours :

Et l'extase est l'issue ! harmonie ! peut-être, mais déchirante. L'issue ? il me suffit de la chercher : je retombe, inerte, pitoyable : issue hors du projet, hors de la volonté d'issue ! Car le projet est la prison dont je veux m'échapper (le projet, l'existence discursive) : j'ai formé le projet d'échapper au projet ! Et je sais qu'il suffit de briser le discours en moi, dès lors l'extase est là, dont seul m'éloigne le discours, l'extase que la pensée discursive trahit la donnant comme issue et trahit la donnant comme absence d'issue. L'impuissance crie en moi (je me souviens) un long cri intérieur, angoissé : avoir connu, ne plus connaître⁸.

Dans la première partie de *L'expérience intérieure*, Bataille concède que ses énoncés ont une obscure apparence théorique et qu'il ne voit aucun remède sinon de dire : il en faut saisir le sens du dedans. Ils ne sont pas démontrables logiquement, il faut vivre l'expérience en dramatisant l'existence en général. Mais cette dramatisation ne va pas sans saisir quel en est le lien au langage :

Bien que les mots drainent en nous presque toute la vie – de cette vie, à peu près pas une brindille que n'ait saisie, trainée, accumulée la foule sans repos, affairée de ces fourmis (les mots) –, il subsiste en nous une part muette, dérobée, insaisissable. Dans la région des mots, du discours, cette part est ignorée. Aussi nous échappe-t-elle d'habitude. Nous ne pouvons qu'à de certaines conditions l'atteindre ou en disposer⁹.

C'est cette part ignorée du langage qu'il s'agit de faire surgir :

Si nous vivons sans contester sous la loi du langage, ces états sont en nous comme s'ils n'étaient pas. Mais si, contre cette loi, nous nous heurtons, nous pouvons au passage arrêter sur l'un d'eux la conscience et, faisant taire en nous le discours, nous attarder à la surprise qu'il nous donne. Mieux vaut alors s'enfermer, faire la nuit, demeurer dans ce silence suspendu où nous surprenons le sommeil d'un enfant¹⁰.

Aller au bout de l'être, à l'extrême du possible n'est pas l'aventure d'un seul. Pour Bataille, la communication est nécessaire. Dans « Le supplice », il l'aborde ainsi :

Ma conduite avec mes amis est motivée : chaque être est, je crois, incapable à lui seul, d'aller au bout de l'être. S'il essaie, il se noie dans un « particulier » qui n'a de sens que pour lui. Or il n'est pas de sens pour un seul : l'être seul rejeterait de lui-même le « particulier » s'il le voyait tel (si je veux que ma vie ait un sens pour moi, il faut qu'elle en ait *pour autrui* ; personne n'oserait donner à la vie un sens que lui seul apercevrait, auquel la

8. *Ibid.*, « L'expérience intérieure deuxième partie, Le supplice », p. 73.

9. *Ibid.*, première partie, chapitre III, « Principes d'une méthode et d'une communauté », p. 27.

10. *Ibid.*

vie entière, sauf en lui-même, échapperait). À l'extrême du possible, il est vrai, c'est le non sens... mais seulement de ce qui avait un sens jusque-là, car la *supplication* — naissant de l'absence de sens — fixe en définitive un sens, un sens dernier : c'est fulguration, même « apothéose » du non-sens. Mais je n'atteins pas à l'extrême à moi seul et réellement je ne puis croire l'extrême atteint, car jamais je n'y demeure. Si je devais être seul à l'avoir atteint (en admettant...), il en serait comme s'il ne l'avait pas été. Car s'il subsistait une satisfaction, si petite que je l'imagine, elle m'éloignerait d'autant de l'extrême. Je ne puis un instant cesser de me provoquer moi-même à l'extrême et ne puis faire de différence entre moi-même et ceux des autres avec lesquels je désire communiquer¹¹.

L'extrême n'est atteint que communiqué, la solitude est le vide, la nullité, le mensonge, mais l'homme est plusieurs. Bataille le précise dans la conférence qui eut lieu le 5 mars 1944, « Discussion sur le péché » :

[...] la « communication » ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre : elle veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la limite de la mort, du néant¹².

À la voix des bons apôtres qui ont réponse à tout et indiquent les limites, discrètement la marche à suivre, comme à l'enterrement le maître des cérémonies, Bataille renvoie au sentiment de complicité dans le désespoir, la folie, l'amour, la supplication :

Joie inhumaine, échevelée de la communication car désespoir, folie, amour, pas une part de l'espace vide qui ne soit désespoir, folie, amour et encore : rire, vertige, nausée, perte de soi jusqu'à la mort¹³.

Bataille s'expose dans ses livres mais on ne peut l'entendre sans tenir compte d'autrui, de son lien au lecteur ou entre lecteurs. Un passage finalement non publié mais restitué en note¹⁴ nous éclaire. Alors qu'il longeait le quai de l'île Saint-Louis certain soir, il fut hêlé, depuis la fenêtre des Leiris, et retrouva là Sartre, Simone de Beauvoir et Queneau avec lesquels s'engagea une discussion « abracadabrante » sur le *cogito*, à savoir si le *je* qui *pense* est celui qui souffre d'un cor au pied :

Au cours de cette logomachie, j'apercevais une profonde différence entre Sartre et moi :

Le *cogito* pour Sartre est l'atome inviolable, intemporel, irréductible fondement. Il n'existe pour moi qu'en rapport : c'est un nœud de communications réelles, ayant lieu dans le temps. L'atome renvoie à l'onde : au langage, aux paroles échangées, aux livres écrits et lus.

11. *Ibid.*, p. 55.

12. *Ibid.*, Tome VI, Annexe 5, p. 317.

13. *Ibid.*, Tome V, déjà cité, « L'expérience intérieure », p. 49.

14. *Ibid.*, « Sur Nietzsche », Tome VI, p. 408, note de la p. 126.

15. *Ibid.*, Tome V, p. 75.

Si je meurs, un livre subsiste.

Sartre s'arrête, dans un livre, à l'absence de solidité atomique. Nos livres sont *soumis* à la lecture – aux interprétations défailantes.

Sartre ramène un livre à l'intention d'un auteur, à l'auteur. Si, comme il me semble, un livre est communication, l'auteur n'est qu'un lien d'unité de lectures différentes.

Ce lien au lecteur est tissé dans son écriture de *L'expérience intérieure* :

Je traîne en moi comme un fardeau le souci d'écrire ce livre. En vérité je suis *agi*. Même si rien, absolument, ne répondait à l'idée que j'ai d'interlocuteurs (ou de lecteurs) nécessaires, l'idée seule agirait en moi. Je compose avec elle à tel point qu'on m'enlèverait un membre plus facilement.

Le *tiers*, le compagnon, le lecteur qui m'agit, c'est le discours. Ou encore : le lecteur est discours, c'est lui qui parle en moi, qui maintient en moi le discours vivant à son adresse. Et sans doute, le discours est projet, mais il est davantage cet *autre*, le lecteur, qui m'aime et qui déjà m'oublie (me tue), sans la présente instance duquel je ne pourrais rien, je n'aurais pas d'expérience intérieure. Non qu'aux instants de violence – de malheur – je ne l'oublie pas, comme il m'oublie lui-même – mais je tolère en moi l'action du projet en ce qu'elle est un lien avec ce *lui* obscur, partageant mon angoisse, mon supplice, désirant mon supplice autant que je désire le sien¹⁵.

MA VIE EN COMPAGNIE DE NIETZSCHE EST UNE COMMUNAUTÉ

La communication, chez Bataille, est à entendre dans le cadre de la communauté, sur fond de communautés électives. Bataille reprenait de Mauss le fait que certaines communautés – secrètes, électives – sont constituées sur un point commun entre tous les membres, leur rapport même au défaut du langage, point secret, inavouable, de par l'incapacité même du langage. Le seul but de la communauté est d'exister. Bataille, au début du livre *Sur Nietzsche* qu'il rédigea de février à août 1944 et voulait publier à l'occasion du centenaire de la naissance de Nietzsche, (en fait ce fut l'époque de la fuite des allemands), nous dit ceci :

Ma vie en compagnie de Nietzsche est une communauté, mon livre est cette communauté¹⁶.

Pour bien peser l'importance d'une telle phrase, il faut avoir en mémoire que la lecture de Nietzsche (*Par delà le bien et le mal*) fut pour Bataille décisive. Cette lecture se situe l'année même où il assiste dans les arènes de Madrid à la mort du jeune torero Manuelo Granero, corne plantée dans l'œil et le

16. *Ibid.*, « Sur Nietzsche », Tome VI, p. 33.

crâne¹⁷. Elle précède sa rencontre en 1925 avec le psychanalyste Adrien Borel. Deux ans de cure chez ce dernier qui lui communiquera les clichés du supplice chinois des « cent morceaux » pris par Carpeaux en 1905¹⁸. Il commencera l'écriture d'*Histoire de l'œil*¹⁹ et c'est également en 1925 qu'Alfred Métraux l'introduit aux cours de Marcel Mauss.

Ce bref rappel resterait fort incomplet si on ne signalait pas entre autres la création de la revue *Acéphale* et la constitution de la société secrète du même nom. L'ensemble est extrêmement imbriqué dans les pas de Nietzsche.

La revue *Acéphale*²⁰ comportera cinq numéros de juin 1936 à juin 1939. Le premier intitulé « La conjuration sacrée » affirme : « Nous sommes farouchement religieux » sous l'emblème de l'homme étêté dessiné par André Masson. Le numéro deux est entièrement consacré à Nietzsche et à sa « réparation » faisant front à une lecture fasciste de Nietzsche apparue depuis quelques années. Le double numéro 3/4 intitulé « Dionysos », dieu incontournable dans l'articulation de la pensée nietzschéenne, s'attache à déplier sa qualité de dieu douloureux et mourant, de dieu de l'extase et de l'effroi, de la sauvagerie et de la délivrance bienheureuse, dieu fou dont l'apparition met les êtres humains en délire, dieu de la contradiction tragique ; enfin le dernier numéro rédigé par Bataille seul après la mort de son amie Colette Peignot, est à nouveau entièrement centré sur Nietzsche rappelant sa folie lorsqu'il s'écroula le 3 janvier 1889 et sa croyance, lorsqu'il se réveilla, d'être Dionysos ou le Crucifié.

Parmi les quelques rites qui ont transpiré de la société secrète *Acéphale*, l'un d'entre eux consistait pour les conjurés à se rendre séparément jusqu'au pied d'un arbre foudroyé perdu dans la forêt de Saint-Nom-la Bretèche²¹, arbre foudroyé qui évoque les accents chtoniens d'une divinité dont la naissance par l'intervention de la foudre ne peut renvoyer qu'à Dionysos²².

Bataille, donc, dans les pas de Nietzsche, nous dit que s'il avait quelque jour l'occasion d'écrire de son sang des dernières paroles, il écrirait ceci :

Tout ce que j'ai vécu, dit, écrit – que j'aimais – je l'imaginai communiqué. Je n'aurais pu sans cela le vivre. Vivant solitaire, parler dans un désert de lecteurs isolés ! accepter la littérature – l'effleurement ! Moi, ce que j'ai pu faire – sans rien d'autre – c'était de me jouer, et je tombe, dans mes phrases, comme les malheureux qui sans fin s'étendent aujourd'hui dans les champs.

17. M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972. Son biographe Michel Surya indique qu'il faut sans doute dater la perte définitive de sa foi à cette époque-là, soit en 1922 à l'âge de 23 ans.

18. Un de ces clichés fut publié dans *Le traité de psychologie* de Georges Dumas en 1923. Georges Bataille en reproduit plusieurs dans *Les Larmes d'Éros*, Paris, Pauvert, 1961.

19. C'est en 1928 que Bataille achève et publie *Histoire de l'œil* sous le pseudonyme de Lord Auch (Lord : Dieu dans l'anglais des Écritures ; Auch : abréviation de « aux chiottes »).

20. *Acéphale, religion, sociologie, philosophie*, Paris, Jean-Michel Place, 1995, reprint des cinq numéros.

21. Sur les aspects des rites de la société *Acéphale*, on peut se reporter aux pp. 300-306 du livre de M. Surya, *op. cit.*

22. H. Jeanmaire, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1991, p. 12 et p. 17.

Et encore :

Je désire qu'on rie, qu'on hausse les épaules, disant : « Il se moque de moi, il survit ». Il est vrai, je survis, je suis même à l'instant plein d'alacrité mais j'affirme : « S'il t'a semblé que je n'étais pas sans réserve en jeu dans mon livre, jette-le ; réciproquement, si, me lisant, tu ne trouves rien qui te mette en jeu — entends-moi : *toute ta vie*, jusqu'à l'heure de tomber — ta lecture achève en toi de corrompre... un corrompu »²³.

Cette harangue au lecteur, cet appel à l'implication de qui le lit font suite à cette déclaration :

Nietzsche seul s'est rendu solidaire de moi-disant *nous*. Si la *communauté* n'existe pas, M. Nietzsche est un philosophe²⁴.

Le « nous » de communauté, adressé par Nietzsche à Bataille, amène ce dernier à proposer une phrase présentée comme une citation de Nietzsche :

Si nous ne faisons, *me dit-il*, de *la mort de Dieu*, un grand renoncement et une perpétuelle *victoire sur nous-mêmes*, nous aurons à payer pour cette perte²⁵. (1882-1886).

Bataille poursuit :

Cette phrase a un sens : je la vis à l'instant *jusqu'au bout*²⁶.

Il est difficile de savoir par quel bout prendre cette phrase dans la mesure où *La volonté de puissance* est un montage sélectif et tendancieux effectué après la mort de Nietzsche et dont une traduction circula dès 1903. D'autres suivront. Mais Bataille ne donnant pas les références bibliographiques qu'il utilise, l'embarras est certain pour préciser si les italiques sont de lui ou de Nietzsche puisque les deux y ont recours assez régulièrement. Le mode énonciatif d'appel ou de dialogue peut également se retrouver chez les deux. On ne peut donc affirmer si cette forme d'interpellation qui court entre le « *Nous* », faisant écho au « nous » de communauté, et le « *me* » de « dit-il » est une citation in extenso de Nietzsche ou une fabrique de Bataille mettant en jeu l'adresse de Nietzsche à Bataille ? D'un lecteur sollicité par Nietzsche, repris à son compte par Bataille ? J'opterai cependant pour un ajout de Bataille en ce qui concerne le « *me dit-il* », dramatisant ainsi la communication dans ce point de communauté où est mise en jeu la mort de Dieu. C'est le lecteur Bataille de Nietzsche qui établit le point de communauté qui est l'espace dans lequel se déplace le discours de Bataille.

23. G. Bataille, « Sur Nietzsche », *op. cit.*, Tome VI, p. 31.

24. *Ibid.*, Tome VI, p. 27.

25. G. Bataille, « Sur Nietzsche », *op. cit.*, Tome VI, p. 27.

26. *Ibid.*, p. 27.

LES DIEUX MEURENT DE PLUSIEURS SORTES DE MORT

La question de la mort de Dieu chez Nietzsche continue de confronter le lecteur à une difficulté d'interprétation sur laquelle le débat est loin d'être clos. Il faut rappeler que Nietzsche intègre à la philosophie deux modes d'expression, l'aphorisme et le poème, et que son mode énonciatif appartient à ce que Foucault relevait aussi chez Bataille, soit au registre de l'expérience. Il ne vise pas à la construction d'un système. Pour prendre un guide dans ce débat, faisons appel au *Nietzsche et la philosophie*²⁷ de Gilles Deleuze.

Deleuze relève une quinzaine de versions de la mort de Dieu et pose que la formule « Dieu est mort » n'est pas une proposition spéculative (Dieu existe ou n'existe pas) mais une proposition dramatique. Elle fait dépendre l'existence de Dieu d'une synthèse en opérant cette idée de Dieu avec le devenir, l'histoire et l'homme : « Elle dit à la fois : Dieu a existé et il est mort et il ressuscitera, Dieu est devenu Homme et l'Homme est devenu Dieu »²⁸. Cette proposition dramatique est essentiellement pluraliste, typologique et différentielle : qui meurt et qui met Dieu à mort ?

Deleuze précise que Nietzsche ne fait pas de cette mort un événement qui posséderait un sens en soi et rappelle ce que dit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* : « Lorsque les dieux meurent, ils meurent toujours de plusieurs sortes de morts ». Nietzsche oppose à celui qui dit la parole impie, « Il n'y a qu'un Dieu ! Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face », le rire de tous les dieux : « C'est alors que tous les dieux se mirent à rire et à s'écrier en branlant sur leurs sièges : « N'est-ce pas là précisément la divinité qu'il y ait des dieux – qu'il n'y ait pas un Dieu ? »²⁹.

Pour la mort de ce Dieu-là qui se disait le seul, Deleuze indique qu'elle est elle-même *plurielle*. Deleuze va ainsi distinguer trois sens de la mort de Dieu dans le moment de la conscience judaïque et chrétienne, situés en fonction du nihilisme négatif que combat Nietzsche, dont les formes principales sont ressentiment, mauvaise conscience et idéal ascétique³⁰. Sous l'empire du négatif, c'est toujours l'ensemble de la vie qui est déprécié et la vie réactive qui triomphe en particulier. De ce point de vue, l'idée de Dieu exprime la volonté de néant, la dépréciation de la vie. Le premier sens de la mort de Dieu que relève Deleuze est celui-ci : le Dieu juif met son fils à mort pour le rendre indépendant de lui-même et du peuple juif³¹. La conscience judaïque invente un Dieu d'amour qui souffrirait de la haine et mettant Dieu à mort, elle trouve le moyen de faire de son Dieu un Dieu universel pour tous et vraiment cosmopolite :

27. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 1998.

28. *Ibid.*, p. 175.

29. F. Nietzsche, « Des transfuges », in *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, tome II, p. 426.

30. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 39.

31. *Ibid.*, p. 176.

Autrefois Dieu n'avait que son peuple, son peuple « élu ». Depuis lors il s'en est allé à l'étranger, tout comme son peuple, il s'est mis à voyager sans plus jamais tenir en place : jusqu'à ce que partout il fût chez lui, le grand cosmopolite, [...] ³².

Le Dieu chrétien est donc le Dieu juif devenu cosmopolite, cessant d'apparaître comme juif. Sur la croix, c'est le vieux Dieu qui meurt et le Dieu nouveau qui naît. Deleuze indique ainsi le second sens de la mort de Dieu : « Le père meurt, le fils nous refait un Dieu » ³³. Le fils nous demande seulement de croire en lui, de l'aimer comme il nous aime, de devenir réactif pour éviter la haine. À la place d'un père qui nous faisait peur, un fils demande un peu de confiance, de croyance. L'amour de la vie réactive est apparemment détaché de ses prémisses haineuses, il doit valoir par lui-même et devenir universel pour la conscience chrétienne.

Le troisième sens de la mort de Dieu que Deleuze met en avant est : Saint Paul s'empare de cette mort, il en donne une interprétation qui constitue le christianisme ³⁴ avec une falsification : le Christ serait mort pour nos péchés. Le père ne tue plus son fils pour le rendre indépendant mais pour nous, à cause de nous. Dieu met son fils en croix par amour : nous répondons à cet amour pour autant que nous nous sentirions coupables de cette mort et que nous la réparerons en nous accusant. Sous l'amour de Dieu, sous le sacrifice de son fils, toute la vie devient réactive. C'est la vie réactive qui est le contenu de la résurrection. La conscience judaïque était conscience du ressentiment, la conscience chrétienne est mauvaise conscience. De c'est « ta » faute, on passe à c'est « ma » faute.

Puis du point de vue du nihilisme réactif, Deleuze distingue comme moment de la conscience européenne, l'étrange issue où nous mène le christianisme : il nous apprend que c'est nous qui mettons Dieu à mort. Le christianisme secrète par là son propre athéisme, athéisme de la mauvaise conscience et du ressentiment. La vie réactive prend la place de la volonté divine. Deleuze distingue un quatrième sens de la mort de Dieu ³⁵ : Dieu s'étouffe par amour de la vie réactive, Dieu est étouffé par l'ingrat qu'il aime trop.

Le nihilisme signifiant dépréciation, négation de la vie au nom des valeurs supérieures et maintenant négation de ces valeurs supérieures, remplacement par les valeurs humaines, trop humaines (la morale remplace la religion, l'utilité le progrès, l'histoire elle-même remplaçant les valeurs divines), le nihilisme continue, rien n'est changé car c'est la même vie réactive, le même esclavage qui triomphait à l'ombre des valeurs divines et qui triomphe main-

32. F. Nietzsche, *L'antéchrist, imprécation contre le christianisme*, op. cit., pp. 1052-1053.

33. G. Deleuze, op. cit., p. 176.

34. *Ibid.*, p. 176.

35. *Ibid.*, p. 178.

tenant par les valeurs humaines³⁶. Nous sommes toujours sous le règne des valeurs établies. S'il s'agit de libérer la pensée du nihilisme et de ses formes, cela implique une nouvelle manière de penser, une transmutation ou transvaluation qui signifie un renversement des rapports affirmation-négation³⁷. L'idée de Nietzsche c'est que la mort de Dieu est un grand événement bruyant mais non suffisant.

Sans entrer dans les méandres de la pensée nietzschéenne, rappelons qu'une des manières de l'aborder est de pointer un des aspects de la méthode de dramatisation de Nietzsche qui est de ne pas formuler la question de l'essence sous la forme d'un « qu'est-ce que ? » mais sous la forme d'un « qui » :

Qui donc ? m'écriai-je avec curiosité. Qui donc ? devrais-tu demander !
Ainsi parle Dionysos, puis il se tut de la façon qui lui est particulière, c'est-à-dire en séducteur.

Dionysos est la figure qui traverse toute l'œuvre de Nietzsche accompagnée d'un certain nombre de personnages, entre autres l'aigle, l'âne, Ariane (et Thésée), Bouffon, Christ, les hommes supérieurs, le plus hideux des hommes, l'ombre voyageuse, Zarathoustra (et le lion)³⁸. Dionysos est présenté avec insistance comme le Dieu affirmatif et affirmateur. Il est le Dieu qui affirme la vie, pour qui la vie a à être affirmée mais non pas justifiée ou rachetée. Il porte les transformations qui s'effectuent dans l'œuvre de Nietzsche, et en différents traits selon qu'il est défini en fonction de tel ou tel personnage. Deleuze signale que l'antithèse Dionysos-Apollon s'estompera au profit de la complémentarité Dionysos-Ariane, que l'opposition Dionysos-Socrate préparera l'opposition plus profonde Dionysos-Crucifié³⁹. Deleuze relève que danse, légèreté, rire sont les propriétés que Nietzsche attribue à Dionysos. Mais si l'on songe aux difficultés qu'il y a à faire de tout un objet d'affirmation, on comprendra qu'il y faut aussi le pluralisme, la puissance des métamorphoses, la laceration dionysiaque⁴⁰.

Bien qu'honoré comme Dieu de l'ivresse et du vin dans l'antiquité, Dionysos le dieu boiteux naquit cornu, la tête couronnée de serpent, se transformant en lion au printemps et étant tué et dévoré sous forme de taureau, de bouc ou de cerf à la mi-été. Dès sa naissance, il fut attaqué par les Titans qui le coupèrent en morceaux, le firent bouillir dans un chaudron⁴¹ puis le mangèrent. Quelles que soient les diverses variantes du mythe, il reste qu'au terme du festin, il va renaître⁴².

36. G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, philosophes, PUF, 1995.

37. *Ibid.*, pp. 30-32.

38. *Ibid.*, « Dictionnaire des principaux personnages de Nietzsche », pp. 43-48.

39. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 16.

40. *Ibid.*, p. 19.

41. R. Graves, *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, 1967.

42. M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Tel Gallimard, 1977.

Au fur et à mesure que Nietzsche avance dans son œuvre et dans son projet de transmutation des valeurs, Dionysos va être défini contre le Crucifié. Leur martyr paraît commun mais l'interprétation, l'évaluation de leur martyr diffèrent : d'un côté le témoignage contre la vie, l'entreprise de vengeance qui consiste à nier la vie ; de l'autre côté l'affirmation de la vie, l'affirmation du devenir et du multiple jusque dans la laceration et les membres dispersés de Dionysos⁴³ :

Le Dieu en croix est une malédiction de la vie, un avertissement de s'en affranchir ; Dionysos écartelé est une promesse de vie, il renaîtra éternellement et reviendra du fond de la décomposition⁴⁴.

*Ecce homo*⁴⁵, écrit à l'automne 1888, se termine ainsi :

La notion de « Dieu » a été inventée comme antithèse de la vie, – en elle se résume, en une unité épouvantable, tout ce qui est nuisible, vénéneux, calomniateur, toute haine de la vie. [...] M'a-t-on compris ? Dionysos face au Crucifié⁴⁶.

L'ensemble des œuvres que Nietzsche achève de rédiger pendant l'automne et l'hiver 1888 à Turin s'accompagne d'une correspondance abondante dans laquelle Nietzsche va varier alors sa signature, de la simple initiale N. à « Votre Nietzsche à présent monstre », « le phénix », « le Crucifié » ou « Dionysos » ou l'omettre. Le préfacier de ces *Dernières lettres*⁴⁷, Jean-Michel Rey, parle de « désignation plurielle ». Puis c'est l'effondrement, le 3 janvier 1889. Deleuze pour conclure sur la folie, donne cette citation de *Par-delà le bien et le mal* :

Et parfois la folie elle-même est le masque qui cache un savoir fatal et trop sûr⁴⁸.

LE SACRIFICATEUR EST TOUCHÉ PAR LE COUP QU'IL FRAPPE

Dans *L'expérience intérieure*, Bataille donne une citation de Nietzsche, du *Gai savoir*, qui est d'ailleurs une des versions de la mort de Dieu, celle où nous sommes ses meurtriers. Retenons ces quelques lignes :

43. G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p. 35.

44. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1955, Tome II, fragment 464, p. 412, « Les deux types : Dionysos et le Crucifié ».

45. C'est par ces mots, « Voici l'homme », que Pilate désigne à la foule des juifs Jésus revêtu d'un manteau pourpre et la tête couronnée d'épines, après la flagellation et avant la condamnation à mort. *Évangile selon Saint Jean*, 19, 5.

46. F. Nietzsche, *Ecce Homo, op. cit.*, Tome II, p. 1198.

47. F. Nietzsche, *Dernières Lettres*, Paris, Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1989.

48. G. Deleuze, *Nietzsche, op. cit.*, p. 98.

– car les dieux aussi pourrissent ! Dieu est mort ! Dieu est resté mort ! et nous l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde possédait de plus sacré a saigné sous nos couteaux : qui nous lavera de ce sang ? Dans quelle eau pourrions-nous être purifiés ? Quelles fêtes expiatoires, quels jeux sacrés ne devons-nous pas inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas tenus de devenir nous-mêmes des dieux, afin d'en paraître dignes ?⁴⁹

Bataille fait cette citation dans la quatrième partie de *L'expérience intérieure*, intitulée « Post-scriptum au supplice (ou la nouvelle théologie mystique) », paragraphe VI sous-titré « Nietzsche ». À la suite de cette citation, il poursuit sur le sacrifice :

Ce sacrifice *que nous consommons*⁵⁰ se distingue des autres en ceci : le sacrificeur lui-même est touché par le coup qu'il frappe, il succombe et se perd avec sa victime. Encore une fois : l'athée est satisfait d'un monde achevé sans Dieu, ce sacrificeur est, au contraire, dans l'angoisse devant un monde inachevé, inachevable, à jamais inintelligible, qui le détruit, le déchire (et ce monde se détruit, se déchire lui-même)⁵¹.

Il poursuit :

C'est la folie, la mégalomanie de l'homme qui le jette à la gorge de Dieu. Et ce que Dieu lui-même fait avec une simplicité absente (où le fou saisit qu'il est temps de pleurer), ce fou le fait avec les cris de l'impuissance. Et ces cris, cette folie déchaînée à la fin, qu'est-ce sinon le sacrifice où, comme dans de vieilles tragédies, toute la scène, quand le rideau tombe, est jonchée de morts ?

Et Bataille différencie sa position de celle de Nietzsche, celle qui l'a conduit de la gaîté à la mania dionysiaque⁵² :

C'est quand je défaillie que je saute. À ce moment : jusqu'à la vraisemblance du monde se dissipe. Il fallait, à la fin, tout voir avec des yeux sans vie, devenir Dieu, autrement nous ne saurions pas ce qu'est sombrer, ne plus rien savoir. Nietzsche longtemps se retint sur la pente. Quand il fut temps pour lui de céder, quand il comprit qu'étaient terminés les apprêts du sacrifice, il ne put dire que gaîment : Je suis moi, Dionysos, etc.⁵³

49. *Ibid.*, *Le gai Savoir*, « l'insensé », Bouquins, Tome II, Robert Laffont, dans une autre traduction que celle indiquée par Bataille.

50. Dans son carnet B, on trouve : « Ce sacrifice que l'homme a fait, qu'il fait de Dieu, se distingue de tous les autres [...] », *op. cit.*, Tome V, p. 449, note 1, p. 176.

51. *Ibid.*, *L'expérience intérieure*, Post-Scriptum au supplice, p. 176.

52. Sur cet aspect de la mania dionysiaque, on se reportera à Marcel Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, Pluriel, 1998, et en ce qui concerne la gaîté de ce dieu trouble, et comment la situer dans l'ensemble des manifestations dionysiaques, à *Mythes et tragédie*, de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, Paris, Editions La Découverte, 1995.

53. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, « Post-Scriptum au supplice », *op. cit.*, p. 177.

Bataille pose alors la question : « Où la curiosité s'attache : Nietzsche a-t-il eu du « sacrifice » une compréhension fugitive ? ou bigote ? ou telle ? ou telle autre encore ? »

En posant la mort de Dieu comme sacrifice, Bataille met toujours en jeu le rire, le rire que Nietzsche relevait comme trait de Dionysos :

Le rire dans les larmes. La mise à mort de Dieu est un sacrifice qui, me faisant trembler, me laisse pourtant rire, car en lui, je ne succombe pas moins que la victime (quand le sacrifice de l'Homme sauvait). En effet, ce qui succombe avec Dieu, avec moi, est la mauvaise conscience qu'avaient les sacrificateurs se déroband devant le sacrifice (le trouble de l'âme fuyante, mais têtue, assurée du salut éternel, criant qu'elle n'en est pas digne, évidemment)⁵⁴.

Dans son carnet B, en marge de « se déroband au sacrifice » Bataille a noté : « alors pourquoi aller jusqu'à la folie, il faut montrer ce mouvement à partir de là »⁵⁵.

La question de Bataille se formulerait peut-être ainsi : comment tenir ce point de déchirure où le sacrificateur succombe avec sa victime sans que cela mette en jeu les apprêts du sacrifice qui mène à la folie et non à ce moment souverain, ce point presque extrême, de dissolution du sujet. Car ainsi que Bataille le précise, dans l'étincelle de l'extase, les bornes nécessaires, sujet-objet, doivent être nécessairement consumées, doivent être anéanties. Si on prend le cas où cette borne est Dieu, cela signifie qu'au moment où le sujet se perd dans la contemplation, l'objet, le dieu ou Dieu est la victime agonisante⁵⁶. Pour le chrétien, il s'agit d'un objet positif comme image du supplice sur la croix et le Christ est la totalité de l'être⁵⁷. Bataille parle non d'objet mais de point-objet atteint en dramatisant. Il indique alors quelle image de sacrifice lui permet de serrer ce point-objet dans l'extase :

De toute façon, nous ne pouvons projeter le point-objet que par le drame. J'ai eu recours à des images bouleversantes. En particulier, je fixais l'image photographique – ou parfois le souvenir que j'en ai – d'un chinois qui dut être supplicié de mon vivant*. De ce supplice, j'avais eu, autrefois, une suite de représentations successives. À la fin, le patient, la poitrine écorchée, se tordait, bras et jambes tranchés aux coudes et aux genoux. Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe.

J'écris « beau » !.. quelque chose m'échappe, me fuit, la peur me dérobe à moi-même et, comme si j'avais voulu fixer le soleil, mes yeux glissent⁵⁸.

Nous avons déjà mentionné que ce fut pendant sa cure psychanalytique chez Lucien Borel que ce dernier lui communiqua les clichés de ce supplice,

54. *Ibid.*, p. 178.

55. *Ibid.*, note de la p. 178, p. 450.

56. *Ibid.*, *Le Coupable*, Tome V, p. 283.

57. *Ibid.*, *L'expérience intérieure*, « Le Supplice », p. 65.

58. *Ibid.*, « Post-scriptum au Supplice », p. 139.

ce qui explique peut être comment le supplicé chinois devient « patient » dans ce passage ! L'autre précision que donne ici Bataille est que le supplicé le fut de son vivant à lui Bataille, ce qu'on ne peut manquer d'opposer au paragraphe précédant où le disciple de saint Ignace, pour atteindre le point en dramatisant, doit dans une chambre paisible, avoir les sentiments qu'il aurait eu au calvaire devant le supplice auquel le Christ est conduit, soit un événement qui s'est produit tellement avant qu'il ne naisse. C'est alors que Bataille indique quelque chose en ce qui concerne son propre choix sur cette question du supplice. Il n'a pas choisi Dieu, il n'a pas choisi le supplice dionysiaque en opposition comme l'a fait Nietzsche, il a choisi « humainement » :

Je n'ai pas choisi Dieu comme objet, mais humainement, le jeune condamné chinois que des photographies me représentent ruisselant de sang, pendant que le bourreau le supplicie (la lame entrée dans les os du genou). À ce malheureux, j'étais lié par les liens de l'horreur et de l'amitié. Mais si je regardais l'image *jusqu'à l'accord*, elle supprimait en moi la nécessité de n'être que moi seul : en même temps cet objet que j'avais choisi se défaisait dans une immensité, se perdait dans l'orage de la douleur⁵⁹.

Le point de communauté de Bataille à Nietzsche se boucle là : Bataille, lecteur de Nietzsche jusque dans la bascule de sa folie.

Mais Bataille est-il quitte avec Dieu et sa mort ?

DIEU EST UNE FILLE PUBLIQUE

La mystique a horreur des souillures du corps, dit Bataille, l'athée est satisfait d'un monde achevé sans Dieu, aucune de ces deux positions n'est celle de Bataille. Anti-chrétien comme Nietzsche, sans aucun doute, tenant le cap de la mort de Dieu.

Mais même mort, même tué, Dieu garde une place dans le langage et le réel :

Ne pas parler de Dieu signifie qu'on le craint, qu'on n'est pas encore à l'aise avec lui (son image ou sa place dans les enchaînements du réel, du langage...) qu'on remet à plus tard d'examiner le vide qu'il désigne et de le percer de son rire⁶⁰.

« Dieu est une fille publique » est bien la formule que Bataille livre dans la préface à *Madame Edwarda*⁶¹ : Bataille donne ainsi le point de solidarité de ce roman, écrit juste avant « Le Supplice », et de *L'expérience intérieure*⁶².

59. *Ibid.*, *Le Coupable*, Tome V, p. 283.

60. *Ibid.*, *Sur Nietzsche*, Tome VI, p. 81.

61. *Madame Edwarda*, Pauvert, p. 16, fut au départ édité sous le pseudonyme de Pierre Angélique. C'est de son nom qu'il signe la préface.

62. G. Bataille, *op. cit.*, Tome V, note additionnelle de 1953, non publiée, p. 421.

Choisissons cet exemple parmi tous ceux qui se présentent :

En toute réalité accessible, en chaque être, il faut chercher le lieu sacrificiel, la blessure. Un être n'est touché qu'au point où il succombe, une femme sous la robe, un dieu à la gorge de l'animal du sacrifice⁶³.

Notons encore :

Le dieu percé de plaies ou l'épouse prête au plaisir sont alors une « transcription » du « cri » qu'atteint l'extase⁶⁴.

C'est ce que va retenir Michel Foucault : Bataille traite la question du vide du langage, désigné par Dieu, en liant « en une forme commune la pensée de Dieu et la pensée de la sexualité »⁶⁵.

63. G. Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, Tome V, p. 261.

64. *Ibid.*, p. 284.

65. M. Foucault, « Préface à la transgression », *op. cit.*, pp. 753-754.

L'UNEBÉVUE

Bulletin d'abonnement et de commande

à renvoyer à L'UNEBÉVUE - 29, rue Madame, 75006 Paris

Nom et prénom

Adresse.....

.....

ABONNEMENT À LA REVUE

pour 3 numéros et 3 suppléments : 580FF

(+150F étranger hors CEE-Suisse-Autriche)

- | | |
|---|---|
| <input type="checkbox"/> à partir du N°11 | <input type="checkbox"/> à partir du N°12 |
| <input type="checkbox"/> à partir du N°13 | <input type="checkbox"/> à partir du N°14 |
| <input type="checkbox"/> à partir du N°15 | <input type="checkbox"/> à partir du N°16 |

- Ci-joint un chèque de 580FF (ou 730FF étranger, par chèque bancaire uniquement) à l'ordre de **L'UNEBÉVUE**

COMMANDES

Cahiers de l'Unebévue

- L'éthification de la psychanalyse**.....120F
Jean Allouch
- A propos de Rose Minarsky**. adapté de Louis Wolfson.....100F
Alain Neddiam
- Lacan et le miroir sophianique de Boehme**.....120F
Dany-Robert Dufour
- Les sept mots de Whitehead ou l'Aventure de l'Être**.....195F
Jean-Claude Dumoncel
- La psychanalyse : une érotologie de passage**.....120F
Jean Allouch
- Le sexe de la vérité.Érotologie analytique II**.....120F
Jean Allouch
- Le rectum est-il une tombe ?**.....65F
Leo Bersani
- Le Pendule du Docteur Deleuze**.....120F
Jean-Claude Dumoncel
- Erra tu'm**. Erratique érotique de Marcel Duchamp65F
George H. Bauer

- Platon et la réciprocité érotique**60F
David M. Halperin
- Le cas Nietzsche-Wagner**60F
Max Graf
- Les p'tits mathèmes de Lacan**120F
Jean Louis Sous
- Raymond Roussel à la Une**.....65F
Janine Germond

Séries

Première série.

- Freud ou la raison depuis Lacan.
 - L'inconscient. *S.Freud.*
 - L'élangue.
 - Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa
(*Dementia paranoides*) décrit autobiographiquement. *S.Freud.*
 - L'artifice psychanalytique.
 - Personnages psychopathiques sur la scène. *S.Freud.*
Réminiscences du professeur Sigmund Freud. *M.Graf.*
 - La bouteille de Klein.
- 7 volumes..... l'ensemble 600FF

Deuxième série.

- Une discipline du nom.
 - Dostoïevski et la mise à mort du père. *S. Freud.*
 - De l'importance du père dans le destin de l'individu. *C.G. Jung.*
 - Parler aux murs.
 - Pour introduire le narcissisme. *S. Freud.*
 - Totem et tabou, un produit névrotique
 - Sur quelques concordances de la vie psychique des sauvages
et des névrosés. *S. Freud.*
- 7 volumesl'ensemble 600FF

Troisième série.

- Le défaut d'unité. Analytité de la psychanalyse.
 - La dénégation. *S. Freud.*
 - Il n'y a pas de père symbolique. (*Volume double*)
 - Le refoulement. *S. Freud.*
 - Comparaison mythologique avec une représentation compulsive
plastique. *S. Freud.*
 - Une relation entre un symbole et un symptôme. *S. Freud.*
 - Séance du 9 juin 1971 du séminaire *Un discours qui ne serait pas
du semblant* et notes préparatoires de Jacques Lacan.
- 7 volumesl'ensemble 600FF

Numéros isolés

- N°1. Freud ou la raison depuis Lacan 140FF
- N°2. L'élangue..... 140FF
- N°3. L'artifice psychanalytique 140FF
- N°4. Une discipline du nom 140FF
- N°5. Parler aux murs..... 140FF
- N°6. Totem et tabou, un produit névrotique..... 140FF
- N°7. Le défaut d'unitude. Analytité de la psychanalyse 140FF
- N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique..... 220FF
- N°10. Critique de la psychanalyse et de ses détracteurs..... 140FF
- N°11. L'opacité sexuelle. I - Le sexe du maître..... 140FF
- N°12. L'opacité sexuelle. II - Dispositifs, agencements, montages.... 140FF
- N°13. Le corps de la langue..... 140FF
- N°14. Éros érogène..... 140FF
- N°15. Les communautés électives
 - I. Une subjectivation *queer* ? 140FF
- N°16. Les communautés électives
 - II. Ils parlent de l'amitié 140FF

- Grammaire et inconscient..... 68FF
- Mémoires d'un homme invisible..... 68FF
- Écrits inspirés et langue fondamentale 75FF
- Frege-Russell. Correspondance 128FF

Ci-joint un chèque d'un total deFF

à l'ordre de **L'UNEBÉVUE**

date

Signature

Les éditions E.P.E.L ont notamment publié :

Lettre pour lettre

Transcrire, traduire, translittérer

Jean Allouch

Toulouse, Érès, 1984, 336 p., 150F

La "solution" du passage à l'acte Le double crime des sœurs Papin

Jean Allouch, Érik Porge et

Mayette Viltard

Livre signé de l'hétéronyme

Francis Dupré

Toulouse, Érès, 1984, 270 p., 155F

Se compter trois

Le temps de logique de Lacan

Érik Porge

Toulouse, Érès, 1989, 224 p., 135F

Marguerite, ou l'Aimée de Lacan

Jean Allouch

Postface de Didier Anzieu

2ème éd. revue et augmentée 1994,

776 p., 290F

L'incomplétude du symbolique

De René Descartes à Jacques Lacan

Guy Le Gaufey

191, 224 p., 135F

Le transfert dans tous ses errata,

suivi de

Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan

e.l.p., 1991, 312 p., 165F

Essai sur la discordance dans la psychiatrie contemporaine

Georges Lanteri-Laura, Martine Gros,

suivi de

Quelques mots sur la psychologie de la mathématique pure,

Philippe Chaslin

1992, 150 p., 120F

La main du prince

Michel Benvenaga, Tomaso Costo

Préface de Salvatore S. Nigro

Trad. de Mireille Blanc-Sanchez

1992, 128 p., 95F

La folie de Wittgenstein

Françoise Davoine

1992, 232 p., 140F

Louis Althusser récit divan

Jean Allouch

1993, 70 p., 65F

Freud, et puis Lacan

Jean Allouch

1993, 140 p., 110F

Louis II de Bavière selon Ernst Wagner paranoïaque dramaturge

Anne-Marie Vindras

1993, 184 p., 120F

Dementia Praecox

ou Groupe des schizophrénies

Eugen Bleuler

Traduction par A. Viillard.

suivi de

La conception d'Eugen Bleuler

Henri Ey

Coédition E.P.E.L./G.R.E.C.

1993, 672 p., 290F

La folie héréditaire

ou comment la psychiatrie française s'est constituée en un corps de savoir et de pouvoir dans la seconde moitié du XIX^e siècle

Ian Dowbiggin

Préface de Georges Lanteri-Laura

Traduit de l'américain

par Guy Le Gaufey.

1993, 240 p., 140F

Les écrits de Budapest

Sándor Ferenczi

Préface de Wladimir Granoff

Traduction de Györgyi Kurcz

et Claude Lorin

1994, 312 p., 150F

**Thesaurus Lacan, volume I,
Citations d'auteurs et de publica-
tions dans l'ensemble de l'oeuvre
écrite**

Denis Lecuru

1994, 264 p., 160F

**Thesaurus Lacan, volume II,
Nouvelle bibliographie des travaux
de Jacques Lacan**

Joël Dor

1994, 284 p., 160F

L'éviction de l'origine

Guy Le Gaufey

1994, 243 p., 160F

**Vie, poésie et folie de Friedrich
Hölderlin**

Wilhelm Waiblinger

Préface de Pierre Morel

Présentation et traduction de Catherine Daric

sui de

**Un psychiatre amateur en 1830 :
Wilhelm Waiblinger**

Pierre Moreau

1994, 90 p., 95F

Ni pleurs ni couronnes

précédé de

Pornographie de la mort

Geoffrey Gorer

Préface de Michel Vovelle

Traduction de Hélène Allouch

1995, 208 p., 140F

**Ernst Wagner, Robert Gaupp :
un monstre et son psychiatre**

Anne-Marie Vindras

1996, 424 p., 195F.

Politiquement fou :

James Tilly Matthews

John Haslam, Roy Porter,

David Williams

Traduction de Hélène Allouch

1996, 164p., 130F

Le crâne qui parle

2ème éd. de *Ethnopsychanalyse*

en pays bamiléké

Charles-Henry Pradelles de Latour

1997, 264p., 135F

**Érotique du deuil au temps de la
mort sèche**

Jean Allouch

2ème éd. revue et augmentée, 1997,

382 p., 190F

Le lasso spéculaire

**Une étude traversière de l'unité
imaginaire**

Guy Le Gaufey

1997, 288 p., 220F

- Allô, Lacan ?

- Certainement pas.

Jean Allouch

1998, 248 p., 98F

**Index des noms propres et titres
d'ouvrages dans l'ensemble des
séminaires de J. Lacan**

1998, 80 p., 98F

Freud, Wallon, Lacan.

L'enfant au miroir.

Émile Jalley

1998, 392 p., 220F

Anatomie de la troisième personne

Guy Le Gaufey

1998, 253 p., 185F

L'atelier intérieur du musicien

Max Graf

Coédition Buchet-Chastel/EPEL

A paraître :

**L'ironique sacrifice
de Camille Claudel**

Danielle Arnoux

Parricide sous dictée maternelle

Raquel Capurro, Diego Nin

**Le positivisme est un culte
des morts**

Raquel Capurro

Dans la Collection
atelier

Dits à la télévision

Marguerite Duras

Entretiens avec Pierre Dumayet.

Suivi de

La raison de Lol

Marie-Magdeleine Lessana

1999, 80 p., 78F.

Aimée

Adaptation théâtrale de

Gilles Blanchard et Isabelle Lafon.

Avant-propos de Didier Anzieux.

1999, 40 p., 48F.

Dans la Collection

**LES GRANDS CLASSIQUES
DE L'ÉROTOLOGIE MODERNE**

Viennent de paraître :

L'irrésistible ascension du pervers

Entre littérature et psychiatrie

Vernon A. Rosario

Traduit de l'américain par

Guy Le Gaufey

janvier 2000, 130F.

Cent ans d'homosexualité

et autre essai sur l'amour grec

David M. Halperin

Traduit de l'américain par

Isabelle Châtelet

janvier 2000, 145F.

Saint Foucault

David M. Halperin

Traduction Didier Éribon

Introduction inédite de David Halperin

Mai 2000, 95 FF

A paraître :

L'invention de l'hétérosexualité

Jonathan Ned Katz

Traduit de l'américain par

George-Henri Melenotte.

Entre corps et chair

Sur la performance sadomasochiste

Lynda Hart

Traduit de l'américain par

Annie Lévy-Leneveu.

Les chaînes du désir

John J. Winkler

Traduction George-Henri Melenotte

Mai 2000, 160 FF

Janine Germond

Raymond Roussel à la Une

On sait plus ou moins clairement que tout un pan de la vie de Raymond Roussel est resté caché. Pierre Janet ne fera jamais allusion à l'homosexualité de son patient, Michel Leiris l'évoque brièvement. On sait néanmoins que Roussel a dû parfois partir en voyage pour éviter des scandales.

Mais dès 1904, Roussel va affronter un article *remplissant les deux premières pages* de *La Cocarde*, journal financier antisémite et dans lequel il est accusé de « délits ou crimes ». Cette publication dévoile, à la Une, l'homosexualité de Roussel, qu'il gardait secrète, ses rencontres avec « de nombreux mineurs de sexe masculin » et même, des poursuites et chantages de la part de pères de jeunes gens qu'il aurait séduits. Cela se passe quelques mois à peine après la parution de *La Doublure*, en juillet 1897, alors que le peu d'écho fait à cet ouvrage le laissait bouleversé. Cette affaire durera de 1898 à 1905. Peut-on imaginer les répercussions sur un très jeune homme et ce qui a pu en résulter ?

Roussel et sa mère vont l'un et l'autre tenter de cacher cet aspect de sa vie et ils y arriveront. Raymond Roussel ne parlera jamais d'homosexualité dans son œuvre et cet article de la Cocarde, après avoir eu sans doute à l'époque l'effet d'une bombe, est très vite retombé dans l'oubli, bouclé au placard.

On connaît Raymond Roussel vivant seul, très retiré, très isolé, dans le luxe de riches demeures, avec un train de vie somptueux. Sa vie, ses inventions, son écriture, ses voyages, sont-ils frappés du sceau de cette affaire ? Un besoin de camouflage vient-il s'inscrire en particulier dans son mode d'écriture par des procédés de plus en plus hermétiques, et leur dévoilement posthume ?

76 pages - 65 F

Cahiers de l'Unebêvue

EPEL

L'UNEBÉVUE a déjà publié :

N°1. Freud ou la raison depuis Lacan. Automne 1992.

Il y a de l'unebévue. *Mayette Viltard*. Qui est freudien ? *Ernst Federn*. Note sur "raison et cause" en psychanalyse. *Jean Allouch*. Aux bords effacés du texte freudien. *George-Henri Melenotte*. Hiatus. Le meurtre de la métaphore. *Guy Le Gausfey*. L'expérience paranoïaque du transfert. *Mayette Viltard*. La pomme acide du transfert de pensée. *Christine Toutin-Théliér*. Discussion : *Ernst Federn*. Présentation du texte de 1915, de Freud : *L'inconscient*. 121 p.

L'inconscient. 1915. *Das Unbewusste*. S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Eric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard. 84 p.

N°2. L'élangue. Printemps 1993.

Ce à quoi l'unebévue obvie. *Jean Allouch*. L'émergence dans la conscience. *Christine Toutin-Théliér*. Lue et vue. *George-Henri Melenotte*. Lignes de fractures. *Jacques Hassoun*. Bé-voir ? *Guy le Gausfey*. Scilicet. *Mayette Viltard*. Passage à fleur de lettre. *Thierry Beaujin*. Le naïf : un savoir sans sujet ? *Xavier Leconte*. La *Bedeutung* du Phallus comme pléonasmie. *Catherine Webern*. Présentation du texte de Freud de 1911 : Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*) décrit autobiographiquement. Schreber et le débat analytique. Sommaire des revues. Rapport d'O.Rank sur l'intervention de Freud à Weimar. Signification de la suite des voyelles. S.Freud. Le débat Freud-Jung sur le symbole. Jung parle de Schreber. 177 p.

Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (*Dementia paranoides*) décrit autobiographiquement. 1911. *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*. S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard. 152 p.

Grammaire et inconscient. *J.Damourette et E.Pichon*

Supplément diffusé en librairie.

Sur la personnaison, le discordancier et le forclusif dans la négation, l'impossible

traduction du *Ich* allemand par le *Je* français, etc. 67 p.

N°3. L'artifice psychanalytique. Été 1993.

De la "sensibilité artistique du professeur Freud". *François Dachet*. Artaud le Momo sur la scène. *Françoise Le Chevallier*. Publier l'hystérie. *Michèle Duffau*. Nécrologie de Breuer. *Sigmund Freud*. Autobiographie. *Josef Breuer*. Oh les beaux jours du freudo-lacanisme. *Jean Allouch*. La bouteille de Klein, la passe et les publics de la psychanalyse. *Anne-Marie Ringenbach*. Présentation du texte de Freud de 1905 : Personnages psychopathiques sur la scène. *Psychopathische Personen auf der Bühne*. A partir de la phobie d'un enfant : chronologie. Bibliographie des ouvrages de Max Graf. A la librairie Heller. 148 p.

Personnages psychopathiques sur la scène. S. Freud. 1905-06. *Psychopathische Personen auf der Bühne*. Réminiscences du professeur Sigmund Freud. Max Graf. 1942.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction: Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard 36 p.

Mémoires d'un homme invisible. *Herbert Graf*

Présentation et traduction de François Dachet

Supplément diffusé en librairie.

Interview de celui qui, par deux fois, s'est adressé aux psychanalystes, en se présentant comme étant "le petit Hans". 61 p.

La bouteille de Klein *Cahier de dessins*

Anne-Marie Ringenbach, François Samson, Éric Legroux

Supplément réservé aux abonnés 54 p.

N° 4. Une discipline du nom. Automne-hiver 1993.

Symbole, symbole et symbole. *Guy Le Gaufez*. MWT, Mutter. *Christine Toutin-Théliér*. Un vrai symbolisme ? *George-Henri Melenotte*. La prééminence du semblant. *Catherine Webern*. L'implantation du signifiant dans le corps. *Albert Fontaine*. Du bon usage du diable... *Cécile Imbert*. Antiphysie, l'Althusser de Clément Rosset. *Françoise Jandrot-Louka*. Présentation du texte de Freud de 1928. *Dostoïevski et la mise à mort du père*. Présentation du texte de C. G. Jung de 1909. *De l'importance du père dans le destin de l'individu*. Un texte qui aurait été écrit...par un autre. *Lettres de Freud à Theodor Reik, à Stefan Zweig*. Dostoïevski, l'*Ethiker*. Dostoïevski, le pêcheur. Dostoïevski, le converti. *Une expérience religieuse*. S.Freud. 185 p.

Dostoïevski et la mise à mort du père. S. Freud. 1928 *Dostojevski und die Vätertötung*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard. 52 p.

De l'importance du père dans le destin de l'individu. C. G. Jung. 1909 *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Margarete Kanitzer. 31 p.

Écrits inspirés et langue fondamentale

Dossier préparé par Béatrice Hérouard

Présentation par Béatrice Hérouard, Françoise Jandrot-Louka, Mayette Viltard.

Supplément diffusé en librairie.

Textes de 1852 à 1930 sur les désordres du langage chez les aliénés 161 p.

N° 5. Parler aux murs. Printemps/été 1994

Parler aux murs. Remarques sur la matérialité du signe. Mayette Viltard. La philosophie du signe chez les Stoïciens. Gérard Verbeke. Membranes, drapés, et bouteille de Klein. Anne-Marie Ringenbach. Plier, déplier, replier. Jean-Paul Abrisat. Areu. Jean Allouch. La civilisation des Cours comme art de la conversation. Carlo Ossola. Le fondement ? C'est la raison !. Essai sur le logos lacanien. Jean-Claude Dumoncel. Lacan, tel que vous ne l'avez encore jamais lu. Jean Allouch. Présentation du texte de Freud de 1914 : Pour introduire le Narcissisme. Une contribution au narcissisme. Otto Rank (1911). Coraggio Casimiro ! 187 p.

Pour introduire le narcissisme. S. Freud. 1914. *Zur Einführung des Narzißmus*.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard. 68 p.

Gottlob Frege - Bertrand Russell. Correspondance.

Juin 1902-décembre 1904, mars-juin 1912

Traduction, introduction et notes de Catherine Webern.

Supplément diffusé en librairie. 176 p.

N° 6. Totem et tabou, un produit névrotique. Printemps 1995

Freud, Jung, et le cadavre des marais. *Philippe Koepfel*. *George-Henri Melenotte*. Le complexe d'Oedipe, une affaire de vraisemblance. *Miguel Sosa*. "Devenir de la couleur des morts". Propos sur le corps du symbolique. *Mayette Viltard*. Luca Signorelli. *Platen*. Totem et tabou en butée logique. *Catherine Webern*. Le temps des bréviaires. *Guy Le Gaussey*. "Les textes muets peuvent parler, d'Ilse Grubrich Simitis". *Mark Solms*. Avant-propos à l'édition hébraïque de Totem et tabou. *Sigmund Freud*. Nécrologie d'une "science juive". Pour saluer *Mal d'Archive* de Jacques Derrida. *Jean Allouch*. Présentation des deux essais de Freud de 1912. Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. *Über einige übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Communication de J. Honegger à Nuremberg. Chronologie de la rédaction et de la publication des quatre essais de Totem et tabou. Point de vue sur Totem et tabou. *Fritz Wittels*. 184 p.

Sur quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. S. Freud. 1912. *Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 172 p.

N° 7. Le défaut d'unité. Analyticité de la psychanalyse. Été 1996

π erre deux. *G. Th. Guilbaud*. Géométrie du processus analytique. Freud, Wittgenstein, Lacan. *Jean-Claude Dumoncel*. Wunsch! Le symptôme comme noeud de signes. *Mayette Viltard* Les débuts "scientifiques" de Freud selon Siegfried Bernfeld. Trois analyses. *Jean Allouch*. Remarques sur la tresse borroméenne de quatre noeuds de trèfle présentée par Lacan dans le séminaire *Le sinthome*. *Odile Millot-Arrighi* k tresses de t trèfles. *Éric Legroux*. Écrire sous la contrainte. Ajar, Pérec, Wolfson. *Dominique de Liège*. Du corps comme lieu du signe. *Christiane Dörner*. Institutionnalisation de l'exception et du manque symbolique. *Charles-Henry Pradelles de la Tour*. Attention! Déviation. *George-Henri Melenotte*. Présentation du texte de Freud de 1925. La dénégation. *Die Verneinung*. Titre original du manuscrit *Die Verneinung und Verleugnung*. 252 p.

La dénégation. *Die Verneinung*. S. Freud.

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard. 48 p.

N°8/9. Il n'y a pas de père symbolique. printemps/été 1997.

Un drame bien parisien. *Alphonse Allais*. Le Dasein en objet a. *Catherine Webern*. Les premiers pas...du père symbolique. *François Dachel*. L'homme Moïse et le noeud bo. *José Attal*. Bêtes de savoir. *Gérard Blükman*. Intolérable "Tu es ceci". Propos clinique sur l'auto-destruction d'une psychiatrie compréhensive. *Jean Allouch*. Pas besoin de traduire? *G.Th. Guilbaud*. 1892-96, premières élaborations de Freud sur le refoulement. *Françoise Jandrot*. Pourquoi Taine plaisait-il tant à Freud? *Jean-Paul Aribat*. Johan Friedrich Herbart. Dossier préparé par *Xavier Leconte*. L'analyse des rêves. *Carl Gustav Jung*.

Le refoulement

Die Verdrängung. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Comparaison mythologique avec une représentation compulsive plastique. *Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung*. S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Thélier, Mayette Viltard.

Une relation entre un symbole et un symptôme. *Eine Beziehung zwischen einem Symbol und einem Symptom.* S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

Texte bilingue, établi à partir de l'édition originale.

Traduction : Éric Legroux, Christine Toutin-Théliér, Mayette Viltard.

Séance du 9 juin 1971 du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* et notes préparatoires de J. Lacan

Supplément réservé aux abonnés

N°10. Critique de la Psychanalyse et de ses détracteurs.

La vie : l'expérience et la science. *Michel Foucault.* Vérité, mensonge... *Fernando Pessoa.*

Un siècle de psychanalyse : Critique rétrospective et perspectives. *Adolf Grünbaum.*

Probablement. Petit problème amusant. Faut-il naturaliser l'inconscient. *Joëlle Proust.*

Les fondements fictionnels du freudisme ou le secret de Socrate le Silène. *Jean-Claude*

Dumoncel. Adolf Grünbaum lecteur de Freud : d'une juste critique en porte-à-faux.

Jean Allouch. Y a-t-il des paradigmes en psychanalyse? *Renato Mezan.* Des tresses étonnamment

monotones et lasses. *Eric Legroux.* Le poinçonneur de p'tit a. *Jean-Louis Sous.*

Une difficulté de la psychanalyse

Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, S. Freud

Supplément réservé aux abonnés

N°11. L'opacité sexuelle. I. Le sexe du maître.

La solitude. *Pier Paolo Pasolini.* Note sur la sexualité dans l'œuvre de Michel Foucault.

Frédéric Gros. Pour introduire le sexe du maître. *Jean Allouch.* Artaud-Gide, *James Miller.*

Saló ou les 120 journées de Sodome. *Mayette Viltard.* Booz et la "patternité" ou la

condensation freudienne assignée à résidence métaphorique. *Jean-Louis Sous.* La poli-

tique de l'orgasme. *David Cooper.* Ernst Wagner déclare : *Ich bin Sodomit'.* *Anne-Marie*

Vindras. Accueillir les *gay and lesbian studies.* *Jean Allouch*

Le rectum est-il une tombe? *Leo Bersani*

Traduit de l'américain par Guy Le Gausfey

Supplément pour les abonnés

Cahiers de l'Unebévue.

N°12. L'opacité sexuelle. II. Dispositifs, agencement, montages.

Qu'est-ce qu'un dispositif ? *Gilles Deleuze.* Lettre de Lacan à Foucault. La leçon des

Ménines. *Mayette Viltard.* Traitement héroïque ! User avec la langue, ou la *langue-*

saignement Roussel. *Yan Pélessier.* Masculin et féminin en conjonction. *Marie-Claude*

Thomas. Les tours de magies de l'écrivain, ou les fruits de l'exploitation. *François*

Dachet. L'évidence du Même ou une expérience du labyrinthe. *Claude Mercier.* Un

inconnu fait signe. *Guy Le Gausfey.* Pages choisies, présentation de A. N. Whitehead.

Le Pendule du Docteur Deleuze. *Jean-Claude Dumoncel*

Supplément pour les abonnés

Cahiers de l'Unebévue.

N°13. Le corps de la langue. Automne 1999

Un peu de matière textuelle..., *Isabelle Mangou.* Le désir de l'Autre : un artifice

franco-latin, *Anne-Marie Vindras.* Lacan, lecteur de Bentham. «La vérité a structure de

fiction», *Jean-Pierre Cléro.* Fictions, *Roman Jakobson.* Imaginer la structure de la langue.

Michèle Duffau.

ERRA TU M'. Érotique erratique de Marcel Duchamps. *Georges H. Bauer*

Supplément pour les abonnés
Traglais de l'anduit par Guy Le Gaufey.
Cahiers de l'Unebévue.

N°14. Éros Érogène ?

Le «sujet de désir» aux prises avec Éros : entre Platon et la poésie mélique. *Claude Calame*. Le Stade du miroir revisité. *Jean Allouch*. Un Éromène au pays des Noumènes. *Jean-Claude Dumoncel*. Les études de la pédérastie grecque éclairent-elles nos perspectives sur la mystique affective féminine catholique ? *Jacques Maître*. Une relation sans converse. *Guy Le Gaufey*. Le thème du miroir dans l'histoire de la philosophie. *Émile Jalley*.

Platon et la réciprocité érotique. *David M. Halperin*

Supplément pour les abonnés
Traduit de l'anglais par Guy Le Gaufey et George-Henri Melenotte.
Cahiers de l'Unebévue.

N°15. Les communautés électives I - Une subjectivation *queer* ?

Socialité et sexualité. *Leo Bersani*. Pasolini, Moravia, une mort sans qualités. *Mayette Villard*. Homosadomaso : Leo Bersani, lecteur de Foucault. *Marie-Hélène Bourcier*. Pour reconsidérer le sujet comme un processus du soi : de Michel Foucault à Judith Butler *Alan D. Schrift*. Suis-je quelqu'un, ou bien quoi ? Sur l'homosexualité du lien social. *Jean Allouch*. Trois versions de l'identité personnelle : Locke/Freud/Lacan. *Guy Le Gauffey*. Approches de l'amitié. *Maurice de Gandillac*.

Les p'tits mathèmes de Lacan. *Jean Louis Sous*

Supplément pour les abonnés
Cahiers de l'Unebévue.

N°16. Les communautés électives II - Ils parlent d'amitié

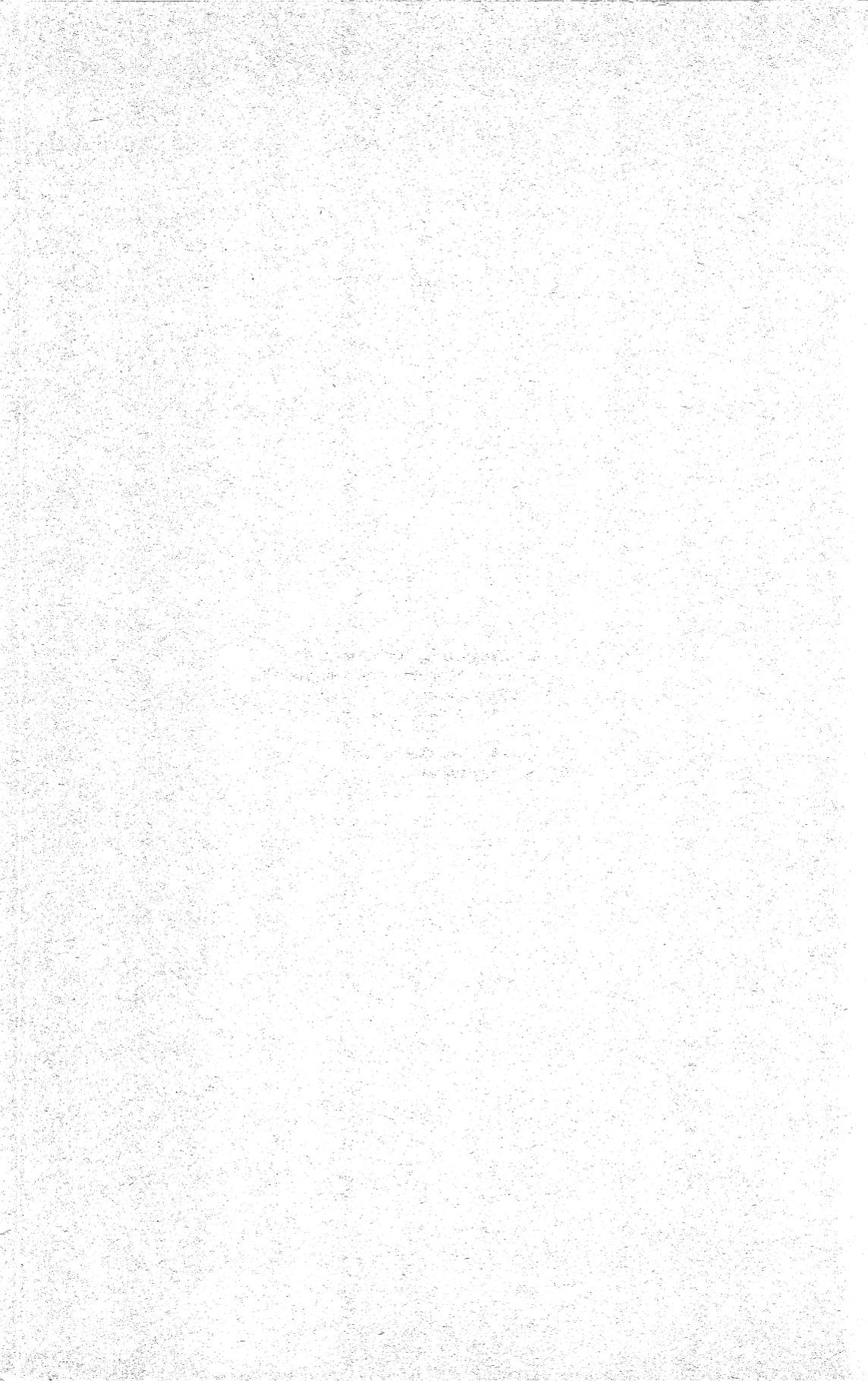
Ils parlent de l'amitié - Bersani, Foucault, Bataille. *Christiane Dorner*. Des lits d'initiés. *David M. Halperin*. Ça ne se dit pas. A propos de la traduction de *Cent ans d'homosexualité et autres essais sur l'amour grec* de David Halperin. *Isabelle Châtelet*. Triangle rose sur fond noir. *Dominique De Liège*. L'injure : nommer quoi ? *François Dachet*. La communauté élective ne fait pas œuvre, elle existe. *Anne-Marie Vanhove*. Jorge Bonino, ou la communauté en acte. *Alicia Larramendy de Oviedo*. Le supplice comme figure de la transgression : les communautés déchirantes de Georges Bataille. *Colette Piquet*. Quelques remarques sur la mort de Dieu dans *L'Expérience intérieure*. *Anne-Marie Ringenbach*.

Raymond Roussel à la Une. *Janine Germond*

Supplément pour les abonnés
Cahiers de l'Unebévue.

Achevé d'imprimer le 20 octobre 2000
sur les presses de l'Imprimerie Rosa Bonheur
8, rue Rosa Bonheur - 75015 Paris
Tél. 01 43 06 57 66

Dépôt légal : Octobre 2000
Imprimé en France



L'UNE BÉVUE

Revue de psychanalyse

SOMMAIRE

Ils parlent de l'amitié - Bersani, Foucault, Bataille.

Christiane Dorner

Des lits d'initiés.

David M. Halperin

Ça ne se dit pas. A propos de la traduction de

*Cent ans d'homosexualité et autres essais
sur l'amour grec* de David Halperin.

Isabelle Châtelet

Triangle rose sur fond noir.

Dominique de Liège

L'injure : nommer quoi ?

François Dachet

La communauté élective ne fait pas œuvre, elle existe.

Anne-Marie Vanhove

Jorge Bonino, ou la communauté en acte.

Alicia Larramendy de Oviedo

Le supplice comme figure de la transgression.

Colette Piquet

Quelques remarques sur la mort de Dieu dans *L'Expérience intérieure*.

Anne-Marie Ringenbach

ISSN : 1168-948X
ISBN : 2-908855-56-9

140 F

