

Informitas de l'univers et figures humaines. Bataille entre Queneau et Leiris

Jean-François Louette

DANS **LITTÉRATURE** 2008/4 n° 152 , PAGES 119 À 133

ÉDITIONS **ARMAND COLIN**

ISSN 0047-4800

ISBN 9782200924805

DOI 10.3917/litt.152.0119

Date de mise en ligne : 01/01/2010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-litterature-2008-4-page-119?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Armand Colin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Informitas de l'univers et figures humaines. Bataille entre Queneau et Leiris

À la fin de 1929, dans le « Dictionnaire critique » de la revue *Documents*, Bataille publie un très court texte, aujourd'hui fort connu, consacré à la notion d'*Informe*. Il la définit moins par son sens que par ce qu'il nomme la « besogne » du mot : moins par un contenu sémantique, donc, que par une valeur pragmatique. En effet *informe* est « un terme servant à déclasser, exigeant généralement que chaque chose ait sa forme » ; aussi « affirmer que l'univers ne ressemble à rien et n'est qu'informe revient à dire que l'univers est quelque chose comme une araignée ou un crachat ». La fortune critique de ces quinze lignes a été en raison inverse de leur brièveté. Pour synthétiser, disons seulement qu'elles ont été commentées dans deux directions principales : philosophique et esthétique. — Mais, puisqu'il s'agit de la nomination et de l'univers, pourquoi avoir négligé... la théologie ? N'est-ce pas de la Genèse, ou plutôt d'une contre-Genèse, qu'il est ici question ? N'oublions pas cette mise en garde que Bataille notait en 1949 : « Il me semble toujours qu'un recours aux catégories intellectuelles de la religion ouvre à l'investigation des profondeurs qui échappent à celui que limite la culture laïque. »¹

CONTRE SAINT AUGUSTIN

Le commentaire philosophique de la notion d'*informe* s'est avant tout attaché à situer la pensée de Bataille par rapport à l'Antiquité gréco-latine, prise comme espace d'origine de la philosophie. En 1978, dans l'excès, la démesure, la dépense improductive, Robert Sasso voyait une espèce d'*hybris* grâce à laquelle Bataille se serait replacé en deçà du *logos* de Socrate, et même en deçà de la pensée présocratique ; il remarquait aussi que Bataille cherchait à penser les déchets de la pensée : ceux-là mêmes — la boue, la crasse — pour lesquels, selon Socrate dans le *Parménide* de

1. *Œuvres complètes* (désormais OC), XI, p. 419.

Platon, il n'est pas d'Idées². En 1982, dans *La Prise de la Concorde*, Denis Hollier a déplacé cette analyse vers le terrain de l'informe, opposant dès lors le bref article de *Documents* à toute la théorie platonicienne des Formes³. En 1994, dans *Nietzsche et Bataille*, François Warin a montré comment Bataille renouait avec la pensée matérialiste de l'Antiquité⁴, tant par la célébration du hasard (voir Lucrèce), que par le refus de l'ajournement (ou délai) : « le besoin de la durée nous dérobe la vie », lit-on dans la *Théorie de la religion*⁵ — Épicure n'aurait pu que souscrire à cette belle phrase.

On pourrait aller plus loin dans le même sens, et se demander dans quelle mesure Bataille reprend à la philosophie antique non seulement des thèmes, mais aussi des formes de pensée. La fameuse méthode de dramatisation, par exemple, qui est au cœur de *L'Expérience intérieure*, impossible de la comprendre sans la replacer dans la tradition des exercices spirituels, qui, par-delà Ignace de Loyola, remonte à l'Antiquité, et qu'a notamment illustrée Marc Aurèle. On lit ainsi dans les *Pensées* (III, 11) : « Il faut toujours se faire une définition ou description de l'objet qui se présente dans la représentation, afin de le voir en lui-même », avant de se demander quelle est « sa valeur par rapport au Tout et par rapport à l'homme »⁶. Le texte qu'en juin 1939 Bataille publie, dans le cinquième numéro d'*Acéphale*, sous le titre « La pratique de la joie devant la mort », et qui s'achève par une « Méditation héraclitéenne », on gagnerait à le lire comme une méditation renouvelée de l'Antiquité. Méditation non platonicienne, certes, car il ne s'agit pas de s'arracher au sensible et au corps. Mais épicurienne, si c'est bien la conscience de la finitude de l'existence qui à chaque instant donne un prix infini. Et stoïcienne en ceci que Bataille veut accéder au niveau d'une pensée universelle par éclatement de son individualité.

Cependant, pour penser l'informe selon Bataille, il me semble qu'il faut se référer non seulement à un paradigme philosophique gréco-latin, mais encore à un paradigme théologique latin. Car l'informe est (aussi) pour Bataille une notion anti-chrétienne. Voici ce qu'il écrit en 1934, dans son article sur « La structure psychologique du fascisme » : « Dieu réalise [...] dans son aspect théologique la forme souveraine par excellence. »⁷ Dieu est la Forme des formes. Mieux : il est celui qui donne forme à un

2. Georges Bataille. *Le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Éditions de Minuit, 1978, p. 191-194 et p. 67-68.

3. *La Prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1982, p. 187-192.

4. Paris, PUF, 1994, p. 148-154. L'amour de la chance, qui nous semble nietzschéen, est aussi conforme à la doctrine tant des Épicuriens (voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1993, rééd. Paris, Albin Michel, 2002, p. 326), que des Stoïciens (s'il s'agit d'un consentement au destin). L'exhortation à vivre dans l'instant présent est d'ailleurs à la fois épicurienne et stoïcienne (*ibid.*, p. 84, 328 et 356).

5. *OC*, VII, p. 310.

6. Je cite la traduction de Pierre Hadot, qui commente ce texte, *op. cit.*, p. 151.

7. *OC*, I, p. 361.

monde qui, sans lui, demeurerait informe. Telle est la pensée d'Augustin, dans les *Confessions*. J'avance donc l'hypothèse que Bataille, dans ce court article de *Documents*, s'inscrit en faux contre la doctrine d'Augustin.

Bataille a-t-il lu les *Confessions* ? Sans doute. Ce livre célèbre, il n'a pu l'ignorer dans le cadre de son éducation catholique, entre 1914 et 1920. Il mentionne le nom d'Augustin en 1934, dans un compte rendu, pour la revue *La Critique sociale*, d'un ouvrage intitulé *Dieu et César*⁸. Autre signe de sa familiarité avec les Pères de l'Église, dans la « Discussion sur le péché » qui eut lieu en 1944 chez Marcel Moré, il se réfère à « l'histoire de la théologie », et cite le nom d'un Docteur de l'Église, qui vécut, comme Augustin, au IV^e siècle, Grégoire de Nazianze⁹. Vers Augustin conduiraient encore trois menus indices. D'une part, la conception que Bataille se fait de l'aveu comme réitération augmentée de la faute — « *la possibilité d'une flambée, désastreuse elle-même* »¹⁰ —, s'oppose évidemment trait pour trait au statut de la confession chez Augustin. Que le Christ soit un médiateur entre Dieu et l'homme, voilà ce qu'Augustin indiquait dans les *Confessions* (livre X, xliii, 68 : *verax mediator*) ; Bataille reprend le mot dans une conférence de 1948, « Schéma d'une histoire des religions »¹¹. Enfin et surtout, la métaphore de l'aboiement, récurrente chez Augustin pour désigner la parole des ennemis de Dieu¹², Bataille s'en souvient dans sa réponse à l'enquête de la revue *Empédocle*, lancée par René Char en 1950 (« Y a-t-il des incompatibilités ? »), quand il écrit que « l'universelle confusion » fait de la pensée d'aujourd'hui un « aboiement de chien dans l'église »¹³.

Or que dit Augustin de l'informe ? Il emploie le mot d'*informitas* au tout début du livre XII des *Confessions*, dans un commentaire des premiers versets de la *Genèse*¹⁴ : « N'est-ce pas vous, Seigneur, qui m'avez appris qu'avant que cette informe matière [*istam informem materiam*] reçût de vous sa forme et ses variétés, il n'y avait rien, ni couleur, ni figure, ni corps, ni esprit ? Ce n'était pas un rien absolu, mais quelque chose d'informe, dépourvu de toute figure [*erat quaedam informitas sine ulla specie*] » (X, iii, 3). Augustin éprouve bien des difficultés à se représenter ce moment où « Les ténèbres régnaient sur l'abîme » (*Genèse*, I, 1). Il n'y avait alors « ni forme, ni néant », mais « un être informe, un presque néant » (X, vi, 6). La Création du monde revient, pour Dieu, à donner — par bonté — forme à la matière informe, aux choses imparfaites et informes (*inchoata et informia*,

8. *OC*, I, p. 377.

9. *OC*, VI, p. 350.

10. *OC*, X, p. 341.

11. *OC*, VII, p. 429.

12. Voir *Confessions*, IV, xvi, 31 ; VI, iii, 4 ; IX, iv, 12 ; XVII, xvi, 23.

13. *OC*, XII, p. 17.

14. Je cite la traduction de Pierre de Labriolle, parue aux Belles Lettres (première édition en 1927).

XIII, ii, 2), créant ainsi le monde que nous connaissons : le ciel visible, et la terre organisée. Et ce passage de l'informe à la forme, Augustin s'assigne pour tâche de le répéter en lui-même : il « identifie le mouvement par lequel la matière créée par Dieu reçoit illumination et formation et se convertit vers Dieu, au mouvement par lequel son âme s'est arrachée au péché, a été illuminée et s'est tournée vers Dieu »¹⁵.

En revenir à l'informe, pour Bataille, c'est donc procéder du même geste à une contre-Création et à une dé-conversion. Une apostasie et un anti- « *fiat* ». *Le Coupable* : « il faut tuer Dieu pour apercevoir le monde dans l'infirmité de l'inachèvement »¹⁶. *Informatas* ou infirmité, l'enjeu est le même : en revenir à en deçà de la Création, défaire les formes que Dieu a données à la matière. L'article *Informe* n'est rien de moins que toute la Genèse renversée par Bataille. D'où l'intérêt de son insistance sur la valeur performative du terme *informe* : ce qui est en question, c'est, touchant l'univers, un *deleatur*.

ABSENCE DE FORME

Dans cet effort vers une contre-Genèse, Bataille a trouvé dès 1922 un allié substantiel : Nietzsche. Au paragraphe 109 du *Gai Savoir* sont rejetés plusieurs modèles usuels pour penser le monde : ceux de l'organisme, de la machine, de l'ordre astral, de l'anthropomorphisme, ou des lois naturelles. Non, « le caractère général du monde est au contraire de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens de l'absence d'ordre, d'articulation, *de forme*, de beauté, de sagesse » (je souligne) ; le chemin est long avant que nous ayons « totalement dédivinisé la nature »¹⁷ : il faut pourtant s'y risquer. Mais pourquoi cette absence de forme ? Parce que Nietzsche caractérise toujours la nature par deux traits, qui n'ont pu manquer de frapper Bataille : son indifférence et sa prodigalité surabondante. Qu'on reprenne *Le Gai Savoir* : « dans la nature *règne* non pas la situation de détresse, mais au contraire la surabondance, la prodigalité, jusqu'à l'absurde même » (§ 350). Même thème dans *Par-delà bien et mal* (§ 9) : « un être comme l'est la nature, prodigue au-delà de toute mesure, indifférent au-delà de toute mesure »¹⁸.

On voit où je veux en venir : chez Nietzsche aussi il y a une pensée de l'informe. Exaltation de la métamorphose, elle s'appuie à la fois sur Héraclite — dans *Le Gai Savoir*, par exemple est évoqué « le flux absolu du Devenir » —, et sur l'expérience de la musique, opposée aux arts plastiques : la musique est pour Nietzsche « un état *antérieur* à toute forme,

15. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 232.

16. *OC*, V, p. 262.

17. Je cite la traduction de Patrick Wotling, GF, 2000.

18. Là encore je cite la traduction de Patrick Wotling, GF, 2000.

en même temps qu'un état de dissolution dernière de toute forme »¹⁹. Un point a dû retenir l'attention de Bataille : Nietzsche aborde la question des implications esthétiques de l'absence de forme. Il intitule un des fragments du *Gai savoir* « Attrait de l'imperfection » (§ 79), et soutient que chez l'homme dionysiaque « le mal, le non-sens, le laid apparaissent en quelque sorte permis en raison d'une surabondance de forces génératrices et fécondantes » (§ 370). Il signale même, dans *Humain trop humain* (§ 152), l'existence d'un « art de l'âme laide ».

Il reste que chez Nietzsche — et là encore de manière héraclitéenne — tout est contradiction. Il vilipende en effet l'« informe » de la musique de Wagner, réclame qu'on n'écrive pas de prose sans exercer sa troisième oreille, et loue le sens de la « forme » qu'a la France en littérature (*Par-delà bien et mal*, § 240, 246, 254). Il condamne aussi le laid — car « la vision du laid rend mauvais et sombre » (*Le Gai Savoir*, § 291), si bien qu'il veut « faire comme Raphaël et ne plus peindre de tableau de martyr » (*ibid.*, § 313). Bataille, en revanche, chez qui l'on n'imagine guère de goût pour Raphaël, s'avance avec plus de résolution que Nietzsche sur le chemin du laid. Il inclut le martyr (le supplicié chinois, par exemple) et la laideur dans le domaine de l'informe. Plus précisément, hostile aux dualismes, tout comme Nietzsche, il mêle forme et informe, beau et laid ; le titre d'un article qu'il signe en mars 1949 dans *Critique* est exemplaire : « La laideur belle ou la beauté laide dans l'art et la littérature. » Il s'agit de méditer sur « cet art moderne où parfois la laideur sollicite le nom de la beauté », art qui se situe « dans l'ingénuité où se trouve ruinée l'opposition de la beauté et de la laideur »²⁰. On en est donc venu au plan esthétique.

INFORME BAS

Sur ce plan, la question de l'informe n'est certes pas nouvelle. Une promotion de l'informe s'esquissait déjà chez Burke, dans sa *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (1757). Selon Burke, le sublime, dans la poésie, suppose que l'esprit soit « entraîné hors de lui-même » par « des images grandes et confuses »²¹ : ainsi — ce sont les exemples de Burke²² — de la description de la Mort dans tel vers de Milton (« Si l'on peut appeler figure ce qui n'a pas de figure »), ou de Dieu dans le *Livre de Job* (« Un esprit passa devant ma face. [...] Il s'arrêta, mais je ne pouvais discerner sa forme »). Inutile de s'attarder sur le lien, dans la *Critique du jugement*, entre informe et sublime : l'Océan déchaîné, par exemple, montre ce « caractère dépourvu

19. Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, 1918, première trad. fr. 1932, reprise aux Éditions du Félin, 1990, p. 166.

20. *OC*, XI, p. 417 et 421.

21. Partie II, § IV (trad. par Badine Saint-Girons, Paris, Vrin, 1998, p. 108).

22. *Ibid.*, Partie II, § 3, p. 104.

de forme < *Formlosigkeit* > qui peut être propre à ce que nous nommons le sublime »²³. Mais il s'agissait dans les deux cas d'un informe qu'on pourrait qualifier de *haut*. Bataille n'en attendait pas moins de Kant, homme qui écrivit que « la plus grande jouissance sensible, qui ne se mêle d'aucun dégoût, consiste, quand on est en pleine santé », non pas dans le sexe, comme de mauvais esprits pourraient croire, mais « à se reposer *après le travail* »²⁴. Bataille prend, quant à lui, le parti d'un informe bas. C'est là son originalité radicale, quant à l'informe : il se lance dans une formidable entreprise de dé-sublimation. Flaubert disait que « l'ignoble est le sublime d'en bas » — c'était encore conserver le sublime ; Bataille veut retirer tout sublime à l'informe.

Les conséquences esthétiques de ce geste ont déjà été largement décrites, aussi bien en ce qui concerne les arts visuels²⁵, que la prose « d'idées » — où prévalent un « principe de cassure », une « "méthode" d'inachèvement » que concrétise la multiplication des points de suspension et des ébauches²⁶. Pour la prose narrative, la liste serait longue des procédés auxquels Bataille recourt afin d'inscrire l'informe²⁷ : gaucherie (discordance dans l'usage des temps verbaux, approximation dans l'emploi des prépositions), parodie (un roman comme *Le Bleu du ciel* défait et *Nadja* et *La Condition humaine*), pseudonymes, puisque « le masque est le chaos devenu chair »²⁸, tempête blanche des silences, dissonances — par exemple, pour se borner aux paroles de livrets citées dans *Le Bleu du ciel*, la dissonance entre Mozart (*Don Juan*) et Offenbach (dont *Le Crépuscule des idoles* évoquait déjà le côté burlesque) ou Kurt Weill (*L'Opéra de quat'sous*). De cet ensemble de procédés naît souvent une étrange poésie brisée, que Bataille décrit au mieux dans une ébauche : « Parfois la phrase dont le tremblement court à la surface du papier lisse a la beauté de nuages informes dans le vent. »²⁹ Puisque Bataille ne saurait renoncer à sa critique de l'élévation idéaliste, icarienne — c'est ce qu'il reprochait à Breton en 1930 — il faut donc imaginer qu'il a rêvé sur *une belle bassesse des nuages*.

23. « Analytique du sublime », § 24, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1984, p. 87.

24. « Du bien physique suprême », *Anthropologie du point de vue pragmatique*, 1798, trad. Michel Foucault, Paris, Vrin, 2002, p. 207.

25. Voir Georges Didi-Huberman, *La Ressemblance informe ou le Gai Savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995.

26. Robert Sasso, *op. cit.*, p. 42 et 65.

27. Voir notamment Lucette Finas, *La Crue. Une lecture de Bataille. « Madame Edwarda »*, Paris, Gallimard, 1972 ; Francis Marmande, *L'Indifférence des ruines. Variations sur l'écriture du « Bleu du ciel »*, Paris, Parenthèses, 1985 ; Gilles Ernst, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, Paris, PUF, 1993, ainsi que les Notices et notes de l'édition des *Romans et récits* de Bataille que j'ai dirigée pour la Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

28. « Le masque », *OC*, II, p. 404 (la phrase est en majuscules dans le texte de Bataille).

29. *Romans et récits, op. cit.*, p. 998.

GNOSE

Une matière informe, excédante et indifférente : voilà la conception qu'à Bataille il est loisible d'élaborer à partir d'Augustin (informe) et de Nietzsche (excédante, indifférente). Deux voies s'ouvrent alors à lui. Soit il peut faire de cette matière un principe ontologique à part entière : il retrouverait alors la Gnose, et son chemin rejoindrait celui de son ami Raymond Queneau. Soit il tente de lui opposer une politique révolutionnaire : il va dès lors se confronter avec Michel Leiris.

La matière informe, Augustin l'a découverte durant son adhésion au manichéisme, laquelle ne dura pas moins de neuf années. Manès posait en effet, nous disent les *Confessions*, deux substances — du Bien et du Mal —, et il faudra longtemps à Augustin pour comprendre que le Mal n'est pas une substance, mais n'a qu'une essence négative : il n'est rien d'autre que la privation du Bien (III, vii, 12), la « perversité d'une volonté qui se détourne de la substance souveraine » (VII, xvi, 22) — définition dont nul n'ignore la fortune. Bataille, lui, fut sans doute tenté par l'idée d'une substance du Mal, d'une masse hostile : *adversa moles*, disait Augustin (VII, ii, 3). Mais il écarta cette tentation. C'est ce qui ressort de l'article de 1930 intitulé « Le bas matérialisme et la gnose ». Bataille y remonte en effet à ce dont le manichéisme lui semble dériver, à savoir la Gnose, et il en indique un *leitmotiv* : « la conception de la matière comme un principe actif ayant son existence éternelle autonome, qui est celle des ténèbres [...], celle du mal ». Mais cette décision ontologique (faire de la matière un principe substantiel), il la rejette, en tant qu'elle produit une de ces « grandes machines ontologiques » où s'abrite l'idéalisme : substantialisée, la matière demeurerait une « chose en soi » ; elle se placerait au sommet d'une hiérarchie ontologique, en tant que « forme idéale de la matière »³⁰. L'intérêt de la Gnose est autre : elle révèle la possibilité d'un « obscur parti pris pour une bassesse qui ne serait pas réductible » à quelque principe supérieur que ce soit. À partir de quoi Bataille rapproche la Gnose et le « matérialisme actuel », tant sur le plan d'un processus psychologique (dans les deux cas, il s'agit de refuser la soumission à une autorité rationnelle ou idéaliste), que sur celui d'une attitude esthétique : les figurations gnostiques comme les figures modernes ridiculisent tout académisme, rejettent « les pouvoirs établis en matière de forme »³¹.

DEUX FINS DE ROMANS

Pour mieux mesurer l'originalité de la lecture que Bataille fait de la Gnose, on peut rapidement la comparer à celle de Queneau, telle qu'elle

30. C'est ce qui est dit dans l'article « Matérialisme » du Dictionnaire de *Documents*, voir *OC*, I, p. 179.

31. *OC*, I, p. 223-225.

se présente dans son roman paru à la fin de 1933, *Le Chiendent*. Queneau suivit en 1933 les cours d'Henri-Charles Puech, à l'École des Hautes Études, sur la gnose et le manichéisme³² ; lecteur de la revue *Le Voile d'Isis* et des ouvrages de René Guénon, il était aussi remonté aux sources (Valentin, Plotin). Je l'imagine volontiers lecteur de l'article de Bataille sur le bas matérialisme et la gnose, et observateur attentif des figures reproduites qui l'accompagnaient : elles donnaient notamment à voir, selon les légendes rédigées par Bataille, des « archontes à tête de canard » et un « dieu acéphale ». Ne retrouve-t-on point ces divinités mauvaises dans *Le Chiendent*, mais sous une forme humoristique ? C'est la contemplation de « petits canards flottant dans un chapeau imperméable » — non pas des têtes de canard, mais des canards pour tête... — qui, au début du roman, détourne Étienne Marcel de la banalité tranquille où, modeste employé, il *coulait* ses jours³³. Quant à la villa de la famille Marcel, dont le premier étage est resté inachevé, et qu'Étienne chaque soir regagne après avoir changé à la station de métro Saint-Denis, elle demeure « acéphale »³⁴.

Cependant, à la différence de Bataille, Queneau assume la portée ontologique de la Gnose : il en reprend le dualisme (que figure, par exemple, la division intime propre au jeune Théo, partagé entre ses pollutions nocturnes et l'étude des mathématiques). Et il montre le triomphe final du Mal, à travers le couronnement de l'ignoble mère Cloche, emblème transparent d'un monde qui cloche, ou de ce qui cloche dans le monde. Ce personnage est à penser à l'intérieur du paradigme que produit une parenté onomastique : la *mère* Cloche est le pendant du *père* Taupe. Celui-ci figure le repli mélancolique sur soi, à quoi non sans méchanceté Queneau réduit le sage antique (« pour vivre heureux vivons caché », selon la maxime épicurienne). Il représente aussi l'envers exact de la très agissante « vieille taupe » de la Révolution selon Marx (*Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*). De fait, ce n'est pas le père Taupe, mais la mère Cloche, qui l'emporte au dernier chapitre du roman. Laide, crasseuse, méchante, liée aux ténèbres, elle devient la reine des Étrusques, qui mène une guerre victorieuse contre les Français, sous le nom de Miss Aulini : Queneau joue sur le double registre du mythe (le Mal gagne) et de l'Histoire (le fascisme menace, alors que la Révolution sommeille dans son coin).

32. Dans *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, p. 51, Puech résumera le fond du gnosticisme en trois traits : un dualisme ontologique pessimiste ; l'espoir d'un salut par la Connaissance ; la distinction entre le Créateur (coupable d'avoir engendré un monde mauvais) et le Sauveur (Dieu inconnu et bon, radicalement étranger au monde).

33. Autres lectures possibles : le mot *canard* désigne aussi une fausse nouvelle (la fiction commence par de la fiction), et les canards dans le chapeau se rattachent au thème, si important dans *Le Chiendent*, de la prestidigitation (métaphore méta-romanesque).

34. Paris, Gallimard, coll. Folio, 2003, p. 66.

On le sait : c'est sur ce même double registre que se situe la fin du *Bleu du ciel* (1935). Qu'est-ce qui fait de ce dénouement un texte à valeur mythique ? Deux éléments. D'abord, et d'évidence, le grandissement. Bataille prête aux enfants en uniforme que voit Troppmann une « exultation de cataclysme » ; il les suppose, dans une transe cosmique, « hallucinés par des champs illimités où un jour ils s'avanceraient, riant au soleil » — le soleil, être mythique par excellence pour Bataille, emblème de la dépense en pure perte. Il emploie une métaphore à valeur elle aussi cosmique, et naturalisante, celle de la « marée montante du meurtre » ; enfin, il évoque le thème stoïcien de l'*ekpurôsis*, conflagration périodique, régénération cyclique de l'univers par le feu : « toutes choses n'étaient-elles pas destinées à l'embrassement ». Second élément mythique, moins évident : les mythes n'ayant pas d'auteur, et rien ne lui étant, selon *Le Coupable*, « plus étranger qu'un mode de penser personnel »³⁵, Georges Bataille s'arrange pour que dans cette dernière page figure son nom propre... mais sous forme de nom commun — « je regardais au loin... une armée d'enfants rangée en bataille » —, ainsi que son prénom, mais devenu le substantif qui en est le plus proche : « [...] le soufre allumé, qui prend à la gorge » (je souligne). La crypto-signature vaut ici comme dissolution du nom propre et du prénom³⁶, au moment même où le substrat mythique du roman est ravivé : ce qui est donné à voir, c'est le principe impersonnel et angoissant de toutes choses, qu'Héraclite nommait *polemos*³⁷. L'apparition du mot de « catastrophe » (« j'avais, à me découvrir en face de cette catastrophe, etc. ») indique bien qu'il s'agit d'une rencontre avec le temps à vif des origines, si l'on en croit la définition qui, s'appuyant sur un mot de Shakespeare (« time is out of joint »), sera donnée dans *L'Expérience intérieure* : « la “catastrophe” est la révolution la plus profonde — elle est le temps “sorti des gonds” » (*OC*, V, 89³⁸). Dans ce mouvement par quoi le temps échappe à toutes les formes de mesure et de prévision, ce qui est retrouvé, c'est bien l'informe.

Pourtant, la fin du *Bleu du ciel* est aussi un texte qui convoque fortement l'Histoire. Ces enfants en ordre militaire qu'à Francfort voit Troppmann sont des « enfants nazis ». Et le protagoniste décide de prendre le train pour Paris — lieu d'une action politique possible : « Je comprenais qu'à Barcelone, j'étais en dehors des choses, alors qu'à

35. « Rien ne m'est plus étranger qu'un mode de pensée personnel », *OC*, V, 353.

36. Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon Introduction pour l'édition des *Romans et récits* dans la Bibliothèque de la Pléiade, *op. cit.*, p. LXXXIV-LXXXVI.

37. « [L] es choses essentielles dérivent [...] du dieu *polemos* », écrit Bataille dans une lettre à Roger Caillois, le 9 octobre 1935 (*Choix de lettres*, éd. Michel Surya, Paris, Gallimard, 1997, p. 116) ; en juin 1939, dans le dernier numéro de la revue *Acéphale*, au cœur de la « Méditation héraclitéenne », éclate ce cri : « JE SUIS MOI-MÊME LA GUERRE. » Méditation nourrie aussi de Nietzsche, qui, dans *Le Gai Savoir* (§ 283), lance cette exhortation : « Vivez en guerre avec vos pareils et avec vous-mêmes. »

38. *OC*, V, p. 89.

Paris, j'étais au milieu. À Paris, je parlais avec tous ceux dont j'étais proche au cours d'une émeute. »³⁹ Ainsi ce détail (prendre un train pour Paris), s'il a bien une valeur symbolique, maintient la possibilité d'un engagement politique pour Troppmann. Ce « train [...] *formé* » (je souligne) s'opposerait au « fracas de trains télescopés » qui dans *L'Expérience intérieure* illustre l'idée de catastrophe⁴⁰. D'un côté, la matière informe, de l'autre, l'action dans l'Histoire. Pour Walter Benjamin, en 1940, dans ses thèses « Sur le concept d'histoire », l'ange de l'Histoire a le visage « tourné vers le passé », il ne voit « qu'une seule et unique catastrophe »⁴¹. C'est qu'il ne sait plus prendre le train — il ignore le sens de la marche.

RAPPEL : LEIRIS DANS LE BLEU DU CIEL

Aller à Paris, donc, ne pas rester à Barcelone. Dans *Le Bleu du ciel*, celui qui se montre un révolutionnaire inefficace, à Barcelone, se prénomme Michel. J'ai dit ailleurs quelles raisons il y avait de voir dans ce personnage une figuration voilée de Michel Leiris : qu'il suffise ici de rappeler que les mêmes mots (« lunaire », « hurluberlu »), qui dans le roman désignent Michel, s'appliqueront en 1951 à Leiris, dans les notes du « Surréalisme au jour le jour »⁴². Le roman met en scène la dissension profonde, sur le plan politique, qui sépare Bataille et Leiris, à la fin de 1934 et au début de 1935. Sur le plan esthétique, la conséquence est un paradoxe : *Le Bleu du ciel*, roman de l'informe, est aussi un roman qui suppose des formes humaines précises : des clés. Mais le recours aux personnalités s'explique si l'on relit l'article que Bataille a consacré en septembre 1929 à la « Figure humaine » : caricaturer, c'est accuser la particularité d'une figure qui se sépare aussi bien « de l'espace et du temps infini du sens commun » que des « séries discontinues (*sic*) exprimées par la notion d'univers scientifique »⁴³. Qui se prête à la caricature n'est pas loin de tomber sous le coup d'une accusation de narcissisme — autre reproche politique, si l'on veut.

RÊVE : BATAILLE DANS L'ÂGE D'HOMME

Leiris, qui fut l'un des tout premiers lecteurs du *Bleu du ciel*, l'été 1935, ne manquera pas de répondre à Bataille. Il le fera dans *L'Âge d'homme*, achevé en novembre 1935.

39. *Le Bleu du ciel, Romans et récits, op. cit.*, p. 186.

40. *OC*, V, p. 88-89.

41. *Œuvres*, t. III, trad. par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, Folio/essais, 2000, p. 434.

42. Voir la Notice du *Bleu du ciel, Romans et récits, op. cit.*, p. 1040. Ce rapprochement entre Michel et Leiris avait déjà été fait par Yves Thévenieau dans sa thèse, *La Question du récit dans l'œuvre de Georges Bataille*, Université de Lyon 2, 1986, t. I, p. 159.

43. *OC*, I, p. 183.

Il est d'usage de souligner tout ce que ce livre doit à Bataille — à commencer par l'incitation déterminante, puisque Leiris en rédigea la première version, « Lucrèce, Judith et Holopherne », pour une collection de textes érotiques que Bataille voulait lancer. On sait bien aussi que Leiris s'amuse à écrire, dans la section « Yeux crevés », sa propre *Histoire de l'œil*, ou encore qu'il est fécond de lire *L'Âge d'homme* à la lumière de certaines notions de Bataille — qu'il s'agisse de l'acéphalité (Holopherne...) ou de l'hétérogène. Deux exemples. Le premier souvenir de théâtre de Leiris nous le montre au Musée Grévin, et tellement pris par le spectacle que le pire advient : « je m'oubliai dans ma culotte ». Le verbe n'est pas choisi sans dessein. L'euphémisme codé permet, d'un côté, de suggérer une question paradoxale : si je n'ai pas oublié (niveau de l'adulte) que je m'oubliai (plan de l'enfant), qu'est-ce qu'un autoportraitiste qui s'oublie ? D'un autre côté, nul n'est dupe de l'euphémisme : l'aveu honteux se fait, Leiris parle des déchets du corps humain, qui touchent de bien près à la mort : « je fus très mortifié quand elle [ma mère] m'emporta »⁴⁴. Les déchets, la mort, l'infamie : voilà qui relève pour Bataille de l'hétérogène⁴⁵. Second exemple : dans *L'Âge d'homme*, Leiris fait plus d'une fois sa part à la contingence des grains de la vie, à ce qui semble inassimilable (c'est un terme clé dans la définition que Bataille donne de l'hétérogène) par l'interprétation : songeons à la très longue énumération de souvenirs relatifs au séjour au Caire⁴⁶. La pertinence au regard des lignes directrices de l'autoportrait tend à se défaire, au profit de la richesse éparpillée de l'expérience — inassimilable, hétérogène.

Fécondité, donc, d'une lecture « bataillienne » de *L'Âge d'homme*. En revanche, on a moins commenté la place faite à Bataille à la fin du livre.

Dans les deux dernières sections sont racontés trois rêves, dans lesquels, à mon sens, s'esquissent des réponses à la question que pose le

44. *L'Âge d'homme*, Paris, Folio, 2003, p. 44 (je souligne). Pour le plaisir, notons que deux autres lectures de cette scène sont encore possibles. La première (sans doute programmée par Leiris, non sans humour) serait de type freudien, et insisterait, comme de juste, sur le doigt du prestidigitateur qui s'exhibe dans cette petite salle du Musée Grévin, ainsi que sur la rougeur de l'enfant, « fort absorbé par le spectacle », enfant qui n'a pas pu ou su se retirer « en temps opportun », et qui ne retient pas ses fèces, dans l'excitation devant... la scène primitive (à laquelle il est, dans *L'Âge d'homme*, plus d'une fois fait allusion). Voir « Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups) », *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1979, p. 385 : « L'enfant interrompit finalement les rapports sexuels de ses parents en ayant une selle, ce qui lui permit de se mettre à crier ». La deuxième verrait dans l'épisode une scène matricielle de l'entreprise autobiographique chez Leiris, qui écrirait pour répéter la honte d'un méfait — sous forme d'aveux scandaleux —, tout en préservant et en approfondissant le lien affectueux à la mère, toujours vivante au moment où est publié *L'Âge d'homme* ; dans cette perspective, il faudrait inverser la proposition « autant que je connais ma mère » pour trouver le véritable dessein : *afin de me faire connaître de ma mère*. Sartre n'avait pas tort d'écrire, dans *L'Idiot de la famille*, que « la gloire est une relation de famille ».

45. Voir « La structure psychologique du fascisme », Première partie, *La Critique sociale*, nov. 1933 (repris in *OC*, I ; on se reportera aux p. 344-349).

46. *Op. cit.*, p. 139-140.

titre : suis-je parvenu à l'âge d'homme ? C'est-à-dire d'abord : est-ce que je souffre d'inversion ? C'est le problème de l'homosexualité, qui se pose au regard d'un principe ou d'une exigence de virilité, et que met en scène le premier rêve, baptisé « La femme turban ».

Mais « suis-je parvenu à l'âge d'homme », cela signifie aussi : est-ce que j'accepte la succession des générations (principe de vieillissement) ? C'est la question qui transparait dans le premier moment du deuxième rêve, où se mêlent les images de l'amie de Leiris (Léna Gordon), dont il a noté, non sans inquiétude, qu'elle a eu un enfant, et de Zette (Louise Godon), qui n'est pas non plus nommée, mais dont un avortement récent est transposé (« à son nombril je découvre une petite flaque de sang »). Le second temps de ce deuxième rêve se présente ainsi :

Le rêve se poursuit dans le quotidien, la banalité. La dernière image est une espèce de tract distribué à ses ouvriers par un entrepreneur socialiste ; au bas du papier est dessinée une paire de brodequins à boutons, dans un style qui rappelle celui de certaines vieilles enseignes de cordonniers.

Une première version de ce rêve se trouvait notée, le 30 mars 1934, dans le *Journal* de Leiris. Elle était plus explicite : « le texte, écrit sur le ton d'un manifeste socialiste, invite les ouvriers à poursuivre les travaux, en vue du bien public. Volontairement, l'entrepreneur ne se place pas dans ce texte du point de vue entreprise, mais seulement du point de vue humanitarisme ». Ce dernier mot suggère que, placé dans *L'Âge d'homme*, le rêve permettra de répondre à cette question implicite : suis-je capable de dépasser mon narcissisme⁴⁷, de me tourner vers autrui (principe d'humanité) ? Mais ce premier enjeu se double d'un second, qui est de poursuivre le dialogue avec Georges Bataille. En effet, toujours dans la même entrée du *Journal*, immédiatement après celui dont nous venons de citer un fragment, se trouve noté un autre rêve, qui lui aussi sera repris, un peu modifié, dans *L'Âge d'homme*. Mais là où, dans *L'Âge d'homme*, on lit que dans ce dernier rêve figurait « peut-être un de mes amis », dans le *Journal* Leiris notait : « et quelqu'un d'autre, peut-être G. B. », initiales de Georges Bataille. D'où l'hypothèse selon laquelle, à la fin du premier rêve de la section « L'ombilic saignant », c'est déjà à Bataille que Leiris songe, sous la figure de l'« entrepreneur socialiste ».

Ces lignes formeraient ainsi une pièce importante du dialogue entre les deux écrivains. D'autant plus que le rêve est réécrit au moment où Leiris achève *L'Âge d'homme*, en novembre 1935 : et donc à un moment où il a déjà lu le manuscrit du *Bleu du ciel*, achevé en mai 1935. S'il s'agit bien de Bataille, les derniers rêves de *L'Âge d'homme* rassemblent dès lors les destinataires privilégiés de l'autobiographie : Léna, Zette,

47. On notera que dans *L'Âge d'homme* peu de mots riment avec le nom de Leiris : syphilis, phimosis, kriss, Narkiss.

Bataille... Et la mère de Leiris, à cause du fantasme régressif qui apparaît (« j'enfouis ma tête entre ses cuisses », dans une naissance inversée). À la fin du livre, l'envoi⁴⁸.

Dans cette double perspective (problème de l'humanitarisme, dialogue avec Bataille), on peut tenter de commenter plus précisément le rêve. Je me bornerai à quatre remarques.

1. Si le rêve se poursuit « dans le quotidien, la banalité », c'est que l'éventuel engagement politique est à l'opposé des fantasmes sexuels (« Je lui caresse la poitrine ») ou régressifs dont il vient d'être question. Les affects préférés de Leiris (le complexe cruauté-pitié) n'y trouveraient guère leur place.

2. Le mot de *manifeste*, qui figure dans la version du rêve que donne le *Journal* (« le ton d'un manifeste socialiste »), est remplacé dans *L'Âge d'homme* par celui de *tract* (« une espèce de tract »). Il est tentant de voir, dans cette substitution, une allusion au tract que Bataille, avec Jean Dautry et Pierre Kaan, envoie à Leiris, en avril 1935, pour le convier à participer à une réunion au Café du Bel-Air — celui-là même où se réunissait, avant sa dissolution, le Cercle communiste démocratique, que Leiris a fréquenté. Le tract débute par la question suivante : « QUE FAIRE ? / DEVANT LE FASCISME / ÉTANT DONNÉ L'INSUFFISANCE DU COMMUNISME. »⁴⁹ Il symbolise ainsi l'engagement que prône Bataille, qui est en train de lancer le mouvement Contre-Attaque au moment même où Leiris finit *L'Âge d'homme*⁵⁰.

3. Le rêve opère une incontestable dévalorisation dudit tract, et donc de l'engagement qu'il symbolise. — D'abord en renversant narquoisement le schéma usuel, selon lequel ce sont les ouvriers, et non pas l'entrepreneur, qui distribuent des tracts. Bataille apparaît ainsi comme un bourgeois qui voudrait être en avance sur sa classe d'origine, et comme quelqu'un qui a *entrepris* Leiris (tenté de le séduire). — Dévalorisation aussi en raison de ce dessin qui représente « une paire de brodequins à boutons ». Chaque mot mérite ici commentaire. Je ne sais si la « paire » renvoie aux « confortables pantoufles » du père⁵¹, mais je suis sûr que les brodequins connotent la comédie (« chaussure à l'usage des acteurs anciens qui jouaient la comédie », selon la définition de Littré), et la torture : l'engagement politique, cette autre forme de comédie, ne me ferait

48. Il faudrait ajouter Juliette, la fausse sœur et vraie cousine, sans doute transposée dans le dernier rêve.

49. Cité par Marina Galletti, *L'Apprenti sorcier*, Paris, Éditions de la Différence, 1999, p. 124.

50. Dans le cadre de la pensée de Bataille, le terme d'engagement politique n'est évidemment pas à employer sans précautions. Que pourrait être une politique acéphale ? Bataille s'évertue douloureusement à la dessiner. Sartre aura beau jeu, dans *L'Idiot de la famille*, de reprendre le terme bataillien de *souveraineté*, pour lui donner un sens non bataillien : « la source de la souveraineté réside en [la] possibilité permanente de *s'affirmer par la praxis* » (Paris, Gallimard, [1971], 1988, t. I, p. 430).

51. *L'Âge d'homme*, *op. cit.*, p. 31.

pas marcher d'un bon pas, mais plutôt extrêmement souffrir⁵². Quant aux « boutons », tout lecteur de *L'Âge d'homme* se souvient qu'à la fois, ils dégoûtent Leiris et se rattachent à un souvenir de railleries subies⁵³. Le lecteur de *Biffures*, lui, ne manquera pas de relever qu'y est moqué « ce prosaïsme inhérent à nombre de choses dont le nom finit en *ton* »⁵⁴ : miroton, béton, coton, molleton, toton, « bouton qui ferme les culottes » — alors que l'intéressant est évidemment le moment où elles s'ouvrent...⁵⁵ — Décidément, pour Leiris, la prose politique, et de la politique, se situe aux antipodes de la poésie : à la « bouche [...] dessinée vers le haut » d'un papier qui dans le premier rêve (« La femme turban ») s'est avéré une pièce d'étoffe s'oppose ici le « bas du papier », comme au haut langage de la poésie et des fantasmes, le bas langage de la politique. Car la dévalorisation de l'engagement tient aussi à la valeur que l'on devine mince de ce « style qui rappelle celui de certaines vieilles enseignes de cordonniers ». L'engagement politique, parce qu'il transforme les signes en enseignes, vieillit l'écriture : il la reconduirait, par exemple, vers un humanitarisme à la Tolstoï. Reprenant un mot de Pissarev, l'un des plus matérialistes et des plus nihilistes parmi les démocrates révolutionnaires de la Russie des années 1860, n'est-ce pas Tolstoï qui s'était laissé aller sur le tard à clamer : « Une paire de bottes vaut mieux que Shakespeare »⁵⁶ ? Et n'est-ce point à cette triste extrémité que Leiris craint d'aboutir, s'il suit Bataille ?

52. Toute autre est la lecture que propose Jean Bellemin-Noël : ce qui s'exprimerait dans le rêve, ce serait le désir « d'un père [cet entrepreneur, ces figures masculines, grand-père, pharmacien, médecin de la p. 132] qui m'apprenne à chausser les brodequins de l'homme adulte, à entretenir des relations justes avec les autres dans la vie quotidienne » (*Biographies du désir*, Paris, PUF, 1988, p. 259).

53. Voir la menace du frère aîné : « me faire manger de la soupe aux boutons », si bien que « même aujourd'hui, je ne puis voir un bouton de chemise ou de caleçon sans l'imaginer dans ma bouche et frôler la nausée » (p. 114). Puis la mention des « hautes guêtres à boutons doublées de molleton — celles que, un ou deux ans plus tard, mes camarades de lycée devaient baptiser "les bottes de mon grand-père" » (*L'Âge d'homme*, op. cit., p. 132).

54. *La Règle du jeu*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, éd. dirigée par Denis Hollier, 2003 ; p. 96.

55. Intérêt prononcé, en revanche, pour les boutons chez Bataille, à en croire la *Méthode de méditation*, en 1947 : « Le soleil entre dans ma chambre./ Il a le cou maigre des fleurs. Sa tête a l'air d'un crâne d'oiseau./ Il saisit mon bouton de veste./ Je m'empare plus bizarrement d'un bouton de culotte./ Et nous nous regardons comme des enfants, etc. » (*OC*, V, p. 200-201)

56. Variante de la même formule : « Une paire de bottes vaut mieux que Pouchkine. » Dostoïevski s'en souvient au début des *Démons* (1871-1872), première partie, chap. premier, section VI : Stéphane Trophimovitch va soulever l'indignation des cercles révolutionnaires de Pétersbourg, qui jusque-là l'avaient accueilli comme l'un des leurs, lorsqu'il s'avisera devant eux, en immonde réactionnaire, d'« os[er] proclamer les droits de l'art [...] déclar[ant] hautement, fermement, que "les bottes étaient inférieures à Pouchkine, et même de beaucoup" ». Ce fut une telle tempête de sifflets qu'il fondit en larmes sur l'estrade même » (Bibliothèque de la Pléiade, trad. Boris de Schloezer, 1955, p. 25). Après quoi, il ne reste plus à Stéphane Trophimovitch qu'à retourner à Moscou. — On pourrait encore suivre la fortune de ce mot chez Camus (qui le critique dans *L'Homme révolté*), et chez Sartre (qui joue à le rapprocher de l'étymologie de son patronyme, *sartor*, tailleur ou cordonnier, dans *Les Mots*).

4. Aussi préfère-t-il s'en tenir, en 1935 (ce ne sera plus entièrement vrai de la préface de 1946), à une position de repli, énoncée dans la chute du livre : « J'explique à mon amie comment il est nécessaire de construire un mur autour de soi, à l'aide du vêtement. » Deux remarques ici, sur deux jeux de mots. D'une part, on peut penser que Leiris joue de l'homophonie entre *mur* et *mûr* : plutôt muré que mûr, dernière réponse à la question qu'enveloppe le titre *L'Âge d'homme*. Secret, dandysme, distinction plutôt que promiscuité de la politique. On est au plus loin de la communauté dont rêve Bataille. Mais du côté de ce que Freud, dans son *Introduction à la psychanalyse* (traduite en français en 1922, lue avec passion par Leiris), nomme « le mur narcissique » (ch. 26). Pourtant, ce vœu de clôture est doublement adressé : à « mon amie », et au lecteur. Paradoxe : dire que je me mure c'est ouvrir le mur que je dis. Bel exemple de besoin des mots. Mais c'est aussi revendiquer un dire (ou un écrire) différent de la parole de vérité et de communauté que prétend être le discours politique, ou sur laquelle veut se fonder l'engagement. Leiris en effet lui oppose le mensonge, dont il a fait une divinité mythologique — « le Mensonge, femme au charmant sourire et somptueusement parée »⁵⁷. On aura noté dans ces mots la répétition de la syllabe mensongère par excellence : men/mant/ment. C'est sur elle que se clôt *L'Âge d'homme* : avec « vêtement » se dit à peu près *je te mens*.

Par quoi Leiris s'inscrit en faux contre toutes les paroles qui se pensent de vérité, qu'elles soient politiques, gnostiques, théologiques — ou autobiographiques. Il aurait pu dire avec Nietzsche, dans la préface de la deuxième édition du *Gai Savoir* : « Nous ne croyons plus que la vérité reste vérité si on lui ôte ses voiles. » Las, où est passée la Parole selon saint Augustin ?

57. *L'Âge d'homme*, op. cit., p. 52.