

GEORGES BATAILLE

Œuvres
complètes

II

Écrits posthumes

1922-1940

nrf

GALLIMARD

Il a été tiré de ce tome second des Œuvres Complètes, de Georges Bataille, trois cent dix exemplaires sur Alfa. Ce tirage constituant l'édition originale est rigoureusement identique à celui du premier tome, qui seul est numéroté.

Il a été tiré en outre cinq cents exemplaires réservés à la Librairie du Palimugre.

PG
2603
A695
1970
L.S.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

© Éditions Gallimard, 1970.

Heather
5377645

I

[Rêve]

Dans la rue devant la maison que nous habitons à Reims. Je pars en bicyclette. rue pavée et rails de tramways. très embêtant pour la bicyclette. rue pavée on ne sait où aller à droite ou à gauche. multiplication des rails de tramways. Je frôle un tramway mais il n'y a pas d'accident. Je voudrais arriver à l'endroit où après un tournant il y a une route lisse mais désormais il est sans doute trop tard et l'admirable route lisse sur laquelle on va puis redescend avec la vitesse acquise [est] maintenant pavée. En effet lorsque je tourne la route n'est plus comme autrefois on la refait mais pour la refaire on l'a transformée en une immense tranchée de laquelle sortent de très forts \square . J'aperçois ces forts soutiens mais de plus en plus je les vois sous formes précaires d'abord qu'ils sont formés avec des carcasses de tonneau aux bois disjoints dans des cercles qu'il faudra remplir de terre puis de plus en plus les tonneaux disjoints à ériger¹. On procède comme il suit des ouvriers cavistes extrêmement virils et brutaux et même [affreux noirs] arrivent pour dresser le long et mince tonneau branlant. A ce moment une nuit atroce se fait : je circule sous la forme d'un gentleman américain. Il est nécessaire pour ériger le tonneau de tirer sur de grosses cordes noires de suie auxquelles on suspend des animaux tels que d'énormes rats atroces par la queue mais qui menacent de mordre, mais il faut les tuer. Les ouvriers cavistes sont avec un grand plaisir en contact avec ces immondices qu'ils accrochent avec joie mais le visiteur américain au complet risque de se tacher et d'être mordu et il n'est pas peu dégoûté et même effrayé. cependant il se maintient avec peine les poissons visqueux et sanglants ou rats morts mais menaçants à hauteur de sa figure.

L'association s'est faite ainsi.

Horribles rats et toutes mes terreurs de l'enfance. La cave où l'on descend avec une chandelle.

Terreur des araignées.

Et puis tout à coup je me souviens d'être descendu à la cave avec mon père, une chandelle à la main. Rêve de l'ours avec un chandelier.

Les terreurs de l'enfance araignées etc. liées au souvenir d'être déculotté sur les genoux de mon père.

Sorte d'ambivalence entre le plus horrible et le plus magnifique.

Je le vois avec un sourire felleux et aveugle étendre des mains obscènes sur moi. Ce souvenir me paraît le plus terrible de tous. Un jour où à un retour de vacances je le retrouve me manifestant la même affection.

A mon réveil j'associe l'horreur des rats au souvenir de mon père me flanquant une correction sous la forme d'un crapaud sanglant dans lequel un vautour (mon père) plonge le bec. J'ai les fesses nues et le ventre en sang. Souvenir très aveuglant comme le soleil vu à travers les yeux fermés en rouge. Mon père lui-même, j'imagine qu'aveugle, il voit aussi le soleil en rouge aveuglant. Parallèlement à ce souvenir mon père assis.

Ça me fait l'effet de me rappeler que mon père étant jeune aurait voulu se livrer à quelque chose sur moi d'atroce avec plaisir.

J'ai comme trois ans les jambes nues sur les genoux de mon père et le sexe en sang comme du soleil.

Ceci pour jouer au cerceau.

Mon père me gifle et je vois le soleil.

II

DOSSIER DE L'ŒIL PINÉAL

Le Jésusve

J'ai acquis sur ce qui m'arrive un pouvoir qui me bouleverse; tout ce qui suit ayant trait à la pratique traditionnelle du « sacrifice », je n'hésite pas à écrire, bien que cela soit à mon égard péniblement comique, un pouvoir analogue à celui du prêtre qui égorge une vache. Au moment où le prêtre armé d'un couteau (et avec le prêtre une sale mort) se dirige vers la vache, une bête quelconque qui ruminait dans un pâturage et que rien ne différenciait de n'importe quelle autre vache est devenue une divinité à cause du cercle qui est tracé autour des jambes. Ainsi ce prêtre a aussitôt la possibilité exorbitante d'ouvrir la gorge de ce qu'il avait envie d'égorger.

La pratique du sacrifice est aujourd'hui tombée en désuétude et cependant elle a été, de l'avis unanime, une action humaine plus significative qu'aucune autre. Les différentes peuplades indépendamment les unes des autres ont inventé différentes formes de sacrifice dans le but de répondre à un besoin aussi inévitable que la faim. Il n'est donc pas étonnant que la nécessité de satisfaire un pareil besoin, dans les conditions de vie actuelles, amène un homme isolé à une conduite décousue et même stupide.

Je fais allusion ainsi à une série de vétilles, de mesquineries et d'erreurs telles qu'il n'est personne qui voudrait s'y attarder, de crainte de tomber dans des raffinements de sensation ou dans des complexités intellectuelles en apparence sans aucune issue. Je dois donc insister dès maintenant sur le fait qu'en cet ordre de choses ce n'est pas le caractère singulier ni la minutie exaspérante de ces histoires qui me paraît présenter un intérêt extérieur à moi mais seulement un certain

résultat envisagé au moyen de détours rebutants. Ce qui nécessite *dans la conscience* des rouages d'une complexité inouïe a une valeur étroitement limitée et il est presque odieux que certaines choses ne soient pas restées à l'état inconscient, mais comme il n'est pas question de s'en tenir honnêtement à ce qui est déjà connu, je ne vois aucune raison de ne pas provoquer violemment mes camarades à des incartades peut-être inespérées, même en entrant dans des détails que d'autres, en apparence plus virils, jugeront fastidieux et décadents.

L'ŒIL PINÉAL

A l'interprétation près toute la conception — et en même temps l'obsession — exprimées par l'image de *l'œil pinéal* et exposées ci-après remontent au début de l'année 1927, exactement à l'époque où j'écrivis *l'Anus solaire*, c'est-à-dire un an avant que *l'œil* me soit apparu définitivement lié à des images tauromachiques. Je crois nécessaire de fournir ces données chronologiques avant de passer à des considérations d'ordre très général, parce que ces considérations présentent des rapports indissolubles avec des faits aussi insignifiants que la production d'une série d'images.

L'œil pinéal répond probablement à la conception anale (c'est-à-dire nocturne) que je m'étais faite primitivement du soleil et que j'exprimais alors dans une phrase comme « l'anus intact... auquel rien d'aussi aveuglant ne peut être comparé à l'exception du soleil (bien que l'anus soit la nuit) »¹. Je me représentais l'œil au sommet du crâne comme un horrible volcan en éruption, justement avec le caractère louche et comique qui s'attache au derrière et à ses excréments. Or l'œil est sans aucun doute le symbole du soleil² éblouissant et celui que j'imaginai au sommet de mon crâne était nécessairement embrasé, étant voué à la contemplation du soleil au summum de son éclat. L'imagination antique attribuée à l'aigle en tant qu'animal solaire la faculté de contempler le soleil face à face. Aussi bien l'intérêt excessif porté à la simple représentation de l'œil pinéal est interprété nécessairement comme une envie irrésistible de devenir soi-même *soleil* (soleil aveuglé ou soleil aveuglant, peu importe). Dans

le cas de l'aigle comme dans le cas de ma propre imagination l'acte de regarder en face équivaut à l'identification. Mais le caractère cruel et brisant de cette envie absurde apparaît aussitôt du fait que l'aigle est précipité du haut des cieux et, en ce qui concerne l'œil qui s'ouvre au milieu du crâne, le résultat, même imaginaire, est beaucoup plus terrifiant, bien qu'il soit affreusement ridicule.

A cette époque, je n'hésitais pas à penser sérieusement à la possibilité que cet œil extraordinaire finisse par se faire jour réellement à travers la paroi osseuse de la tête, parce que je croyais nécessaire qu'après une longue période de servilité les êtres humains aient un œil exprès pour le soleil (alors que les deux yeux qui sont dans les orbites s'en détournent avec une sorte d'obstination stupide). Je n'étais pas dément mais je faisais sans aucun doute une part excessive à la nécessité de sortir d'une façon ou de l'autre des limites de notre expérience humaine et je m'arrangeais d'une façon assez trouble pour que la chose du monde la plus improbable (la plus bouleversante aussi, quelque chose comme l'écume aux lèvres) m'apparaisse en même temps comme nécessaire. Je me représentais d'un côté les végétaux qui sont uniformément animés d'un mouvement vertical analogue à celui de la marée qui élève régulièrement les eaux, de l'autre côté les animaux animés d'un mouvement horizontal analogue à celui de la terre qui tourne. J'arrivais ainsi à des réductions qui étaient extrêmement simples et géométriques mais en même temps monstrueusement comiques (par exemple je voyais que le mouvement alternatif des coïts à la surface du sol est semblable à celui des pistons de locomotive en sorte que les coïts continuels à la surface du sol étaient aussi étroitement liés à la rotation de la terre que le mouvement des pistons à celle des roues). L'homme apparaissait dans ce système brutal comme un animal exceptionnellement animé du mouvement d'érection qui projette les plantes dans la direction du haut, comparable aux mammifères mâles qui se dressent sur les pattes de derrière dans leurs saillies, mais beaucoup plus catégoriquement érigé, érigé comme un pénis.

Je n'hésite pas, même aujourd'hui, à écrire que ces premières considérations sur la position des végétaux, des animaux et des hommes dans un système planétaire, loin de m'apparaître

uniquement absurdes, peuvent être données comme la base de toute considération sur la nature humaine. Et c'est en effet à partir de là que j'entreprends un certain exposé préliminaire dont l'élaboration méticuleuse est récente. Il est à mon avis extrêmement curieux de constater au cours de l'érection progressive qui va du quadrupède à l'*homo erectus* que l'ignominie d'aspect croît jusqu'à atteindre des proportions horribles depuis le joli lémurien, encore presque horizontal, à peine baroque, jusqu'au gorille. A partir de là, tout au contraire, l'évolution des primates se poursuit dans le sens d'une beauté d'aspect de plus en plus noble à travers *Pitecanthropus erectus* et *Homo neanderthalensis*, types primitifs dont l'érection n'est pas encore complète, jusqu'à *Homo sapiens* qui atteint seul parmi tous les animaux une raideur et une rectitude radicales dans l'exercice militaire. Si une race comme la race humaine n'a pas pu naître directement d'une espèce animale d'aspect noble et seulement d'une espèce d'origine noble mais devenue comme une répugnante ordure par rapport à l'ensemble des mammifères, il n'est peut-être pas possible de regarder les fesses obscènes et brenneuses de certains singes avec la désinvolture habituelle. Il n'est pas d'enfant qui n'ait pas admiré une fois ou l'autre, dans les jardins zoologiques, ces impudiques protubérances, sortes de crânes excrémentiels aux couleurs éblouissantes, parfois diaprées, allant du rose vif à un violet nacré extraordinairement horrible. Il est vraisemblable qu'un certain potentiel d'éclat et d'éblouissement propre à la nature animale et généralement dérivé vers la tête (l'orifice buccal), aussi bien chez l'homme que chez les autres animaux, ait pu être dérivé chez les singes vers l'extrémité contraire, c'est-à-dire vers l'orifice anal. Cette horrifiante anomalie pourrait même être représentée d'une façon assez logique comme l'indice d'une nature déséquilibrée (l'état d'équilibre étant donné par la position horizontale commune). Il est vrai que les oiseaux ont trouvé un équilibre dans une position intermédiaire mais il est assez évident que c'est là un nouvel équilibre entièrement différent de celui des autres animaux et conditionné par le vol c'est-à-dire par un mouvement de déplacement aussi continu que celui des quadrupèdes : les démarches de branche en branche qui ont conditionné la station semi-verticale des singes impliquaient au contraire un mouvement de déplacement discontinu, qui n'a jamais permis une harmonie nouvelle

et a développé peu à peu une manière d'être et en même temps un aspect monstrueux. Vivant dans des forêts, plus ou moins à l'abri de la lumière solaire, parfois presque dans une obscurité de cave, lourdement balancés d'une branche à l'autre, les singes sont voués par un certain mode de vie à une agitation jamais composée, à une instabilité bizarre dont la vue seule est extrêmement irritante : l'épanouissement obscène de leur anus chauve, auréolé, éclatant comme un furoncle, s'est produit ainsi dans un système privé de tout centre de gravité et sans résistance peut-être parce que, là comme ailleurs, il suffit de la moindre rupture d'équilibre pour que les immondices de la nature se libèrent avec la plus honteuse obscénité.

Les anthropologues admettent que les ancêtres de l'homme ont commencé à se tenir droit à partir du moment où ils ont dû quitter la forêt (il est possible d'imaginer que les hideux animaux avaient été pris de panique, par exemple au cours d'un immense incendie). Privés de l'appui des arbres et cependant habitués à se déplacer presque debout, ils durent être réduits assez comiquement à une alternance stupide de la marche à quatre pattes et de la marche verticale. Mais ils ne pouvaient se tenir debout qu'en trouvant peu à peu l'équilibre, c'est-à-dire en donnant une continuité et une harmonie quelconque à leurs mouvements. Il paraît vraisemblable d'admettre, étant donné l'extraordinaire difficulté représentée par la station verticale, que l'équilibre primitif des mouvements de déplacement aurait été précaire s'il ne s'était pas développé, c'est-à-dire, s'il n'avait pas entraîné progressivement l'équilibre total des formes auquel nous sommes habitués, l'érection phallique et la beauté régulière. L'évolution jusqu'à la forme humaine apparaît comme un retour nécessaire mécaniquement à une harmonie plastique qui s'était déjà développée horizontalement chez les ancêtres communs des singes et des lémuriens. Les anthropologues, en dépit de l'extrême rareté des documents, ont reconstitué les modalités de cette évolution surtout en ce qui concerne l'ossature de la tête. L'épanouissement de la partie supérieure du crâne qui commence avec *Pitecanthropus erectus* se poursuit avec *Homo neanderthalensis* pour s'accomplir plus ou moins parfaitement dans les différents types humains existant de nos jours. Le sommet de la tête est devenu — psychologiquement — le centre d'aboutissement du nouvel

équilibre. Tout ce qui dans l'ossature allait à l'encontre des impulsions verticales de l'être humain comme les saillies des orbites et des mâchoires, souvenir du désordre et des impulsions du singe encore à demi horizontales, a presque entièrement disparu. Mais la réduction de la saillie de l'orifice anal est, à vrai dire, beaucoup plus significative⁴.

Je suis bien obligé de constater que cet exposé soulève déjà des difficultés nombreuses et je m'empresse de dire que, pour l'instant, je n'ai pas l'intention de les résoudre aussi explicitement qu'il conviendrait. Si j'expose ici quelques conceptions, c'est presque uniquement pour caractériser des accidents psychologiques ou non, des égarements et des démenances presque volontaires qui les ont entraînées ou qu'elles expriment ou qu'elles ont provoqués. Je me borne donc à indiquer que la notion d'équilibre qui joue un rôle si important dans cet exposé n'est nullement une notion creuse et arbitraire. Il serait probablement facile d'étudier les déplacements plus ou moins réguliers du centre de gravité pendant la marche ou la course des différents animaux et de montrer que ce qu'on appelle la beauté des formes n'est qu'un attribut des modes de déplacement continu dans lesquels l'équilibre du corps en mouvement permet une économie importante de force. On comprend ainsi que la beauté, dans le sens académique du mot, se réduise à une simplification géométrique des lignes (les photographies composites permettent d'obtenir une figure humaine du type grec à l'aide d'un certain nombre de figures irrégulières : les traits superposés en se confondant ne laissent plus voir qu'une constante régulière). Si brève, si insuffisante que soit cette allusion, je suppose qu'elle permet cependant de se représenter comme explicable mécaniquement la transformation radicale de l'arrière-train chez les premiers hommes. L'obscénité anale, poussée à tel point que les plus caractéristiques des singes se sont même débarrassés de la queue, qui cache l'anus des autres animaux mammifères, a complètement disparu du fait de l'évolution humaine. L'anus humain s'est profondément retiré à l'intérieur des chairs, dans la fente des fesses, et il ne forme plus saillie que dans l'accroupissement et l'excrétion⁵. Tout le potentiel d'épanouissement, toutes les possibilités de libération d'énergie, n'ont plus trouvé dans les conditions normales la voie ouverte que vers les régions supérieures voisines de l'orifice buccal, vers la gorge,

le cerveau et les yeux. L'épanouissement de la figure humaine douée de la voix, des divers jeux d'expression et du regard qui en est comme l'embrasement ayant la possibilité de dégager d'immenses quantités d'énergie sous forme d'éclats de rire, de larmes ou de sanglots, a succédé au visage hideux et vide du singe, utilisant tout l'éclat qui avait jusque-là fait bourgeonner et embrasé l'orifice anal.

Maintenant j'ai donné toutes ces explications seulement pour en arriver à dire que lorsque j'imaginai la possibilité déconcertante de l'œil pinéal, je n'avais pas d'autre intention que de représenter des dégagements d'énergie au sommet du crâne aussi violents et aussi crus que ceux qui rendent si horrible à voir la protubérance anale de quelques singes. Je n'en avais pas conscience primitivement mais mon imagination n'allait pas sans me donner d'affreux transports au cerveau accompagnés d'une satisfaction intense : cet œil que j'avais voulu avoir au sommet du crâne (puisque je lisais que l'embryon en existait, comme la graine d'un arbre, à l'intérieur de ce crâne) ne m'apparaissait pas autrement que comme un organe sexuel d'une sensibilité inouïe, qui aurait vibré en me faisant pousser des cris atroces, les cris d'une éjaculation grandiose mais puante. Tout ce que je puis me rappeler de mes réactions et de mes égarements à cette époque, de plus la valeur symbolique normale d'une représentation de leur fulgurante, me permettent aujourd'hui de caractériser cette fantaisie d'œil pinéal comme une fantaisie excrémentielle. D'ailleurs il m'aurait été impossible d'en parler explicitement, d'exprimer jusqu'au bout ce que j'avais ressenti si violemment au début de 1927⁶ (et qu'il m'arrive encore de ressentir d'une façon aiguë) autrement qu'en parlant de la nudité d'une saillie anale de singe, qui un jour de juillet de la même année au *Zoological Garden* de Londres m'a bouleversé jusqu'à me jeter dans une sorte d'abrutissement extatique. Aujourd'hui où j'écris, ce que j'imagine de l'œil pinéal atteint, au cours d'un certain trouble, une brutalité d'érection si terrifiante que je ne peux pas m'imaginer l'énorme fruit anal de viande rose cru radiée et brenneuse (celui qui m'a tellement frappé à Londres) autrement que comme un ignoble crâne que je fracasserais d'un coup de hache avec un *han* râlé au fond de la gorge. Le tranchant de la hache s'enfoncerait dans ce crâne imaginaire comme les couperets des marchandes qui fendent en deux

parties d'un seul coup violemment frappé sur le billot la tête écœurante d'un lapin écorché. Car il ne va pas de soi que les parties nobles d'un être humain (la dignité, la noblesse qui caractérisent son visage), au lieu de ne laisser qu'un cours sublime et mesuré des impulsions profondes et tumultueuses, cessent brusquement d'opposer la moindre barrière à une éruption soudaine crevant d'une façon aussi provocante, aussi crapuleuse que celle qui gonfle la protubérance anale d'un singe :||

L'œil pinéal (1)

« Quand j'ai le visage injecté de sang, il devient rouge et obscène.

» Il trahit en même temps, par des réflexes morbides, l'érection sanglante et une soif exigeante d'impudeur et de débauche criminelle.

» Ainsi je ne crains pas d'affirmer que mon visage est un scandale et que mes passions ne sont exprimées que par le Jésus.

» Le globe terrestre est couvert de volcans, qui lui servent d'anus.

» Bien que ce globe ne mange rien, il rejette souvent au-dehors le contenu de ses entrailles.

» Ce contenu jaillit avec fracas et retombe en ruisselant. »

L'anus solaire.

I. ANTHROPOLOGIE SCIENTIFIQUE ET ANTHROPOLOGIE MYTHOLOGIQUE

Dans la mesure où une description de la vie humaine remontant jusqu'aux origines, cherche à représenter ce que l'informe univers a accompli en produisant l'homme plutôt qu'autre chose, comment il a été amené à cette production inutile et par quels moyens il a fait de cette créature quelque chose de tout autre que le reste, dans cette mesure il est nécessaire d'abandonner l'anthropologie scientifique, réduite à un balbutiement plus sénile encore que puéril, réduite à des réponses qui tendent à donner les questions ainsi posées comme dérisoires, alors que ces réponses seules le sont misérablement devant la brutalité inévitable et exigeante d'une interrogation assumant le sens même de la vie que cette anthropologie prétend avoir pour but de décrire.

Mais dans la première phase tout au moins, la spéculation philosophique n'est pas rejetée avec moins d'impatience que l'impuissante préhistoire, alors que cette spéculation, obéissant aux mouvements d'une mauvaise conscience, presque toujours se détruit elle-même et s'anéantit lâchement devant la science. Car même si cet anéantissement inhumain peut encore être dénoncé, même s'il est encore possible à l'homme d'opposer sa méchanceté et sa démence à une nécessité qui l'accable, rien de ce qui est connu des moyens propres à l'investigation philosophique n'est de nature à lui imposer une confiance quelconque : la philosophie a été jusqu'ici, aussi bien que la science, une expression de la subordination humaine et lorsque l'homme cherche à se représenter, non plus comme un moment d'un processus homogène — d'un processus nécessaire et pitoyable —, mais comme un déchirement nouveau à l'intérieur d'une nature déchirée, ce n'est plus la phraséologie nivelante qui lui sort de l'entendement qui peut l'aider : il ne peut plus se reconnaître dans les chaînes dégradantes de la logique, et il se reconnaît au contraire — non seulement avec colère mais dans un tourment extatique — dans la virulence de ses phantasmes.

Toutefois, l'introduction d'une série intellectuelle sans lois à l'intérieur du monde de la pensée légitime, se définit dès l'abord comme l'opération la plus téméraire et la plus ardue. Et il est évident que si elle n'était pas pratiquée sans équivoque, avec une résolution et une rigueur rarement atteintes dans d'autres cas, ce serait aussi l'opération la plus vaine.

En dehors d'une certaine inaccessibilité à la peur — il s'agit ici essentiellement de subir sans en être accablé l'attraction des objets les plus répugnants — deux conditions s'imposent à celui qui a formé le dessein d'investir l'intelligence d'un contenu qui lui restera étranger, et elles s'imposent non seulement d'une façon claire et distincte, mais comme des prescriptions impératives.

II. CONDITIONS DE LA REPRÉSENTATION MYTHOLOGIQUE

En premier lieu la connaissance méthodique ne peut être écartée qu'en tant qu'elle est devenue une faculté acquise, car,

tout au moins dans les circonstances actuelles, sans un contact étroit avec le monde homogène de la vie pratique, le jeu libre des images intelligibles se perdrait et se dissoudrait fatalement dans une région où aucune pensée ni aucune parole ne serait susceptible de la moindre conséquence.

Il faut ainsi commencer par réduire la science à un état qui doit être défini par le terme de subordination, de telle sorte qu'on en dispose librement, comme d'une bête de somme, à des fins qui ne sont plus les siennes. Laissée à elle-même, libre, dans le sens le plus pauvre du mot (où la liberté n'est qu'une impuissance), étant donné qu'elle a reçu en partage, comme une première condition d'existence, la tâche de dissiper et d'anéantir les phantasmes mythologiques, rien ne pourrait empêcher la science de vider aveuglément l'univers de son contenu humain. Mais il est possible de l'employer à limiter son propre mouvement et à situer elle-même au-delà de ses limites ce qu'elle ne pourra jamais atteindre, ce en face de quoi elle devient un effort incapable d'aboutir et un vague être stérile. Il est vrai qu'ainsi posés par la science, ces éléments ne sont encore que des termes vides, des paralogies impuissantes. Ce n'est qu'après être passé de ces limites extérieures d'une autre existence à leur contenu mythologiquement vécu, qu'il devient possible de traiter la science avec l'indifférence exigée par sa nature spécifique, mais cela a lieu à la condition seulement qu'on l'ait d'abord asservie à l'aide d'armes qui lui sont empruntées, en la faisant produire elle-même les paralogies qui la limitent.

La seconde condition n'est tout d'abord qu'une des formes de la première; là encore la science est utilisée à une fin qui lui est contraire. L'exclusion de la mythologie par la raison est nécessairement une exclusion rigoureuse sur laquelle il n'y a pas à revenir et qu'il faut au besoin rendre encore plus tranchée, mais, en même temps, il faut renverser les valeurs créées par le moyen de cette exclusion, c'est-à-dire que *le fait qu'il n'y a pas de contenu valable selon la raison dans une série mythologique est la condition de sa valeur significative*. Car si la violence affective de l'intelligence humaine est projetée comme un spectre à travers la nuit déserte de l'absolu ou de la science, il ne s'ensuit pas que ce spectre ait rien de commun avec la nuit dans laquelle son éclat est devenu glaçant. Au contraire, un contenu spectral n'existe véritablement en tant que tel qu'à partir du moment où le milieu qui le contient

se définit par l'intolérance de ce qui apparaît en lui comme un crime. En ce qui concerne la science, sa répulsion, la plus forte qui puisse être représentée, est nécessaire à la qualification de la partie exclue. Une telle qualification doit être comparée à la charge affective d'un élément obscène qui n'est tel qu'en raison de la prohibition qui l'a frappé. Tant que l'exclusion formelle n'a pas eu lieu, un énoncé mythique peut encore être assimilé à un énoncé rationnel, il peut être décrit comme réel et méthodiquement expliqué. Mais en même temps, il perd sa qualification spectrale, sa fausseté libre. Il entre, comme dans le cas des religions impératives révélées, dans des ensembles mystiques qui ont pour fin d'asservir étroitement les hommes misérables à une nécessité économique; c'est-à-dire, en dernier ressort, à une autorité qui les exploite¹.

Il est vrai qu'une telle opération serait actuellement inconcevable du fait que les possibilités ont été limitées par le développement propre de la science.

La science procédant à partir d'une conception mystique de l'univers en a séparé les éléments constitutifs en deux classes profondément distinctes : elle en a élaboré par assimilation les parties nécessiteuses et pratiques, transformant en instrument utile à la vie matérielle de l'homme une activité mentale qui n'était jusque-là que l'instrument de son exploitation. En même temps, elle a dû écarter les parties délirantes des vieilles constructions religieuses pour les détruire. Mais cet acte de destruction devient à l'extrémité du développement un acte de libération : le délire échappe à la nécessité, rejette son lourd manteau de servitude mystique et c'est alors seulement que, nu et lubrique, il dispose de l'univers et de ses lois comme de jouets.

III. L'ŒIL PINÉAL

A partir de ces deux principes, et à supposer que la première condition, qui exige la connaissance scientifique des objets envisagés, ait été au moins en grande partie remplie, rien n'arrête la description fantomatique et aventurière de l'existence. Ce qui reste à dire sur la façon dont cette description procède — et sur les rapports de la description achevée avec un objet — ne peut être que réflexion sur l'expérience réalisée.

L'œil qui est situé au milieu et au sommet du crâne et qui, pour le contempler dans une solitude sinistre, s'ouvre sur le soleil incandescent, n'est pas un produit de l'entendement, mais bien une existence immédiate : il s'ouvre et s'aveugle comme une consommation ou comme une fièvre qui mange l'être ou plus exactement la tête, et il joue ainsi le rôle de l'incendie dans une maison; la tête, au lieu d'enfermer la vie comme l'argent est enfermé dans un coffre, la dépense sans compter, car elle a reçu à l'issue de cette métamorphose érotique, le *pouvoir électrique des pointes*. Cette grande tête brûlante est la figure et la lumière désagréable de la *notion de dépense*, au-delà de la notion encore vide, telle qu'elle est élaborée à partir de l'analyse méthodique².

Dès l'abord le mythe s'identifie non seulement avec la vie mais avec la perte de la vie — avec la déchéance et la mort. A partir de l'être qui l'a enfanté il n'est nullement un produit extérieur, mais la forme que cet être prend dans ses avatars lubriques, dans le don extatique qu'il fait de soi-même en tant que victime nue, obscène — et victime, non devant une puissance obscure et immatérielle, mais devant les grands éclats de rire des prostituées.

L'existence ne ressemble plus à un parcours défini d'un signe pratique à un autre, mais à une incandescence malade, à un orgasme durable.

IV. LES DEUX AXES DE LA VIE TERRESTRE

Si aveuglante que soit la forme mythique en tant qu'elle est non simple représentation mais consommation épuisante de l'être, de sa première apparence indistincte, il est possible de passer d'un contenu à un contenant, à une forme circonstancielle qui, bien qu'elle soit probablement irrecevable pour la science ne semble pas différente des constructions habituelles de l'entendement.

La répartition des existences organiques à la surface du sol a lieu sur deux axes dont le premier, vertical, prolonge le rayon de la sphère terrestre et dont le second, horizontal, est perpendiculaire au premier. Les végétaux se développent à peu près exclusivement sur l'axe vertical (qui est aussi celui de la chute des corps); au contraire, le développement des animaux se situe ou tend à se situer sur l'axe horizontal.

Mais bien que, dans leur ensemble, leurs mouvements ne soient que des glissements parallèles aux lignes décrites par la rotation du globe terrestre, les animaux ne sont jamais complètement étrangers à l'axe de la vie végétale. Ainsi l'existence lorsqu'ils viennent au monde et, d'une façon relativement continue, la sortie du sommeil et l'amour les font se lever au-dessus du sol (au contraire la nuit et la mort abandonnent les corps à une force dirigée de haut en bas). Leur squelette, même dans les cas les plus réguliers, n'est pas parfaitement assujetti au trajet horizontal : le crâne et ainsi l'orifice des yeux sont situés au-dessus du niveau de la vertèbre anale. Cependant, même si l'on se réfère à la station mâle du coït et à la structure de quelques oiseaux, il n'atteint jamais une verticalité intégrale.

V. SITUATION DES CORPS ET DES YEUX HUMAINS À LA SURFACE DU GLOBE TERRESTRE

Seuls les êtres humains s'arrachant, au prix d'efforts dont le visage des grands singes exprime le caractère pénible et ignoble, à la paisible horizontalité animale ont réussi à s'approprier l'érection végétale et à se laisser polariser, dans un certain sens, par le ciel.

C'est ainsi que la Terre aux immenses régions, couverte des végétaux qui de toutes parts la fuient pour s'offrir et se détruire sans cesse, pour se projeter vers le vide céleste, tantôt inondé de lumière et tantôt nocturne, la Terre livre aussi à cette immensité décevante de l'espace l'ensemble des hommes riant ou déchirés.

Mais dans cette libération de l'homme accédant sur la surface d'un globe à une suffocante absence de bornes, la nature humaine est loin de s'être livrée sans résistance. Car s'il est vrai que son sang, ses os et ses bras, que le remous de la jouissance (ou encore le silence de la véritable angoisse), s'il est vrai que le rire gâteux et la haine sans éclat se perdent sans fin et s'élèvent dans la direction d'un ciel beau comme la mort, pâle et invraisemblable comme la mort, les yeux continuent à l'attacher par des liens étroits aux choses vulgaires au milieu desquelles la nécessité a fixé ses démarches.

L'axe horizontal de la vision auquel la structure humaine est restée strictement assujettie au cours d'un déchirement

et d'un arrachement de l'homme rejetant la nature animale, est l'expression d'une misère d'autant plus lourde qu'elle se confond en apparence avec la sérénité.

VI. L'ARBRE-VERTIGE

Pour l'anthropologue qui ne peut que constater, cette contradiction des axes de la structure humaine est dépourvue de sens. Et si par hasard, sans même pouvoir s'expliquer, il en soulignait l'importance, il ne ferait que trahir une injustifiable tendance au mysticisme. La description des axes perpendiculaires ne prend sa valeur qu'à partir du moment où il devient possible de construire sur ces axes le jeu puéril d'une existence mythologique : répondant non plus à l'observation ou à la déduction mais à un développement libre des rapports entre la conscience immédiate et variée de la vie humaine et les données prétendues inconscientes qui sont constitutionnelles de cette vie.

Ainsi l'œil pinéal, se détachant du système horizontal de la vision oculaire normale, apparaît dans une sorte de nimbe de larmes, comme l'œil d'un arbre ou plutôt comme un arbre humain. En même temps cet arbre oculaire n'est qu'un grand pénis rose (ignoble) ivre de soleil et il suggère ou sollicite un malaise : la nausée, le désespoir écœurant du vertige. Dans cette transfiguration de la nature, au cours de laquelle la vision elle-même, que la nausée attire, est déchirée et arrachée par les éclats du soleil qu'elle fixe, l'érection cesse d'être un soulèvement pénible à la surface du sol et, dans un vomissement de sang fade, elle se transforme en chute vertigineuse dans l'espace céleste accompagnée d'un cri horrible.

VII. LE SOLEIL

Le Soleil situé au fond du ciel comme un cadavre au fond d'un puits répond à ce cri inhumain avec l'attrait spectral de la pourriture. L'immense nature brise ses chaînes et elle s'effondre dans le vide sans limites. Un pénis tranché, mou et sanglant, se substitue à l'ordre habituel des choses. Dans ses replis, où mordent encore des mâchoires endolories, s'accumulent le pus, la bave et les larves qu'y ont déposés d'énormes

mouches : fécal comme l'œil qui a été peint au fond d'un vase, ce Soleil, qui maintenant emprunte son éclat à la mort, a enseveli l'existence dans la puanteur de la nuit.

VIII. LE JÉSUVE

Le globe terrestre est demeuré énorme comme un crâne chauve au milieu duquel l'œil qui s'ouvre sur le vide est à la fois volcanique et lacustre. Il étend son paysage désastreux entre de profonds replis de chair poilue, et les poils qui forment ses broussailles s'inondent de larmes. Mais les sentiments troubles d'une déchéance plus étrange encore que celle de la mort n'ont pas leur source dans un cerveau comme les autres : seuls de lourds intestins se pressent sous cette chair nue aussi chargée d'obscénité qu'un derrière, en même temps satanique comme les fesses également nues qu'une jeune sorcière élève vers le ciel tout noir au moment où son fondement s'ouvre pour qu'on y plante une torche en flammes.

Le cri d'amour arraché à ce cratère comique est un sanglot fiévreux et un fracas de tonnerre.

L'œil fécal du soleil s'est aussi arraché à ces entrailles volcaniques et la douleur d'un homme qui s'arrache lui-même les yeux avec les doigts n'est pas plus absurde que cet accouchement anal du soleil.

IX. LE SACRIFICE DU GIBBON

L'intolérable cri des coqs a une signification solaire en raison de l'orgueil et du sentiment de triomphe de l'homme apercevant en plein ciel ses propres déjections. De la même façon, pendant la nuit, un immense amour, trouble, doux comme un spasme de jeune fille, s'abandonne, se jette dans un univers géant, lié au sentiment intime d'avoir uriné les étoiles.

Afin de renouveler ce tendre pacte, unissant le ventre et la nature, une forêt pourrissante offre ses trompeuses latrines où pullulent les animaux, les insectes colorés ou venimeux, les vers, les petits oiseaux. La lumière solaire se décompose dans les branches hautes. Une Anglaise que sa chevelure blonde et auréolée transfigure livre son corps admirable à la

lubricité et à l'imagination, qu'une étonnante odeur de pourriture achève d'extasier, de plusieurs hommes nus.

Ses lèvres humides s'ouvrent aux baisers comme un doux marécage, comme un fleuve qui s'écoule sans bruit et ses yeux noyés de plaisir sont aussi immensément perdus que sa bouche. Au-dessus des bêtes humaines qui l'enlacent et la manipulent, elle soulève sa merveilleuse tête, si lourde d'éblouissements, et ses grands yeux s'ouvrent sur une scène pleine de folie.

Auprès d'une fosse ronde ouverte fraîchement au milieu de la végétation exubérante, une femelle gibbon de grande taille est aux prises avec trois hommes qui s'emploient à la ligoter à l'aide de longues cordes : elle a une figure encore plus stupide qu'ignoble et elle pousse d'in vraisemblables cris d'effroi auxquels répondent les cris variés des petits singes dans les hautes branches. Une fois ficelée et disposée de la même façon qu'une volaille, c'est-à-dire les jambes rabattues contre le corps, les trois hommes la descendent et la fixent la tête en bas à un pieu planté au milieu de la fosse. Ainsi attachée, sa bouche bestialement hurlante avale de la terre et, au contraire, la forte saillie anale, aux couleurs d'un rose criard, regarde le ciel comme une fleur (l'extrémité du pieu a été introduite entre le ventre et les pattes rabattues) : seule cette partie dont l'obscénité frappe de stupeur, émerge au-dessus du niveau de la fosse.

Les préparatifs achevés, tous les hommes et toutes les femmes présentes (il y a en effet en plus de l'Anglaise plusieurs femmes non moins éprises de débauche) entourent la fosse : à ce moment ils sont tous également nus, tous sont également détraqués par l'avidité du plaisir (épuisés de volupté), avides³, et ils sont là [sans le] souffle et à bout de nerfs...

Ils se sont armés chacun d'une pelle, sauf l'Anglaise : la terre destinée à combler la fosse a été répartie à peu près régulièrement tout autour. Le gibbon ignoble, en ignoble posture, continue à hurler effroyablement, mais, à un signal de l'Anglaise, tous se mettent à pousser de la pelle la terre dans la fosse, puis à la piétiner avec une rapidité et une activité extrêmes : ainsi, en un clin d'œil, l'horrible bête est enterrée vive.

Un silence relatif s'établit : tous les regards médusés sont fixés sur l'immonde protubérance solaire, de belle couleur

sanglante, qui sort de terre et que secouent ridiculement les soubresauts de l'agonie. Alors l'Anglaise étend son long corps nu au derrière charmant sur la fosse comblée : la chair muqueuse de ce faux crâne chauve, quelque peu souillée de merde à la fleur radiée du sommet est encore plus inquiétante à voir touchée par de jolis doigts blancs. Tous les autres sont autour, retiennent leur cri, essuient leur sueur ; les dents mordent des lèvres ; une bave légère coule même des bouches trop troublées : contracté par l'étouffement, et aussi par la mort, le beau furoncle de chair rouge s'est embrasé de puantes flammes brunes

Comme un orage qui éclate, qui, après quelques minutes d'attente insupportable, dans une demi-obscurité, ravage toute une campagne avec de folles trombes d'eau et à coups de tonnerre, de la même façon trouble et profondément bouleversée (il est vrai avec des signes infiniment plus difficiles à percevoir), c'est l'existence elle-même qui a chancelé et atteint un niveau où il n'y a plus qu'un vide hallucinant, qu'une odeur de mort qui prend à la gorge.

C'est en réalité, non sur une charogne quelconque, mais sur le JÉSUSVE nauséabond, quand s'est produit ce petit vomissement puéril, que la bouche de l'Anglaise a écrasé ses baisers les plus brûlants, les plus doux : leur bruit bizarre qui se prolongeait sur la chair claquait à travers un bruit d'entrailles dégoûtant. Mais ces circonstances inouïes avaient dégagé des orgasmes, plus suffocants et aussi plus spasmodiques les uns que les autres, dans le cercle des malheureux qui regardaient ; toutes les gorges étaient étranglées par des soupirs rauques, par des cris impossibles, et, de toutes parts, les yeux étaient humides des larmes brillantes du vertige.

Le soleil vomissait au-dessus des bouches pleines de cris comiques, dans le vide d'un ciel absurde, ainsi qu'un ivrogne malade... Et ainsi une chaleur et une stupeur inouïes scellaient une alliance — excédante comme un supplice : comme un nez qu'on tranche, comme une langue qu'on arrache —, célébraient les noces (fêtées avec le tranchant du rasoir sur de jolis, sur d'insolents derrières), la petite copulation du trou qui pue et du soleil...

X. L'ŒIL DE BRONZE

Les petites filles qui entourent dans les jardins zoologiques les cages des animaux ne peuvent manquer d'être éblouies par les derrières — si lubriques — des singes. A leur compréhension puérite, ces créatures — qui paraissent n'exister que pour accoler les hommes — bouche à bouche, ventre à ventre — avec les parties les plus douteuses de la nature — proposent des énigmes dont la perversité est à peine burlesque. Elle n'évitent pas de songer à leurs propres petits derrières, à leurs propres déjections qu'un interdit accablant a frappés : mais l'image de leur immondice personnelle, telle que la leur renvoie la calvitie anale, diaprée, rouge ou mauve, de quelques singes, atteint, à travers les barreaux d'une cage, une splendeur comique et une atrocité suffocante. Lorsque les délires mythologiques se dissipent, après avoir fatigué l'esprit par une absence de rapports, par une disproportion avec les véritables nécessités de l'existence, les fantômes chassés de toutes parts, abandonnant le soleil lui-même à la vulgarité d'un beau jour, laissent la place à des formes sans mystères, à travers lesquelles il est facile de se diriger, sans autre but que les objets définis. Mais il suffit d'un singe idiot dans sa cage et d'une petite fille qui, à le voir faire ses ordures, devient toute rouge, pour retrouver tout à coup la troupe fuyante des fantômes, dont les ricanements obscènes viennent de charger un derrière aussi criard qu'un soleil.

Ce que la science ne peut faire : poser la signification exceptionnelle, la valeur expressive d'un orifice excrémental sortant d'un corps velu comme de la braise, comme, dans les cabinets, un derrière humain sort de la culotte, la petite fille le réalise de telle sorte qu'il n'y aura plus qu'un cri à étouffer. Elle s'éloigne, pressée par un besoin ; elle trotte dans une allée où son pas fait crier le gravier et passe sans voir les balles multicolores de ses camarades qui sont bien faites cependant pour attirer des yeux que n'importe quel bariolage éblouit. Elle court ainsi vers le lieu malodorant et elle s'y enferme avec surprise, comme une toute jeune reine s'enferme, par curiosité, dans la salle du trône : obscurément, mais dans une extase, elle a appris à reconnaître le visage, l'haleine comique de la mort : elle n'ignore plus que ses propres san-

glots de volupté qui se lieront, beaucoup plus tard, à cette miraculeuse, à cette douce découverte...

Au cours de l'érection progressive qui va du quadrupède à l'*Homo erectus*, l'ignominie de l'aspect animal croît jusqu'à atteindre des proportions horribles, depuis le joli lémurien, à peine baroque, qui se déplace encore sur le plan horizontal, jusqu'au gorille. Toutefois, lorsque la ligne d'évolution terminale se dirige vers l'être humain, la série des formes se produit au contraire dans le sens d'une régularité de plus en plus noble ou correcte : c'est ainsi qu'à l'échéance actuelle, la rectitude automatique d'un militaire en uniforme, manœuvrant à l'ordre, émerge de l'immense confusion du monde animal et se propose à l'univers de l'astronomie comme son terme. Si l'on oppose, par contre, à cette vérité militaire mathématique, l'orifice excrémental du singe, qui semble en être la compensation inévitable, l'univers que semblait menacer la splendeur humaine sous une forme péniblement impérative ne reçoit plus d'autre réponse que la décharge inintelligible d'un éclat de rire...

Lorsque la vie arboricole des singes se déplaçant par secousses de branche en branche a provoqué la rupture de l'équilibre qui résultait de la locomotion rectiligne, tout ce qui cherche obscurément, mais sans trêve, à se jeter au-dehors de l'organisme animal, s'est déchargé en toute liberté dans la région de l'orifice inférieur. Cette partie qui ne s'était jamais développée et se dissimulait sous la queue chez les autres animaux a bourgeonné et fleuri : elle est devenue une protubérance chauve et les plus belles couleurs de la nature l'ont rendue éclatante. La queue, depuis longtemps impuissante à cacher cette énorme hernie de chair a disparu chez les singes les plus évolués, ceux qui ont porté le génie de l'espèce, de telle sorte que la hernie a pu s'épanouir, au terme du processus, avec l'obscénité la plus atterrante.

C'est ainsi que la disparition du libre appendice caudal, à laquelle plus qu'à tout autre caractère, l'orgueil humain est vulgairement associé, ne signifie nullement une régression de la bestialité originelle mais une libération des forces anales — lubriques, absolument dégoûtantes — dont l'homme n'est que l'expression contradictoire.

A cette douteuse colique de la nature, déchargée, dans la

pénombre gluante des forêts, à travers tant d'éclatantes fleurs de chair, la terre, ébranlée par là jusque dans ses fondements, a répondu, avec la joie bruyante des entrailles, par les vomissements d'invraisemblables volcans. De la même façon qu'un éclat de rire en provoque d'autres ou un bâillement les bâillements de toute une salle, ainsi une burlesque colique fécale avait déchaîné, dans un ciel noir, tout ravagé de tonnerre, une colique de feu. Dans cette féerie, aux pieds d'immenses arbres de braise qu'un vent chargé de fumées sanglantes effondrait de temps à autre, alors que de tortueuses coulées de lave d'un rouge incandescent ruisselaient de toutes parts comme du haut du ciel, en proie à une terreur démente, les grands singes, le poil grillé, fuyaient en poussant des cris puérils.

Beaucoup d'entre eux étaient renversés par des troncs de feu qui les couchaient en hurlant sur le dos ou sur le ventre ; ils s'allumaient aussitôt et brûlaient comme du bois. Parfois, cependant, il en arrivait quelques-uns sur la plage sans arbres, épargnée par le feu, protégée de la fumée par un vent contraire : ils n'étaient plus que des déchirements sans souffle, des silhouettes informes, à demi rongées par le feu, qui se dressaient ou gémissaient par terre, révoltées par d'intolérables douleurs. Devant un spectacle de lave rouge, — éblouissant comme un cauchemar — d'une lave apocalyptique qui paraissait sortir sanglante de leurs propres anus (de même que, tout d'abord, leurs propres corps poilus avaient jeté hors de lui et exhibé sadiquement ces immondes anus — comme pour mieux insulter et souiller ce qui existe) les malheureuses bêtes devenaient des sortes de ventres de femmes qui accouchent, quelque chose d'horrible...

Il est facile, à partir du ver, de considérer ironiquement un animal, un poisson, un singe, un homme, comme un tube avec ses deux orifices anal et buccal : les narines, les yeux, les oreilles, le cerveau représentent la complication de l'orifice buccal ; le pénis, les testicules ou les organes féminins qui leur correspondent, celle de l'orifice anal. Dans ces conditions, les poussées violentes qui proviennent de l'intérieur des corps peuvent être rejetées indifféremment à une extrémité ou à l'autre et elles se déchargent en fait là où elles rencontrent les plus faibles obstacles. Tous les ornements de la tête, à quelque espèce qu'elle appartienne, ont le sens d'un privi-

lège généralisé de l'extrémité orale; il n'est possible de leur opposer que les richesses décoratives de l'extrémité ordurière des singes.

Mais lorsqu'une grande carcasse d'anthropoïde se trouva dressée sur le sol, non plus balancée d'un arbre à l'autre, devenue parfaitement droite elle-même et parallèle à un arbre, toutes les impulsions qui avaient trouvé jusque-là un exutoire libre dans la région anale se heurtèrent à une résistance nouvelle. Du fait même de la station droite, cette région avait cessé de former une saillie et elle avait perdu le « pouvoir privilégié des pointes » : l'érection ne pouvait même être maintenue qu'à la condition qu'à ce « pouvoir des pointes » se substitue ordinairement une barrière de muscles contractés.

« Ainsi les obscures poussées vitales se trouvèrent tout à coup rejetées vers le visage et la région cervicale : elles se déchargèrent dans la voix humaine et dans des constructions intellectuelles de plus en plus fragiles (ces nouveaux modes de décharge étant non seulement adaptés au principe de la nouvelle structure, à l'érection, mais contribuant même à sa rigidité et à sa force) »

En outre, afin d'épuiser un surcroît, l'extrémité faciale a assumé une partie — relativement faible, mais significative — des fonctions d'excrétion presque totalement détournées jusqu'alors vers l'extrémité opposée, les hommes crachent, toussent, bâillent, rotent, se mouchent, éternuent et pleurent beaucoup plus que les autres animaux, mais surtout ils ont acquis la faculté étrange de sangloter et de rire aux éclats.

Seule, bien qu'elle se soit substituée à la bouche, au terme de l'évolution, en tant que pointe extrême de l'édifice supérieur, la glande pinéale est demeurée à l'état d'issue virtuelle et elle ne peut réaliser sa signification (sans laquelle un homme s'asservit spontanément et se réduit lui-même à l'état d'employé) qu'à la faveur de la confusion mythique : comme pour mieux faire de la nature humaine une valeur étrangère à sa propre réalité et ainsi la nouer à une existence spectrale.

C'est en rapport avec ce dernier fait que la métamorphose du grand singe doit être représentée comme une *inversion*, portant non seulement sur la direction des décharges rejetées chez l'homme à travers la tête — faisant de la tête une existence tout autre qu'une bouche, une sorte de fleur s'épanouissant avec la plus délirante richesse de formes — mais aussi

sur l'accès de la nature vivante (jusque-là liée au sol) à l'irréalité de l'espace solaire.

C'est l'inversion de l'orifice anal lui-même, telle qu'elle résulte du passage de la station accroupie à la station droite, qui commande ce renversement décisif de l'existence animale.

Le sommet chauve de l'anus est devenu le centre, noirci de broussailles, du ravin étroit qui ouvre les fesses.

L'image spectrale de ce changement de signe est figurée par l'étrange nudité humaine — devenue obscène — qui se substitue au corps velu des animaux; et en particulier par les poils de puberté qui apparaissent exactement là où le singe était glabre; c'est entouré d'un halo de mort que se lève une première fois une créature trop pâle, trop grande, qui n'est rien d'autre sous un soleil malade, que l'œil céleste qui lui manque⁴.

L'œil pinéal (2)

Si l'on considère l'être humain d'un point de vue matérialiste — c'est-à-dire si l'on y voit un résultat de forces hétérogènes à sa nature spécifique — il est possible d'indiquer deux principaux systèmes de représentation de ce résultat.

On ne tient compte dans le premier que des forces composantes immédiatement perceptibles et indiscutables telles que la nourriture, les habitations, le travail et les moyens de production, ces forces engendrent les masses humaines à la surface de la terre sous des formes diverses suivant leur degré de développement et leur jeu ne laisse à des êtres maniables comme des pions et indéfiniment disponibles que la valeur de *rappports de production*.

Le second système n'est pas la négation du premier mais il n'admet pas que les forces immédiates qui modifient les faits humains isolent ces faits d'autres forces qui pour être moins facilement mesurables n'en déterminent pas moins des formes d'existence particulières. C'est ainsi qu'il donne l'être humain comme un corps vertical se déplaçant à la surface de la Terre et présentant avec les différents états de l'espace céleste des rapports déterminables.

Il est d'ailleurs possible de préciser la relation des deux systèmes en indiquant qu'à mesure que les rapports avec les forces de production accaparent davantage l'activité humaine, l'influence sur l'homme du ciel, de la terre et des éléments en tant que forces est d'autant moins apparente : elle n'en demeure pas moins l'impulsion fondamentale et permanente qui commande les réactions humaines les plus criantes et les plus aveugles.

L'exemple le plus simple de l'action des grandes forces physiques sur le corps humain est donné par le vertige¹.

Si un homme se trouve en haut d'une paroi abrupte sans garde-fou, il est pris de vertige et il est inutile de chercher à décrire ce qu'il éprouve à tel point les conditions ordinaires de son existence sur le sol sont altérées : tout au plus peut-on déterminer le besoin de se jeter dans un vide horrible et sans fond qui s'oppose de la façon la plus déchirante à l'instinct de conservation.

Mais pour rendre compte d'une façon suffisamment explicite de ce qui est contenu dans le vertige, et en même temps pour mieux caractériser le système de perceptions aiguës qui conditionne les projections involontaires de l'être humain, il est possible de recourir à un phantasme directement suggéré par des données anatomiques.

Chaque homme possède au sommet du crâne une glande connue sous le nom d'œil pinéal qui présente en effet les caractères d'un œil embryonnaire. Or des considérations sur l'existence possible d'un œil d'axe vertical (ce qui revient à dire sur le caractère aléatoire de corps qui auraient pu être tout autres qu'ils ne sont) permettent de rendre sensible la portée décisive des différents parcours auxquels nous sommes si généralement habitués que nous sommes arrivés à les nier en les qualifiant de parcours normaux ou naturels. Ainsi l'opposition de l'œil pinéal à la vision réelle apparaît comme le seul moyen de déceler la situation précaire — pour ainsi dire traquée — de l'homme au milieu des éléments universels.

Il y a sans doute un très grand nombre de personnes qui se sont quelquefois couchées sur le dos dans les champs et qui se sont trouvées tout à coup sans l'avoir voulu face à face avec le vide immense du ciel.

L'œil pinéal (3)

Soleil cou coupé.

Guillaume Apollinaire.

La glande pinéale est située sous la calotte crânienne, au sommet de l'édifice physiologique humain, c'est pourquoi son caractère oculaire n'est pas insignifiant et secondaire comme chez les animaux. On regarde en effet cet édifice comme constitué pleinement au moment de l'érection rapide d'un soldat au *garde-à-vous* (pour se reporter au mode d'existence militaire en tant que mode d'existence géométrique). Or si cette projection rigoureuse de la totalité humaine ne se produisait pas indépendamment de la projection particulière du regard — en d'autres termes si l'œil pinéal doublait verticalement la vision normale (dirigée horizontalement) — l'homme pourrait être assimilé à l'aigle des Anciens, qui, à ce qu'on pensait, fixait le soleil en face.

Apparemment, l'attribution imaginaire d'une fonction virile à l'œil pinéal n'est ni fortuite ni arbitraire. Bien que la connexion visuelle directe et régulière d'un être terrestre quelconque et de la fulguration solaire reste purement mythologique (étant donné le caractère embryonnaire de la vision pinéale) la glande n'en joue pas moins un rôle déterminant dans les fonctions sexuelles, qui présentent des développements précoces et excessifs dans les cas d'hypertrophie. La notion purement psychologique d'un œil pinéal lié à l'activité érectile du corps — en tant que cette sorte d'activité est incongrue et provocatrice — n'est donc pas dépourvue de base physiologique. Toutefois cette coïncidence n'a pas une valeur pri-

mordiale, car c'est en dernier lieu seulement qu'apparaît la commune nature de fonctions aussi distinctes que virilité et verticalité.

Quoi qu'il en soit une distinction fondamentale peut être faite entre la direction horizontale de la vision binoculaire normale, et la direction verticale de la vision pinéale. La première direction paraît être au premier abord la seule logique ou plus exactement la seule utile. La raison (et peut-être même la nature jusqu'à un certain point) proteste contre l'existence d'un œil qui n'aurait pas pour fonction d'établir un contact entre un être et les objets qui sont nécessaires à sa conservation. Mais cette protestation est à peu près dépourvue de signification du fait que dans l'ensemble la raison s'est développée et que la nature a été conçue conformément au système d'impulsions et d'actions conditionné par une vision dirigée horizontalement. Or il est possible de déterminer par contre un système d'impulsions et toute une activité mentale qui n'a pour objet que les régions situées au-dessus de la tête (ou les régions diamétralement opposées, qui ne peuvent pas être regardées puisqu'elles s'étendent dans les profondeurs du sol).

La vision pinéale correspond au second système d'impulsions qui n'est pas moins complet que le système horizontal, en sorte que, loin d'être une imagination absurde et gratuite, elle peut être étudiée, en tant que fonction psychologique, au même titre que la vision habituelle.

La vision virtuelle dont la glande pinéale est l'organe peut être définie comme vision de la voûte céleste en général, mais comme les différents aspects de cette voûte ne sont pas égaux entre eux étant donné que le déplacement et l'accroissement d'intensité du foyer solaire y déterminent dans la journée une phase culminante, il est possible de déterminer le soleil au méridien comme objet essentiel de l'œil virtuel. Le soleil au méridien provoque en effet une projection des impulsions humaines, plus criante qu'aucune autre, bien qu'elle ne revête pas une forme matérielle et qu'elle ne puisse trouver d'expression adéquate que dans la liberté mythologique.

L'aigle faisant sa demeure des régions les plus lointaines du ciel diurne et y fixant des yeux le foyer solaire est évidemment l'image la plus complète de cette projection verticale : image

d'une valeur explicite d'autant plus grande que l'aigle en tant qu'animal mythologique assume dans son accomplissement la fonction humaine à laquelle se trouve liée la glande oculaire pinéale. Non seulement l'aigle doit être identifié au soleil lui-même mais il est en même temps la victime de la toute-puissance solaire. L'aigle est à la fois l'animal de Zeus et celui de Prométhée, c'est-à-dire que Prométhée lui-même est aigle (Atheus-Prometheus), allant dérober le feu du ciel. L'explication de l'origine du feu par le vol de l'oiseau jusqu'au soleil est un thème mythologique général (qui se retrouve jusque dans le folklore normand où un roitelet est chargé de ce rapt au cours duquel son plumage brûle).

L'œil pinéal^{1*} (4)

Une agitation agressive, à laquelle il paraîtrait écoeurant de renoncer, pousse à changer constamment la manière de voir touchant la personne humaine. Car plus les changements sont brusques (et en même temps dérisoires), plus cette personne humaine, à laquelle nous avons été liés, risque d'échapper aux lois, c'est-à-dire à des limites dont le caractère immuable est simplement l'expression d'une fatigue collective.

Dans ce sens et en dehors de toute considération due à certaines données inutiles à mettre en cause, il demeure possible de s'en prendre au corps humain, comme si l'on pouvait attendre encore de sa criante érection autre chose que d'ineffables révérences.

Il s'agit ici de savoir ce dont l'homme se détourne et de déterminer le sens des mouvements qui orientent son corps, qui semblent parfois le situer dans l'espace universel non uniquement comme un point infinitésimal mais peut-être aussi comme une flèche ou un geyser... A voir un homme, en effet, comme on regarde d'habitude, c'est-à-dire aussi brusquement qu'il est possible, avec l'inconsciente résolution d'être charmé, il est difficile d'éviter d'assimiler l'homme à un ³ jet parfaitement vertical dont la direction est grossièrement celle du soleil. Et il suffit d'écarter des méthodes scolastiques, qui ne font pas la part au sens involontaire des mots, pour être tenté d'affirmer comme une vérité — comique à force d'être conforme au sens commun — que *l'homme est*

* Extrait d'un essai inédit intitulé *Le « Feu lugubre »*².

un animal qui s'élève (tant qu'il fait jour au moins et le plus allègrement — ou le plus rageusement qu'il peut).

Si l'on est sensible à ce qui a la force de frapper (plutôt qu'aux abstractions à l'aide desquelles les objets se distinguent les uns des autres) il apparaîtra indiqué, touchant l'élévation humaine, de substituer généralement celle du corps à celle de l'esprit. L'érection des corps à la surface du sol passera en effet, à sa façon pour l'image de la morale. Non qu'une belle jeune fille, élégante et droite, parcourant rapidement une avenue, puisse être confondue sans réserves avec les affirmations catégoriques du code civil. Mais parce que sa pureté apparente la rend désirable.

Peu importe, il est vrai, la réduction, qui semble impliquée, de la morale au service des instincts les plus réprouvés : il n'importe même pas que cette réduction soit jugée tout au moins prématurée. Car il s'agit de répondre ici à une exigence des passions bien plus élevée encore que celle qui rend la pureté des jeunes filles érotique. Il semble que parvenu à cette entière érection sur le sol (qui sera toujours la force même et l'expression de l'ordre intellectuel) une fatigue comique et dégradante, analogue ainsi à la chute par terre, ait détourné l'organisme humain de son élévation vers l'espace solaire : en effet, le regard dont une aspiration peu efficace, mais demeurée obstinée, affirme qu'il *devrait* avoir pour objet la lumière céleste, se laisse aller cependant à suivre éperdument la fuite du sol, attachant l'homme à la terre beaucoup plus étroitement que par des chaînes. Si l'on envisage à cet égard le spectacle des foules humaines, chaque jour, au moment où les pendules marquent midi comme à toute autre heure, qu'il pleuve ou que le ciel soit parfaitement pur, n'est-il pas confondant de constater que personne ne regarde le soleil ?

Il apparaîtra sans doute, il est vrai, que cette attitude est beaucoup moins surprenante qu'on veut bien dire, que les yeux ne peuvent pas supporter un instant l'éclat du soleil, que d'ailleurs ils sont situés de telle sorte qu'on ne peut regarder en haut sans une pénible torsion du cou. Mais on déplace la question sans aucun avantage en énonçant ces deux infirmités, dont il peut être fait directement grief au corps humain, en ce sens qu'elles sont précisément les signes d'une certaine déchéance. On ne gagnerait rien, d'autre part, en insistant sur la nécessité vitale de regarder en face,

sur l'inutilité de regarder au-dessus de soi, étant donné l'impossibilité de limiter les causes de l'apparition des particularités biologiques à l'utilité, notamment en ce qui concerne l'homme. Il y a lieu de se borner à définir comme suit la défectuosité envisagée : *le corps humain qu'une rigoureuse érection oppose à tous les autres organismes animaux, participe cependant au caractère bas de ces derniers par la commune disposition du système visuel.*

A tout prendre, personne, au fond, ne doute que cette incapacité de fixer l'attention sur autre chose que des objets très rapprochés et très limitatifs ne soit le principe même de l'abjecte pauvreté des vies particulières. Mais pour mieux marquer le caractère ⁴ émasculé du regard asservi de l'homme, il est permis d'avoir recours à un fait en apparence insignifiant, à savoir la présence de la glande pinéale au sommet des têtes humaines. On sait que cette glande dont la fonction reste, aujourd'hui encore, peu explicable (elle aurait, semble-t-il, une action sur la croissance) a souvent passé, auprès de biologistes qui ne sont pas suspects d'extravagance, pour être un œil qui ne se serait pas développé.

Il est possible, sans doute, de ne voir en cet œil crânien qu'un rêve plus comique et plus irritant qu'un autre, mais cette possibilité d'erreur n'importe aucunement ici, en ce sens qu'il n'est pas question de décider sur le plan biologique. Il serait incontestablement vain de *démontrer* le caractère oculaire du crâne humain et il paraît beaucoup plus opportun de rendre raison du fait qu'un phantasme (dans le cas où la glande envisagée n'aurait rien à voir avec un œil) a suggéré bizarrement la vision directe du ciel. Il est permis d'affirmer à ce sujet qu'aucun rêve ne pourrait répondre aussi parfaitement à la définition admise, selon laquelle c'est l'objet du désir qui hante obscurément l'esprit. C'est à dessein que les adjectifs *irritant* et *comique* ont été employés pour déterminer les réactions qu'il provoque : en effet le désir d'avoir un œil au sommet du crâne est si aigu que, si une obsession quelconque en fait sérieusement envisager l'idée, il en résulte un sentiment tumultueux d'hilarité et de fureur.

Mais pour exprimer à quel point le désir est excité par cet œil obsédant, il est possible de mettre en cause une réaction plus caractéristique. Si l'on tient compte de réponses faites spontanément à une question d'ailleurs assez déconcertante, il semble que la contemplation face à face du zénith ne man-

querait pas de provoquer un soudain vertige (c'est-à-dire qu'un désir inexplicable, exaspéré par une facilité quelconque, se trahirait par une perte brutale d'érection). Lorsqu'un être humain atteint quelque haut sommet sur lequel il se trouve debout aussi tranquillement qu'il est possible, sa vue seule donne le vertige, comme si son érection étant portée au comble par celle de rochers projetés vers le ciel comme une vague, il apparaissait nécessaire, d'une façon immédiatement *physique* d'ailleurs, qu'elle soit aussitôt brisée (on ne manquera pas de remarquer à ce sujet que le vertige ressenti indirectement pourrait passer pour un exemple de magie où l'opération magique est l'effet de réactions inconscientes : une femme est prise de vertige dans l'espoir de provoquer la chute d'un homme aperçu, sur un toit, dans une situation vertigineuse). Le recours à la chute confuse et horrible, au tumulte ⁵ tournoyant et aux grands cris est régulièrement le signe d'un succès inouï, d'une réussite dépassant les bornes. Ainsi, dans la mesure où l'on n'est pas trompé par l'impression qu'un être humain, à supposer qu'il ouvre tout à coup l'œil pinéal, serait pris de vertige et tomberait en poussant des cris perçants, il devient possible d'attribuer à la violente ⁶ révélation ainsi représentée une valeur exceptionnelle.

Comme après la découverte en plein soleil, sur une plage déserte, d'un mollusque immonde, à demi transparent et lumineux, étirant ses membres gluants à travers une flaque d'eau éblouissante mais laiteuse, il se produit une déchirure libératrice après laquelle un univers absurde, cessant d'opposer à des pensées coupables une attitude glaçante et incompréhensible, devient docile, pénétrable et troublé, de la même façon qu'une jeune fille, quand elle a été bouleversée par un premier attouchement provoque par des soubresauts de défense maladroits des attouchements nouveaux et des baisers encore plus singuliers. Rien n'est plus éblouissant, en effet, ni plus agréable, pour un homme sans égards, que de voir — même d'une façon tout à fait symbolique — l'être humain, respectable et solennel, déshonoré et ravalé à rien par ses propres cris. En particulier si la fêlure instantanée, ainsi qu'un coup de foudre déchirant du haut en bas un ciel pur et nullement visible, se produit justement parce qu'il cédait à la plus radieuse et la plus céleste de ses aspirations. Il n'y a aucune raison de ne pas

faire la part à des indications physiques directes qui représentent le vertige de l'œil pinéal comme résultant d'une projection rigoureuse des impulsions humaines à travers l'espace, dans une direction plus ou moins voisine du soleil, avec l'illusoire avidité d'une flèche : la terreur résorbée d'une chute comique (à laquelle aboutirait immanquablement l'impulsion si on la suivait) rend compte assez exactement de la prudente servilité, peu compatible avec l'insolente érection du crâne, des regards apparemment les plus agressifs.

Si ces considérations donnent lieu, comme il est probable, à une impression d'outrance et de gratuité, il faut en accuser uniquement le fait qu'elles ne sont pas familières, l'esprit humain se refusant, dans la plupart des cas, d'enregistrer les circonstances de ses mouvements les plus violents.

Il suffit de retenir, provisoirement, afin de suggérer la valeur objective de ce qui précède divers schémas psychologiques analogues, moins précisément significatifs mais plus familiers, en premier lieu les mythes d'Icare et de Prométhée. L'ascension démente du corps d'Icare vers le foyer solaire (il ne s'agit pas en effet d'un simple vol) est très caractéristique en ce sens qu'elle exprime d'une façon exceptionnellement séduisante l'aspiration la plus criante de l'organisme humain (l'extrême simplicité du mythe d'Icare permet d'indiquer à quel point les passions humaines les plus suggestibles sont semblables à celles des plantes). Mais il ne faut pas oublier que ce mythe est avant tout un mythe de la chute et qu'il exprime aussi la démence et l'abjection définitive. Il en est de même de celui de Prométhée, dans lequel le *feu du ciel* joue également le rôle d'objet. Il est inutile de retenir les interprétations utilitaires de ce mythe ; en effet, le feu du ciel n'est autre que l'éblouissement céleste en lequel l'érection de la chair humaine *voit* son terme. Mais l'on sait d'autre part que, plus clairement qu'aucune autre — que celle d'Icare, par exemple — la légende de Prométhée relève du complexe de castration (les psychanalystes reconnaissent même qu'on aurait pu donner le nom de Prométhée à ce complexe, aussi opportunément que le nom d'Œdipe à celui du père). Si l'on affirmait que le complexe de castration fait revivre à ceux qu'il atrophie une aventure humaine essentielle, c'est-à-dire une aventure dont l'issue tragique, incontestablement ridicule, caractérise et définit

la condition humaine, l'affirmation passera évidemment pour *anticipée*, mais le moment arrive où les hésitations des esprits scientifiques apparaissent non seulement inopportunes mais viles. Il est préférable d'introduire, tout au contraire, une anticipation plus caractérisée encore : il serait possible de déterminer, au cours de tout complexe de castration, un point solaire, un éblouissement lumineux à peu près aveuglant qui n'a d'issue que dans le sang de la chair tranchée et dans le vacillement écoeurant, à l'instant où le visage devient livide... Car l'enfant qui dans sa terreur d'être tranché cherche à provoquer l'issue sanglante, ne fait aucunement preuve d'absence de virilité : un excès de force, au contraire, et une crise d'horreur le projettent aveuglément vers tout ce qu'il y a au monde de plus tranchant, c'est-à-dire l'éclat solaire.

La conception du corps et de l'être humain que ces distinctions ont pour but d'introduire est la suivante : elle se trouve ici rédigée volontiers sous sa forme la plus grossière.

Il est facile de discerner deux directions dans l'homme : l'une de bas en haut (comportant le retour de haut en bas) dont les étapes sont marquées par les règles de la morale et les vices qui en résultent, les termes extrêmes par l'aveuglement solaire et la chute à grands cris; l'autre de long en large, analogue à celle des animaux, c'est-à-dire parallèle au sol terrestre, déterminant des mouvements qui ne sont jamais plus tragiques ni plus ridicules que ceux des bêtes et qui, grossièrement parlant, n'ont pour but que l'utilité.

Il y a lieu d'insister, bien entendu, sur le fait que la première direction est aussi *matérielle* que la seconde; qu'elle ne peut d'ailleurs revendiquer aucune dignité particulière : c'est ainsi que ses représentants, dont les poètes — et bien entendu parmi eux les plus admirés — sont les plus significatifs, se distinguent par une agitation si ridicule à leurs propres yeux que les moins lâches d'entre eux ne peuvent pas la supporter très longtemps (d'autres s'adaptent à l'aide de bévues emphatiques et forment une catégorie d'êtres aussi faibles qu'arrogants, tandis que tous envient, en raison de l'inefficacité et de la fatigue, les animaux qui savent agir sans chercher à se faire trancher la rate, mordre le foie). Mais heureux celui qui après avoir aperçu aussi bien ses lâchetés que sa bêtise — et en même temps l'inutilité de sa

démence — ose s'affirmer, non sans rougir d'une honte inexplicable, qu'aucun *devoir être* ne s'oppose à sa vie manquée, inavouable et si tristement impuissante; et qu'il n'existe rien à travers le monde qui puisse le régler comme une horloge.

III

DOSSIER DE LA POLÉMIQUE
AVEC ANDRÉ BRETON

[*Lettre à André Breton* (1)]

|| d'entourer *leur nom* d'une auréole de gloire pour la « consolation » des classes opprimées et pour leur duperie, en même temps qu'on émascule la *substance* de leur enseignement révolutionnaire, qu'on en émousse le tranchant, qu'on l'avilit. »

Aujourd'hui, dans le simple domaine des mœurs, c'est à Sade que s'en prend un admirable crétin (dont les rugissements de lion châtré ont récemment soulevé un orage de rires). En ce qui me concerne je suis heureux qu'un article de moi ait été l'occasion d'un aveu misérable d'André Breton, cherchant à ravaler le scandaleux jacobin au niveau des magies Ubus dont il se réclame (le mystique catholique Raymond Lulle, l'honnête évêque protestant Berkeley et, comble de lâcheté, Hegel, philosophe, dans sa doctrine et dans sa vie, avide avant tout de servilité, valet de chambre du nationalisme allemand).

Je citerai ici intégralement le texte de M. Breton n'ayant que de la répugnance pour la mauvaise foi avec laquelle ce faux personnage, type parfait des grands hypocrites religieux, agit, écrit, excommunie et en particulier fait des citations. Pour des raisons très générales, je tiens ici à mettre en évidence que je ne mange pas de ce pain-là, que je n'ai pas les raisons péremptoires qu'a Breton de se sentir peu sûr de lui, réduit à cracher en l'air et à entretenir un sombre bluff autour de lui.

Le vieux bénisseur surréaliste écrit donc : « Que si l'on m'oppose encore (ici le texte cité est de moi, par exception cité correctement) « le geste confondant du marquis de Sade enfermé avec les fous, se faisant apporter les plus belles roses

pour en effeuiller les pétales sur le purin d'une fosse », je répondrai que pour que cet acte de protestation perde son extraordinaire portée, il suffirait qu'il soit le fait, non d'un homme qui a passé pour *ses idées* vingt-sept années de sa vie en prison, mais d'un assis de bibliothèque. Tout porte à croire, en effet, que Sade dont la volonté d'affranchissement moral et social, contrairement à celle de M. Bataille, est hors de cause, pour obliger l'esprit humain à secouer ses chaînes, a seulement voulu par là s'en prendre à l'idole poétique, à cette vertu de convention qui bon gré, mal gré fait d'une fleur, dans la mesure même où chacun peut l'offrir, le véhicule brillant des sentiments les plus nobles comme les plus bas. Il convient d'ailleurs de réserver l'appréciation d'un tel fait qui, même s'il n'est pas purement légendaire, ne saurait en rien infirmer la parfaite intégrité de la pensée de Sade et le besoin héroïque qu'il eut de créer un ordre de choses qui ne dépendît pour ainsi dire pas de *tout* ce qui avait eu lieu avant lui. »¹

Admettons, si M. Breton y tient, que le fait, les roses effeuillées, soit légendaire². Mais l'auteur de Nadja m'indiquera-t-il en quoi un acte quelconque, s'il est mythique et non réel, devient le fait d'un bibliothécaire? A mes yeux (*a fortiori* aux yeux d'un Breton) [il] peut avoir une valeur indicative catégorique (en particulier le mythe des roses de Sade).

Mais il me paraît inutile d'insister sur le fait qu'il s'en faut de peu que dans chaque phrase de M. Breton certain ton noble et phraséologique ne dissimule en dernier lieu une idiotie ou mauvaise foi. Ayant hâte de m'adresser à un lâche comme à un lâche, j'invite ici quiconque sent encore qu'*avant* tout, il a un jet sanglant dans la gorge, à cracher avec moi à la figure d'André Breton, du pitre aux yeux clos accommodant Sade aux secrètes mignardises du surréalisme.

Aveugle! est-il possible en effet de provoquer aussi idiotement les éclats de rire et les crachats? Sade, si l'on s'y tient, n'a effeuillé aucune rose dans aucune prison : mais quand un homme a poussé l'ignominie jusqu'à décrire avec les plus innombrables minuties ses désirs écœurants, plus effroyables, moralement qu'aucune catastrophe possible, il n'y a qu'un jésuite (à la maladresse près) qui puisse introduire la discussion.

[Lettre à André Breton (2)]

Évidemment il n'y avait rien de moins pleurard à attendre de votre avachissement et quand il est un fait qu'une rage idiote vous fait exiger qu'on ne me tende plus la main, je n'ai qu'à éclater de rire.

Mais après tout, il commence à être temps qu'on vous fasse savoir que ce n'est pas un vieux bénisseur comme vous qui empêchera qui que ce soit d'aller où ça lui plaît, d'aller vomir, par exemple, sur vos barricades de fleurs.

En outre j'entends qu'en *tout* ordre d'activité, si l'on parle de déconfiture il ne puisse être question que de celle du surréalisme et d'André Breton, qui n'a plus à se mêler de ce que d'autres peuvent ou, plus exactement, pourraient entreprendre.

La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (I)

(Lettre ouverte à mes camarades actuels)

Si je crois bon de m'adresser dans cette lettre à mes camarades, ce n'est pas que les propositions qu'elle contient les concernent. Il leur apparaîtra même probablement que de pareilles propositions ne concernent en particulier qui que ce soit. Mais dans ce cas j'ai besoin de prendre au moins quelques personnes à témoin pour constater une défection aussi complète. Il y a peut-être des déclarations qui faute de mieux ont ridiculement besoin d'un chœur à l'antique, parce qu'elles supposent malgré tout comme effet, un minimum d'étonnement, de malentendu ou de répugnance. Mais on ne s'adresse pas à un chœur pour le convaincre ou pour le rallier, tout au plus pour ne pas subir l'arrêt du sort sans révolte au moment où il condamne le déclarant au plus triste isolement.

Cet isolement, en ce qui me concerne est d'ailleurs volontaire pour une partie, puisque je n'accepterais d'en sortir qu'à des conditions difficilement réalisables.

En effet, même le fait d'écrire, qui permet seul d'envisager des rapports humains un peu moins conventionnels, un peu moins sournois que ceux des soi-disant amitiés intimes — même ce fait d'écrire ne peut pas me laisser un espoir appréciable. Je doute de la possibilité d'atteindre les rares personnes auxquelles cette lettre est sans doute destinée, par-dessus les têtes de mes camarades actuels. Car — ma résolution est d'autant plus intransigeante qu'elle est absurde à défendre — il aurait fallu avoir affaire non à des individus analogues à ceux que je connais déjà, mais seulement à des hommes (et surtout à des masses) comparativement décomposés, devenus amorphes et même expulsés avec violence

hors de toute forme. Or, il est vraisemblable que de tels hommes n'existent pas encore (et les masses n'existent certainement pas).

Tout ce que je puis affirmer est qu'ils ne manqueront pas d'exister une fois ou l'autre, étant donné que les liens sociaux actuels ne tarderont pas à se défaire et qu'ils sont incapables d'entraîner beaucoup plus longtemps l'asservissement habituel des caractères et des coutumes. Les masses seront décomposées à leur tour dès qu'elles verront disparaître le prestige de la réalité industrielle à laquelle elles se trouvaient attachées, c'est-à-dire lorsque le processus de progrès matériel et de transformation rapide auxquelles elles ont dû participer (aussi bien dociles qu'insurgées) aboutira à une stagnation désagréable et sans issue.

Ma résolution est donc indéfendable seulement en ceci qu'elle élimine — non sans rancœur — toute satisfaction immédiate...

En dehors de propositions qui ne pourraient prendre de sens que par des conséquences très générales, il se trouve d'ailleurs qu'il est grandement temps pour moi de satisfaire — à peu de frais — une partie de cette rancœur : il est possible de débarrasser tout au moins le terrain étroit où le débat se trouve dès maintenant engagé du brocantage intellectuel qui y est habituel. Il est évident, en effet, que si des hommes incapables de cabotinage succèdent à ceux d'aujourd'hui, ils ne pourront pas mieux représenter la camelote phraséologique qui avait cours avant eux qu'en rappelant le sort réservé par un certain nombre d'écrivains à la mémoire de D.A.F. de Sade (peut-être d'ailleurs apparaîtra-t-il assez vite, d'une manière très générale, que le fait de recourir sans raison à un verbiage littéraire ou poétique, l'incapacité de s'exprimer d'une façon simple et catégorique, non seulement relèvent d'une vulgaire impuissance, mais trahissent toujours une hypocrisie prétentieuse).

Bien entendu, je ne fais pas allusion ainsi aux diverses personnes que les écrits de Sade scandalisent, mais seulement aux apologistes les plus ouverts. Il a paru convenable aujourd'hui de placer ces écrits (et avec eux le personnage de l'auteur) au-dessus de tout (ou de presque tout) ce qu'il est possible de leur opposer : mais il n'est pas question de leur faire la moindre place, aussi bien dans la vie privée que dans la vie sociale, aussi bien dans la théorie que dans la

pratique. Le comportement des admirateurs à l'égard de Sade ressemble à celui des sujets primitifs à l'égard du roi qu'ils adorent en l'exécrant et qu'ils couvrent d'honneurs en le paralysant étroitement. Dans les cas les plus favorables, l'auteur de *Justine* est en effet traité ainsi qu'un *corps étranger* quelconque, c'est-à-dire qu'il n'est l'objet d'un transport d'exaltation que dans la mesure où ce transport en facilite l'excrétion (l'exclusion péremptoire).

La vie et l'œuvre de D.A.F. de Sade n'auraient donc plus d'autre valeur d'usage que la valeur d'usage vulgaire des excréments, dans lesquels on n'aime le plus souvent que le plaisir rapide (et violent) de les évacuer et de ne plus les voir¹.

Je suis ainsi amené à indiquer comment d'une façon tout à fait inconciliable avec ce mode d'emploi, le sadisme qui n'est pas seulement une conception *tout autre* que celle qui existait avant Sade apparaît positivement d'une part comme une irruption des forces excrémentielles (violation excessive de la pudeur, algolagnie positive, excrétion violente de l'objet sexuel lors de l'éjaculation projeté² ou supplicé, intérêt libidineux pour l'état cadavérique, le vomissement, la défécation...) — d'autre part comme une limitation correspondante et comme un asservissement étroit de tout ce qu'on oppose à cette irruption. C'est dans ces conditions concrètes seulement que la triste nécessité sociale, la dignité humaine, la patrie et la famille, les sentiments poétiques apparaissent sans aucun masque et sans aucun jeu d'ombre ou de lumière; il est enfin impossible d'y voir autre chose que des forces subordonnées : autant d'esclaves travaillant lâchement à préparer de belles éruptions tonitruantes, seules capables de répondre à des besoins qui travaillent les boyaux de la plupart des hommes.

Mais étant donné que Sade a exposé sa conception de la vie terrestre sous la forme la plus outrageante (étant donné même qu'il n'est pas possible d'exposer immédiatement une telle conception autrement que sous une forme terrifiante et inadmissible) il n'est peut-être pas surprenant qu'on ait cru pouvoir passer hors de sa portée. Les littérateurs ont apparemment les meilleures raisons de ne pas confirmer une apologie brillante, verbale et sans frais par une pratique. Ils pourraient même prétendre que Sade a pris soin le premier, de situer le domaine qu'il a décrit en dehors et au-dessus de toute réalité. Ils pourraient facilement

affirmer que la valeur fulgurante et suffocante qu'il a voulu donner à l'existence humaine est inconcevable en dehors de la fiction; que seule la poésie, exempte de toute application pratique permet de disposer dans une certaine mesure de la fulguration et de la suffocation que cherchait à provoquer si impudiquement le marquis de Sade.

Il est juste de reconnaître que, même pratiqué sous la forme implicite qu'il a gardée jusqu'ici, un tel détournement reste de nature à disqualifier ses auteurs (tout au moins auprès de ceux — eussent-ils d'ailleurs horreur du sadisme — qui refusent de s'intéresser, pour de mauvaises aussi bien que pour de bonnes raisons, à de simples prestidigitations verbales).

Reste malheureusement le fait que ce détournement a pu si longtemps être pratiqué sans dénonciation, sous le couvert d'une phraséologie assez pauvre, simplement parce qu'il a lieu dans le sens où il semble que tout s'échappe... Il est sans doute presque inutile actuellement d'énoncer des propositions conséquentes puisqu'elles ne peuvent être reprises qu'au profit de quelque entreprise commode et — même sous des apparences apocalyptiques — intégralement littéraires : c'est-à-dire à la condition d'être utiles à des ambitions mesurées par l'impuissance de l'homme actuel. Le moindre espoir engage en effet la destruction (la disparition) d'une société qui a si ridiculement laissé la vie à celui qui le conçoit.

Le temps ne me semble pas moins venu de jouer — sous les yeux indifférents de mes camarades — sur un avenir qui n'a il est vrai pour lui qu'une malheureuse existence d'ordre hallucinatoire. Tout au moins la disposition que je crois possible de faire *intellectuellement* pour aujourd'hui de ce qui existera réellement plus tard est le seul lien qui unisse les quelques propositions préliminaires qui suivent à une volonté demeurée malade³ d'*agitation*.

Pour l'instant, un énoncé abrupt et non suivi d'explications me paraît répondre autant que la chose est possible à la désorientation intellectuelle de ceux qui pourraient avoir l'occasion d'en prendre connaissance. Et (bien que je sois à même de le réaliser dès maintenant dans une large mesure) je remets à plus tard des exposés ardues et interminables, analogues à ceux de n'importe quelle autre théorie élaborée. J'énonce donc dès maintenant les quelques propo-

sitions qui permettent d'introduire entre autres les valeurs établies par le marquis de Sade, non évidemment dans le domaine de l'impertinence gratuite mais bien directement dans la Bourse même où en quelque sorte s'écrit jour par jour le crédit qu'il est possible à des individus et même à des collectivités de faire à leur propre vie.

APPROPRIATION ET EXCRÉTION 1° La division des faits sociaux en faits religieux (prohibitions, obligations et réalisation de l'action sacrée) d'une part, en faits profanes (organisation civile, politique, juridique, industrielle et commerciale) d'autre part, bien qu'elle ne s'applique pas facilement aux sociétés primitives et qu'elle prête en général à un certain nombre de confusions, peut cependant servir de base à la détermination de deux impulsions humaines polarisées, à savoir l'EXCRÉTION et l'APPROPRIATION. En d'autres termes, à une époque où l'organisation religieuse d'une contrée déterminée *se développe* elle représente la voie la plus largement ouverte aux impulsions excrémentielles collectives (impulsions orgiaques) en opposition avec les institutions politiques, juridiques et économiques.

2° L'activité sexuelle, pervertie ou non, l'attitude d'un sexe devant l'autre, la défécation, la miction, la mort et le culte des cadavres (principalement en tant que décomposition puante des corps), les différents *tabous*, l'anthropophagie rituelle, les sacrifices d'animaux-dieux, l'omophagie, le rire d'exclusion, les sanglots (qui ont en général la mort pour objet), l'extase religieuse⁴, l'attitude identique à l'égard de la merde, des dieux et des cadavres⁵, la terreur si souvent accompagnée de défécation involontaire, l'habitude de rendre les femmes à la fois brillantes et lubriques avec des fards, des pierreries et des bijoux rutilants, le jeu, la dépense sans frein et certains usages fantastiques de la monnaie, etc... présentent ensemble un caractère commun en ce sens que l'objet de l'activité (excréments, parties honteuses, cadavres etc...) se trouve chaque fois traité comme un corps étranger (*das ganz Anderes*) c'est-à-dire qu'il peut aussi bien être expulsé à la suite d'une rupture brutale que réabsorbé dans le désir de se mettre entièrement le corps et l'esprit dans un état d'expulsion (de projection) plus ou moins violent. La

notion de *corps étranger* (hétérogène) permet de marquer l'identité élémentaire *subjective* des excréments (sperme, menstrues, urine, matières fécales) et de tout ce qui a pu être regardé comme sacré, divin ou merveilleux : un cadavre à demi décomposé errant la nuit dans un linceul lumineux pouvant être donné comme caractéristique de cette unité*.

3° Le processus d'appropriation simple est donné d'une façon normale à l'intérieur du processus d'excrétion composé, en tant qu'il est nécessaire à la production d'un rythme alternatif, par exemple dans le passage suivant de Sade :

Verneuil fait chier, il mange l'étron et veut qu'on mange le sien. Celle à qui il fait manger sa merde vomit, il avale ce qu'elle rend.

La forme élémentaire de l'appropriation est la consommation orale, considérée en tant que communion (participation, identification, incorporation ou assimilation). La consommation est sacramentelle (sacrificielle) ou non suivant qu'on accuse ou qu'on détruit conventionnellement le caractère hétérogène des aliments. Dans le second cas, l'identification a lieu dès la préparation des aliments qui doivent être présentés sous un aspect d'homogénéité frappante reposant sur de strictes conventions. La manducation proprement dite intervient alors dans le processus comme un phénomène complexe en ce sens que le fait même d'ingurgiter se présente comme une rupture partielle de l'équilibre physiologique et s'accompagne, entre autres, d'une brusque libération de grandes quantités de salive. Toutefois l'élément d'appropriation, à forme mesurée et rationnelle, domine en fait, en ce sens que les cas où la manducation a pour but principal le tumulte physiologique (goinfries ou ivrognerie suivies de vomissements) sont incontestablement exceptionnels.

Le processus d'appropriation se caractérise ainsi par une homogénéité (équilibre statique) de l'auteur de l'appro-

* L'identité de nature, au point de vue psychologique, de Dieu et de l'excrément n'a rien qui puisse choquer autrement l'intelligence de quiconque est habitué aux problèmes posés par l'histoire des religions. Le cadavre n'est pas beaucoup plus répugnant que la merde et le spectre qui en projette l'horreur est *sacré* aux yeux même des théologiens modernes. La phrase suivante de Frazer⁶ résume à peu près les données historiques de la question :... *Ces différentes catégories de personnages diffèrent beaucoup à nos yeux par le caractère et la condition ; des uns nous dirions qu'ils sont sacrés, des autres qu'ils sont souillés ou impurs. Pour le sauvage, il n'en est rien, car son esprit est encore trop grossier pour concevoir distinctement ce qu'est un être sacré et ce qu'est un être impur.*

priation et des objets comme résultat final alors que l'excrétion se présente comme le résultat d'une hétérogénéité et peut se développer dans le sens de l'hétérogénéité de plus en plus grande en libérant des impulsions dont l'ambivalence est de plus en plus accusée. C'est ce dernier cas que représente, par exemple, la consommation sacrificielle sous la forme élémentaire de l'orgie, qui n'a d'autre but que d'incorporer des éléments irréductiblement hétérogènes à la personne, en tant que de tels éléments risquent de provoquer un accroissement de force (plus exactement un accroissement du *mana*).

4° L'homme ne s'approprie pas seulement ses aliments mais aussi les différents produits de son activité, vêtements, meubles, habitations et instruments de production. Il s'approprie enfin la terre divisée en parcelles. De telles appropriations ont lieu par le moyen d'une homogénéité (identité) plus ou moins conventionnelle établie entre le possesseur et l'objet possédé. Il s'agit tantôt d'une homogénéité personnelle qui, à une époque primitive ne pouvait être détruite que solennellement, à l'aide d'un rite excréteur, tantôt d'une homogénéité générale, comme celle que l'architecte établit entre une ville et ses habitants.

A cet égard, la production peut être regardée comme la phase excrétoire d'un processus d'appropriation et il en est de même de la vente⁷.

5° L'homogénéité d'aspect réalisée dans les villes entre les hommes et ce qui les entoure n'est qu'une forme subsidiaire d'une homogénéité beaucoup plus conséquente, que l'homme a établie à travers le monde extérieur en substituant partout aux objets extérieurs, *a priori* inconcevables, des séries classées de conceptions ou d'idées. L'identification de tous les éléments dont le monde est composé a été poursuivie avec une obstination constante, en sorte que les conceptions scientifiques aussi bien que les conceptions vulgaires du monde paraissent avoir abouti volontairement à une représentation aussi différente de ce qui pouvait être imaginé *a priori* que la place publique d'une capitale l'est d'un paysage de haute montagne.

Cette dernière appropriation, œuvre de la philosophie aussi bien que de la science ou du sens commun, a comporté

des phases de révolte et de scandale, mais elle a toujours eu pour but l'établissement de l'homogénéité du monde et elle ne peut aboutir à une phase terminale dans le sens de l'excrétion qu'à partir du moment où les déchets irréductibles de l'opération se trouveront déterminés.

PHILOSOPHIE, RELIGION ET POÉSIE PAR RAPPORT À L'HÉTÉROLOGIE

6° L'intérêt de la philosophie résulte du fait qu'à l'encontre de la science ou du sens commun elle doit envisager positivement les déchets de l'appropriation intellectuelle. Toutefois elle n'envisage le plus souvent ces déchets que sous des formes abstraites de la totalité (néant, infini, absolu) auxquelles elle est incapable de donner d'elle-même un contenu positif : elle peut donc procéder librement à des spéculations qui ont plus ou moins⁸ pour but d'identifier *suffisamment* en fin de compte un monde sans fin au monde fini, un monde inconnaissable (nouménal) au monde connu (phénoménal).

Seule⁹ l'élaboration intellectuelle à forme religieuse peut dans ses périodes de développement autonome donner le déchet de la pensée appropriative comme l'objet définitivement hétérogène (sacré) de la spéculation. Mais il faut largement tenir compte du fait que les religions opèrent à l'intérieur du domaine sacré une scission profonde, le divisant en monde supérieur (céleste et divin) et en monde inférieur (démoniaque, monde de la pourriture); or une telle scission aboutit nécessairement à l'homogénéité progressive de tout le domaine supérieur (seul le domaine inférieur résistant à tout effort d'appropriation¹⁰). Dieu perd rapidement et presque entièrement les éléments terrifiants et les emprunts au cadavre en décomposition¹¹ pour devenir, au dernier terme de la dégradation, le simple signe (paternel) de l'homogénéité universelle.

7° Pratiquement, il faut entendre par religion, non réellement ce qui répond au besoin de projection (expulsion ou excrétion) illimitée de la nature humaine, mais l'ensemble de prohibitions, d'obligations et de licences partielles qui canalisent et régularisent socialement cette projection. La religion diffère donc d'une *hétérologie* * théorique et pratique

* Science de ce qui est tout autre. Le terme d'*agiologie* serait peut-être plus précis mais il faudrait sous-entendre le double sens d'*agios* (analogue

(bien que l'une et l'autre concernent également les faits sacrés ou excrémentiels) non seulement en ce que la première exclut la rigueur scientifique propre à la seconde (qui apparaît d'une façon générale aussi différente de la religion que la chimie l'est de l'alchimie) mais aussi en ce qu'elle trahit dans les conditions normales les besoins qu'elle avait eu pour but non seulement de régler mais de satisfaire¹³.

8° La poésie semble au premier abord garder une grande valeur en tant que méthode de projection mentale (en ce qu'elle permet d'accéder à un monde entièrement hétérogène). Mais il n'est que trop facile de voir qu'elle n'est guère moins déclassée que la religion. Elle a presque toujours été à la merci des grands systèmes historiques d'appropriation. Et dans la mesure où elle pourrait se développer d'une façon autonome, cette autonomie l'engagerait dans les voies d'une conception poétique totale du monde, aboutissant obligatoirement à n'importe quelle homogénéité esthétique. L'irréalité pratique des éléments hétérogènes qu'elle met en feu est en effet une condition indispensable à la durée de l'hétérogénéité : à partir du moment où cette irréalité se constitue immédiatement comme une réalité supérieure ayant pour mission d'éliminer (ou de dégrader) la réalité inférieure vulgaire, la poésie est réduite au rôle de mesure des choses et, en contrepartie, la pire vulgarité prend une valeur excrémentielle de plus en plus forte.

THÉORIE HÉTÉRO-
LOGIQUE DE LA
CONNAISSANCE¹⁴

9° Lorsqu'on dit que l'hétérologie envisage scientifiquement les questions de l'hétérogénéité, on ne veut pas dire par là que l'hétérologie est, dans le sens habituel d'une telle formule, la science de l'hétérogène. L'hétérogène est même résolument placé hors de la portée de la connaissance scientifique qui par définition n'est applicable qu'aux éléments homogènes. Avant tout, l'hétérologie s'oppose à n'importe quelle représentation homogène du monde, c'est-à-dire à n'importe quel système philosophique. De telles représentations ont toujours

au double sens de *sacer*) aussi bien *souillé* que *saint*. Mais c'est surtout le terme de *scatologie* (science de l'ordure) qui garde dans les circonstances actuelles (spécialisation du sacré) une valeur expressive incontestable, comme doublet d'un terme abstrait tel qu'*hétérologie*¹⁵.

pour but de priver autant que possible l'univers où nous vivons de toute source d'excitation et de développer une espèce humaine servile apte uniquement à la fabrication, à la consommation rationnelle et à la conservation des produits. Mais le processus intellectuel se limite automatiquement en produisant de lui-même ses propres déchets et en libérant par-là l'élément hétérogène excrémentiel d'une façon désordonnée. L'hétérologie se borne à reprendre consciemment et résolument ce processus terminal qui, jusqu'ici, était regardé comme l'avortement et la honte de la pensée humaine.

C'est par-là qu'elle procède au renversement complet du processus philosophique qui d'instrument d'appropriation qu'il était passe au service de l'excrétion et introduit la revendication des satisfactions violentes impliquées par l'existence sociale.

10° Seuls tombent sous le coup de l'hétérologie en tant que science, le processus de limitation d'une part, l'étude des réactions d'antagonisme (expulsion) et d'amour (réabsorption) violemment alternées, obtenues en posant l'élément hétérogène, d'autre part. Cet élément lui-même reste indéfinissable et ne peut être fixé que par des négations. Le caractère spécifique des matières fécales ou du spectre comme du temps ou de l'espace illimités ne peut être l'objet que d'une série de négations telles qu'absence de toute commune mesure possible, irrationalité, etc... Il faut même ajouter qu'il n'existe aucun moyen de placer de tels éléments dans le domaine objectif humain immédiat en ce sens que l'objectivation pure et simple de leur caractère spécifique aboutirait à l'incorporation dans un système intellectuel homogène, c'est-à-dire à une annulation hypocrite du caractère excrémentiel.

L'objectivité des éléments hétérogènes n'a donc qu'un intérêt purement théorique puisqu'il n'est possible de l'atteindre qu'à la condition d'envisager les *déchets* sous la forme totale de l'infini obtenue par négation (en d'autres termes l'hétérogénéité objective a le défaut de ne pouvoir être envisagée que sous une forme abstraite, alors que l'hétérogénéité subjective des éléments particuliers est pratiquement seule concrète).

11° Les données de la science, c'est-à-dire les résultats de l'appropriation, conservent seules un caractère objectif

immédiat et appréciable, l'objectivité immédiate se définissant par les possibilités d'appropriation intellectuelle. Si l'on définit des objets extérieurs réels il est nécessaire d'introduire en même temps la possibilité d'un rapport d'appropriation scientifique. Et si un tel rapport est impossible, l'élément envisagé reste pratiquement irréel et ne peut être objectivé qu'abstraitement. Toute question posée au-delà représente la persistance d'un besoin dominant d'appropriation, l'obstination malade de la volonté cherchant à se représenter malgré tout (par simple lâcheté) un monde homogène et servile.

12° Il est inutile de chercher à nier que là, beaucoup plus que dans les difficultés (moins embarrassantes que les facilités) rencontrées dans l'analyse des processus d'excrétion et d'appropriation, se trouve le point faible — pratiquement — de ces conceptions, car il faut tenir largement compte de l'obstination inconsciente apportée dans les défections et les échappatoires. Il sera trop facile de trouver dans la nature objective un grand nombre de phénomènes qui répondent grossièrement au schéma humain de l'excrétion et de l'appropriation, afin d'atteindre *encore une fois* la notion de l'unité de l'être, par exemple sous une forme dialectique. Il est possible d'atteindre plus généralement après les animaux, les plantes, la matière, la nature et l'être, sans rencontrer d'obstacles vraiment consistants. Toutefois, il est déjà possible d'indiquer qu'au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'homme, l'opposition perd de son importance jusqu'à n'être plus qu'une forme surajoutée qu'évidemment on n'aurait pas pu découvrir dans les faits envisagés, si on ne l'avait pas empruntée à un ordre de faits différent. Le seul moyen de résister à cette dilution réside dans la partie pratique de l'hétérologie qui aboutit à une action allant résolument à l'encontre de cette régression vers une nature homogène.

A partir du moment où l'effort de compréhension rationnelle aboutit à la contradiction, la pratique de la scatologie intellectuelle commande la déjection des éléments inassimilables ce qui revient à constater vulgairement qu'un éclat de rire est la seule issue imaginable, définitivement terminale, et non le moyen, de la spéculation philosophique¹⁵. Ensuite il faut indiquer qu'une réaction aussi *insignifiante* qu'un éclat de rire tient au caractère extrêmement vague et lointain du domaine intellectuel et qu'il

suffit de passer d'une spéculation portant sur des faits abstraits à une pratique dont le mécanisme n'est pas différent mais qui atteint immédiatement l'hétérogénéité concrète pour arriver aux transes extatiques et à l'orgasme.

PRINCIPES D'HÉTÉROLOGIE PRATIQUE 13° L'excrétion n'est pas seulement un moyen terme entre deux appropriations¹⁶, de même que la pourriture n'est pas seulement un moyen terme entre le grain et l'épi. L'incapacité d'envisager dans ce dernier cas la pourriture comme fin en soi est le résultat non précisément du point de vue humain mais du point de vue spécifiquement intellectuel (en tant que ce point de vue est pratiquement subordonné à un processus d'appropriation). Le point de vue humain, indépendant des déclarations officielles, c'est-à-dire tel qu'il résulte, entre autres, de l'analyse des rêves, représente au contraire l'appropriation comme le moyen de l'excrétion. En dernière analyse il est clair qu'un ouvrier travaille pour se procurer la satisfaction violente du coït (c'est-à-dire qu'il accumule pour dépenser). Par contre la conception selon laquelle cet ouvrier doit coïter pour subvenir aux futures nécessités du travail est liée à l'identification inconsciente de l'ouvrier et de l'esclave. En effet dans la mesure où les diverses fonctions sont réparties entre les diverses catégories sociales, l'appropriation sous sa forme la plus accablante incombe historiquement aux esclaves : c'est ainsi que les serfs devaient autrefois accumuler les produits au service des chevaliers et des clercs, ces derniers ne participant guère au travail d'appropriation que par l'édition d'une morale qui régularisait à leur profit la circulation des produits. Mais à partir du moment où l'on s'en prend à la maudite exploitation de l'homme par l'homme, il est temps de laisser aux exploités cette abominable morale appropriative qui leur a si longtemps permis leurs propres orgies de richesse. Dans la mesure où l'homme ne songe plus à écraser ses camarades sous le joug de la morale, il acquiert la possibilité de lier ouvertement non seulement son intelligence et sa vertu mais sa raison d'être à la violence et à l'incongruité de ses organes excréteurs, comme à la faculté qu'il a d'être excité jusqu'aux transes par des éléments hétérogènes, à commencer vulgairement dans la débauche.

14° La nécessité — avant de pouvoir passer à la revendication radicale et à la pratique violente d'une liberté morale conséquente — d'abolir toute exploitation de l'homme par l'homme, n'est pas la seule raison qui lie le développement pratique de l'hétérologie au renversement de l'ordre établi.

En tant qu'elles se manifestent dans un milieu social les impulsions qui sont *pratiquement* identifiées par l'hétérologie avec la raison d'être de l'homme, peuvent être regardées dans un certain sens comme antisociales (dans la même mesure où les abus ou même les jouissances sexuelles sont regardés par certains individus comme un gaspillage de force, par exemple les grandes destructions rituelles de produits de la Colombie britannique ou, chez les peuples civilisés, le plaisir des foules assistant la nuit aux grands incendies). Toutefois des impulsions qui vont à l'encontre des intérêts d'une société en état de stagnation (pendant une phase d'appropriation) ont au contraire la révolution sociale (phase d'excrétion) comme fin : c'est ainsi qu'elles peuvent trouver dans les mouvements historiques où l'humanité dispose de sa propre force librement et sans aucune limite à la fois une pleine satisfaction et une utilisation dans le sens même de l'intérêt général conscient. Quelle que soit d'ailleurs la réalité de cet intérêt ultérieur, il n'en reste pas moins que si l'on considère les masses profondes, vouées à une vie obscure et impuissante, la révolution par laquelle ces masses libèrent des forces d'une violence qui était restée longtemps contrainte est aussi bien la raison d'être pratique que le moyen de développement des sociétés.

15° Bien entendu le terme d'excrétion appliqué à la Révolution doit d'abord être entendu au sens strictement mécanique, d'ailleurs étymologique, du mot. La première phase d'une révolution est la *séparation*, c'est-à-dire un processus aboutissant à la position de deux groupes de forces dont chacun est caractérisé par la nécessité dans laquelle il se trouve d'exclure l'autre. La seconde phase est l'*expulsion* violente du groupe qui possédait le pouvoir par le groupe révolutionnaire.

Mais on remarque en outre que chacun des groupes, de par sa constitution même, prête au groupe opposé un caractère excrémental presque exclusivement négatif et que c'est en raison seulement de ce négativisme que le caractère

sacrificiel d'une révolution reste profondément inconscient. L'impulsion révolutionnaire des masses prolétariennes est d'ailleurs tantôt implicitement tantôt ouvertement traitée comme sacrée et c'est pourquoi il est possible d'employer le mot de Révolution entièrement dépouillé de son contenu utilitaire, sans lui donner cependant un contenu idéaliste.

16° La *participation* — dans le sens purement psychologique aussi bien que dans le sens actif du mot — n'engage pas seulement des révolutionnaires à une politique particulière, par exemple à l'établissement du socialisme dans le monde entier. Elle se présente aussi bien — et nécessairement — comme participation morale : immédiatement à l'action destructrice de la révolution (expulsion réalisée en brisant totalement l'équilibre de l'édifice social), et indirectement à toute action destructrice équivalente. C'est le caractère même de la volonté révolutionnaire de lier de telles actions — non, comme l'apocalypse chrétienne, à la punition — mais à la jouissance ou à l'utilité des êtres humains et il est d'une évidence extrême que toute destruction qui n'est ni utile ni inévitable ne peut être que le fait d'un exploiteur et, en conséquence, de la morale en tant que principe de toute exploitation *. Mais à partir de là il est facile de constater que la réalité d'une telle *participation* est la base même de la scission des partis socialistes divisés en réformistes et révolutionnaires.

Sans complicité profonde avec des forces de la nature telles que la mort sous sa forme violente, les effusions de sang, les catastrophes soudaines y compris les horribles cris de douleur qui les suivent, les ruptures terrifiantes de ce qui paraissait immuable, l'abaissement jusque dans une pourriture infecte de ce qui était élevé, sans la compréhension sadique d'une nature incontestablement tonitruante et torrentielle, il ne peut y avoir de révolutionnaires, il n'y a qu'une écœurante sentimentalité utopique.

17° La *participation* à tout ce qui, au milieu des hommes, se trouve être horrible et prétendu sacré, peut avoir lieu sous une forme limitée et inconsciente, mais cette limitation et cette inconscience n'ont évidemment qu'une valeur provi-

* Par exemple, la guerre impérialiste.

soire et rien ne peut arrêter le mouvement qui entraîne des êtres humains vers une conscience de plus en plus cynique du lien érotique qui les rattache à la mort, aux cadavres et aux horribles douleurs des corps. Il est grandement temps que la nature humaine cesse d'être soumise à l'infâme répression des autocrates et de la morale qui autorise leur exploitation. Puisqu'il est vrai que c'est le propre d'un homme de jouir de la souffrance des autres, que la jouissance érotique n'est pas seulement la négation d'une agonie qui a lieu au même instant mais aussi une participation lubrique à cette agonie, il est temps de choisir entre la conduite des lâches qui ont peur de leurs propres excès de joie, et la conduite de ceux qui estiment que le premier homme venu n'a pas à se terrer comme une bête traquée mais à regarder au contraire tous les histrions de la morale comme des chiens.

18° Il résulte de ces considérations élémentaires qu'il est dès maintenant nécessaire d'envisager deux phases distinctes dans l'émancipation humaine telle que l'ont entreprise successivement les différentes poussées révolutionnaires depuis le jacobinisme jusqu'au bolchevisme.

Pendant la phase révolutionnaire, phase actuelle qui ne se terminera que par le triomphe mondial du socialisme, seule la Révolution sociale peut servir d'issue à des impulsions collectives et aucune autre activité ne peut être envisagée pratiquement.

Mais la phase post-révolutionnaire implique la nécessité d'une scission entre l'organisation politique et économique de la société d'une part et d'autre part une organisation antireligieuse et asociale ayant pour but la participation orgiaque aux différentes formes de la destruction, c'est-à-dire la satisfaction collective des besoins qui correspondent à la nécessité de provoquer l'excitation violente qui résulte de l'expulsion des éléments hétérogènes.

Une telle organisation ne peut avoir d'autre conception de la morale que celle qu'a professée scandaleusement pour la première fois le marquis de Sade.

19° Lorsqu'il sera question des moyens de réaliser cette participation orgiaque, une [telle] organisation se trouvera aussi proche des religions antérieures à la formation des États

autocratiques, qu'elle est éloignée de religions telles que le christianisme, ou le bouddhisme.

Il faut donc largement tenir compte dans une telle prévision de l'intervention probable dans la culture commune des éléments de couleur. Dans la mesure où de tels éléments participeront à l'émancipation révolutionnaire, la réalisation du socialisme leur apportera la possibilité d'échanges de tous ordres avec les éléments de race blanche, mais dans des conditions radicalement différentes de celles qui sont faites actuellement aux nègres civilisés d'Amérique. Or les collectivités de couleur, une fois libérées de toute superstition comme de toute oppression, représentent par rapport à l'hétérologie, non seulement la possibilité mais la nécessité d'une organisation adéquate. Toutes les formations qui ont l'extase et la frénésie pour but (mise à mort spectaculaire d'animaux, supplices partiels, danses orgiaques, etc.) n'auraient aucune raison de disparaître le jour où une conception hétérologique de la vie humaine serait substituée à la conception primitive; elles peuvent seulement se transformer en se généralisant sous l'impulsion violente d'une doctrine morale d'origine blanche, enseignée à des hommes de couleur par tous ceux des Blancs qui ont pris conscience de l'abominable inhibition qui paralyse les collectivités de leur race. C'est seulement à partir de la collusion d'une théorie scientifique européenne et de la pratique nègre que peuvent se développer les institutions qui serviront définitivement d'issue, sans autre limite que celle des forces humaines, aux impulsions qui exigent aujourd'hui la Révolution par le feu et par le sang des formations sociales du monde entier.

soire et rien ne peut arrêter le mouvement qui entraîne des êtres humains vers une conscience de plus en plus cynique du lien érotique qui les rattache à la mort, aux cadavres et aux horribles douleurs des corps. Il est grandement temps que la nature humaine cesse d'être soumise à l'infâme répression des autocrates et de la morale qui autorise leur exploitation. Puisqu'il est vrai que c'est le propre d'un homme de jouir de la souffrance des autres, que la jouissance érotique n'est pas seulement la négation d'une agonie qui a lieu au même instant mais aussi une participation lubrique à cette agonie, il est temps de choisir entre la conduite des lâches qui ont peur de leurs propres excès de joie, et la conduite de ceux qui estiment que le premier homme venu n'a pas à se terrer comme une bête traquée mais à regarder au contraire tous les histrions de la morale comme des chiens.

18° Il résulte de ces considérations élémentaires qu'il est dès maintenant nécessaire d'envisager deux phases distinctes dans l'émancipation humaine telle que l'ont entreprise successivement les différentes poussées révolutionnaires depuis le jacobinisme jusqu'au bolchevisme.

Pendant la phase révolutionnaire, phase actuelle qui ne se terminera que par le triomphe mondial du socialisme, seule la Révolution sociale peut servir d'issue à des impulsions collectives et aucune autre activité ne peut être envisagée pratiquement.

Mais la phase post-révolutionnaire implique la nécessité d'une scission entre l'organisation politique et économique de la société d'une part et d'autre part une organisation antireligieuse et asociale ayant pour but la participation orgiaque aux différentes formes de la destruction, c'est-à-dire la satisfaction collective des besoins qui correspondent à la nécessité de provoquer l'excitation violente qui résulte de l'expulsion des éléments hétérogènes.

Une telle organisation ne peut avoir d'autre conception de la morale que celle qu'a professée scandaleusement pour la première fois le marquis de Sade.

19° Lorsqu'il sera question des moyens de réaliser cette participation orgiaque, une [telle] organisation se trouvera aussi proche des religions antérieures à la formation des États

autocratiques, qu'elle est éloignée de religions telles que le christianisme, ou le bouddhisme.

Il faut donc largement tenir compte dans une telle prévision de l'intervention probable dans la culture commune des éléments de couleur. Dans la mesure où de tels éléments participeront à l'émancipation révolutionnaire, la réalisation du socialisme leur apportera la possibilité d'échanges de tous ordres avec les éléments de race blanche, mais dans des conditions radicalement différentes de celles qui sont faites actuellement aux nègres civilisés d'Amérique. Or les collectivités de couleur, une fois libérées de toute superstition comme de toute oppression, représentent par rapport à l'hétérologie, non seulement la possibilité mais la nécessité d'une organisation adéquate. Toutes les formations qui ont l'extase et la frénésie pour but (mise à mort spectaculaire d'animaux, supplices partiels, danses orgiaques, etc.) n'auraient aucune raison de disparaître le jour où une conception hétérologique de la vie humaine serait substituée à la conception primitive; elles peuvent seulement se transformer en se généralisant sous l'impulsion violente d'une doctrine morale d'origine blanche, enseignée à des hommes de couleur par tous ceux des Blancs qui ont pris conscience de l'abominable inhibition qui paralyse les collectivités de leur race. C'est seulement à partir de la collusion d'une théorie scientifique européenne et de la pratique nègre que peuvent se développer les institutions qui serviront définitivement d'issue, sans autre limite que celle des forces humaines, aux impulsions qui exigent aujourd'hui la Révolution par le feu et par le sang des formations sociales du monde entier.

[*La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (2)*]

Il semble ainsi que l'œuvre et la vie de D. A. F. de Sade n'aient pas aujourd'hui d'autre valeur d'usage que la valeur d'usage vulgaire des excréments dans lesquels on n'aime le plus souvent que le plaisir rapide (et violent) de les évacuer et de ne plus les voir. L'attitude adoptée serait donc tout à fait contraire au principe élémentaire du sadisme représenté techniquement par la libération brutale et sans réserve de la fonction excrémentielle, suivie d'appropriation et d'absorption. Mais étant donné que Sade a donné à ce principe la forme la plus excessive (étant donné même qu'un tel principe ne peut recevoir qu'une forme choquante et outrageante) il paraît difficile au premier abord que les choses puissent se présenter autrement. Les apologistes de Sade ont apparemment les meilleures raisons de ne pas passer d'une apologie brillante, verbale et sans frais à une pratique. Même s'ils jugeaient bon une fois ou l'autre de ne pas s'en tenir à l'impudente phraséologie des amateurs de philosophie ou de littérature, ils pourraient prétendre que Sade a pris soin le premier de situer le domaine qu'il a décrit en dehors et au-dessus de toute réalité. Ils pourraient facilement affirmer que la valeur fulgurante et suffocante qu'il a voulu donner à l'existence humaine est inconcevable en dehors de la fiction, que seule la poésie, *exempte de toute application pratique*, permet de disposer dans une certaine mesure de la fulguration et de la suffocation sadique¹.

Certaines des propositions qui précèdent ayant un caractère paradoxal, je dois entrer ici dans une explication qui serait probablement fastidieuse si elle n'avait pas pour objet les rapports constants que nous pouvons observer entre la

merde et les hommes. La merde provoque en effet dans des conditions normales une excitation extrêmement aiguë, au même titre et au même degré que les organes ou les fonctions sexuelles. Ceci n'est pas seulement important du fait qu'un exposé ardu se trouve facilité mais aussi parce que toutes les réactions de cet ordre ont une grande valeur d'indication du point de vue théorique. Aussi la merde peut être caractérisée par l'hilarité qu'elle occasionne et même si cette forme particulière d'excitation doit être donnée comme une forme dégradée, cette caractérisation est importante en raison de la clarté des indications.

L'interprétation du rire comme un processus spasmodique des muscles-sphincter de l'orifice buccal, analogue à celui des muscles-sphincter de l'orifice anal pendant la défécation, est probablement la seule satisfaisante, à condition qu'il soit tenu compte dans l'un comme dans l'autre cas de la place primordiale dans l'existence humaine de tels processus spasmodiques à fin excrétoire. Lorsque les éclats de rire se produisent, il faut donc admettre que la décharge nerveuse qui aurait pu normalement être libérée par l'anus (ou par les organes sexuels voisins) est libérée par l'orifice buccal. Mais dans le rire l'excrétion cesse d'être positivement matérielle : elle devient idéologique en ce sens que l'objet excrémental des contractions spasmodiques n'est qu'une image et non une certaine quantité de sperme, d'urine, de sang ou de fiente. Cette image peut être celle de l'un des excréments énumérés ou celle de l'un des organes excréteurs. Elle peut également être celle d'une chose, d'une personne ou d'une action d'un caractère excrémental marqué, par exemple la chute. Le rire est provoqué dans un très grand nombre de cas par des causes qui pourraient aussi bien provoquer la congestion (préalable aux spasmes) des organes sexuels : une obscénité qui peut faire bander un homme peut en faire rire un autre et, chez les femmes, le chatouillement peut aussi bien provoquer de petits éclats de rire qu'une sécrétion vaginale. Il est vrai que les causes de nombreuses hilarités analogues paraissent sortir d'un cycle aussi étroit mais cela tient au développement complexe des formes excrétoires dans l'existence humaine. Il faut tenir compte en premier lieu de l'excrétion collective qui traite en *corps étrangers* un certain nombre d'actions et de types humains et certaines catégories sociales, le rire étant assez ordinairement l'expres-

sion de l'antagonisme des classes diverses ou des diverses générations d'hommes.

L'avantage de commencer par une caractérisation provisoire de la merde en raison de l'hilarité résulte précisément de l'adaptation du rire à cette complexité des formes. En effet dans la mesure où la merde provoque l'hilarité elle peut être regardée comme analogue à d'autres *corps étrangers* qui la provoquent, tels que les parasites du corps, les personnages éminents (en tant qu'objet des caricatures), les fous, les mal adaptés et surtout les mots introduits d'une certaine façon dans des phrases qui les excluent. Toutefois l'avantage est encore relativement médiocre en ce sens qu'une multitude de situations et même un certain nombre de *corps étrangers* excluent d'une façon péremptoire la possibilité du rire. Il est donc nécessaire de passer de cette énumération de faits concrets à une notion plus générale. Tout élément du monde extérieur qui sollicite l'attention humaine est assimilé (mangé, approprié physiologiquement, juridiquement ou intellectuellement) ou rejeté avec la plus grande brutalité (excrété). Dans l'ordre de l'activité biologique les aliments s'opposent d'une façon très intelligible aux excréments. Les vêtements, les habitations et les moyens de production, parmi les réalités matérielles sont également objets d'appropriation. En outre, le développement idéologique représente un système d'appropriation extrêmement adéquat, l'idée en tant que *devoir être* général et permanent est substituée aux choses particulières et permet de les incorporer dans une hiérarchie établie sur l'identité fondamentale des éléments (c'est-à-dire sur leur conformité à la raison). Tout ce qui n'entre pas dans cette hiérarchie est obligatoirement regardé avec une hostilité envieuse et admirative. Par exemple, les philosophes qui s'efforcent inutilement et misérablement de parachever le travail d'appropriation scientifique des éléments de l'univers ne peuvent pas toujours s'empêcher de loucher sur les irrationnels.

Les propositions contenues ici...

Les propositions contenues ici¹ ont pour but de définir aussi généralement que possible certaines limites extrêmes de la liberté humaine, étant bien entendu qu'il n'est pas question de limites phraséologiques² mais des limites sociales réelles. Ces propositions se réfèrent en premier lieu à celles de Sade, non exactement en raison d'une concordance indéniable, mais surtout parce qu'elles ne peuvent être liées pratiquement aux préoccupations actuelles que dans la mesure où ces préoccupations ont fait une place aux doctrines de Sade. C'est-à-dire qu'elles ne peuvent répondre provisoirement qu'aux inconséquences de ceux à qui elles sont adressées et non à des besoins libres et consciemment exprimés...

Je parle de l'usage qui a été fait de Sade sans aucun souci de polémique, en raison même du caractère insignifiant et hypocrite de cet usage. Aucun de ceux qui ont³ utilisé le nom de Sade n'a jamais songé à faire réellement la moindre place, aussi bien dans sa vie privée que dans la vie sociale, à la théorie ou à la pratique de *Juliette*; il n'est que trop facile de comparer le comportement des admirateurs de Sade⁴ à celui des catholiques à l'égard de Jésus-Christ⁵.

Afin d'éviter le caractère arbitraire de n'importe quelles propositions générales, je les présente ici sous forme de commentaire d'un certain nombre de textes dans lesquels le vomissement apparaîtra dès l'abord comme le leitmotiv.

Le premier de ces textes est emprunté à Sade lui-même : il n'est cependant pas directement expressif de l'activité sadique proprement dite, mais on verra par la suite à quel

point la compréhension du thème qu'elle représente est indispensable à l'intelligence générale du sadisme.

Verneuil fait chier, écrit Sade, il mange l'étron et veut qu'on mange le sien. Celle à qui il fait manger sa merde vomit, il avale ce qu'elle rend.

Le même thème se retrouve dans une chanson populaire, le *Cordonnier Pamphyle*, employé vulgairement à des effets comiques.

*Le cordonnier Pamphyle
A élu domicile
Dans un couvent d'béguines
Et fort bien s'en trouva... ah ah ah*

*Car la gent monastique
Jetais dans sa boutique
Des trognons d'chou des chiques
Le restant d'ses repas... ah ah ah*

*Un jour la sœur Favotte
S'asticotait la motte
Avec une carotte
Qu'était gross' comm' le bras... ah ah ah*

*Ell' s'ouvre la culasse
S'p enfonce dans la pétasse
Mais quelque effort qu'ell' fasse
Le fôltre ne vint pas... ah ah ah*

*Mais comm' tout a un terme
Bientôt jaillit le sperme
Son con s'ouvre et se ferme
Bref elle déchargea... ah ah ah*

*Ell' retir' de sa fente
La carotte écumante
Encor toute tremblante
Et vite ell' la jeta... ah ah ah*

*Pamphyle la ramène
Et dit j'en ai d'la veine*

*Elle est pleine de crème
Et il la boulotta... ah ah ah*

*Cré nom qu'ell' sent l'urine
Pour moi sœur Joséphine
S'en est servi de pine
Et il la dégueula... ah ah ah*

Un thème analogue se trouve chez les sauvages mélanésiens des îles Trobriand mais cette fois sous une forme très sinistre dans le rituel des funérailles.

« Le cadavre, écrit Bronislaw Malinowski, est exhumé à deux reprises; on le découpe; quelques-uns de ses ossements sont enlevés du squelette, subissent toutes sortes de manipulations, sont distribués aux uns et aux autres, jusqu'à concurrence d'un petit reste final...

L'excision des os et leur emploi à titre de reliques constituent un acte de piété; les détacher du corps en état de putréfaction est un devoir pénible, répugnant, dégoûtant. La coutume exige que les fils du défunt ne fassent pas paraître leur dégoût, qu'ils le surmontent même et, pendant qu'ils nettoient les os, ils doivent sucer un fragment de leur substance décomposée. On les entend dire avec un sentiment d'orgueil pieux : « J'ai sucé le radius de mon père; je me suis éloigné pour vomir; puis je suis revenu et j'ai continué ». »

Une explication du plus grand intérêt est donnée par un indigène à B. Malinowski : « Il est juste qu'un enfant suce le cubitus de son père. Car le père a reçu dans sa main ses excréments et a eu les genoux mouillés par son urine. »

J'en arrive au plus bouleversant des faits que j'ai dû alléguer, à l'assassinat de Maria Hahn par Pierre Kuerten tel que celui-ci l'a décrit lors de sa confession devant le tribunal de Dusseldorf⁶ :

— « Cette pauvre Maria Hahn, explique le vampire, si gentille, si gaie, si bonne fille; on se parlait gentiment en se promenant. Je l'aurais épargnée, elle avait l'air de tant tenir à la vie; mais la malheureuse, ah! la malheureuse a éprouvé une passion pour moi. Elle voulait m'adorer, elle voulait que je l'aime; pouvait-elle se douter? Comment pouvais-je l'aimer autrement qu'à ma manière?

— « En lui enfonçant une paire de ciseaux dans la gorge? »

— « Oui Monsieur le président.

— « ...Maria Hahn, je l'ai aimée, précise Kuerten, car elle seule a su me plaire. Mais je n'ai pas su l'aimer et l'énervement aidant j'ai fini par la tuer. Nous étions pourtant bien tranquilles dans le bois de Papendelle. J'ai ouvert son sein d'un coup de couteau et j'ai sucé le sang. J'en ai tant avalé que je l'ai vomi et la saveur amère m'en est demeurée longtemps dans la bouche. Ensuite, je lui ai ouvert le flanc et je me suis complu à écouter le sang qui s'échappait de la blessure avec un petit glouglou de ruisseau. J'ai enfin enterré le corps, mais non pas pour dissimuler mon crime : j'ai voulu me réserver un endroit où retrouver mes extases et, plus de trente fois, je suis retourné sur cette tombe! »

Ces quatre textes présentent en commun l'intérêt d'introduire des faits que la société civilisée à laquelle nous appartenons ne peut assimiler en aucun cas. Même le rituel trobriandais des funérailles, quelle que soit son origine sociale, est aujourd'hui l'objet d'une sévère prohibition de la part des autorités occidentales. Il est vrai que cette prohibition s'est révélée partiellement inutile. Elle n'en contribue pas moins à mettre en évidence l'un des caractères constitutifs des autorités et de la société civilisée.

D'une façon générale, *les sociétés auxquelles nous appartenons traitent la nature humaine comme les parents traitent leurs enfants, c'est-à-dire qu'elles lui prodiguent tout ce qui doit assurer sa subsistance, mais qu'elles prohibent consciemment les brusques ruptures et les évacuations éhontées qui sont indispensables à sa satisfaction et qui constituent la DÉPENSE comme terme opposé de l'acquisition.*

Dans les rapports entre parents et enfants cette prohibition porte simplement sur la vie sexuelle des enfants : il est relativement rare que les enfants ne trouvent pas auprès de leurs parents le plus solide appui lorsqu'il s'agit de la satisfaction de leurs besoins matériels; par contre il ne leur est même pas possible de parler des besoins sexuels dont l'intensité est fréquemment incomparable : à cet égard les parents ne sont plus que des ennemis ou d'odieux policiers.

Ces propositions étant énoncées...

Ces propositions étant énoncées aussi brièvement qu'il m'a été possible — je suppose qu'il est facile de se rendre compte que chacune d'entre elles comporte nécessairement un développement important. Telles qu'elles sont, elles me paraissent cependant intelligibles et, en particulier, il doit en ressortir clairement que de tels développements ultérieurs, pour aussi nécessaires qu'ils soient, sont subsidiaires. La volonté de soumettre des déterminations aux exigences de la connaissance scientifique n'implique aucun intérêt en soi pour une telle activité. Dès l'abord, ces déterminations interviennent en raison de la disponibilité des circonstances, c'est-à-dire qu'avant toute autre chose il est question de se conduire dans la société actuelle.

Remettant à plus tard un exposé d'ensemble beaucoup plus développé de ce que j'ai appelé *hétérologie*, je dois m'expliquer dès maintenant sur ce qui concerne une telle conduite, en particulier dans les circonstances — très défavorables — où la plupart des gens que je rencontre se trouvent placés.

Dès les premières lignes de cette lettre j'ai exprimé, sans en donner autrement les raisons, le pessimisme avec lequel je commençais de l'écrire. Je pouvais seulement réserver un avenir dont l'éloignement est impossible à connaître. Mais il reste bien entendu que le pessimisme n'a d'intérêt que dans la mesure où il est l'expression d'une juste évaluation des possibilités, en d'autres termes dans la mesure où il préserve d'impulsions intempestives. Dans de nombreux cas, il est simplement nécessaire de ne rien espérer — du moins de ne rien espérer d'immédiat — pour entreprendre une action quelconque. D'autre part il me paraît odieux

d'attribuer certaines difficultés à une insuffisance de mes camarades. Contre d'aussi faciles, d'aussi lâches solutions — auxquelles il serait bien naturel qu'un sentiment atroce de découragement aidant, je sois enclin après d'autres — il faut opposer une connaissance très précise des circonstances immédiates.

Il faut reconnaître qu'il serait beaucoup plus difficile aujourd'hui de caractériser ces circonstances s'il n'y avait pas eu l'emploi à contresens dans un débat où personne n'a jamais voulu renoncer au bénéfice des confusions, des conceptions de l'existence humaine développées autrefois dans les écrits du marquis de Sade. Sans aucun doute, c'est le mépris des conséquences logiques de la pensée — professé avec une outrecuidance poussée à l'extrême — qui a permis l'introduction d'une mesure de valeur dont il faut reconnaître qu'elle n'était pas à la portée de ceux qui l'introduisaient à tout hasard. Mais aujourd'hui les conséquences méprisées se développent pour ainsi dire d'elles-mêmes alors que l'agitation, dont les protagonistes cherchaient simplement dans un désir assez général de subversion à mettre à profit le nom tragiquement célèbre de Sade, apparaît déjà comme une noire entreprise de déception et d'impuissance rhétorique. Et c'est précisément à partir de cette déception d'une part, des conséquences méprisées des écrits théoriques de Sade d'autre part, qu'il devient possible de déterminer les circonstances qui conditionnent les possibilités actuelles.

La proposition suivante (quelle que soit le peu de force de suggestion qui la caractérise) pourrait apparaître avec une certaine évidence comme une sorte de ligne de conduite : dans une première phase le développement de la civilisation s'est lié avec l'établissement de *solutions de continuité* entre les diverses formes possibles de l'activité (par exemple mariages, rites de consécration, actes juridiques solennels, conception des diverses patries, etc.) mais dans une seconde phase le même développement est lié à l'établissement d'une certaine continuité, en même temps que la notion de Dieu (en général mais surtout en tant qu'horrible) est éliminée systématiquement, entre les formes primitivement tranchées (les patries apparaissant comme des limites inintelligibles, il devient nécessaire de fonder les formes non sur des rites

consacrant définitivement mais sur des nécessités variables); en d'autres termes la première phase est celle des *tabous* et la seconde celle de leur destruction rationnelle.

Or il commence à apparaître que cette destruction, qui rationnellement devrait être poursuivie sans aucune limite, risque cependant de priver l'existence humaine de ses éléments les plus essentiels. Lorsqu'on s'en prend ainsi à la nudité en tant que telle (et plus généralement au tabou sexuel), il est facile de montrer qu'une rationalisation accomplie exclurait la possibilité d'une transformation sans raison et sans transition d'apparences concevables et naturelles en apparences lubriques ou obscènes. La conscience que la réduction rationnelle et systématique des tabous sociaux risque d'aboutir pour les sociétés humaines à un état de castration généralisée commence à l'emporter sur le mouvement de destruction. En premier lieu un mouvement automatique de pure et simple réaction s'est développé sous différentes formes, mais il est évident à l'avance qu'un tel mouvement est parfaitement vain (à cet égard il n'est pas nécessaire de faire de grandes différences entre les solutions réactionnaires du nietzschéisme, du néo-catholicisme¹, du néo-occultisme...)

Une seule solution nouvelle a été proposée jusqu'ici : à partir du moment où l'on prenait conscience, plus ou moins explicitement, du fait que la vie ne peut pas se produire sans *ruptures de la continuité*, il a pu apparaître que tous les moyens de rupture du passé étant désormais hors d'usage, il restait à généraliser la rupture, à nier la valeur de toute homogénéité quelle qu'elle soit, en premier lieu l'homogénéité élémentaire des phrases. Il s'agissait aussi par on ne sait quelle inconcevable conduite humaine, commencée à partir du langage, de faire voler en éclats la réalité elle-même. Malheureusement après de brèves illusions une réelle possibilité est apparue rapidement comme une simple proposition littéraire aux yeux mêmes de ceux qui l'affirmaient. Sans parler de la Morale, conservée ouvertement en tant que moyen subsidiaire de rupture (dans l'existence vulgaire), il fallut rapidement avoir recours à la Révolution, tout d'abord sous une forme poétique, enfin, à mesure que l'impuissance de ce mouvement devenait évidente, sous la forme politique, primitivement méprisée avec une incroyable insolence, de la lutte de classes organisée par la III^e Internationale.

Ce mouvement eut l'immense mérite de mettre en évidence de par son développement inévitable ce qui n'était apparu à personne auparavant : l'importance primordiale de la Révolution sociale d'un point de vue resté jusqu'ici inconscient. Il est seulement regrettable que ses protagonistes n'aient pas eu le courage de renoncer à partir de cette constatation, plutôt que d'apparaître possédés de la rage de rendre leur impuissance outrageusement manifeste.

Toutefois, lorsque ces quelques illuminés qui, il faut le dire en fin de compte, méritaient peut-être mieux, continuent à s'agiter ridiculement et même odieusement dans une impasse, il n'y a pas lieu de s'étonner autrement. Ils sont pratiquement *condamnés* à défendre un point de vue extérieur au matérialisme du mouvement révolutionnaire historique et il serait absurde de dire qu'ils ont tort de renoncer absolument à une position qui est le sens même de leur existence. L'odieuse comédie commence seulement à partir du moment où ils sont incapables de renforcer cette position, forte à la rigueur lorsqu'il s'agissait des mouvements décadents de la littérature moderne, mais ridiculement faible au moment où les développements mêmes de leur action les a placés en face des plus grands mouvements historiques.

En réalité le point de vue de la rupture bien qu'il reste extérieur au point de vue révolutionnaire des intérêts *mesurables* de la classe ouvrière, ne peut réduire personne en aucun cas à l'héritage des complications poétiques et morales les plus raffinées de la classe bourgeoise décadente.

C'est déjà le fait de la plupart de mes camarades d'avoir séparé catégoriquement ce qui avait été si étrangement réuni. Aucun d'entre eux n'admet plus les relations établies, d'un seul côté d'ailleurs, entre la littérature fermée et la Révolution prolétarienne, entre Lautréamont et Lénine. Toutefois il faut dire que c'est là un résultat facile et qu'il n'y a lieu pour personne d'être fier de ce travail négatif. Régressif même puisque d'une part ils continuent à tenir en dépit d'une étonnante absence d'intérêt à la même tradition littéraire et que d'autre part ils n'arrivent pas non plus à s'intéresser utilement à l'agitation politique. Cette position est si indéfinissable que, sauf la suffisance de ceux qui ont le caractère le plus ||

Cet énoncé étant terminé...

Cet énoncé étant terminé, je dois dire qu'il me serait difficile de faire grief à qui que ce soit de ce qu'il porte nécessairement à faux. Chacun d'entre mes camarades ayant déjà confiné sa vie dans des limites restreintes, je ne vois pas pourquoi il serait possible d'écrire comme s'il n'en était rien. Il faut ajouter l'élément défavorable qui se trouve nécessairement impliqué par n'importe quelle détermination étonnante, à laquelle une vie — dont le prix paraît toujours dépendant des possibilités d'inertie ou du moins de gratuité — apparaît toujours très artificiellement liée.

Le fait est qu'il est en tout cas difficilement concevable que tel ou tel individu, cessant d'apprécier à l'excès le caractère laborieusement négatif de sa conduite, aperçoive tout à coup dans ses mauvaises inclinations (qu'il ne peut sans doute ressentir que littérairement) le soulagement décisif de ce qui l'accablait. Il est plus simple de constater immédiatement l'abîme qui sépare l'existence orgiaque de la végétation et de l'ennui insipides auxquels aboutissent de nos jours les plus monstrueux efforts d'intelligence.

Mais quels que soient l'abîme, l'ennui sénile et le vide inconcevable dans lequel on a conscience de parler, il me paraît impossible de terminer mon absurde déclaration sans esclandre. Car je ne voudrais pas qu'il reste devant moi quelque chose devant quoi je me serais incliné autrement qu'avec hypocrisie. Il n'y a pas de lassitude, il n'y a pas de sentiment de la vanité qui tienne : je préfère même me couvrir de honte plutôt que d'avouer qu'entre quelques malheureux camarades il n'y a même plus la possibilité d'un grincement de

dents, plus même le moyen de se terrifier les uns les autres et par conséquent la plus sénile impuissance : l'incapacité de rompre un équilibre excédant et d'être tout à coup dressés comme des cheveux sur la tête à force d'horreur.

Quelle que soit ma résolution...

Quelle que soit ma résolution à l'issue d'un exposé peut-être exagérément schématique évidemment destiné à heurter de front et même à choquer plutôt qu'à convaincre par des détours, je ne puis m'empêcher de dire ce qu'il m'en coûte de me séparer aussi lourdement (au risque même de voir attribuer le peu de cas que je fais des habitudes intellectuelles à la démence) des quelques camarades qui auraient pu disposer parfois à leur gré, non d'une conversation embarrassée de son propre ricanement, mais peut-être d'une candeur assez délirante. Sans doute, je me rends à peu près compte de ce [qu'il] en est de ma gaucherie et je suis bien forcé de voir qu'il est malséant de ma part de me conduire comme un enfant en bas âge. Cependant — dans un sens comme dans l'autre — quand je me rappelle les visages de mes différents amis — je ne puis les considérer qu'avec une familiarité et une joie tout à fait irrespectueuses. Peut-être un pareil souvenir est-il aussi assez voisin d'un mauvais rêve — tel qu'on se réveille aussitôt après avec une sensation de désastre liée à un malaise physique humiliant au possible — un horrible rêve d'impuissance en tout cas, puisque mes amis me paraissent encore aussi inaccessibles que les pavés de la rue. Parfois j'ai une envie, doublée d'une représentation méticuleuse, de voir leur bouche grande ouverte devant l'anus de n'importe quel sordide sauvage, qui leur péterait dans le gosier jusqu'à ce qu'ils vomissent, parfois encore plutôt qu'on leur fasse sauter le crâne à coups de hache. Mais je n'arrive pas à me faire aux conventions qui règlent méticuleusement mes rapports avec eux ou exigent de moi une hébétude imbécile.

Il arrive, il est vrai, qu'à force de rage dissimulée, à force de

dégoût ravalé, on préfère jouer l'indifférence indéfinie, les yeux vides, même par exemple quand on se place sur le plan intellectuel, le seul qui représente encore la possibilité lointaine de briser *inéluctablement* les vitres, le seul, en conséquence, sur lequel il est répugnant *pour tous* que l'on s'avance sans égards pour les positions déjà établies. D'autres raisons, positives, se joignent à cette lassitude (raisons telles qu'il deviendra facile de les concevoir tout à l'heure, qui reviennent sans doute à ceci que *qui veut faire la bête fait l'ange* — pour commencer tout au moins) et je ne puis nier que tout cela concorde, d'une façon très surprenante et très hétéroclite pour me donner tout à coup une impulsion ridiculement angélique.

Arrivé ici...

Arrivé ici je dois uniquement voir à quels obstacles je me suis résolument heurté. Peu à peu, même les rares personnes qui n'apparaissent pas portées à transiger, ont recours à des subterfuges d'une pauvreté débilante, plutôt que d'avouer qu'ils deviennent très vite de petits vieillards voués à des sentiments très clairs. Personnellement je ne puis donc que me voir acculé à une rage de chien contre tant de figures radoucies qui ont désappris ce qu'étaient les plus mauvaises contractions de la haine. Penser autrement que d'une façon haineuse, autrement qu'avec l'obsession de ce qui déchaîne, au mépris de tous les *enchaînements* idéologiques — penser comme un juge bienveillant et chrétien, et non comme penseur une bite s'il lui était loisible de revendiquer ses propres besoins, — ne pas avoir le front de penser d'une façon ouverte et froide ce qu'on pense si brutalement quand on mange sa merde, ou encore quand on dégueule, selon moi la *moindre* concession à cet égard entraîne la perte de toute puissance et l'asservissement de la personne humaine au devoir. Dans le plan de l'activité quotidienne cette lâcheté revient à reléguer dans des prisons et dans des bagnes tout sentiment qui risquerait de faire d'un homme autre chose qu'une larve pleine de modération et de prudence et dont la tête ne sera jamais injectée de sang. Alors faute des cris de porc qu'on égorge de l'éjaculation, et puisqu'on ne fait pas de la bite humaine une sorte de canon effroyable à renverser tous les obstacles de la contenance et de la dignité à forme judiciaire des personnes, je ne puis rien faire de mieux de mes prétendus amis que d'imaginer odieusement qu'un jour un immonde sorcier nègre leur pétera dans la bouche.

Il est clair que s'il fallait compter sur l'intelligence des uns ou des autres — surtout quand il s'agit de s'en prendre à une dignité qui pratiquement entraîne pour tant d'êtres la perte ignominieuse de la tête, pis encore le baignoire ou la prison — s'il fallait compter sur une intelligence toujours plus ou moins lâche et non sur des cadavres ou de chaudes défécations qui prennent à la gorge, sur des chutes grotesques dans la boue ou de plus grotesques chutes dans les chiottes, ||

Je sais trop bien...

Je sais trop bien ce que des lecteurs de cette lettre dont les uns sont avides d'un savoir qui les ferait exister au milieu du monde comme un propriétaire dans sa maison, dont d'autres, pour mieux ressembler encore aux sinistres vieillards (théolâtres) de l'Ancien testament, écrivent le mot *esprit* avec un E majuscule, je sais trop bien ce que de tels lecteurs penseront de ces dégoûtantes pratiques. C'est pourquoi il m'est possible d'utiliser à coup sûr leur nausée pour les inviter à tenir compte de ce qui *sépare* à la fois l'auteur de la lettre et de telles pratiques des quelques conventions qui servent à leur agitation habituelle. La familiarité que j'ai acquise presque involontairement avec mon propre cadavre, la conscience que j'ai dès aujourd'hui d'appartenir plus qu'à toute autre chose à ce qui []¹, le fait que même avec des sanglots (simulés ou sincères) dans la gorge ma propre mort m'obsède encore comme une cochonnerie obscène, et par conséquent horriblement désirable, tout contribue à situer ce qui me reste de vie aussi loin que possible des circonstances dans lesquelles j'écris. Écrivant, comment pourrais-je d'ailleurs me passer de l'indifférence et même de la platitude (qui me paraissent nécessaires à une lettre comme celle-ci — peut-être même à n'importe quel écrit), si je n'avais pas encore atteint la région où l'on écarte enfin les narines au-dessus de son propre cadavre, où on éprouve un sentiment de béatitude déchirante précisément parce qu'on joue comme un énergumène — tout au moins déculotté et lubrique — avec l'effroyable terreur qu'il provoque. En effet pour se laisser aller à remettre un écrit comme celui-ci à des lecteurs (ces lecteurs fussent-ils des camarades) qui paraissent absur-

dement étrangers, il fallait sans doute emprunter son humour *sur gages* à son propre cadavre : je ne vois pas comment la plaisanterie (ou bien le malentendu platonique, la turpitude indignée, le ricanement) qui en résultera serait désirable ou même acceptable s'il n'était pas possible de passer presque toute la charge de la réponse à quelque chose qui dérobe ignoblement les questions.

L'horreur et la puanteur d'une nuit ou d'un brouillard glacé, le passage fréquent de spectres chargés de ce qu'il peut y avoir de glaçant dans un abcès mortel au fond de la gorge, d'aussi lugubres évocations paraissent cependant peu de chose si on les compare à un état tout à fait primitif de la vie sociale.

Faisant allusion...

Faisant allusion à ces quelques articles je dois expliquer tout d'abord dans quelles conditions ils ont été écrits ou plus exactement quelles conditions je me posais à moi-même au moment où il s'est trouvé que je les ai écrits. Je savais que toutes les circonstances où j'avais commencé à vivre s'opposant à une entière incapacité de résignation avaient fait de moi un être misérable, et, pour ce qui concernait la seule chose qui comptait pour moi, plus égaré encore qu'un enfant peut l'être. Mais en même temps je tenais par-dessus tout à cette conscience que j'avais d'être perdu, parce que je voyais que par elle j'étais un peu moins perdu que ceux qui ne peuvent pas s'en rendre compte. Dans cette nuit absurde et abrutissante je commençai à me donner quelques principes qui me paraissaient de nature à assurer pour moi un accès dans un monde qui ne soit plus pour moi une prison. Le premier était que j'agirais comme s'il faisait clair et que j'irais au besoin jusqu'à me jouer à moi-même la comédie de cette fausse clarté; le second était que je ne pouvais pas sortir de là en empruntant ma force à une obligation extérieure à moi-même, mais au contraire qu'il fallait employer toute la violence que j'avais à dépenser contre la règle du devoir être. Je conçois que tout cela doit être porté à mon compte comme une humiliation mais l'humiliation de ceux qui ne sont pas portés aujourd'hui à la conscience de cette situation affreuse paraît à mes yeux encore plus grande.

(J'insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de n'importe quel homme ni de n'importe quel temps : il est probable que l'absence d'issue, l'impossibilité de découvrir un chemin qui ne revienne pas au point de départ après un détour qui

ne peut tromper qu'à force de niaiserie volontaire. (Cette sensation d'étouffement exige aussi qu'à tort ou à raison on soit incapable de confondre la vie avec la lugubre parade que la société actuelle voudrait nous donner comme telle : mais sur ce dernier point, il me semble inutile de m'expliquer dans cette lettre.) ||

« Dans l'histoire comme dans la nature... »

« Dans l'histoire comme dans la nature, affirmait Marx, la pourriture est le laboratoire de la vie. » Reste à savoir si cette pourriture — à laquelle sur la surface du globe des milliards d'agriculteurs confient annuellement l'espoir des récoltes — si cette pourriture est si étrangère à l'homme qu'il ne puisse jamais y voir qu'un moyen de vie, une sorte de plaie nécessaire. En ce qui concerne la pourriture intellectuelle et morale, (l'atmosphère sans air et chargée de haines dans laquelle nous vivons) peut-être serait-il plus viril de ne pas se contenter de la délectation morose, de la complaisance inconsciente qui sont le fait du plus grand nombre. Toutes les conséquences d'une abjection *donnée* peuvent être développées délibérément et grossièrement, dans le domaine intellectuel en particulier.

Devant une perspective de cet ordre, il faut reconnaître d'ailleurs que nous nous trouvons dans la situation du premier venu auquel on vient de mettre le manche en main. La déliquescence, les raffinements outrés des éléments avancés, le gâtisme accablant des éléments conservateurs sont des faits contre lesquels personne ne peut contrevenir. Le développement intellectuel et artistique auquel nous assistons ne comporte que ces deux issues byzantines (de valeur équivalente) de la déliquescence ou du gâtisme naïvement pratiqués : à moins que l'on [n'] utilise la violente réaction résultant d'un désespoir bien justifié pour prendre sadiquement conscience de cette décomposition terrifiante.

Il est nécessaire de se reporter à de profondes modifications historiques possibles, pour éviter de donner une valeur

définitive à cette abjection morale et intellectuelle en quelque sorte accomplie dans laquelle les hommes actuels se sentent vivre. Mais un recours pratique à de semblables possibilités — rejetées dans un avenir plus ou moins proche mais par définition provisoirement hors de portée — ne peut être le fait que d'un petit nombre d'hommes et en attendant il n'est pas question qu'à l'intérieur de cette apparente abjection les formations morales et intellectuelles cessent de se développer ou échappent à leur misère. Bien plus il est désormais possible de dire que le développement le plus sensible et le plus humain est lié désormais à la conscience sadique, c'est-à-dire à une évaluation positive du processus de décomposition dans lequel l'esprit humain se trouve maintenant engagé, non seulement d'une façon tragique mais aussi d'une façon basse et ignoblement vulgaire.

*La « vieille taupe » et le préfixe sur
dans les mots surhomme et surréaliste*

*« Dans l'histoire comme dans la nature,
la pourriture est le laboratoire de la vie. »*

Karl Marx.

Si l'on déterminait sous le nom de *matérialisme* une émancipation grossière de la vie humaine emprisonnée et larvée dans son système moral, un recours à tout ce qui est choquant, impossible à détruire et même abject, à tout ce qui abat, dévoie et ridiculise l'esprit — il deviendrait possible de déterminer en même temps le *surréalisme* comme une maladie infantile de ce bas matérialisme : c'est par cette dernière détermination que les nécessités actuelles d'un développement conséquent se trouveraient précisées avec quelque force et sans retour possible aux prétentieuses aberrations idéalistes.

L'accord est suffisant en ce qui concerne l'état social actuel, les valeurs morales bourgeoises, l'édifice intellectuel qui les soutient. Il y a assez longtemps que toute activité de la pensée qui ne sape pas cet édifice délabré prend immédiatement l'apparence de rouerie gâteuse et de béatitude comique de cet édifice lui-même. Mais il est inutile d'insister ici sur la faillite de la culture bourgeoise, sur la nécessité de détruire un jour jusqu'à sa mémoire et de s'en tenir dès maintenant à de nouveaux principes d'agitation mentale. Pour peu qu'un malheureux bourgeois ait gardé une grossièreté humaine, un certain goût de la virilité, la désaffection à l'égard de sa propre classe devient rapidement une haine tenace; et il est nécessaire d'insister dès l'abord sur le fait qu'une activité intellectuelle un peu fraîche, pas encore

châtrée et domestiquée, est liée par la force des choses au soulèvement des basses couches sociales au travail de nos jours.

Reste à savoir comment agit cette force des choses, comment ce qui se passe dans des têtes bourgeoises, pratiquement désaffectées, vouées le plus souvent à des égarements criards, peut être associé à un bouleversement continu de toutes les constructions humaines, à une série d'effondrements et de catastrophes sociales dont l'ampleur et le caractère dépasseront naturellement la portée des ambitions même radicales.

I

En premier lieu, il n'est pas surprenant qu'une subversion quelconque à l'intérieur du domaine intellectuel bourgeois commence par des formes qui répondent très imparfaitement à la solution de telles difficultés. Au lieu de recourir aux formes actuellement inférieures dont le jeu détruira en fin de compte les geôles bourgeoises, il s'agit ici non seulement des conditions matérielles du prolétariat mais aussi des étouffements imposés généralement dans l'ordre moral — la subversion cherche immédiatement à créer ses valeurs propres pour les opposer aux valeurs établies. C'est ainsi qu'elle se trouve, à peine vivante, en quête d'une autorité *supérieure* à celle qui a provoqué la révolte. Des individus malmenés dans une entreprise où ils risquent d'être écrasés ou domestiqués se sont mis pratiquement à la merci de ce qui leur apparaissait, à travers quelques éclats aveuglants et d'écœurants accès de phraséologie, être situé au-dessus de toutes les pitoyables contingences de leur existence humaine, par exemple *esprit*, *surréal*, *absolu*, etc. Dans les premiers temps, la « révolution surréaliste » était indépendante du soulèvement des couches sociales inférieures, n'était même pas définie autrement que par un état mental trouble doublé d'une phraséologie violente sur la nécessité d'une dictature de l'*esprit*. Par la suite le surréalisme a reconnu la légitimité d'existence des organisations et même des principes du communisme marxiste, y voyant le seul moyen d'aboutir à une solution indispensable dans l'ordre réel, mais une prédilection élémentaire pour des valeurs supérieures au « monde des faits » s'exprimait avec persistance

dans des formules aussi banales que « révolte de l'Esprit », etc. (Manifeste *La Révolution d'abord et toujours*).

Bien entendu il est difficile d'éviter une certaine réaction de mépris à l'égard de révolutionnaires pour lesquels la révolution n'est pas, avant tout, la *phase décisive de la lutte des classes*. Toutefois il n'est pas question ici de réactions transitoires mais d'une constatation d'ordre général : *un individu quelconque de la bourgeoisie quand il a pris conscience que ses instincts vitaux les plus vigoureux, s'il ne les réprimait pas, faisaient de lui nécessairement l'ennemi de sa propre classe, est condamné à forger tout d'abord, quand il perd contenance, des valeurs situées AU-DESSUS de toutes les valeurs bourgeoises ou autres, au-dessus de toutes les valeurs conditionnées par un ordre de choses réel.*

Le caractère inévitable et très général de cette échappatoire épuisante est d'ailleurs facile à mettre en évidence. Il suffit de rappeler en premier lieu qu'il n'y a pas eu, jusqu'à Marx, de mouvement révolutionnaire privé d'idéalisme (dans l'acception du mot la plus vulgaire). A une date récente même cette tendance morale infantile de l'agitation révolutionnaire s'est manifestée avec un grand éclat littéraire dans les œuvres de Hugo. Les bourgeois développent facilement, tout en jouissant jusqu'au bout de leurs privilèges de classe, des complexes d'infériorité transférés. Leur « sentiment de culpabilité » (il s'agit ici d'un ressort psychologique inhérent à la conscience, qui risquerait de mettre en cause le droit qu'ils ont personnellement de piétiner des misérables) est habilement reporté à la bourgeoisie dans son ensemble. Ainsi déplacée, la conscience de culpabilité s'exprime avec un dégoûtant verbiage idéaliste à l'occasion duquel un mauvais goût pour l'aveuglement utopique à bon marché se donne libre cours. A peu d'exceptions près, cette pitoyable psychologie est cependant celle des révolutionnaires bourgeois avant l'organisation marxiste de la lutte des classes. Elle aboutit à représenter la révolution comme une lumière rédemptrice s'élevant *au-dessus* du monde, *au-dessus* des classes, le comble de l'élévation d'esprit et de la béatitude lamartinienne.

II

Les nécessités de l'action politique ont depuis longtemps éliminé ces déviations archaïques. Mais si l'on envisage,

extérieurement aux grands renversements économiques, les ébranlements psychologiques qui les accompagnent (ou, plus exactement, qui en sont la *conséquence*), il faut constater la persistance de développements conformes au schéma archaïque des révolutions pré-matérialistes.

Mais avant de passer à la description des déviations morales, il est utile de se reporter ici à la contradiction générale et essentielle du haut et du bas, sous ses formes politiques par exemple, à savoir dans l'opposition de l'aigle à la « vieille taupe ».

Du point de vue des apparences et de l'éclat, la notion d'aigle est évidemment la plus virile. Non seulement l'aigle s'élève dans les régions radieuses du ciel solaire, mais il y est situé en permanence avec un prestige dominant. Le caractère absolument souverain de cette virilité est impliqué par le bec crochu et tranchant, parce que la virilité souveraine tranche tout ce qui entre en concurrence avec elle et ne peut être tranchée. Ainsi l'aigle a contracté alliance avec le soleil qui châtre tout ce qui entre en conflit avec lui (Icare, Prométhée, le taureau mithraïque). Politiquement l'aigle s'identifie à l'impérialisme, c'est-à-dire avec un libre développement du pouvoir autoritaire particulier, triomphant de tous les obstacles. Et métaphysiquement l'aigle s'identifie à l'idée, lorsque l'idée, juvénile et agressive, n'est pas encore parvenue à l'état de pure abstraction, lorsque l'idée n'est encore que le développement outrancier du fait concret déguisé en nécessité divine.

L'idéalisme révolutionnaire tend à faire de la révolution un aigle au-dessus des aigles, un *sur-aigle* abattant les impérialismes autoritaires, une idée aussi radieuse qu'un adolescent s'emparant éloquentement du pouvoir au bénéfice d'une illumination utopique. Cette déviation aboutit naturellement à l'échec de la révolution et à la satisfaction du besoin éminent d'idéalisme à l'aide d'un fascisme militaire. L'épopée napoléonienne en est le développement le moins dérisoire : une révolution icarienne châtrée, l'impérialisme éhonté exploitant l'impulsion révolutionnaire.

Cependant ramenée à l'action souterraine des faits économiques la révolution « vieille taupe » creuse des galeries dans un sol décomposé et répugnant pour le nez délicat des utopistes. « Vieille taupe », dans la bouche de Marx, expression

bruyante d'une pleine satisfaction du tressaillement révolutionnaire des masses est à mettre en rapport avec la notion de soulèvement géologique telle qu'elle est exprimée dans le *Manifeste communiste*. Le point de départ de Marx n'a rien à voir avec le ciel, lieu d'élection de l'aigle impérialiste comme des utopies chrétiennes ou révolutionnaires. Il se situe dans les entrailles du sol, comme dans les entrailles matérialistes des prolétaires.

Qu'on ne s'étonne pas de voir représenter ici sous forme de représentations psychologiques très particulières une contradiction aussi générale humainement que celle qui oppose les choses basses et les choses élevées. Il est vrai que les usages philosophiques éliminent l'emploi de réductions aussi renversées. Mais, puisqu'il en est ainsi, les usages philosophiques eux-mêmes sont en cause, c'est-à-dire que la substitution de notions indéfiniment réductibles les unes aux autres à des images choquantes des libres déterminations d'une nature contingente exprimerait seulement la haine que les philosophes ont des diverses réalités aveugles, insensibles aux catégories philosophiques autant que des rats rongeur des livres. Les philosophes qui travaillent avec une patience obstinée à émasculer la représentation du monde voudraient évidemment que la liberté d'allure, le caractère provocant de ce qui arrive soient superficiels. Même sous sa forme la plus générale l'opposition qui va du Très-Haut au Très-Bas a disparu avec le succès de la philosophie laïque. Du moins a-t-elle cessé d'avoir une place quelconque entre les autres problèmes, car le vocabulaire continue sans explication à conserver une mémoire fidèle de catégories fondamentales dans l'humanité entière.

Ce sort fait à un problème essentiel, littéralement placé sous le boisseau, alors que les données en ressortent de toute nécessité dès qu'un jugement moral est prononcé, s'explique d'ailleurs sans difficulté si l'on représente qu'il fallait à tout prix donner aux antinomies en général un caractère abstrait et mécanique (comme avec Kant ou Hegel). Il est vrai qu'il semble facile de donner ce caractère à l'antinomie du haut et du bas, mais à partir de ce moment cette antinomie est, plus qu'aucune autre, privée d'intérêt et de signification. Tout son intérêt, toute sa signification sont liés à la nature inconciliable de ses formes particulières : l'obscurité terrifiante

des tombes ou des caves et la splendeur lumineuse du ciel, l'impureté de la terre où les corps pourrissent et la pureté des espaces aériens; dans l'ordre individuel les parties basses et les parties nobles, dans l'ordre politique, l'aigle impérialiste et la révolution « vieille taupe », comme dans l'ordre universel la matière, réalité vile et basse, et l'esprit élevé. Ce langage inconnu des philosophes (du moins explicitement) est toutefois pour la race humaine un langage universel.

Il est vrai qu'il a été rejeté provisoirement en raison des formes mystiques qu'il facilitait. Mais il est repris aujourd'hui précisément en raison de son caractère matériel. Lorsqu'on a recours aux images, la plupart du temps décisives et provocantes, empruntées à la contradiction la plus concrète, ce sont des réalités d'ordre matériel, humainement physiologiques, qui sont mises en jeu. Un homme n'est pas tellement différent d'une plante, subissant comme une plante une impulsion qui l'élève dans une direction perpendiculaire au sol. Il ne sera pas difficile de montrer que la morale humaine est liée aux impulsions verticales d'une érection qui distingue l'être humain du singe anthropomorphe. Mais d'autre part une plante dirige des racines d'aspect obscène à l'intérieur du sol afin d'assimiler la pourriture des matières organiques et un homme subit, en contradiction avec la morale formelle, des impulsions qui l'attirent vers ce qui est bas, le mettant en antagonisme ouvert avec toute élévation d'esprit. De telles impulsions ont toujours été éloquentement décriées, confondues dans leur ensemble avec les passions particulières, les plus immédiatement néfastes : elles n'en sont pas moins, basses, les racines profondes, avides de décomposition, qui donnent un sens bouleversant à des mots aussi peu avouables et laissant subsister aussi peu d'espoir puéril que *cœur humain*.

Si l'on considère maintenant les couches sociales, divisées universellement en hautes et basses, il n'est pas question de nier qu'à l'intérieur de chaque classe se produisent des aspirations dans un sens comme dans l'autre. Toutefois les hautes classes disposent à peu près seules des idées, c'est-à-dire des formes les plus élevées de la vie humaine : car même lorsque les idées ont une origine basse, elles n'en sont pas moins élaborées *en haut lieu*, dans les hautes sphères intellectuelles, avant de prendre une valeur universelle. Et d'autre

part, les mouvements du cœur humain, introduisant leur immense désordre et leur vulgarité avide dans les bouleversements historiques, se produisent seulement à l'intérieur du prolétariat, dans les masses profondes vouées aux agitations démesurées (les mouvements patriotiques eux-mêmes, dirigés et exploités par la bourgeoisie dominante, n'ont de consistance que dans la mesure où ils sont supportés par des remous en profondeur provoqués dans les basses couches sociales : cependant ils se produisent uniquement à la façon d'un détournement de mineurs au bénéfice de l'élégance et de l'élévation d'esprit bourgeoises, telles qu'elles autorisent et organisent une exploitation capitaliste).

III

Revenant maintenant au cas particulier des déviations morales qui se produisent au moment où les individus écœurés trahissent leur classe, il faut observer tout d'abord que la haine de l'élévation d'esprit bourgeoise et du comportement bénisseur s'est manifestée pour la première fois avec une acuité et une fraîcheur extraordinaires dans les écrits de Nietzsche. Toute une philosophie négligée seulement pour des raisons pragmatiques a eu pour objet l'établissement de valeurs qui permettent aux individus de s'élever au-dessus des conditions humaines de classe. Il y a à la base des exigences de Nietzsche un dégoût si criant pour l'idéalisme sénile des hommes en place, une révolte si emportée, si méprisante contre l'hypocrisie et la mesquinerie morale qui président à l'exploitation actuelle du monde qu'il est impossible de définir son œuvre comme l'une des formes idéologiques de la classe dominante. Non sans doute que Nietzsche ait eu quoi [que] ce soit de commun avec le prolétariat ouvrier : il a été loin d'apercevoir qu'une seule solution s'offre aux difficultés qui se jouaient de ses violences de langage, à savoir le renoncement à toutes les valeurs morales associées à la supériorité de classe, le renoncement à tout ce qui prive des hommes « distingués » de la virilité prolétarienne. Nietzsche était condamné par les circonstances à concevoir sa rupture avec l'idéologie conformiste ainsi qu'une aventure icarienne. L'impulsion qui l'obligeait à se débarrasser brutalement des oripeaux bourgeois et de la morale conventionnelle ne venait

pas d'en bas, du profond soulèvement des masses humaines (par définition, les individus bourgeois ne peuvent rien sentir directement de ce qui se produit de bouleversant dans ces masses, une imperméabilité de fait est incontestable) : la seule possibilité d'émancipation pour l'individu de la classe bourgeoise résulte de l'action éventuelle d'un complexe icarien. Il est impossible de trahir sa classe par amitié pour le prolétariat, mais seulement par goût d'arracher ce qu'il faut bien appeler « feu du ciel », conformément à une terminologie proprement nietzschéenne; et cela par simple subversion, pour le plaisir d'enfreindre des lois prétendues intangibles. Mais les individus ne veulent arracher le feu du ciel que pour s'anéantir, agissant comme des mites en présence de flammes d'acétylène.

Que peut-il y avoir en effet dans la volonté de s'élever au-dessus des conditions sociales, si l'on excepte le désir inconscient et pathologique d'être violemment abattu ainsi qu'un Icare et un Prométhée. Les conditions économiques actuelles imposent à l'usage des classes dirigeantes des valeurs incontestablement moins éthérées que par le passé. Il est impossible de renouveler aujourd'hui les substitutions opérées au Moyen Age : alors que la chevalerie, simple classe exploitante et cyniquement intéressée, pouvait cependant être doublée par la Chevalerie idéale du Saint-Graal ou par l'absurde chevalerie errante, le capitalisme actuel n'a pu inventer aucune sublimation de l'état de banquier ou de chef d'industrie. La raison parfaitement claire en est que les valeurs sublimes, conservées dans le développement de l'impérialisme strictement militaire (tel qu'il se produit avec l'aigle comme emblème moral) sont devenues inutiles en temps ordinaire au développement industriel et commercial. Elles sont devenues surtout inconciliables avec la pratique de l'exploitation capitaliste, qui exige la pondération et non la folle générosité, l'aptitude aux spéculations mathématiques et non l'esprit d'aventures. Dans le capitalisme la puissance elle-même est portée au degré le plus abstrait de l'idée (le capital bancaire) et il suffit de participer régulièrement à cette puissance, la moins animale qui ait jamais existé, pour être soi-même, directement, et quel que soit un esprit de réalisation terre à terre, une parfaite incarnation de l'idée, c'est-à-dire tout ce qu'il y a au monde de plus élevé sans l'intervention d'autres valeurs que l'utilité matérielle.

Que signifie dans ces conditions la rage de recourir à des valeurs élevées et sublimes, la protestation contre l'appauvrissement de la nature humaine impliqué? à coup sûr une régression.

Il y aurait aujourd'hui quelque mauvaise grâce à négliger la fréquence des premiers mouvements réactionnaires, des romantismes, quelque mauvaise grâce à nier le caractère réactionnaire et romantique de la morale nietzschéenne. Sans doute serait-il difficile de trouver dans l'œuvre de Nietzsche une ombre de la naïveté sentimentale et de la balourdise moyenâgeuse des romantiques sentimentaux (par exemple les romantiques français ou Wagner). Mais c'est la conscience même du risque résultant d'une exaltation littéralement insolite — et même sans objet — qui engageait Nietzsche dans les ornières classiques de la prétendue morale des maîtres. Ce ne sont pas les maîtres qui ont besoin d'une telle morale : les exploiters ne vont pas chercher leurs valeurs chez les philosophes désaxés. Quand les valeurs leur sont données immédiatement par les conditions économiques de leur exploitation, les banquiers américains se passent de la *Volonté de puissance*. Seule l'exaltation romantique nietzschéenne avait besoin pour un improbable essor des valeurs archaïques (rigoureusement exposées, il est vrai, par un philologue) empruntées aux classes dominantes d'époques avant tout militaires (de l'antiquité grecque et de la renaissance italienne). Et ces valeurs, si l'on néglige provisoirement l'élimination des éléments chrétiens et l'introduction du cynisme moral se réduisent aux valeurs chevaleresques, sur lesquelles la société moderne a reposé jusqu'à l'introduction progressive des valeurs bourgeoises capitalistes.

Mais quel pouvait être enfin le résultat de ces substitutions de valeurs pour un individu déclassé, malade, isolé absolument de l'activité sociale? Il est bien évident qu'à vouloir mettre en avant la splendeur humaine de personnes qui avaient réellement exercé une domination — splendeur conditionnée par les formes sociales disparues — un homme comme Nietzsche pouvait seulement prendre conscience en premier lieu de son inaptitude aux formes sociales actuelles et en fin de compte du caractère excessivement dérisoire et même imbécile de son activité mentale — géniale ou non.

Les archaïsmes peuvent être utiles aux conservateurs. Ils ne représentent dans l'esprit d'un révolté qu'une illumi-

nation icarienne. Nietzsche n'a jamais été attiré que par des valeurs rigoureusement éliminées, devenues impraticables et scandaleuses : valeurs destinées à ridiculiser plate-ment — à leurs propres yeux aussi bien qu'aux yeux des autres — les adeptes d'une doctrine qui n'est qu'une éclatante provocation. Il est évident que si l'homme génial admiré par la foule n'est au fond, comme il l'avoue, qu'une créature risible et chétive, il n'y a qu'à voir les choses comme elles sont : tout un splendide cauchemar intellectuel n'a été porté au sublime que pour mieux offrir son foie au bec des niais et des butors qui font la loi dans la société contemporaine. Il s'agissait de devenir la victime déchirée et en même temps outrageante d'une stupidité sans précédent.

Il faut insister sur le fait qu'il n'y a pas *immédiatement* d'autre issue à l'agitation intérieure résultant pour un individu de l'impossibilité de se borner à l'idéal bourgeois. Nietzsche a mis en évidence ce fait primordial que, la bourgeoisie ayant tué Dieu, il en résulterait tout d'abord un désarroi catastrophique, le vide et même un appauvrissement sinistre. Il était donc nécessaire, non seulement de créer des valeurs nouvelles, mais précisément des valeurs susceptibles de combler le vide laissé par Dieu : d'où une série de valeurs antireligieuses éthérées.

Non que Nietzsche ait exactement été incapable de recourir à la boue pour s'y vautrer. Dès l'origine des réactions contre les formes mentales bourgeoises, la tendance à retrouver des valeurs déclassées comme basses se fait nécessairement jour, mais seulement au second plan. Le « sens de la Terre », avec Zarathoustra, est une indication précise à cet égard. Il ne faut pas oublier non plus que Nietzsche parlait déjà expressément du fondement sexuel des réactions psychiques supérieures. Il allait même jusqu'à donner à l'éclat de rire la plus grande valeur au point de vue de la vérité philosophique (que toute vérité qui ne vous a pas fait éclater de rire au moins une fois soit regardée par vous comme fausse) : il est vrai que la tendance contraire reprenait rapidement le dessus, que le rire, expression brutale de la bassesse du cœur, devenait avec lui quelque chose d'élevé, de léger, d'hellénique, etc.

IV

La même tendance double se retrouve dans le surréalisme actuel qui conserve, bien entendu, la prédominance des valeurs supérieures et éthérées (nettement exprimée par cette addition du préfixe *sur*, piège dans lequel avait déjà donné Nietzsche avec *surhomme*). Plus exactement même, puisque le surréalisme se distingue immédiatement par un apport de valeurs basses (inconscient, sexualité, langage ordurier, etc.), il s'agit de donner à ces valeurs un caractère éminent en les associant aux valeurs les plus immatérielles.

Peu important aux surréalistes les altérations qui en résultent : que l'inconscient ne soit plus qu'un pitoyable trésor poétique; que Sade, lâchement émasculé par ses apologistes, prenne figure d'idéaliste moralisateur... Toutes les revendications des parties basses ont été outrageusement déguisées en revendications des parties hautes : et les surréalistes, devenus la risée de ceux qui ont vu de près un échec lamentable et mesquin, conservent obstinément la magnifique attitude icarienne.

En décembre 1929, M. Breton n'hésite pas à se donner le ridicule d'écrire que « l'acte surréaliste le plus simple consiste, revolvers aux poings, à descendre dans la rue et à tirer au hasard, tant qu'on peut, dans la foule. Qui n'a pas eu, au moins une fois, ajoute-t-il, envie d'en finir de la sorte avec le petit système d'avilissement et de crétinisation en vigueur a sa place toute marquée dans cette foule, ventre à hauteur de canon. »¹ Que cette image se présente à ses yeux avec une pareille insistance prouve d'une façon péremptoire l'importance dans sa pathologie des réflexes de castration : il s'agit uniquement de la provocation outrée ayant pour but d'attirer sur soi un châtement brutal et immédiat. Mais le pire n'est pas d'être sujet à des réactions de cet ordre (qu'aucun révolté bourgeois, cela va sans dire, ne peut avoir évité), l'usage qui en est fait *littérairement* est beaucoup plus significatif. D'autres savent d'instinct la part qu'il faut faire à des impulsions sans aucune issue. Le sort que leur font les surréalistes consiste à les employer en littérature, afin d'atteindre la grandeur pathétique déplacée qui les déclasse et les ridiculise. Car, lorsque [la] société bourgeoise refuse de les prendre au sérieux et de relever leur défi, se contentant

de les isoler dans une déclamation dont l'impuissance les transforme peu à peu en fantoches de foire, les surréalistes ont exactement la destinée qu'ils ont cherchée, telle qu'ils n'en voudraient d'autre à aucun prix. Il n'a jamais été question pour eux d'être des épouvantails qui terrifient, les caractères intrinsèques d'épouvantails qu'ils se donnent leur suffisent, car ils ont hâte de jouer leur rôle de victimes puériles, de victimes méprisables de l'incompréhension et de l'abrutissement général.

La transformation en littérature pathético-comique et gratuite des réflexes de provocation icarienne est sans doute le caractère le plus frappant du surréalisme (avec la résolution apparente de défendre une position de plus en plus ridiculisante, la provocation inconsidérée a été poussée jusqu'à crier haro sur ceux qui voudraient que la parole entraîne les actes), mais toute une activité morale intérieure ne diffère en rien de cette singulière exploitation littéraire. Il est trop évident que les surréalistes ne cherchent pas à prendre une attitude méprisante par conscience de leur propre intégrité morale. Quelques principes radicaux leur servent au contraire uniquement à pouvoir sentir leur propre vie par contraste comme une mesquine plaisanterie, car ils connaissent trop bien certaines lenteurs et leur veulerie, beaucoup trop de marchandages et de compromissions truquées... Mais le mouvement icarien consiste précisément à agir et même à penser comme s'ils avaient atteint sans rire cette violente élévation spirituelle qui n'est que le bruit de camion de leurs paroles. Ils accablent les surréalistes dissidents d'accusations intransigeantes et atteignent en même temps le dernier degré d'une âpre jouissance parce qu'ils sentent obscurément, quelle que soit leur arrogance verbale, que leur propre déchéance n'est pas moins profonde, pas même moins apparente : comment pourraient-ils se dissimuler au fond que certaines accusations de leur part ne provoquent que des éclats de rire (ou encore une imbécile pitié) ?

Il faudrait plaindre cependant les personnes sur lesquelles la lecture du *Second manifeste du surréalisme* ne ferait pas une forte impression — ceci dit sans la moindre ironie. Survenant brusquement, après quelques préfaces dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles trahissent une profonde pauvreté

d'esprit, le *Second manifeste* est sans aucun doute l'écrit le plus conséquent, la déclaration la plus consistante que l'on ait tenté depuis longtemps. Même ses conséquences les plus radicales n'ont pas encore été développées : et peut-être est-il utile qu'elles le soient *ici*, c'est-à-dire dans la « remarquable poubelle, qu'est, si l'on en croit M. Breton, la revue *Bifur* »...

On ne saurait trop répéter à quel point il est puéril de nier les bouleversements et les agitations d'esprit *inévitables* que le surréalisme a cru pouvoir exprimer. C'est pourquoi il est important de relever avec quelque éclat la déviation accomplie résolument par le *Second manifeste*, avec une ampleur qui ne manque pas d'atteindre une étonnante solennité.

On pourrait savoir gré à M. Breton de quelques indications qui rappellent les impulsions profondes qui ont mis les choses en branle au moment où le surréalisme s'est formé. Et il s'agit ici non tellement de ce qui concerne la religion, la famille ou la patrie, qui, pour apparaître à nos yeux gluants d'innombrables crachats, n'ont pas attendu, semble-t-il, les colères surréalistes. Mais, sans le moindre respect des vieilleries littéraires, le caractère « insalubre » de quelques œuvres de Baudelaire, de Rimbaud, de Huysmans et de Lautréamont reste tout ce à quoi il est possible de tenir encore aujourd'hui dans cet ordre. Tout porte à croire que le surréalisme continue à faire la part à l'obsession d'insalubrité : c'est dire à quel point, à l'heure actuelle, il est impossible que rien d'humain puisse se produire, excepté dans le cloaque profond du cœur; il est regrettable toutefois que ces formes insalubres soient limitées aux formes poétiques, que, pour M. Breton, passer d'éclatants jeux d'ombre aux *actes manqués* qui fondent aujourd'hui l'existence humaine, soit « tenir à un barreau quelconque d'une échelle *dégradée*... »

Il est regrettable, disons-nous, que rien ne puisse entrer dans la tête confuse de M. Breton sinon sous la forme poétique. Toute l'existence, *purement* littéraire, de M. Breton le détourne de ce qui se produit autour de lui d'événements mesquins, sinistres ou plats, de ce qui constitue une décomposition réelle d'un monde immense. Les injures du *temps*, l'abêtissement trouble et inerte de l'existence collective bourgeoise déjà vouée, pour le moins, à la moisissure des chiffres, une débâcle sans grandeur n'importent au surréalisme que comme prétexte à un « sauve-qui-peut » tragique. « Tout ce qui n'a

pas pour fin l'anéantissement de l'être en un brillant intérieur et aveugle » étant *vulgaire* à ses yeux, M. Breton cherche seulement, dans un lent désarroi, soulevant rarement quelques tristes lambeaux de grandiloquence, à provoquer une panique susceptible de justifier l'égarement de sa volonté. Malheureusement, jusqu'aujourd'hui, même M. Breton n'a pas réussi à prendre peur de sa propre phraséologie...

C'est précisément en cette volonté d'agitation poétique, plutôt que dans une technique dialectique littéralement puérile, que repose l'idéalisme asservissant : soit, si malheureuse en toutes choses, de s'en remettre aux régions supérieures de l'esprit ; la haine de la vulgarité, de la basse vulgarité décomposant tout d'un mouvement rapide — laissant les trésors de l'esprit à la merci des premiers porcs —, l'ombrageuse aristocratie, l'ascèse mentale, c'est avec de telles nécessités, à la fois puritaines et conventionnelles, que commence une hypocrisie qui n'a pas l'excuse d'une valeur pratique. Où en est le libre égarement du cœur, du cœur avide de chaque démenti donné grossièrement à la destinée solennelle, au *devoir être* de chaque chose — avide, il faut le dire avec une honte provocante, de voir souillées ses imaginations les plus touchantes, les plus angéliques?... Toute cette insalubrité, vulgaire ou non, en dehors de laquelle il n'y a pas la vie mais seulement les éléments qui la provoquent (de la même façon que, dans une même rue, il n'y a pas d'amour, mais seulement des êtres que peu de chose suffirait à projeter dans une avidité commune), cette insalubrité n'est peut-être déjà plus qu'un pis-aller littéraire. Car « tout porte à croire, affirme M. Breton, qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. Or c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point... » Il ne s'agit de rien de moins, on le voit, que d'*anéantir* les contingences salubres comme les contradictions insalubres de la nature. Mais cette entreprise, pour surprenante qu'elle puisse sembler de la part d'un homme qui ne fait pas d'habitude profession d'enfantillage (qui semblerait même, si l'on en jugeait d'après quelques citations, ne pas ignorer la *Logique* de Hegel), cette entreprise n'a pas autant qu'on pourrait croire, pour objet, l'*abstraction vide* envisagée par

Hegel mais plus exactement ce que M. Breton appelle lui-même avec sa désinvolture professionnelle « un brillant intérieur et aveugle... pas plus l'âme de la glace que celle du feu ». La voûte du ciel, encore l'illumination icarienne et la même fuite vers des hauteurs d'où il semble qu'il sera facile de maudire ce bas monde (mais d'où nous savons surtout avec quelle facilité dérisoire un homme est précipité), c'est dans l'*immensité brillante du ciel*, non dans le vide de l'être-néant hégélien, qu'un élan verbal projette constamment M. Breton. M. Breton s'abuse ni aisement, il abuse sa foule comme un prêtre quand il envisage ainsi de réduire des contradictions aussi glissantes pour lui que haut et bas. Qu'a-t-il besoin de faire croire que ses états de prédilection sont situés en dehors de tout quand il n'écrit pas une phrase où il ne les situe pas *au-dessus*, quand il en arrive à ne plus parler, lui, que de la « courte *beauté* dérobée et de l'accessible et longue *beauté* dérobable ». De qui parle à travers le ciel, plein d'un respect provocant pour ce ciel et sa foudre, plein de dégoût pour ce monde situé trop bas qu'il croit mépriser — mépriser même plus encore qu'on ne l'a jamais méprisé avant lui — après qu'une touchante naïveté icarienne a [décelé] son envie miraculeuse, il ne faut attendre que la triste mais impuissante volonté de provoquer la panique, la trahison des intérêts vulgaires de la collectivité, devenue simplement une saleté, un prétexte à *s'élever* en criant son dégoût.

Il ne faut pas s'étonner de l'importance prêtée à l'interprétation d'une image (d'ailleurs capitale dans la signification du *Second manifeste*) comme un équivalent de la voûte céleste icarienne. L'analyse du comportement de M. Breton permet d'ailleurs de préciser le sens de cette entité psychologique, marquant généralement le rôle du soleil dans le développement des impulsions humaines. Bien qu'il s'agisse de l'élévation d'esprit quand la voûte céleste aveuglante est devenue une obsession psychologique, il s'en faut que cette élévation d'esprit ait une valeur de stabilisation ou de conservation. Pratiquement l'élévation d'esprit est, dans ce cas, presque entièrement conditionnée par le désir conscient ou non d'une agitation des plus basses, mais ce désir ne peut être réalisé que par une élévation de plus en plus dépourvue de sens et purement provocatrice, en conséquence liée au mépris le plus dérisoire, le plus stupide de la nature humaine vul-

gaire. Un homme placé dans ces conditions en arrive à regarder la vulgarité habituelle comme un signe de culpabilité et de punition, car il est obligé de se rendre coupable lui-même d'une outrance extraordinaire dans l'exaltation la plus turbulente, afin de retrouver cette vulgarité devenue pour lui la vertigineuse conscience de sa chute. Mais au moment où un tel homme prend la parole, les phrases ne peuvent s'ordonner dans son esprit que pour condamner la terre entière, c'est-à-dire la terre basse, simple domaine des abjections. L'image même de la chute proche reste associée à cette affolante malédiction du sol : « qu'il use, lit-on à la fin du *Second manifeste*, au mépris de toutes les prohibitions de l'arme vengeresse de l'idée contre la bestialité de tous les êtres et de toutes les choses et qu'un jour, vaincu — mais vaincu seulement si le monde est monde — il accueille la décharge de ses tristes fusils comme un feu de salve ».

Dans les conditions qui viennent d'être déterminées, il est évident qu'à tout le moins les conséquences du surréalisme ne peuvent être développées que dans le sens de la négation (peu important ici l'emploi provisoire du terme hégélien). Seule la rupture, éliminant la moindre considération de reconnaissance, le moindre égard pour les personnes (pas même un véritable mépris, à peine une dérision grossière), permet de passer de cet infantilisme moral à la subversion libre, à une très basse subversion. Le passage de la philosophie hégélienne au matérialisme (comme du socialisme utopique et icarien au socialisme scientifique) précise le caractère de nécessité d'une telle rupture. Les formes de l'activité mentale (dans ses manifestations les plus intérieures) n'ont pas un développement sensiblement différent du développement des déterminations intellectuelles concernant l'existence économique et sociale.

La terre est basse, *le monde est monde*, l'agitation humaine est au moins vulgaire, et peut-être pas avouable : elle est la honte du désespoir icarien. Mais à la *perte de la tête*, il n'y a pas une autre réponse : un ricanement grossier, d'ignobles grimaces. Car c'est l'agitation humaine, avec toute la vulgarité des petits et des gros besoins, avec son dégoût criant de la police qui la refoule, c'est l'agitation de tous les hommes (hors cette police et les amis de cette police), qui conditionne

seule les formes mentales révolutionnaires, en opposition avec les formes mentales bourgeoises. Il n'y a pas de bassesse qui tienne, à l'heure actuelle, humainement, à la rage des fins lettrés, des amateurs de poésie maudite, ce qui n'est pas capable d'agiter un cœur de terrassier a déjà l'existence des ombres. Restent il est vrai quelques jeux de lumière, à peu près artificiels, destinés à montrer les ruines. Et à bas les contempteurs de l'« intérêt humain immédiat », à bas tous les phraseurs avec leurs élévations d'esprit et leur sacré dégoût des besoins matériels!

Il n'est pas question, pour les bourgeois qui exercent encore une certaine maîtrise dans leur vieux domaine intellectuel d'instaurer une culture ou même, plus généralement, des principes d'agitation *mentale* purement prolétariens. Mais il n'y a aucune possibilité pour aucune classe, avant que les principes bourgeois soient devenus en tout et pour tout les principes de la dérision et du dégoût général, y compris les échappatoires icariennes, même si ces dernières échappatoires doivent être regardées un jour ou l'autre comme une espèce d'aurore de l'émancipation mentale, de la même façon que les révolutions bourgeoises représentent l'aurore de la révolution prolétarienne. C'est en creusant la fosse puante de la culture bourgeoise qu'on verra peut-être s'ouvrir dans les profondeurs du sous-sol les caves immenses et même sinistres où la force et la liberté humaine s'établiront à l'abri de tous les *garde-à-vous* du ciel commandant aujourd'hui à l'esprit de n'importe quel homme la plus imbécile élévation.

IV

DOSSIER DE « DOCUMENTS »

Dali hurle avec Sade

Les éléments d'un rêve ou d'une hallucination sont des transpositions; l'utilisation poétique du rêve revient à une consécration de la censure inconsciente, c'est-à-dire de la honte secrète et des lâchetés. La terreur des éléments réels¹ de la séduction² est d'ailleurs le nœud même de tous les mouvements qui composent l'existence psychologique, et il n'est pas étonnant de trouver de toutes parts des échappatoires : la poésie, dont le bon renom persiste dans tous les sens, est, dans la plupart des cas, l'échappatoire la plus dégradante. D'autre part, il ne peut être question que la séduction cesse d'être terrible, mais seulement que la séduction soit la plus forte, si épouvantable que soit la terreur³.

Quel que soit le caractère insipide de la vie habituelle, où tous les efforts sont justement conjugués pour dissimuler, il se passe incessamment sur le sol terrestre de quoi provoquer sans fin l'épouvante spasmodique⁴. N'importe quel corps recèle des possibilités de souffrance et d'horreur sanglante ou nauséabonde dont l'imagination la plus dépravée ne viendra jamais à bout. En général ce sont les religions qui permettent de déterminer les attitudes humaines à cet égard, car c'est seulement excédés par la mort et les cercueils que des hommes trouvent une inspiration qui emporte leur voix avec une violence prophétique. L'attitude équivoque dans les religions des sauvages — où l'attrait délirant alterne avec l'effroi — se décide dans le sens de l'effroi au cours de l'évolution représentée par les grandes religions, qui consacrent pour la plupart l'émasculation spirituelle. Le renoncement bouddhique procédant de l'impossibilité de supporter le spectacle des douleurs est caractéristique, mais la méthode

chrétienne, où l'ascèse est directement liée à la méditation d'un supplice, ne l'est pas moins. A la longue, ces techniques religieuses perfectionnées se transforment dans l'ensemble en dissimulation mentale et en platitudes généralisées, le meilleur moyen d'éviter la pensée des souffrances étant le renoncement au goût même des joies excédentes. C'est seulement à une époque récente que s'est fait jour ouvertement l'attitude contraire, qui consiste à révéler que la crainte extrême de la pourriture et des mutilations sanglantes est liée à une séduction violente que tout le monde voudrait bien se dissimuler.

Après les révélations résultant de l'analyse des rêves, à laquelle est lié le nom de Sigmund Freud, nous avons été amenés à voir que la différence entre des peuples aussi cruels que les Assyriens⁵ et les peuples contemporains était une différence superficielle, que les revendications scandaleuses du marquis de Sade étaient aussi naturelles que les fièvres des animaux quand ils ont soif. Le sens des choses horribles qui ont lieu sur le sol terrestre consiste à séduire secrètement jusqu'à les rendre malades les plus délicats et les plus purs d'entre nous. Et chaque matin la foule des êtres humains que le soleil éveille dans une ville réclame la pâture d'horreur, qu'en dépit de l'étonnement et même des protestations des chroniqueurs moralistes, les grands quotidiens ne manquent pas de lui apporter, sans omettre aucun détail : car ce qu'il faut savoir avant toute autre chose c'est ce qui s'est passé d'atroce. Avant la guerre, une rubrique de *L'œil de la police* s'appelait *La semaine sanglante* : en dépit d'un effroi maladif, les faits qui étaient rapportés dans cette chronique, loin de rendre la vie odieuse et insurmontable, sont de ceux qui contribuent à l'agitation et à l'excitation générale et exaspérante d'une grande agglomération urbaine, spectacle en un certain sens incroyable.

En contraste avec cette grande palpitation populacière, absolument saine (les êtres moralement les plus robustes et les mieux adaptés à la vie sont peut-être les bouchers), et en dépit de la surdité relative des foules, le *garde-à-vous* proféré par tous les monuments publics et les uniformes retentit comme une imprécation incessante, contraignant en fin de compte et bon an mal an la foule à se tenir correctement dans la rue; *garde-à-vous* répété d'écho en écho et qui retentit amplifié autant qu'un coup de tonnerre aux oreilles de tous

ceux qui cherchent à exprimer leur pensée; *garde-à-vous* déprimant et déconcertant qui les engage à se réfugier loin de tout bruit dans n'importe quelle nursery, réservée aux balbutiements poétiques et aux ébats des chevaux d'ombre. Cependant la nuit, quand on n'entend plus rien, il y a de grands quartiers déserts où on rencontre seulement des rats, rats réels qu'on peut traverser de part en part et faire agoniser avec des épingles à chapeau...

L'exposition Frobenius à la salle Pleyel

L'importance de cette exposition n'a peut-être pas été suffisamment soulignée : c'est sur une beaucoup plus vaste échelle que ses prédécesseurs que le Dr Leo Frobenius a entrepris l'investigation et le relevé des peintures murales de l'Afrique du Sud, dites souvent à tort *bushmen-paintings*. Or il n'a sans doute encore jamais été donné aux hommes actuels d'entrer d'une façon aussi intime en contact avec les formes les plus vivantes d'une vie humaine primitive à peine distincte de la nature. Il faut dire, il est vrai, que les « hommes actuels » se soucient assez peu d'un tel contact. En général la salle d'exposition est restée à peu près vide.

Ces peintures à l'intérieur desquelles il a été facile d'établir plusieurs oppositions appartiennent toutes à la civilisation paléolithique de l'Afrique. Cette civilisation qui dans nos régions a disparu depuis des millénaires n'a été interrompue dans l'Afrique du Sud, il y a quelques siècles, que par l'invasion des Bantous, peuplades infiniment plus avancées pratiquant le travail du fer. Ainsi un art pictural d'hommes très anciens typologiquement, se développant jusqu'à une période récente, se présente à nous avec une richesse de développement et un nombre d'exemples remarquables. Bien plus les auteurs mêmes des peintures sont encore connus de nous par de rares survivants *bushmen*. C'est pourquoi, du point de vue de la vie, un tel art surpasse encore en intérêt celui des cavernes européennes.

Dans l'ensemble les compositions des Africains du sud, comme celles des autres hommes paléolithiques, sont caractérisées par une stupéfiante négation de l'homme. Loin de chercher à s'affirmer contre la nature, l'homme issu de cette

nature y apparaît volontairement comme une sorte de déchet. Les peintures relevées par l'expédition Frobenius développent ce thème primitif sous les formes les plus variées, de telle sorte qu'un mécanisme qui ne pouvait encore être qu'assez péniblement déduit (d'après les documents iconographiques publiés comme d'après nos connaissances sur le totémisme) est apparu très simplement vivant à nos yeux dans une salle d'exposition. Le premier mouvement de l'homme au milieu des animaux et des arbres a été de concevoir l'existence de ces animaux et de ces arbres et de nier la sienne propre. Les corps humains apparaissent comme des ludions, comme des jouets du vent et des herbes, comme des agglomérats de poussière chargés d'une activité qui les décomposent continuellement. Ce dont nous sommes devenus si incapables d'éprouver une expérience sensible, l'hétérogénéité criante de notre être par rapport au monde qui l'a enfanté, semble avoir été pour *ceux d'entre nous* qui ont vécu dans la nature la base même de toute représentation.

Les éléphants et les zèbres au milieu de ces hommes semblent avoir joué le même rôle éminent qu'auprès de nous les maisons, les bâtiments d'administration ou les églises. Mais ces bâtiments, ces églises, le malheureux déchet passait sa vie non à les subir mais à les tuer, à manger leur viande. C'est la rupture, l'hétérogénéité sous toutes ses formes, l'incapacité de jamais rapprocher ce qui a été séparé par une inconcevable violence, qui semble avoir engendré non seulement l'homme, mais ses rapports avec la nature.

N. B. — Le catalogue de cette exposition a été publié sous le titre *L'Afrique*, par Leo Frobenius et Henri Breuil (*Cahiers d'Art*, nos 8-9, 1930). Il comporte une documentation écrite et une illustration abondantes¹.

Œuvres indo-hellénistiques

GALERIE DE LA N. R. F.

Les stucs présentés au public en deux expositions à la nouvelle Galerie de la N. R. F. ont été publiés par le savant historien de l'art Joseph Strzygowsky (*The Afghan stuccos of the N. R. F. collection*, Paris, 1931).

Les objets exposés à la *Nouvelle Revue Française*, écrit J. Strzygowsky, « sont le résultat d'un voyage d'exploration soutenu par cette maison d'édition et entrepris par M. Malraux. Les sculptures de stuc qui ont été trouvées à cette occasion dans un champ de fouilles d'Afghanistan — exactement dans le voisinage de Tash-Kourzan (Turkestan Chinois) à la frontière est d'Afghanistan — ne sont pas surpassées en beauté plastique par les objets trouvés dans les fouilles de Hadda et rapportés en Europe par M. Barthoux... Nous sommes amenés à supposer, d'après l'état des statues, qu'elles ont été décapitées à une date inconnue : les têtes magnifiquement préservées ont été trouvées enfouies dans la terre et à peu d'exceptions les corps qui leur correspondent ont disparu ». L'auteur cite des exemples de semblables décapitations dues sans doute à des tribus iconoclastes. En fait, il est assez normal que dans ces statues formées d'un revêtement de stuc sur une âme de terre ou de grès artificiel, le corps ait été plus fragile que la tête.

Nous savons malheureusement fort peu de chose des conditions de développement de l'art dit tantôt gréco-bouddhique, tantôt du Gandhara, tantôt indo-hellénistique. Nous savons seulement qu'il faut lier son origine à la domination militaire des Grecs en Bactriane et dans le Nord-Ouest de l'Inde après la conquête d'Alexandre. D'autre part, au ^ve siècle après Jésus-Christ le pèlerin chinois Fa-

Hien trouvait les ateliers de fabrication d'où proviennent ces statues en pleine activité (cf. J. J. Barthoux, *Les Fouilles de Hadda*, vol. III, 1930).

Depuis 1873, date à laquelle selon J. Strzygowsky, apparurent pour la première fois en Europe (à l'Exposition universelle de Vienne) des exemplaires de la statuaire gréco-bouddhique, cet art a été l'objet de nombreuses études parmi lesquelles nous devons citer au premier plan le bel ouvrage de A. Foucher (*L'art gréco-bouddhique du Gandhara*, Paris, 1905-1918, 2 vol. in-8^o) et les travaux de MM. Godard et Hackin¹.

L'album publié récemment sur les fouilles de Hadda (cité plus haut) par J. J. Bardoux donne une illustration extrêmement abondante reproduisant les nombreux exemplaires du Musée Guimet et du Musée de Kaboul.

L'Usine à Folies aux Folies-Bergère

Le spectacle des Folies-Bergère, quel qu'il soit, correspond certainement plus qu'aucun autre au goût le plus vulgaire, dans le sens le plus séduisant du mot. Le fait que l'on y néglige toute autre chose que la splendeur des femmes et des lumières, l'absence de véritables vedettes suffit à placer une telle production bien au-delà des différentes distractions proposées à notre amusement. Mais plus que tout autre élément sans doute, une sorte de tare, un mauvais goût plus criant qu'ailleurs, une crudité plus grossière dans l'étalage, donnent un éclat et une fascination extraordinaire à ces luxueuses *super-revues*. Elles touchent de bien près à l'art le plus populaire ne différant pas beaucoup, comme niveau moral, de certains spectacles de foire dont les enseignes sont voluptueuses, les femmes flétries et transies de froid dans leurs costumes aux paillettes défraîchies.

Il est d'autant plus regrettable que des inventions bonnes seulement pour le tapage et somme toute banales cherchent à s'introduire dans le développement rigoureux et lourd d'une procession des nudités dans la lumière. Les machines de carton argenté annoncées à grand renfort de publicité ne valent certes pas la première imagination stupide de femmes arrachant leurs vêtements pour se battre à coups d'épée. Il faut d'autre part citer comme une lamentable concession au bon goût la suppression de toute scène pathétique, de toute déclamation terrifiante.

Art des nomades de l'Asie centrale

GALERIE DE LA N.R.F.

La Galerie de la N. R. F. expose sous ce titre des objets de bois calciné ou de corne ornés d'applications de cuivre, provenant de l'Asie centrale (de la région située au nord-ouest de l'Afghanistan) et de fabrication rigoureusement moderne. Cette région étant de religion bouddhique ces productions se présentent comme des objets hétérodoxes liés aux pratiques magiques.

Les motifs de cet art sont d'ailleurs beaucoup plus frappants par leurs rapports avec des styles très anciens que par leur nouveauté. On parle de réminiscences sassanides et de traditions se rapportant à l'art prétendu scythe. Il faudrait ajouter que des monnaies musulmanes de l'Asie mineure du XIII^e siècle présentent des figures d'une facture populaire extrêmement voisine des têtes incrustées de cuivre exposées à la N. R. F.

Deuxième groupe de photographes

GALERIE D'ART CONTEMPORAIN

Après les photographies d'Adget et les curieuses tentatives de Man Ray il ne semble pas que les *photographes d'art* spécialisés puissent produire autre chose que des acrobaties techniques assez fastidieuses. Les photographies d'information ou de cinéma sont beaucoup plus agréables à voir et beaucoup plus vivantes que la plupart des chefs-d'œuvre qu'on soumet à l'admiration du public. Il faut faire exception pour une admirable photographie de J.-A. Boiffard ¹.

Exposition Oskar Kokoschka

GALERIE GEORGES-PETIT

Les toiles de Kokoschka ont fait scandale en Autriche en 1908. Elles ont représenté à cette époque, dans l'Europe centrale, des tendances avancées, analogues, dans une certaine mesure, à celles qu'Henri Matisse ou Derain ont représentées à peu près à la même époque en France. Mais, chose curieuse, le scandale n'a pas empêché les artistes de parvenir en Allemagne à des situations officielles et Klee doit être à cet égard mis au même rang que Kokoschka. Mais Klee n'a pas cessé pour autant de pousser aussi loin que possible les conquêtes les plus décriées de notre époque; au contraire Kokoschka n'a réussi qu'à se procurer, entre les divers peintres d'Allemagne, la situation la plus importante.

Il est difficile de voir comment son œuvre exposée à Paris peut prendre place à côté de la production déjà connue. Ni les tenants de l'art traditionnel, ni ceux de l'art le plus avancé ne peuvent s'intéresser beaucoup aux brillants efforts du virtuose autrichien. Et quant aux indécis, il est peu probable qu'ils trouvent là une occasion de sortir de leur état.

Je ne crois pas pouvoir... (1)

Je ne crois pas pouvoir me proposer de résultat plus décisif que celui de lier au développement de la pensée la plus complète liberté possible. Mais j'ai conscience que cela est précisément s'opposer à la conclusion normale de tout effort intellectuel et j'ai été amené ainsi à m'engager dans des voies répugnantes.

Je dois dire en outre que je suis incapable de me représenter la possibilité d'un succès analogue à ceux des autres efforts systématiques parce que la liberté ne peut pas cesser d'apparaître contraire à toute conscience humaine concevable.

Au moment où j'écris, quelle que soit l'insolence à laquelle je pourrais vulgairement être enclin, je n'ai pas d'hésitation à reconnaître que j'ai peur. Peut-être même vaudrait-il mieux renoncer dès l'abord à un terme tel que liberté qui suppose un enthousiasme naïf ou rhétorique et parler plus ouvertement de *quelque chose qui fait peur*. Quoi qu'il en soit, il est évident que cette peur est habituellement à la base des régressions typiques, des déformations tapageuses, des proclamations d'idéal pour sauver la face, en sorte qu'il y a un avantage certain à s'en servir non plus comme d'un moyen mécanique de recul, mais comme d'un signe de libération et d'orgasme.

On aboutit ainsi à une recherche, qui peut prendre une apparence de cynisme, de ce qui est honteux, manqué et sordidement caché à l'exclusion de toutes les formes de terreur nobles qui ont pu servir à provoquer de banales émotions poétiques. Mais personne ne doutera que la pratique qui consiste à ne trouver sa satisfaction (et même d'incontes-

tables transports extatiques) que dans ce qui a fait inavouablement peur, ne représente une perversion aussi abjecte que les autres perversions sexuelles. Et il serait même conforme à une habitude aussi bonne qu'une autre de refuser le nom d'homme à celui qui sort de cette façon des limites à l'intérieur desquelles le genre humain s'est défini idéologiquement.

En ce qui me concerne, je ne vois aucune raison de faire la moindre différence pratique entre liberté et liberté sexuelle. C'est là un point de vue personnel et cependant il est possible d'indiquer que la liberté étant propre à ce qui échappe à la détermination c'est une série de faits qui se produisent sans détermination consciente idéologique (souvent même à l'encontre d'une détermination extraordinairement prétentieuse) qui constitue le vivant domaine de la liberté.

Intellectuellement il reste possible de rapporter les faits sexuels à un nouvel ordre de détermination indépendant du système supérieur : mais ces faits ont par rapport à ce système idéologique la valeur symbolique d'une image angoissante de liberté; et précisément la pensée symbolique sans frein échappe seule à la représentation du déterminisme sans fin impliqué par le mécanisme policier de la pensée rationnelle.

Je m'excuse d'introduire des considérations aussi spécialisées d'autant plus que je n'ai pas l'intention de continuer ici cette explication : il est inévitable de se moquer ouvertement des moyens techniques même alors qu'ils permettent seuls de renverser les rôles à l'intérieur du pénitencier intellectuel (il est provisoirement suffisant d'indiquer que, sans la disposition de tels moyens, on ne peut attendre que névrose, espoir déplacé et incapacité finale). Je tiens seulement à ajouter une autre considération selon laquelle la liberté, même conçue à l'origine d'une façon arbitraire, prend en dernier lieu un sens entièrement impersonnel. Les quelques faits d'ordre sexuel que je rapporterai ensuite paraissent entrer d'une façon aussi frappante qu'il est possible — avec toutes les particularités qui le font *autre* que n'importe quoi de concevable — dans un certain système de rapports : si l'on cherche à situer le moindre accident de la vie terrestre — un passant dans la rue par exemple, qui aurait pu ou plutôt aurait dû, selon toute probabilité, ne pas exister —

par rapport à la nécessité et à l'immensité de l'univers dans le temps et dans l'espace, c'est ce moindre accident qui est significatif, c'est-à-dire que la valorisation exclusive de l'univers immense qui suit la comparaison est usurpée : cet univers est parfaitement insignifiant, homogène et vide et la disproportion extravagante qui le caractérise n'est qu'une qualité empruntée à un misérable passant. La plus futile et surtout la plus impossible à prévoir des *constellations* de faits est, si l'on veut employer le terme, la réalité, vertigineusement libre et doublée par *son* ombre, c'est-à-dire par l'univers immense, qui n'a jamais été autre chose qu'une ombre souvent terrifiante. La raison est une machine malade quand elle est forcée de représenter un passant, un pavé, une boutique comme rien et le prétendu enchaînement sans fin des causes comme une totalité annulant ses parties.

Aussi le jeu de la réflexion après qu'il a dévalorisé et anéanti mécaniquement tous ses objets conformément à la raison est-il amené à se renverser d'un bout à l'autre et à se donner comme seule fin de produire des éléments complètement hétérogènes, affreusement inassimilables.

Mais il n'y a aucune égalité entre tous les éléments infimes de l'existence et il se trouve que dans la figuration symbolique d'une liberté hideuse et hétérogène, les constellations formées par les aberrations sexuelles prennent par rapport à l'infini homogène une valeur telle qu'au point de vue de la pensée humaine rien d'autre ne leur apparaît comparable : il s'agit sans aucun doute d'expression symbolique, la valeur d'un symbole étant indiscutable puisqu'elle n'est qu'un fait.

Je rapporte ici deux exemples que je crois significatifs (l'un d'entre eux me mettant même en cause personnellement) dans le sens que j'ai indiqué en insistant sur ce point qu'il n'y a plus actuellement d'autre moyen radical d'échapper aux représentations homogènes et dévalorisantes de la raison ¹.

I. LE MONSIEUR DE CINQUANTE ANS

Francesco L..., employé, âgé de cinquante ans.

Il se rend chez les prostituées qu'il fait s'habiller de vêtements blancs et se poudrer avec de la poudre blanche : il les fait s'étendre immobiles et les yeux clos sur un lit de telle sorte qu'elles ressemblent à des mortes. Lui-même,

au milieu de la chambre, [les]² regarde en répétant sans fin : « Che belle morte! Che belle morte! » et en même temps il se masturbe éjaculant et se contractant et se tordant comme un convulsionnaire lorsque après s'être avancé peu à peu, il arrive à toucher la dame.

Il reconnaît, [étant ivre]³, qu'une de ses sœurs étant morte dans sa maison, il avait essayé pendant la nuit de violer le cadavre; n'ayant pu réussir à cause de la rigidité de la morte, il vit sa bouche entrouverte : il y introduisit son pénis et y éjacula, éprouvant un grand plaisir au contact de cette chair froide *⁴.

II. LE CADAVRE MATERNEL

Je me trouvais la nuit couché dans l'appartement de ma mère morte : le cadavre reposait dans une chambre voisine. Je dormais mal et me rappelai que deux ans auparavant je m'étais livré à une longue orgie pendant l'absence de ma mère, précisément dans cette chambre et sur le lit qui servait maintenant de support au cadavre. Cette orgie dans le lit maternel avait eu lieu par hasard la nuit anniversaire de ma naissance : les postures obscènes de mes complices et mes mouvements extasiés au milieu d'eux étaient interposés entre l'accouchement qui m'avait donné la vie et la morte pour laquelle j'éprouvais alors un amour désespéré qui s'était exprimé à plusieurs reprises par de terribles sanglots puérils. La volupté extrême de mes souvenirs me poussa à me rendre dans cette chambre orgiaque pour m'y branler amoureuxment en regardant le cadavre. Mais j'étais à peine entré que la pâleur et l'immobilité de la morte à la lueur des bougies me glacèrent de stupeur et je dus m'en aller jusque dans la cuisine pour m'y branler⁵.

* Il ne nia pas le fait par la suite. L'observation est rapportée par Neri dans *Archivio delle psicopatie sessuali*, p. 109, et citée dans Kraft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, trad. Lobstein, où Francesco L... est désigné comme un « monsieur de cinquante ans ». Il s'agit d'un cas frappant de perversion polymorphe (hermaphrodisme sexuel, masochisme, fétichisme des cheveux et des rognures d'ongles).

Je ne crois pas pouvoir... (2)

Je ne crois pas pouvoir rechercher de résultat plus décisif que celui de lier la liberté la plus choquante au développement nécessaire de la pensée. Mais j'ai conscience que cela est précisément s'opposer à la conclusion normale de toute activité intellectuelle et j'ai été amené ainsi à m'engager dans des voies répugnantes.

Je dois prévenir en outre qu'il n'y a aucun moyen de se représenter la possibilité d'un succès analogue à ceux des autres efforts systématiques en ce sens que la liberté ne peut pas cesser d'apparaître hostile à toute conscience humaine commune concevable.

Au moment où j'écris, quelle que soit l'insolence à laquelle je pourrais vulgairement être disposé, je préfère reconnaître que j'ai peur : le terme de liberté, qui suppose un enthousiasme puéril ou oratoire, est tout d'abord fallacieux, et il y aurait même un malentendu moins grand à parler de tout ce qui provoque la peur. La peur, qui est à la base des régressions habituelles, peut aussi être employée comme un signe de libération et d'orgasme. Rien n'arrête la recherche angoissée de ce qui fait honte, de ce qui a été manqué et se dissimule sordidement, à l'exclusion de toutes les causes de terreur classique et noble, de tout ce qui a pu être détourné au bénéfice des émotions poétiques avouables.

Je ne fais pas de différence entre liberté et liberté sexuelle en premier lieu parce que l'activité sexuelle vicieuse est la seule qui se produise indépendamment des déterminations idéologiques conscientes, la seule qui résulte sans modification d'un jeu libre de corps et d'images impossible à justifier rationnellement.

S'il est possible de rapporter cette activité à un nouvel ordre de détermination, extérieur au système idéologique de la conscience, cet ordre nouveau est cependant avant tout l'image indissoluble du désordre, sans laquelle l'idée de désordre ne serait qu'une abstraction illogique. Comme la pensée rationnelle ne peut pas concevoir le désordre ou la liberté, et que seule la pensée symbolique le peut, il est nécessaire de passer dès le début d'un concept général que les mécanismes intellectuels vident de sens à un symbole irrationnel et particulier.

Une autre considération permet de passer à nouveau de ce symbole arbitraire à une représentation du monde sur le plan général. Les faits d'ordre sexuel que je rapporterai ensuite en raison de leur valeur symbolique paraissent entrer d'une façon aussi expressive qu'il est possible dans un certain système de rapports : si l'on cherche à situer le moindre accident de la vie terrestre — un passant dans la rue par exemple, avec les particularités qui le font autre que n'importe quoi de concevable, qui aurait pu ou plutôt aurait dû ne pas exister — par rapport à la nécessité et à l'immensité de l'univers dans le temps et dans l'espace, c'est ce moindre accident qui est significatif, c'est-à-dire que la valorisation exclusive de l'univers immense qui suit ordinairement la comparaison est usurpée. Cet univers est parfaitement insignifiant, homogène et vide et la disproportion extravagante qui le caractérise n'est qu'une qualité empruntée à n'importe quel misérable passant. La plus futile et surtout la plus impossible à prévoir des constellations de faits est, s'il faut employer le terme, la seule réalité, vertigineusement libre, doublée par son ombre, c'est-à-dire par l'univers immense, qui n'a jamais été autre chose que l'ombre, souvent terrifiante, de ce qui s'isole arbitrairement devant n'importe quel esprit humain. La raison est une machine malade quand elle est forcée de représenter un passant, un pavé, une boutique, comme rien, et le prétendu enchaînement sans fin des causes comme une totalité annulant ses parties.

Mais pour donner une portée humaine à une vengeance, à l'intérieur d'un univers brisé en morceaux, du fragment s'isolant et se brisant contre tout ce qui existe d'autre, il est impossible de lier ce mouvement intellectuel de fragmentation agressive à des faits que dans leur représentation pratique, aucun obstacle ne sépare des autres : ainsi, sauf le recours

artificiel à un isolement qui n'apparaît qu'au prix d'un long effort de réflexion, un passant dans une avenue aux maisons et aux trottoirs parallèles se perd rapidement dans une série de faits qui se dilue avec ordre dans le vide homogène de l'univers. Le développement de la pensée prend une valeur explicite et une puissance capable de provoquer les renversements et les déchirements nécessaires à la condition seulement de s'associer à des forces symboliques intactes.

Je rapporte ici deux exemples (dont l'un me met en cause personnellement) en insistant sur ce point qu'hormis les phantasmes mis en jeu dans l'aberration sexuelle il n'existe plus *en fait* dans aucun domaine accessible rien dont l'image soit assez vive pour permettre à la pensée d'échapper aux représentations dévalorisantes de la raison. Mais si ces phantasmes interviennent il sera impossible de réagir après coup et de faire rentrer les choses dans l'ordre sans recourir à des procédés déformants qui rappelleront par leur complication et par leur lâcheté les procédés chirurgicaux d'anesthésie. Et ainsi pendant un long instant peuvent être liés à la pensée se développant dans des conditions qu'il lui est impossible d'éviter, des éléments complètement hétérogènes, affreusement inassimilables.

Quant aux conséquences pratiques ultérieures d'une telle introduction, elles présentent des difficultés si angoissantes et risquent de compromettre d'une façon si aiguë la puissance même, déjà souvent précaire, d'une existence presque sans issue, que je crois impossible provisoirement d'aller plus loin.

[*Note sur le système actuel de répression*]

L'existence de la répression sous la triple forme de l'emprisonnement, du supplice et de la mise à mort met en cause l'existence même des sociétés humaines. Or, s'il était possible que la volonté consciente et réfléchie puisse disposer d'une façon catégorique et en connaissance de cause de ce qui a lieu entre les hommes, il est probable que toute répression serait écartée et les sociétés dissoutes.

Mais il ne peut en être ainsi et tout ce qu'il est possible d'envisager, aujourd'hui qu'il n'est plus temps de revenir aux organisations primitives et aux tabous efficaces d'eux-mêmes, c'est que la société soit organisée de telle façon qu'il n'y ait presque plus jamais de raison de tuer ou de voler, la propriété étant supprimée en principe.

Il serait idéaliste d'imaginer que les choses puissent se transformer à tel point qu'il ne soit plus question de répression sociale. Il y a lieu, tout au contraire, de supposer que certains hommes moins asexués et plus sauvages que les autres continueront à tuer et à voler par passion. Ceux des sentiments humains qui sont irréductibles à la vie sociale ne peuvent être détruits en aucun cas et il est nécessaire qu'ils trouvent une expression dans les représentants les plus admirables * de l'espèce, qu'il s'agisse de personnages géniaux et non nuisibles, de déments ou de criminels.

Or, il est probablement temps, parlant au nom, tant de ces criminels que de ces personnages géniaux ou de ces

* Ce mot doit être pris ici non dans le sens idéaliste (que l'on doit admirer) mais dans le sens strictement technique : qui provoque un sentiment volontaire ou involontaire, généralement conscient mais parfois aussi inconscient de stupeur, d'admiration et d'horreur.

déments, de formuler les plus strictes exigences auxquelles il faudra bien que les sociétés et leur répression finissent par se plier.

IL EST INADMISSIBLE QUE LA SOCIÉTÉ FRAPPE LES CRIMINELS AUTREMENT QU'AU GRAND JOUR.

Il est inadmissible que l'on égorge des hommes à l'aube à la dérobée comme on abat les animaux de boucherie. Il est inadmissible qu'on envoie des hommes pourrir vivants à Cayenne et que les honnêtes bourgeois puissent éviter de les voir pourrir.

Il est inadmissible que des inspecteurs de police puissent infliger des tortures à des prévenus (souvent d'ailleurs innocents) sans que le *public* puisse assister librement à ces tortures et sans que les noms et les visages des policiers bourreaux soient publiés par les journaux avec les photographies et le récit des supplices.

Il est inadmissible si l'on frappe que l'on porte les coups avec l'affreuse lâcheté du bourgeois repu qui ne tremble pas seulement devant le mal que le criminel peut lui faire mais aussi devant le mal (infiniment plus atroce il est vrai) qu'il fait au criminel : le supplicié possède et d'une façon imprescriptible, le droit de troubler le sommeil des lâches et des pleutres pour la digestion paisible desquels il meurt.

IL EST TEMPS DE CRIER PARTOUT ET DE TOUTES LES FAÇONS QUE LE SYSTÈME DE RÉPRESSION ACTUELLEMENT EN VIGUEUR EST LE PLUS MONSTRUEUX ET LE PLUS DÉGRADANT POUR LES HOMMES DE TOUS CEUX QUI ONT ONT JAMAIS ÉTÉ APPLIQUÉS.

Relativement aux conditions générales d'existence, aussi cruel qu'aucun n'a jamais été, il a perdu entièrement l'élément passionnel sans lequel la répression sociale n'aurait jamais pu naître. Les sentiments d'un Chinois à l'égard d'un supplicié paraissent humains si on les compare à ceux d'un bourgeois européen à l'égard de ceux qu'il envoie paisiblement au baigne ou à la mort. En Chine le foie de celui qui est mort en subissant orgueilleusement un supplice est mangé par un autre homme qui l'a admiré et qui veut s'approprier sa valeur. Ceci conduit à dire qu'une société *n'a le droit* de frapper les criminels que dans la mesure où elle reconnaît le caractère *sacré* du crime, que dans la mesure où elle *sacrifie* un homme qui, en choisissant volontairement la voie du crime, s'est voué *lui-même* au sacrifice. Dans une société sans hypocrisie,

le fait criminel ne peut être regardé par ceux qui s'y opposent en raison d'une triste nécessité, qu'en tant qu'il désigne un homme à la façon de l'extase du martyr ou du délire sexuel de l'insecte, à une mort violente et sacrificielle.

La mort à la condition qu'elle soit appliquée de la façon la plus provocante possible, à la condition qu'aucun autre homme ne puisse échapper à la terreur ou à la jouissance qui en résulte, à la condition surtout que le condamné soit traité jusqu'au moment du supplice non comme un criminel mais comme un dieu ou une victime, la mort (et pour les simples voleurs le pilori, à l'exclusion de toute prison, comme de tout baigne) peut être admise dans une société avec la valeur d'une répression — écartant du crime les lâches — seulement en tant qu'elle élève celui qu'elle frappe au-dessus de toutes les chiffes humaines terrifiées, de même qu'un oiseau de proie au-dessus de la volaille.

Lorsque M. Meyerson...

Lorsque M. Meyerson définit l'irrationnel de la diversité comme un état, au point de vue de la loi de probabilité, *improbable*, il ne nous paraît pas à l'aide de cette définition atteindre un irrationnel suffisamment irréductible. En effet nous constatons dans la nature une certaine faculté de réaliser l'improbable, de préférence, et de le réaliser par cycles avec même une certaine progression. En cela la nature est sinon rationnelle dans le sens étroit du mot, tout au moins aussi rationnelle que lorsqu'elle suit, comme dans le cas de la *mort calorique*, la loi de probabilité, en tous cas conforme aux lois de l'esprit humain (en lequel la raison n'est pas isolée mais connexe à une infinité de schémas susceptibles de prendre grossièrement une apparence rationnelle). C'est d'ailleurs une des caractéristiques d'une philosophie dualiste d'admettre la loi d'*improbabilité majeure* (majeure ici n'est pas employé dans un sens absolu) comme contrepartie nécessaire de la loi de probabilité.

Sans doute on constate ici une mauvaise volonté éminente de délimiter une fois pour toutes le domaine du rationnel et il y a, semble-t-il, une immense ironie dans le fait de donner comme une résolution de l'*irrationnel* posé par la diversité primitive improbable, cette loi d'*improbabilité majeure*, puisque cette loi comporte en elle-même comme un principe une *irrationalité majeure*, mais nous ne serons jamais surpris de rencontrer cette contexture à peu près indélébile du rationnel et de l'irrationnel et nous sommes même portés à la soupçonner n'importe où, en particulier dans la loi, bien avérée celle-là, de probabilité : en effet d'un point de vue strictement *rationnel* cette probabilité n'est peut-être pas conforme au

principe de causalité. A la rigueur il n'y a sans doute aucun moyen de traiter le rationnel mieux qu'à l'aide de cette involontaire ironie des phrases, qui marque un simple état de choses : qu'il y a une infinité de phénomènes réductibles aux lois de la raison mais que les lois de la raison elles-mêmes ne sont pas rationnelles (c'est évidemment en ce sens que la loi d'*improbabilité majeure* peut leur être assimilée).

Plus tard nous ne nous bornerons pas à ce truisme d'aspect paradoxal et nous assimilerons la perte subite, nécessairement située dans la succession du temps, de la valeur rationnelle de la raison, à d'autres phénomènes psycho-physiologiques tels que la jouissance spasmodique ou le vertige, tous situés au point extrême d'une des activités alternantes qui font l'objet du dualisme. Ici nous tenons seulement à indiquer que nous ne prétendons pas rendre l'ordre des choses intelligible (l'attitude dualiste comporte même un parti pris contraire à cette tendance primordiale de toute philosophie jusqu'à ce jour) lorsque nous faisons intervenir la loi d'*improbabilité majeure* pour rendre compte de la diversité. Il sera d'ailleurs facile de se rendre compte de l'extrême opportunité de cette réserve, étant donné la lumière apparente qui résulte de la théorie.

Du moins étant donné la lumière que cette loi serait susceptible d'apporter on l'établirait en conformité avec les données scientifiques actuelles, tentative qui ne sera même pas envisagée non à cause de difficultés particulières mais pour des raisons très générales. Nous constaterons en effet de plus en plus un nouveau divorce entre la science et la philosophie radicalement différent de celui qui s'était déjà produit. Tout d'abord en effet la science a rompu avec la philosophie qui semble avoir souffert de cette rupture et avoir cherché à se protéger de la colère de la science et à se réconcilier en passant le temps à la justifier même en discutant et en négligeant à peu près toute autre occupation : il en était résulté une union nouvelle dans laquelle la philosophie jouait le rôle de serviteur zélé : même en discutant âprement certains points il était nécessaire avant tout de montrer qu'on ne respectait rien tant que la science et qu'on ne discutait que pour la servir. Il semblait impossible en effet qu'un philosophe table sur autre chose que sur l'état des sciences. Mais il est arrivé que cet usage s'est retourné contre son principe parce que cet état n'était jamais en réalité

que l'état actuel et qu'après un certain temps un système philosophique était d'autant plus caduc qu'il avait tenu compte de cet état. Il est vrai que les plus grands changements se produisent d'abord d'une façon voilée et sans rupture violente : une philosophie nouvelle, celle de M. Meyerson, table également sur les sciences, n'ayant d'autre objet que les sciences, paraissant entièrement tributaire des sciences, mais c'est de leur changement qu'elle tient compte plutôt que de leur état. Apparemment il n'y a donc encore aucun divorce, mais seulement un irrespect implicite et une réduction de prestige : les choses seraient ainsi relativement peu graves s'il n'était pas facile de supposer que l'hégémonie de la science a créé beaucoup trop d'hostilité pour que, la brèche étant une fois largement ouverte, on n'en profite pas pour passer outre. En tout cas il commence à sembler imprudent de se mettre trop en accord avec des données scientifiques transitoires. Sans doute nous n'avons pas marqué ainsi la signification profonde de l'œuvre de M. Meyerson, et même nous devons être en opposition avec sa résolution personnelle, mais nous affirmons ici qu'il n'y aurait aucun avantage pour établir une loi très générale à tenir compte de faits trop peu généralement apparents. Surtout lorsqu'on pense en principe que la valeur dominante d'un système quelconque ne vient pas de ce qu'il apporte la lumière mais ||

La nécessité d'éblouir...

La nécessité d'éblouir et d'aveugler peut être exprimée dans l'affirmation qu'en dernière analyse le soleil est le seul objet de la description littéraire. Cette réduction d'une difformité à une fonction naturelle a pour contrepartie la situation sociale faite à n'importe quelle personne, si malade qu'elle soit, si elle se croit obligée de jouer un rôle¹ en rapport avec le soleil.

Dans cette situation où se juxtaposent la gloire avec ce qu'elle apporte d'inadmissible et la misère matérielle ou morale résultant de la réprobation sociale, s'expriment² les résultats de l'aspiration prédominante (mais la plupart du temps inconsciente) qui pousse chaque individu agité à sortir du groupe homogène de ses semblables ou plutôt à se faire expulser, manifestement ou non, par ce groupe. L'exclusion sociale envisagée de cette façon sous la forme la plus générale n'est pas différente de celle qui frappe en particulier un certain nombre de catégories sociales : une prostituée, un ascète, un officier d'autrefois en grand uniforme, un criminel, un prêtre couvert d'ornements bariolés, un bourreau, un fossoyeur sont engendrés en tant que tels par une opération semblable, c'est-à-dire qu'ils sont rejetés du corps homogène et neutre de la société de la même façon que des excréments. Ainsi se constitue en provoquant partout l'excitation la plus angoissée une constellation excrémentielle qui comprend d'autre part le feu, le tonnerre, les dieux, les spectres, les âmes, les lumières et les couleurs, l'argent (la valeur) et l'or, les bijoux et les diamants, les cadavres en décomposition, le soleil.

L'importance de l'exclusion sociale peut être exprimée

par les propositions suivantes : lorsqu'un ensemble homogène expulse une de ses parties il lui confère à la fois un caractère répugnant et terrifiant et un éclat aveuglant. La vie humaine n'est valorisée et irréductible à l'homogénéité indifférente des concepts rationnels qu'en raison des qualifications subjectives (dégoût ou fascination) qui résultent des actes arbitraires d'expulsion. Ce que l'on qualifie sous le nom d'*amour* lorsqu'on cherche à déterminer les éléments non intéressés de la vie n'est qu'une représentation fragmentée des ensembles d'impulsions qui sont mis en mouvement dès qu'un objet est trouvé en dehors du cours normal où tout est indifféremment identifiable. L'amour n'étant dans les cas ordinaires que la partie consciente de ces ensembles s'oppose à l'identification (à la connaissance) de l'objet, c'est-à-dire que son objet est nécessairement chargé d'un caractère hétérogène (analogue au caractère du soleil aveuglant, des excréments, de l'or, des choses sacrées).

En particulier le simple projet d'écrire implique la volonté de modifier à son profit le travail d'identification et de réduction dont chaque individu est l'objet de la part de son milieu. Lorsque le pas est franchi, il paraît impossible d'éviter l'angoisse qui accompagne la sensation d'être ridicule au lieu d'être annulé aux yeux d'un certain nombre de personnes réelles ou imaginaires. Il peut donc devenir préférable d'apparaître volontairement écœurant, non que cela corresponde spécialement à une qualité existante, mais en partie parce qu'il faudrait user de subterfuges pour ne pas l'être dès que l'on commence à provoquer ses semblables pour être vomi par eux. Le simple fait de l'ostentation n'est-il pas déjà extrêmement misérable ?

Il est sans aucun doute négligeable que l'on écrive sans confondre tout d'abord sa propre existence avec le soleil, aveuglant tous ceux qui sont assez puérils pour le regarder fixement. Cette confusion est certainement l'effet d'une nature chétive et dans un certain sens incapable, mais la disproportion entre ce qui est et ce que l'on cherche à représenter est précisément l'une des conditions du vomissement d'une personne par l'ensemble des autres. C'est dans ce sens que l'on peut dire que l'impuissance est une qualification³.

La question du renoncement peut être posée indépendamment de toute circonstance particulière de l'histoire littéraire, en raison de l'impuissance liée au besoin d'aveugler. Cette

impuissance peut même porter d'une façon plus ou moins efficace sur la capacité d'écrire et de développer ainsi un sentiment de déchéance et d'abjection beaucoup plus fort que celui qui accompagne généralement le fait qu'on écrit (aussi bien que le fait qu'on est prêtre).

Les raisons d'écrire un livre...

Les raisons d'écrire un livre peuvent être ramenées au désir de modifier les rapports qui existent entre un homme et ses semblables. Ces rapports sont jugés inacceptables et sont perçus comme une atroce misère.

Cependant à mesure que j'ai écrit ce livre j'ai eu conscience qu'il était impuissant à régler le compte de cette misère. A une certaine limite, le désir d'échanges *humains* parfaitement clairs qui échappent aux conventions générales, devient un désir d'anéantissement. Non que des échanges de cet ordre soient impossibles mais parce qu'ils sont conditionnés par la mort de celui qui les propose. Je me suis trouvé ainsi devant un dilemme plus piteux encore que tragique, et encore plus honteux que misérable : ce que je désirais *être pour d'autres* excluait *l'être pour moi* et il était naturel que l'usage que je voulais qu'on fasse de moi — et sans lequel ma présence au milieu des autres équivalait à une absence — exige que je meure, c'est-à-dire, en termes immédiatement intelligibles *que je crève. Ne pas être* était devenu pour moi une exigence impérative de *l'être* et j'étais condamné à vivre non comme un être réel mais comme un fœtus qui se corrompt avant terme et comme une irréalité pauvre.

Je ne crois pas que ma misère devienne jamais acceptable mais bien que je reste lié à sa mesquinerie profonde ne je chercherai pas non plus à y échapper par des subterfuges mesquins.

Lorsqu'une fois ou l'autre mon attitude sera devenue intelligible ce qui, autant qu'il me semble, ne peut manquer d'arriver, il sera suffisamment clair que cette attitude est liée à une haine de l'autorité qui n'accepte pas la possibilité d'une défaite.

VI

TEXTES SE RATTACHANT À
« LA NOTION DE DÉPENSE »

[*Le paradoxe de l'utilité absolue*]

I. LE PARADOXE DE L'UTILITÉ ABSOLUE ¹

Chaque fois que le sens d'un débat dépend de la valeur fondamentale du mot utile, c'est-à-dire, chaque fois qu'une question essentielle touchant l'existence sociale est abordée, quelles que soient les personnes qui interviennent, quelles que soient les opinions ou les intérêts de classe représentés, il est possible d'affirmer que le débat est nécessairement faussé et que le problème fondamental est éludé.

Il n'existe en effet aucun moyen correct, étant donné l'ensemble plus ou moins divergent des conceptions actuelles, qui permette de définir sans ambiguïté ce qui est utile. Cette lacune est suffisamment marquée par le fait qu'il est constamment nécessaire de recourir de la façon la plus injustifiable à des principes que l'on cherche à situer au-delà de l'utile et du plaisir : l'honneur, et le devoir sont hypocritement employés dans des combinaisons d'intérêt matériel et, sans parler de Dieu, l'Esprit sert encore à dissimuler, il est vrai ridiculement, la faillite intellectuelle de ceux qui n'acceptent pas le système utilitaire courant.

Cependant ce système lui-même est d'une absurdité criante.

Ainsi, il est impossible de vivre en se proposant le plaisir pour but. Cela est si vrai que ce but même, à peine posé par les utilitaristes, disparaît immédiatement, de la façon la plus suspecte, des considérations ordinaires. A la question « à quoi cela sert-il ? », on doit répondre : au succès de telle entreprise utile à la communauté. Mais il n'est pas décent de pousser trop loin l'explication de la formule « utile à la

communauté » : comme s'il s'agissait d'un principe clair et indiscutable².

Comme s'il s'agissait, plus précisément, d'un principe absolu. L'analyse des conceptions actuelles vulgaires aboutit en effet à une constatation déconcertante : s'écartant peu à peu, grâce à une confusion inconcevable, de son sens primitif et même de toute espèce de sens, le mot *utile* a pris une valeur *absolue*. De moyen terme l'utilité est devenue une fin.

Si une aussi ridicule énormité a pu devenir la base consciente de l'activité moderne, il est évident qu'elle doit répondre à une certaine nécessité. Vraisemblablement, il est impossible à l'humanité de se passer de but absolu : si le but que les circonstances lui imposent est seulement relatif, même s'il se présente une incompatibilité par définition, il est transformé en absolu, au prix de n'importe quelles confusions.

Le travail d'altération et de décomposition nécessaire à une telle métamorphose se reflète dans les conceptions logiquement élaborées, qui doivent maintenir en principe, pour la forme, un caractère relatif, lié à la définition.

Théoriquement l'utilité est un moyen terme subordonné au plaisir. Mais il s'agit seulement de plaisir tempéré et raisonnable. Le plaisir violent est exclu comme nuisible, ce qui laisse entendre que le principe du plaisir peut être soumis lui-même au principe de l'utile. Dès l'abord, la fin est partiellement subordonnée au moyen : une partie de la nature absolue de la fin est transférée dans la pratique au moyen terme et une disjonction claire est devenue impossible.

On peut considérer cette limitation de la fin comme la conséquence de son développement dans le temps. Le plaisir violent détruit ou tend à détruire les possibilités de retrouver ultérieurement le plaisir. Le caractère terminal est sauvegardé lorsqu'on renonce à une satisfaction pour une autre plus durable. Ainsi, il s'agirait exactement de la subordination logique d'un plaisir à un autre plus grand dans la durée.

Mais cette façon de représenter les choses est un leurre et un leurre au service de l'utile, du fait que la différence introduite entre les deux éléments subordonnés l'un à l'autre n'est pas une différence quantitative. Le second plaisir n'exclut pas le premier en raison d'un calcul des grandeurs et des avantages : il l'exclut en conséquence d'une incompatibilité

tibilité de nature entre un principe négatif et un principe positif. La considération du temps a substitué à la représentation positive du plaisir désirable un principe de conservation d'un état prétendu agréable, qui est seulement un état non pénible : il n'est plus question de la recherche naïve du plaisir, mais d'une méthode sénile, d'une prudence inhumaine et parfaitement dégradante. Les théories psychologiques négatives (Fechner³, Freud) qui représentent le plaisir comme la libération d'une excitation gênante — étant donné l'impossibilité du fait de définir le plaisir — expriment cette substitution inconsciente sous une forme prétendue scientifique.

A partir du plaisir-conservation, l'identification pratique du principe de l'utilité et du principe du plaisir est possible, puisque la conservation n'est elle-même qu'un moyen, une condition sans laquelle il ne pourrait évidemment rien se produire de désirable. Des résultats identiques sont ainsi obtenus dans les domaines de la science et du sens commun et une représentation plausible s'est développée selon laquelle il n'existe rien qui puisse être situé au-delà de l'utile. La communauté juge avec un mépris souverain les jeux, les arts, les débauches juvéniles : elle les *tolère* dans la mesure où ils coopèrent à son œuvre de conservation d'un état neutre, dans la mesure où ils libèrent des excitations toxiques, au prix de dommages et de frais minimes. Elle se croit même parfois, par excès de prudence, obligée de justifier cette tolérance en recourant à des principes absurdes, comme lorsqu'elle prétend subordonner les courses de chevaux à l'amélioration de la race chevaline ou les sports en général à la bonne santé. Elle vit — ou du moins prétend vivre (car elle entretient voluptueusement une classe de jouisseurs-nés) — au service de la conservation, qui, grevée régulièrement de la consommation et de l'usure inévitables, se présente pour la plus grande part, sous forme de production.

Il semble que la communauté peut se donner comme fin révolutionnaire, après la destruction des exploiters, le service de soi-même — mais elle se heurte à un obstacle devant lequel elle est aveugle ; c'est elle-même qui aspire *consciemment* à vivre, non au service de son plaisir, mais au service du service, au service paradoxal de l'utilité absolue.

II. NÉCESSITÉ ET DIFFICULTÉS D'UNE CONCEPTION DE L'UTILITÉ RELATIVE

Il est vrai que l'expérience personnelle, lorsqu'il s'agit d'un être juvénile, capable de gaspiller et de détruire sans explication, dément chaque jour cette conception dégradante de l'activité humaine. Mais alors même qu'il se prodigue et se détruit sans en tenir le moindre compte, le plus lucide, impressionné par l'opinion vulgaire, se représente à ses propres yeux comme malade; il se croit incapable de justifier *utilitairement* sa conduite et l'idée ne lui vient pas qu'une collectivité humaine puisse avoir, comme lui, *intérêt* à des pertes considérables, à des catastrophes qui provoquent, conformément à des besoins définis, des dépressions tumultueuses, des crises d'angoisse, et, en dernière analyse, un certain état orgiaque.

Il ne voit pas que les formules de l'utilité n'ont un sens qu'à partir du moment où elles sont subordonnées à un principe qui leur est extérieur.

La contradiction entre les conceptions sociales courantes et les besoins réels de la société rappelle d'une façon accablante l'étroitesse du jugement qui oppose le père à la satisfaction des besoins du fils. Cette étroitesse est telle qu'il est impossible au fils d'exprimer sa volonté. La sollicitude à demi malveillante du père porte sur le logement, les vêtements, la nourriture, à la rigueur sur quelques distractions anodines, c'est-à-dire, dans l'ensemble, sur l'utilité. Mais un fils n'a pas le droit de parler de ce qui lui donne la fièvre : il est obligé de laisser croire qu'aucune horreur n'entre pour lui en considération.

Il est possible de dire, dans un certain sens, que la communauté consciente est restée mineure : elle se reconnaît le droit d'acquérir, de conserver ou de consommer rationnellement, mais elle exclut en principe la *dépense improductive*.

Il est vrai que cette exclusion est superficielle et qu'elle ne modifie pas plus l'activité pratique que les prohibitions ne limitent le fils qui s'adonne à des amusements inavouables dès qu'il n'est plus en présence du père. L'humanité peut laisser à plaisir exprimer à son compte des conceptions empreintes de la plate suffisance et de l'aveuglement paternels. Dans la pratique de la vie, elle ne se comporte pas moins de façon

à satisfaire des besoins d'une sauvagerie désarmante : et elle ne paraît même pas en état de subsister autrement qu'à la limite de l'horreur. C'est pourquoi il suffit qu'un homme soit incapable de se plier à des considérations officielles ou susceptibles de l'être⁴, incapable de résister au plaisir de miner l'autorité établie : il est difficile de croire que l'image d'un monde paisible, conforme à ses propres comptes, puisse devenir pour lui autre chose qu'une illusion commode.

Dans ces conditions, il doit être possible, sans rencontrer de difficultés insurmontables, de développer une conception correcte, c'est-à-dire une conception relative de l'utilité, la subordonnant à des besoins eux-mêmes insubordonnés — détruisant ainsi un certain rapport entre les idées et les hommes, établi sur le mode des rapports hypocrites du père avec le fils.

De la façon la plus évidente, il n'est pas question de dilapidation stupide des ressources sociales. Il faut tenir compte du fait que les principes utilitaires stricts, qui sont destinés actuellement à protéger ces ressources, empruntent en grande partie leur caractère absolu à la terreur d'un état de choses dans lequel ces ressources sont dilapidées, en fait, non seulement d'une façon stupide mais atroce. Ces principes valent comme réaction de défense — d'ailleurs inefficace — à l'intérieur d'un système économique dément, conduisant les producteurs, non à la jouissance de leurs produits, mais à la mort, en tant que résultat ultime, par la guerre, de leur propre production. La situation serait renversée à l'intérieur d'une économie socialiste : lorsque la production cesserait d'être — fictivement, subordonnée à l'utilité absolue — réellement, subordonnée à un désordre macabre — pour se soumettre au principe de l'utilité relative. Ainsi, c'est la nécessité d'une dépense improductive conforme à des besoins exigeants qui est donnée comme liée au développement d'une économie socialiste; quant au mode de dilapidation involontaire — obligatoirement désastreux — du capitalisme en guerre : étroitement associé à des conceptions utilitaires séniles, il est représenté, au contraire, comme un ilote ivre.

Toutefois, même compte tenu des possibilités d'un régime de la production dirigée, il reste difficile d'aller contre le courant qui substitue l'utilité absolue à l'utilité relative. Le goût de la perfection et de l'achèvement entraîne la formation d'images décevantes à l'usage de la majorité, qui

n'agit pas sans un minimum d'erreur (dont elle se sert comme d'une drogue) et qui d'ailleurs, en toutes circonstances, refuse de se reconnaître dans le dédale résultant des inconséquences de l'agitation humaine. Une simplification extrême représente la seule possibilité, pour les parties incultes ou peu cultivées de la population, d'éviter une diminution de la force agressive. Mais il serait lâche d'accepter comme une limite à la connaissance les conditions de misère, les conditions nécessiteuses dans lesquelles sont formées de telles images simplifiées. Et si une conception moins arbitraire est condamnée à rester en fait ésotérique, si, comme telle, elle se heurte dans les circonstances immédiates, à une répulsion presque religieuse, il faut dire que cette répulsion est précisément la honte d'une génération où ce sont les révoltés qui ont peur du bruit de leurs propres paroles. Il est donc impossible d'en tenir compte⁵.

[*La notion de dépense*]

§ 1. *L'univers matériel n'est qu'un jeu et non un travail. C'est un monde théiste ou idéaliste qui est représenté comme un atelier de production.*

Ces propositions sont difficiles à entendre et il est vrai que la conception théiste ou idéaliste du monde définit Dieu ou l'Idée et non la production comme le but de l'activité humaine.

Cette première impression se dissipe rapidement et il devient clair que ce qui est ainsi donné comme un but à l'activité n'est que le répondant et le régulateur, c'est-à-dire une simple fonction — hypostasiée — une partie de l'activité elle-même. Dieu ou l'Idée signifie qu'obligatoirement un homme a quelque chose à faire dans le monde, ce que le but matériel de l'activité aurait été impuissant à signifier par lui-même.

La pensée que l'existence matérielle n'est subordonnée à aucun principe qui lui soit extérieur entraîne au contraire la conscience que ni le monde, ni l'homme que le monde a produit, n'ont *rien* à faire. Dans un monde libre, la production est réduite au rôle de condition de l'existence et l'existence elle-même commence seulement à partir du moment où elle est quitte du travail : une chose *est* indépendamment de ses propres conditions ou elle *n'est* pas et il n'y a encore que ses conditions.

L'existence humaine exclut la production en tant que la production la subordonne et elle consiste dans la négation de sa nécessité.

Mais cette négation ne doit pas être entendue comme un principe vide et pratiquement insoutenable. Elle entre dans la

réalité comme dans un monde qui lui appartient et qu'elle est décidée à soumettre. Ce qui paraît impossible à des hommes que les vieilles conceptions utilitaristes bourgeoises continuent à rendre serviles est destiné à devenir une revendication immédiate. Et il ne faut pas oublier que si la collectivité humaine — sur l'inertie ou l'aveuglement de laquelle il est encore possible de compter — se révèle incapable de cette revendication totale, il se trouvera alors, comme toujours, soit une minorité d'exploiteurs, *soit même une instance irréelle*, pour l'assumer à son profit, aux dépens des masses productrices. Le temps arrive, peut-être, où il faut commencer à choisir entre l'accès de l'homme à une existence inconditionnelle et un esclavage sans fin.

[*Le rationalisme...*]

§ 6. *Le rationalisme réduisant la consommation des richesses à une nécessité de la production*¹.

Il y a d'abord eu avidité sans mesure et dans l'ensemble souffrance. La justification de l'avidité se trouvait cependant dans la prodigalité des pertes. Il y a eu à la longue angoisse et horreur, l'avidité a été condamnée avec une sorte de colère comique alors qu'elle était la nature même de l'homme, dans la mesure où l'homme n'est qu'une expression de la Terre et de ses lois. Mais il n'y avait encore que peu de protestations contre le principe de la prodigalité. La religion chrétienne s'opposait à la dévoration des uns par les autres, mais elle mettait encore en valeur certaines formes de pertes, les dons inconditionnés, en particulier le don absurde et extatique de soi. Le rationalisme a certainement éloigné davantage l'existence humaine de ses nécessités internes (au bénéfice d'un asservissement et d'une « dévoration » très accrue de toutes les énergies terrestres qui ne sont pas humaines)².

Le rationalisme a représenté le plus souvent l'activité humaine comme réductible à la production et à la conservation des biens. Il a reconnu que le but de l'existence humaine était de s'accroître — c'est-à-dire d'accroître (et de conserver) les richesses disponibles. Mais il tient la consommation des richesses par les hommes pour équivalente à celle des combustibles par les moteurs : elle n'est plus qu'un élément nécessaire à l'activité productive. Ce principe est exprimé avec plus de puérité que d'habitude dans une discussion écrite opposant deux ouvriers rapportée par un journal russe. Un minotier répond dans cette discussion à

un travailleur de l'industrie lourde qui avait affirmé l'importance capitale de son activité. Cette importance — dans la pleine effervescence du plan quinquennal — ne semble pas exactement contestable au minotier mais il n'admet pas que sa corporation soit tenue pour inférieure. Il se réjouit donc de montrer avec évidence que sans minotiers, sans farine, l'ouvrier de l'industrie lourde serait dans l'incapacité de travailler... La consommation n'est plus dans cette représentation naïve que la condition fondamentale de la production.

La production, dans le monde relativement rationnel du communisme, est ainsi une sorte de réalisation très atténuée du principe de dévoration des particules de la terre les unes par les autres. Les énergies disponibles sont encore l'objet de conquêtes avides mais il ne s'agit plus d'une activité « dévorante » qui ne se connaît pas de limite³; cette activité reconnaît au contraire un système juridique excluant la « dévoration » des hommes les uns par les autres, la « dévoration » des richesses qui font besoin aux uns par les autres. Un tel système peut ainsi en quelque sorte être regardé comme l'effet tardif et achevé de la renonciation chrétienne des êtres humains à l'avidité primitive. Sans doute il abandonne en principe la lutte chrétienne contre les besoins naturels de l'homme. Mais il réduit ces besoins à des formes rudimentaires — aux seules formes connues des masses privées de chance. Et s'il ne renonce pas à l'accroissement illimité des richesses, il prive en général la richesse de tout intérêt puisqu'il la réduit à une condition de la production.

§ 7. *Le principe de la perte opposé au rationalisme*

Cette conception n'est pas particulière à la Russie et le communisme n'a fait que lui donner des conséquences plus visibles car elle est généralement répandue dans toutes les classes de l'Europe et de l'Amérique.

Il s'agit cependant d'une assez grossière erreur que la description d'un certain nombre de faits précis rejette comme l'une des parts les plus défectueuses de la pensée humaine.

Pour peu que l'on prenne soin de *regarder*, il apparaît que l'activité sociale n'est pas entièrement réductible à la production et à la conservation et que la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, ||

La recherche des modes de dépense

S'il y avait lieu de croire que l'activité humaine, prise dans son ensemble, a nécessairement un but — de la même façon qu'un objet fabriqué ou une machine — il faudrait encore différencier catégoriquement ce but de tous les autres, sa nature étant jusqu'ici d'avoir échappé à l'investigation. Car si un homme connaît le but particulier de chacune de ses actions, il n'en est pas de même de la raison qu'il pourrait assigner à sa présence sur la terre : à cette question ne répondent jamais que les formules confuses et mythiques empruntées aux diverses trames religieuses; ou les plus vulgaires élusions.

Mais sans penser un seul instant à faire dépendre téléologiquement l'organisation humaine d'un principe qui lui serait extérieur, nous croyons possible de rechercher quel but une telle organisation s'est proposé en fait et de la façon la plus inconsciente. Nous imaginons que l'aveuglement dont notre conscience a fait preuve n'est pas plus intangible, même s'il est plus chargé de signification, que n'importe quel aveuglement préalable à une connaissance. Il sera seulement nécessaire de montrer quel jeu de forces aboutit à la dégradante séparation de l'action et de la pensée logique; et en même temps de dénoncer les limites de cette pensée logique vouée de par son propre mouvement à dissimuler toute « raison de vivre ».

*En ce qui concerne
cette dernière forme d'activité...*

|| de celui qui en assume la fonction inconditionnelle.

En ce qui concerne cette dernière forme d'activité, la nécessité d'une connexion avec la déchéance, le désespoir ou la mort rend compte des difficultés rencontrées par tous ceux qui cherchent à lui faire un sort qui cesse d'être absurde. Peut-être, serait-il plus simple — au lieu de chercher l'asservissement logique des formes du désir, même sous des prétextes révolutionnaires — de reconnaître humainement l'insurmontable puissance d'attraction de quelques êtres égarés à en mourir entre les autres et ne vivant de la vie que ses formes les plus anxieuses ou les plus vaines. Il est temps de reconnaître d'ailleurs de la façon la plus formelle, que, non seulement l'existence humaine gravite autour de semblables égarements, mais encore que la reconnaissance de cette gravitation doit devenir la condition de toute science concernant l'homme, en particulier de la science économique. En effet les échanges, au moins dans les sociétés primitives, ne sont pas soumis à d'autres lois que celles de la *dépense* et, dans les sociétés actuelles elles-mêmes, la *dépense* conserve un rôle décisif. Si la nécessité consistait dans la conservation mesquine et régulière de la vie, il est vrai que la science économique pourrait se contenter de représenter les modes d'acquisition et de production, mais, en fait, cette nécessité consiste dans une décharge continuelle de forces vives, dans une immense destruction de vies et de richesses, dans un holocauste hideux et presque continu, maintenant l'existence à une limite voisine de l'angoisse ou de la nausée et la portant parfois insensiblement aux transes et à l'orgasme.

VII

TEXTES SE RATTACHANT À « LA STRUCTURE PSYCHOLOGIQUE DU FASCISME »

Cet aspect religieux manifeste...

La patrie joue ainsi incarnée dans la personne du meneur le même rôle que, pour l'Islam, Allah incarné en la personne de Mahomet ou du Khalife. Cet aspect religieux manifeste et affirmé du fascisme en est l'élément déterminant en ce sens que l'attraction de forme militaire exercée à l'intérieur des milices n'est pas le résultat spontané de la pratique des armes mais exclusivement l'effet de la signification *hétérogène* du meneur identifié à la patrie, identifié implicitement à la nature divine¹.

2^o En tant que pouvoir hétérogène total le fascisme se distingue par son identification apparente avec l'État. Le pouvoir exercé par le meneur est directement et formellement le pouvoir d'État. De cette considération, il semblerait possible de conclure que l'État peut accéder à une existence hétérogène et que la signification du fascisme est liée au passage de l'État à une existence *pour soi*. Toutefois la dualité essentielle de l'autorité d'État et de l'autorité *hétérogène* est clairement maintenue par la dualité propre des dictateurs italien et allemand qui, tout en disposant de l'État comme premiers ministres, tirent leur pouvoir fondamental de leur situation de chefs du parti fasciste. L'accroissement de puissance excessif de l'État n'implique pas un changement de nature radical (comme serait le passage de l'homogène à l'hétérogène)². La différence entre l'Ét[at] fasc[iste] et l'Ét[at] dém[ocratique] consiste seulement en ceci que le premier tire toute sa force actuelle du dehors³, qu'il accomplit l'autorité en lui-même sous une forme réelle par une intégration de personnes *hétérogènes* impératives, alors que l'autorité du [second] ne relève que d'intégrations anciennes d'éléments impersonnels, sa force actuelle provenant exclusive-

ment de l'homogénéité elle-même et, dans ces conditions, l'adaptation l'emportant sur la coercition ⁴.

Cette intégration dans l'État du détenteur *hétérogène* du pouvoir n'en constitue pas moins l'un des plus importants caractères spécifiques du facisme; elle l'oppose à la forme prédominante de la royauté sans toutefois constituer une forme nouvelle. En effet l'empire romain et le premier empire français (entre autres) présentent d'une façon tout aussi immédiate la direction des affaires exercée par le souverain. L'État distinct de la Souveraineté peut cependant constituer éventuellement le domaine dans lequel celle-ci s'exerce immédiatement. La nature du domaine lui-même n'est pas altérée par cette intrusion subie ⁵.

Tendanciellement et, le plus souvent, efficacement, une telle intrusion est d'ailleurs subie au bénéfice du principe même de l'État, c'est-à-dire de l'homogénéité. Il est même nécessaire d'admettre une situation typique dans laquelle l'homogénéité se désagrège ⁶ : vulgairement il est admis qu'une telle situation ne peut être résolue que par le recours à un *pouvoir* fort; or ce point de vue vulgaire est celui de l'homogénéité qui exige spontanément l'intervention impérative d'une force *hétérogène* fraîche (les forces anciennes étant devenues manifestement insuffisantes dans des conditions critiques). Les éléments capitalistes qui sollicitent le maintien par un État de l'homogénéité sociale nécessaire à leur exploitation sont à la base du fascisme. Toutefois ils ne peuvent que souhaiter de *subir* une intrusion et doivent se borner à la faciliter sans rien pouvoir organiser par eux-mêmes. D'autre part ils doivent abandonner une partie de l'hétérogénéité réduite (neutralisée) qui est le propre (exactement l'élément moteur) du capital (se développant au profit libre d'une personne, c'est-à-dire d'un élément non absolument réductible à la production). De fins qu'ils étaient jusqu'à un certain point pour eux-mêmes (pour leur profit) ils doivent ainsi se donner expressément ||

En effet la vie humaine...

|| développement de la réalité homogène cèdent la placent au jeu excessif des dépenses. En effet la vie humaine dépensée consiste à exclure chaque partie ignoble, abjecte, ordurière, mais à exclure non pour rejeter dans l'inexistence : l'exclusion crée au contraire la valeur positive grâce à laquelle il devient possible de disposer de violentes réactions affectives. Dans la vie sexuelle, les éléments abjects même niés, jouent le rôle déterminant d'agents de l'attraction érotique, et à partir de cet exemple, il est possible d'apercevoir que la valeur de tels éléments repose sur la possibilité, toujours latente, de transformer la répulsion en attraction. Il en est de même de la guerre dont la valeur attractive (indéniable dans une certaine limite) est liée à la mort et aux cadavres. En fait, il n'existe pas d'activité susceptible de soulever violemment les hommes à la base de laquelle l'action des éléments ignobles ne joue pas un rôle déterminant. Mais il est difficile de déceler cette action parce qu'elle doit être niée pour être efficiente. En effet, dans la plupart des cas, la transformation de la répulsion en attraction se produit seulement lorsque la charge affective liée primitivement à l'élément abject a pu être déplacée et liée à un élément *voisin*. Ainsi, dans l'activité érotique, la charge se déplace des organes sexuels d'une femme à ses différents *charmes* (physiques ou moraux); dans la guerre, des cadavres et du sang à l'attirail militaire glorieux.

La nécessité du déplacement est elle-même en rapport avec le caractère strictement *passif* des éléments à partir duquel il se produit. Les forces inférieures dans leur ensemble ont contre elles non seulement la partie homogène mais les

éléments supérieurs de la partie hétérogène : elles sont ainsi l'objet d'une oppression excessive à laquelle elles ne peuvent opposer d'elles-mêmes qu'une résistance passive, étant donné que, par définition elles sont amorphes et non dirigées. Elles ne peuvent entrer dans le jeu des actions et des réactions qu'en faisant passer une partie de leur charge affective, qui est immense, sur des éléments extérieurs organisés. Un déplacement primitif de cet ordre est vraisemblablement à la source de la charge affective, relativement faible, propre aux éléments supérieurs et, en fait, en dépit de l'autonomie relative de ces éléments à l'état développé, des déplacements partiels se produisent encore à leur bénéfice, par exemple lorsqu'une charge passe d'un cadavre à un drapeau.

Des déplacements actuels de cet ordre sont relativement rares mais ils sont ici extrêmement importants : ils rendent compte de la possibilité subsistante de formations telles que l'armée ou le fascisme, dont l'analogie à la base a déjà été indiquée. Dans les deux cas une charge excessive mais diffuse qui caractérisait les individus alors qu'ils s'intégraient dans un milieu caractérisé comme *populace* est conservée et en même temps transformée en son contraire : on passe sans transition d'une existence sociale informe (au niveau de la réalité écoeurante) à une organisation affective autoritaire absorbant l'individu : d'un pôle à l'autre de la région hétérogène ¹. Il est vrai que les éléments d'origine misérable ne forment qu'une partie relativement faible des milices fascistes ².

VIII

DOSSIER « HÉTÉROLOGIE »

La polarité humaine...

2. La polarité humaine ne se présente pas comme un fait nouveau en ce sens que rien n'est plus commun dans les jugements de valeur que la classification des faits en hauts et bas, sacrés et profanes. Mais la tendance a prévalu d'identifier haut à sacré, bas à profane, et il en est résulté un tableau inintelligible. En effet l'élément sacré est lui-même polarisé, le mot ayant à l'origine le double sens de pur et d'impur. Il apparaît ainsi que le sacré tout au moins n'est ni haut ni bas.

L'analyse de l'ensemble des données humaines montre qu'il faut distinguer une polarisation fondamentale, primitive, *haut et bas* et une opposition subsidiaire sacré et profane ou plutôt *hétérogène* (fortement polarisé) et *homogène* (faiblement polarisé).

3. L'*hétérogène* (ou sacré) se définit comme le domaine propre de la polarisation. C'est-à-dire que les éléments fortement polarisés apparaissent comme *tout autres* par rapport au domaine de la vie vulgaire.

4. L'élément *haut* de la polarisation est dit *actif* par rapport à l'élément *bas* parce qu'en premier lieu c'est le haut qui exclut le bas. Ainsi, la noblesse exclut la populace, les mathématiques excluent le réel, Dieu exclut le diable, la religion exclut la sorcellerie. L'élément *bas* se présente donc tout d'abord comme *passif*.

[Table des matières]

Ch. 1. L'hétérologie
 § 1. Définition
 § 2. hétérologie et matérialisme dialectique

Ch. 2. Topographie
 § 1. Élément bas (B)
 § 2. Instance supérieure (S)
 § 3. Instance basse (Bs)
 Caractérisation générale
 § 4. Homogène (O)
 § 5. Partie supérieure de l'homogène (Os)
 § 6. Partie basse de l'homogène (Ob)

Ch. 3. Dynamique. La dépense les lois
 ou 4 (?)
 + Déchets

Ch. 4. Classification
 ou 3 (?)

Ch. 5. Tentative de genèse

[Formules hétérologiques]

Sit[uation] saine	$(S^1 > B) + S^1 > Bs + (O > S^1)$
Sit[uation] rév[olutionnaire]	$S^1 > (Bs > B) + (S^1 > O)$
Rév[olution]	$(Bs > B) S^1 + [(Bs > B) > O]$
Thermidor	$[(Bs > B) > O] > (Bs > B)$
	+ $[(Bs > B) > O] > S^2 + S^2 > [(Bs > B) > O]$
Cons[ulat]-Emp[ire]	$[S^2 > (O > B)] > Bs + S^2 > (O > B)$
Restauration Stabilisation	$[(O > B) > S^2] + (O > B) > S^2$
Sit[uation] rév[olutionnaire]	$(O > S^3) > (Bs > B)$
Rév[olution de] 48	$(Bs > B) > S^3 \rightarrow$ arrêt de la rév[olution] $(Bs > B)$
Sec[ond] Emp[ire]	$[(O > B) > S^{2a}] > Bs + S^{2a} > (O > B)$
Rév[olution] de sept[embre] et Commune	$[(O > B) > Bs] > S^{2a} + [(Bs > B) > O]$
Versailles	$(O > S^3) > (Bs > B) + [(O > S^3) > B] > Bs$
Démocratie ¹	$[(O > B) > S^3] > Bs + (O > B) > S^3$
	hétérogène homogène
État normal supérieur	$(S^1 > B) > \beta_s [(Os^1 > O > Ob) > S^1] > \beta_s$
Crise	$S^1 > (\beta_s > \beta) [S^1 > (Os^1 > \emptyset > Ob)] > (\beta_s > \beta)$
Destruction de S ²	$(B > Bs) > \beta^1 [(B > \beta_s) > \emptyset] > (\emptyset_s^1 > \emptyset_b)$
2 ^e phase	$(Bs > B) > \beta^1 [(Bs > B) > \emptyset] > \emptyset_s^1 > \emptyset_b$
Tzarisme	$S^1 > (\beta_s > \beta) + [S > (Os^1 > \emptyset > Ob)]$
Mars	$(B > Bs) > S^1 + [(B > Bs) > \emptyset] > Os^1 > Ob$
Octobre	$(Bs > B) > S^1 + [(Bs > B) > \emptyset] > Os^1 > Ob$
Vers 1920	$(Bs > B) > S^1 + [(Bs > B) > (Obs > \emptyset > Ob)] > Os^1$
	hétérogène homogène
État normal supérieur	$(S^1 > B) > \beta_s + (Os^1 > O > Ob) > \beta_s$
État paternel path[ologique]	$S^1 > (\beta_s > \beta) + [S^1 > (Os^1 > \emptyset > Ob)] > (\beta_s > \beta)$
Destruction du père	$(B > Bs) > S^1 +$

Le développement des modes de production produit de lui-même le renversement : (O > S) devient (S > O) :

O se trouve *dépensé* de par le changement de sa propre nature étant donné la nature préalable de S.

Soit (O¹ > S¹), si O¹ → O², (O¹ > S¹) → (S¹ > O²).

O exclut, mais exclut sans dépense.

[Zusatz]

Zusatz. § I.

Rapports entre hétérologie et sociologie française.

Insister sur le thème Durkheimien : les rêves ont un contenu.

Ce qui exclut la solution Durkheimienne est l'identité entre éléments sacrés sociaux, magiques et érotiques.

Indiquer seulement que l'hétérogène manque chez Freud mais remettre les rapports entre hétérologie et psychanalyse 1) au § sur la notion de dépense 2) au § sur les éléments fondamentaux génétiques de l'hétérologie à opposer au thème d'Œdipe.

Citer quelques hétérogènes typiques.

Indiquer que l'hétérologie historique est un retour à l'histoire des guerres, que le matérialisme historique, dans sa partie non dialectique représente très exactement une tendance bourgeoise.

Dire aussi que l'hétérogène est ce qu'on *aime* ou dont on a horreur par opposition aux éléments pratiques : peut-être utile à dire dans le cours du § I.

Non plutôt renvoyer
à un § définition
de l'hétérogène

Zusatz. § 2.

[Dire qu'on ne nie pas les différenciations *sui generis* des parties, tout au contraire]

Indiquer d'abord que Marx a été le jeu des lois de polarisation quand il a prétendu remettre la dialectique sur ses pieds.

*Véritables rapports
de la magie et de la science*

Les sorciers ont été les premiers empoisonneurs, les premiers chirurgiens et on sait que la chirurgie des peuples primitifs est fort développée. On sait aussi que les magiciens ont fait en métallurgie de vraies découvertes.

H[enri] H[ubert] et M[arcel] M[auss], [Esquisse d'une théorie générale de la] *Magie*, p. 75.

(Cette liste semble épuiser l'activité pratique réelle des sorciers, si l'on y ajoute les remèdes non chirurgicaux.

On a le tableau suivant des choses sacrées qui sont en jeu :

poison = B
corps humain sanglant = B
instrument tranchant = Bs
corps humain malade = B
remèdes de type excrémental = B
métal en fusion = B
métal pur = Bs)

[*Maîtres ou esclaves ?*]

§ 3. *Maîtres ou esclaves ?*

La violence de pensées se déchaînant les unes les autres et se retirant ainsi, autant par incapacité que par excès de puissance, du monde qui les a engendrées mais qui n'est pas assez grand pour les enfermer : mais libres elles ne tiennent plus à rien et elles ont beau s'être libérées du monde réel, elles sont devenues incapables de libérer autre chose qu'elles-mêmes. Ainsi elles aspirent à se soumettre à nouveau aux objets, tantôt avec un goût d'esclave pour cette soumission, tantôt avec un calcul brutal, dans le but de soumettre en définitive les objets et de les subordonner à leur cours violent.

Mais il devient impossible de ne pas parler ici de la « conscience malheureuse » propre plus encore qu'aux hommes vivant il y a un siècle à ceux qui existent aujourd'hui : au moment où toutes choses de toutes parts changent avec une rapidité si grande et de telle façon que, sans tenir compte des différences de point de vue pour tous, à un désespoir profond il est devenu difficile d'opposer autre chose que l'inconscience : l'habitude d'imaginer un avenir qui se conforme au moins dans une certaine mesure aux aspirations de ceux qui jouent sur lui.

[*Sur l'État*]

Préface : un nouveau parti n'aurait aucun sens s'il ne tenait pas compte d'une situation absolument nouvelle.

Échec du socialisme dans son ensemble.
bolchevisme
socialisme

Développements généraux des États.

Il est vain de se demander si la forme du capitalisme d'État est une forme transitoire et nécessaire. Il est évident que l'économie fasciste se rapproche davantage de l'économie socialiste que de l'économie libérale et il en est de même de l'économie dite soviétique.

Mais même si de degré en degré ces formes nouvelles devaient s'acheminer vers la forme décrite par le socialisme comme un but, il ne s'ensuivrait pas un état de choses nécessairement satisfaisant. Si la forme de l'État totalitaire est conservée il est même vraisemblable que l'oppression sera d'autant plus dure que l'économie sera socialisée. Les formes de la socialisation d'État ne sont par rapport au libéralisme qu'une régression.

Il est donc nécessaire d'envisager les choses sur un plan nouveau et de donner à la lutte contre le fascisme déjà tendue le sens général d'une lutte contre l'État. Plan : lutte contre le fascisme n'est qu'une des branches d'une action d'ensemble contre l'État.

En effet ceci est possible dans l'ordre pratique immédiatement. Il ne s'agit pas en effet de s'en prendre à l'État directement, mais à la valeur sur laquelle repose l'État¹.

Ici pour se rendre compte des possibilités ouvertes, il faut représenter l'histoire de cette valeur et de ses vicissitudes.

Ni Dieu ni maîtres...

Ni Dieu ni maîtres signifie l'existence en tant que valeur, mais excluant tout exercice de souveraineté. Poser l'existence en tant que valeur, avec les formes arbitraires et intransigeantes de toute valeur — mais en même temps nier la portée impérative de cette valeur — constitue en soi une fonction qui ne peut être assumée par une instance impérative telle que l'État.

L'instance qui assume cette fonction doit être indépendante de tout exercice de souveraineté, mais la valeur propre qu'elle donne à l'existence doit empiéter sur la valeur impérative qui justifie la souveraineté de l'État.

Elle doit ainsi introduire dans la région même où se constitue la force impérative le principe d'une décomposition permanente ||

Cette critique...

Cette critique tombe sans discussion si l'on veut seulement prendre en considération les deux faits suivants, qu'une analyse ultérieure rattachera à des lois.

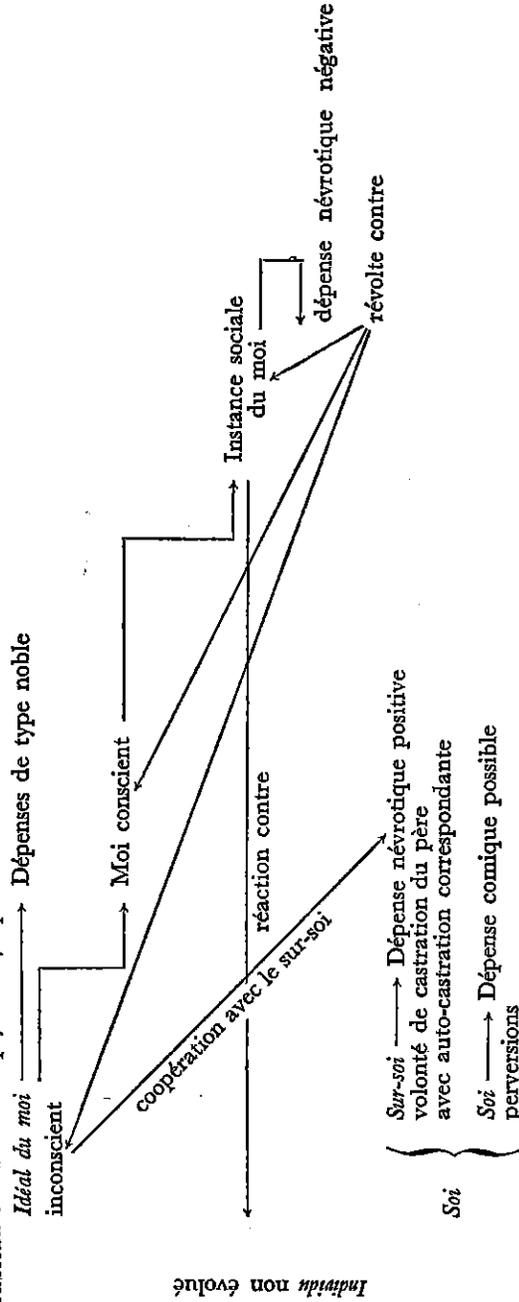
1^o dans toutes les révolutions, l'impulsion qui a ouvert la phase révolutionnaire était polarisée par la présence d'un souverain; il n'y a pas d'exemple de révolution commençant dans un régime démocratique.

2^o Dans les crises de puissance des régimes démocratiques, les forces sociales susceptibles de renverser le pouvoir établi se séparent et forment deux éléments qui s'opposent conformément aux lois de la polarité, c'est-à-dire qu'à l'élément bas représenté par ||

[I.] Hétérogène inconditionné

Tableau du traitement psychanalytique

Tableaux hétérologiques



Dans la névrose il est possible que le Sur-soi se soit emparé du pouvoir, c'est-à-dire, se soit substitué à l'Idéal du moi, la dépense névrotique aboutit au moi conscient qui en devient en même temps le sujet et l'instance sociale est détruite.

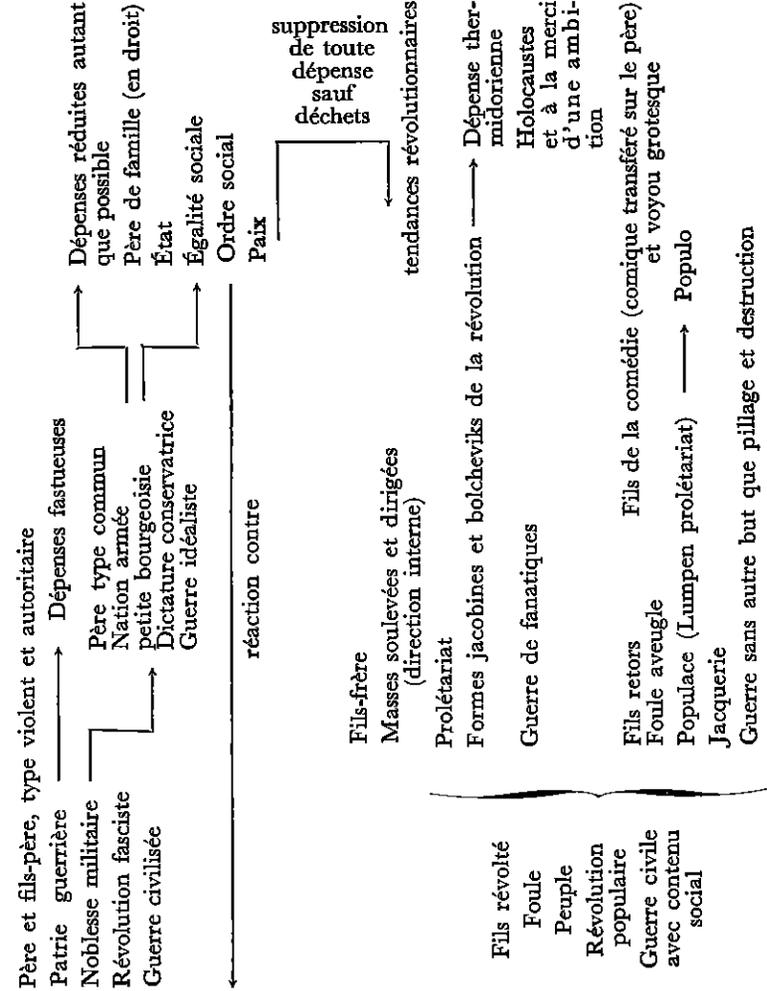
la dépense névrotique thermidorienne est le sacrifice du fils-père ou de la volonté de castration, c'est l'auto-castration.

Le traitement procède par transfert l'idéal du moi détruit est remplacé par un autre nouveau traitement psychanalytique : le médecin } qui ordonnent des dépenses différentes. Rév. franç. : Napoléon }
 Ensuite il y a *sevrage* et retour à un idéal du moi normal en histoire, d'un type voisin de celui qui précédait la crise, mais plus viable.

[II.]

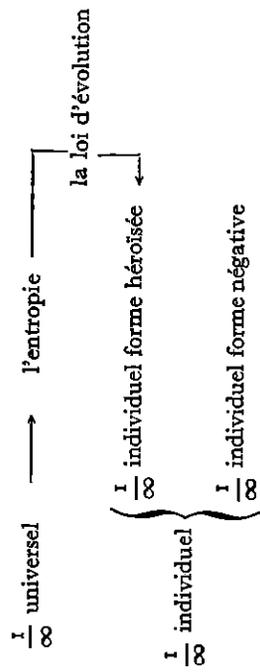
HÉTÉROGÈNE SOCIAL (formes modernes)

Formes agressives externes
 Révolution
 Guerre

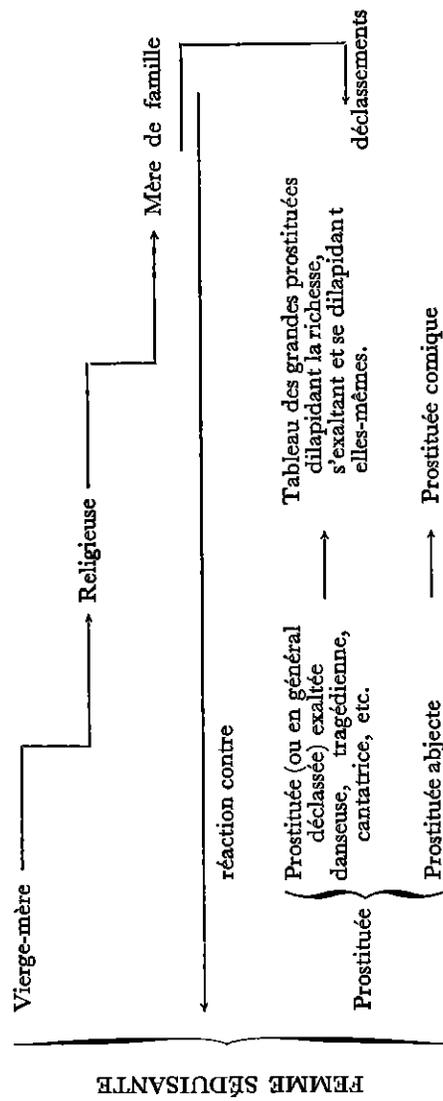


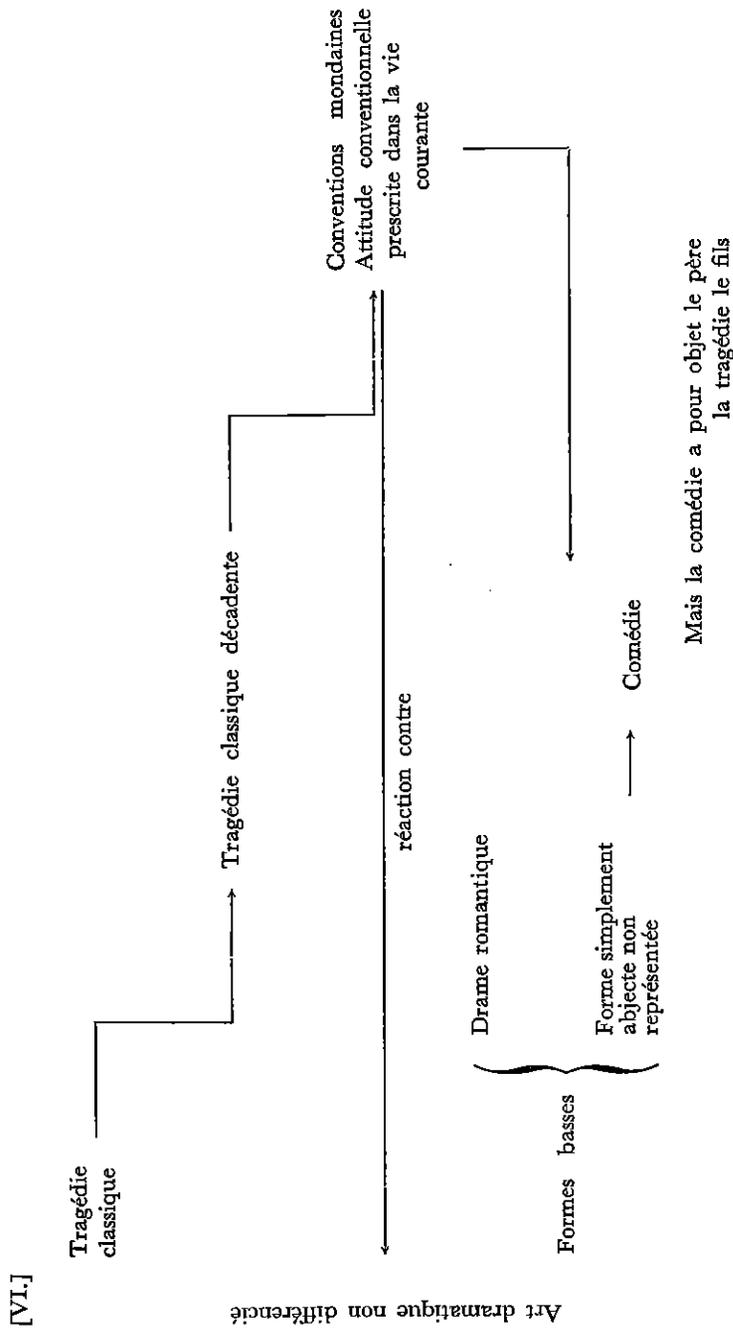
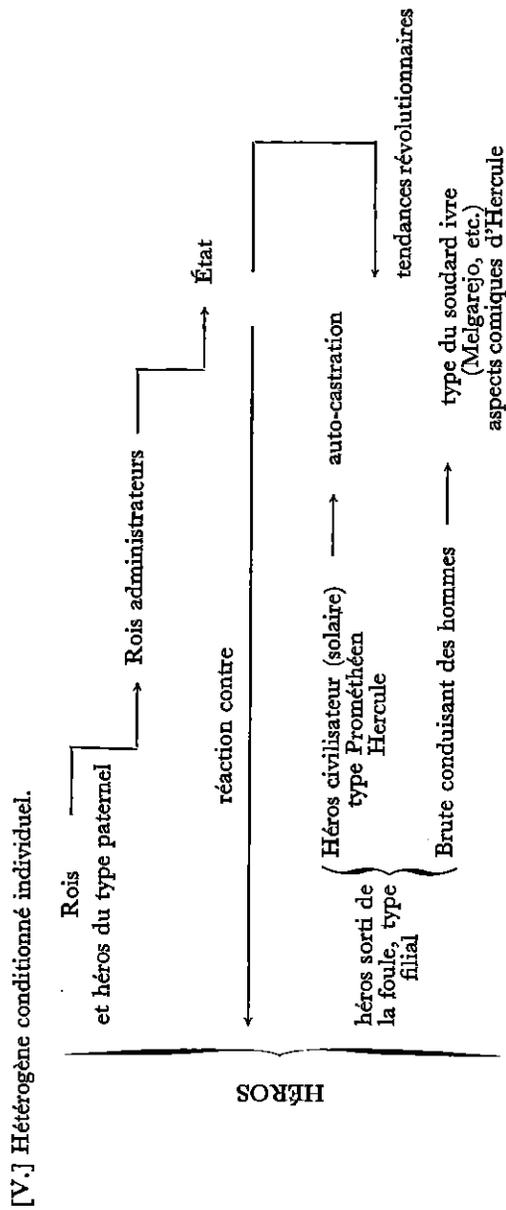
le clan etc...

[III.]

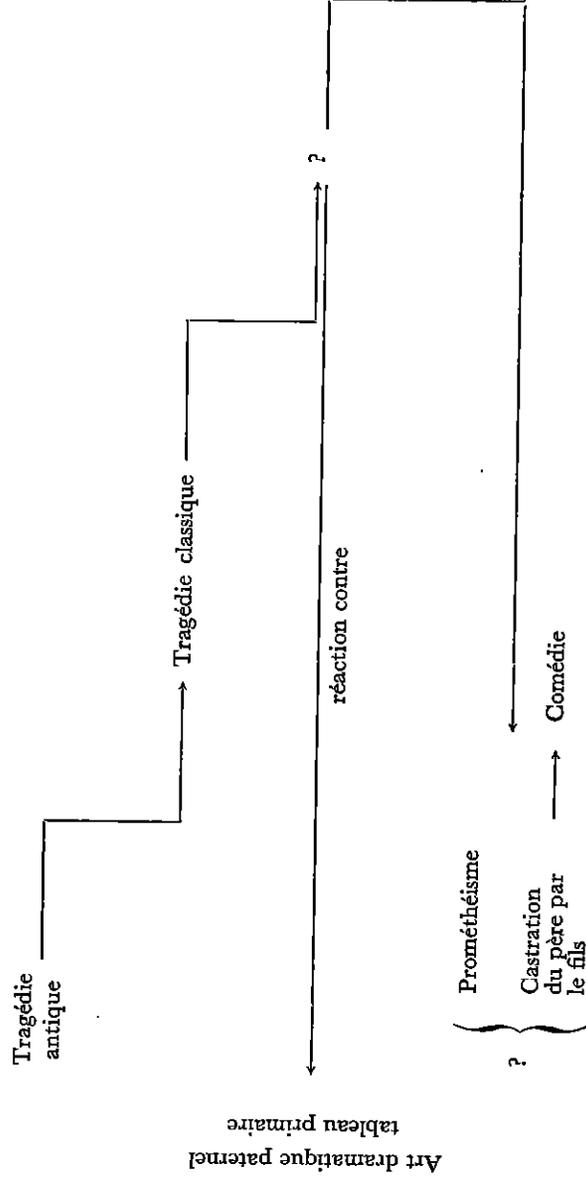


[IV.] Hétérogène conditionné individuel.

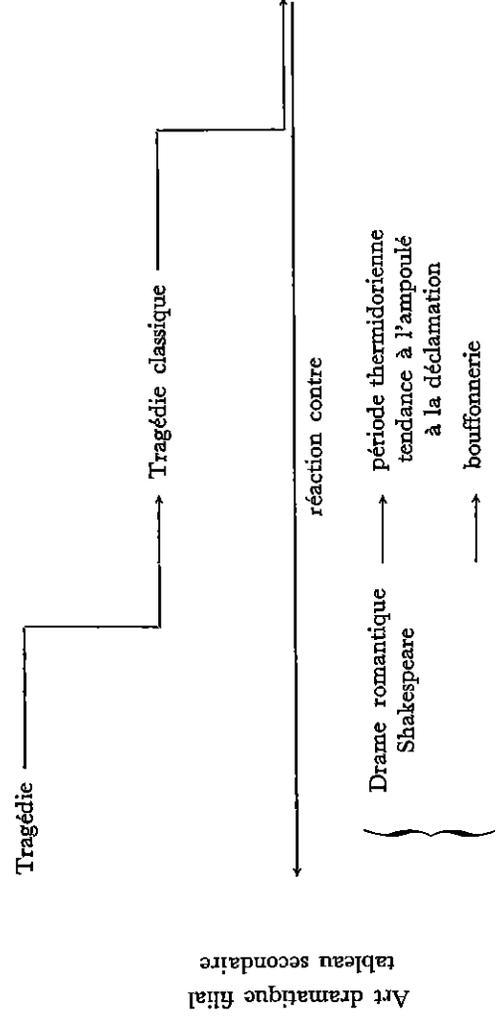




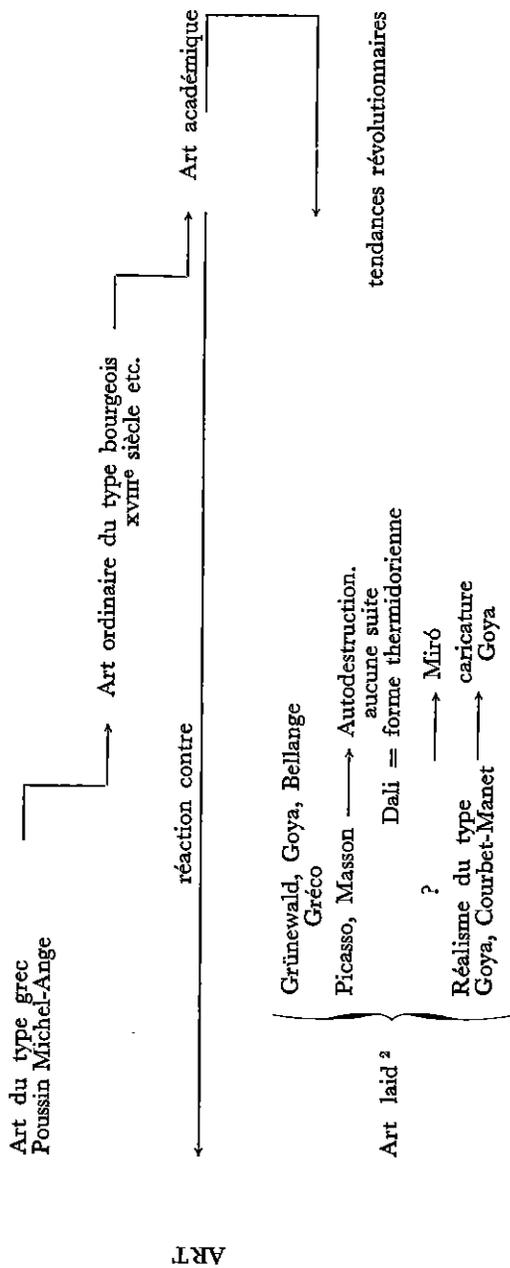
[VII.] Hétérogène individuel.



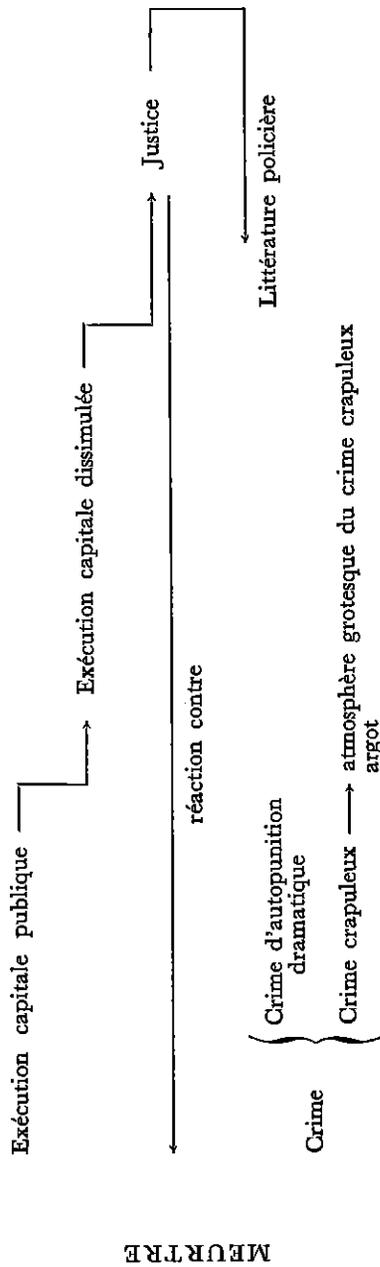
[VIII.]^a



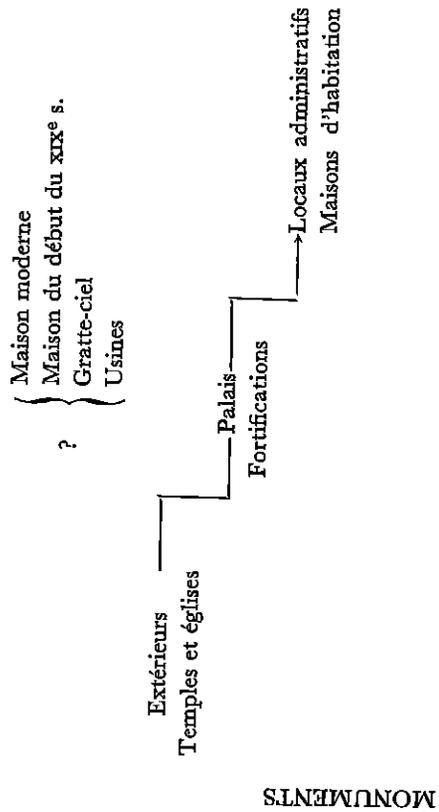
[IX.] Hétérogène conditionné. Production.



[X.] Hétérogène conditionné. Production sociale.

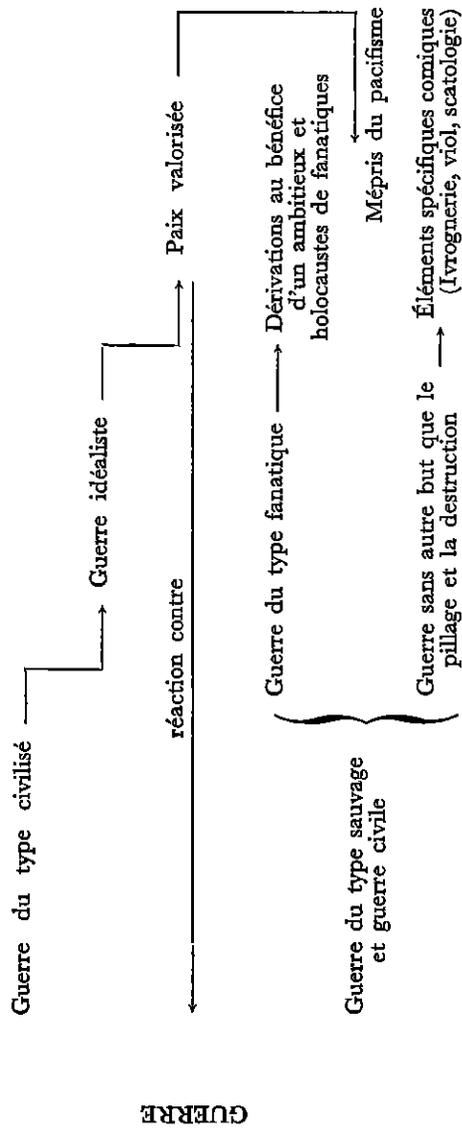


[XI.] Hétérogène conditionné. Production sociale.



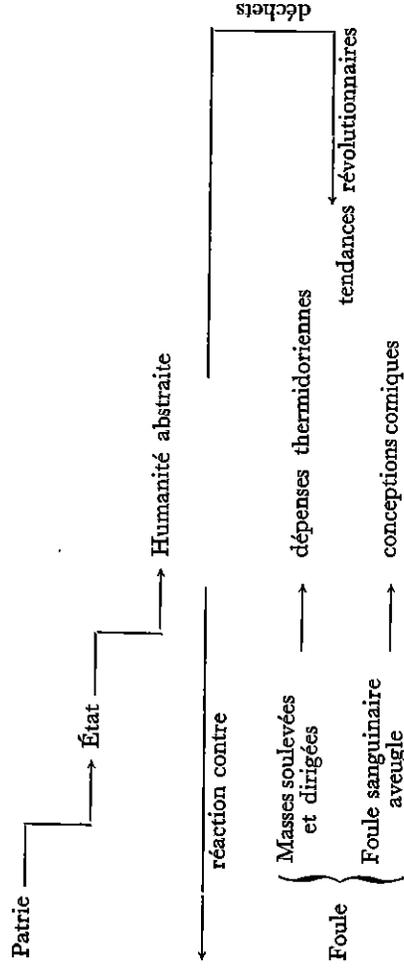
Souterrains { Églises du Moyen Age
Caves

[XII.] Hétérogène social.



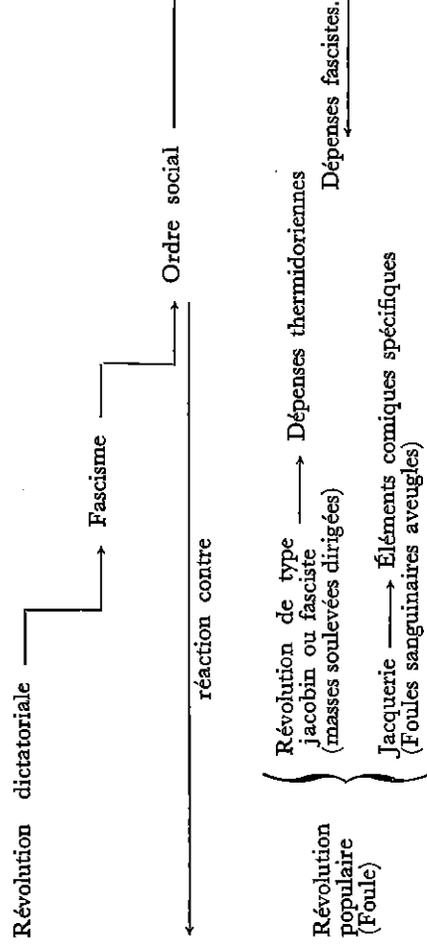
[XIII.] Hétérogène social.

FORMES SOCIALES AGRESSIVES

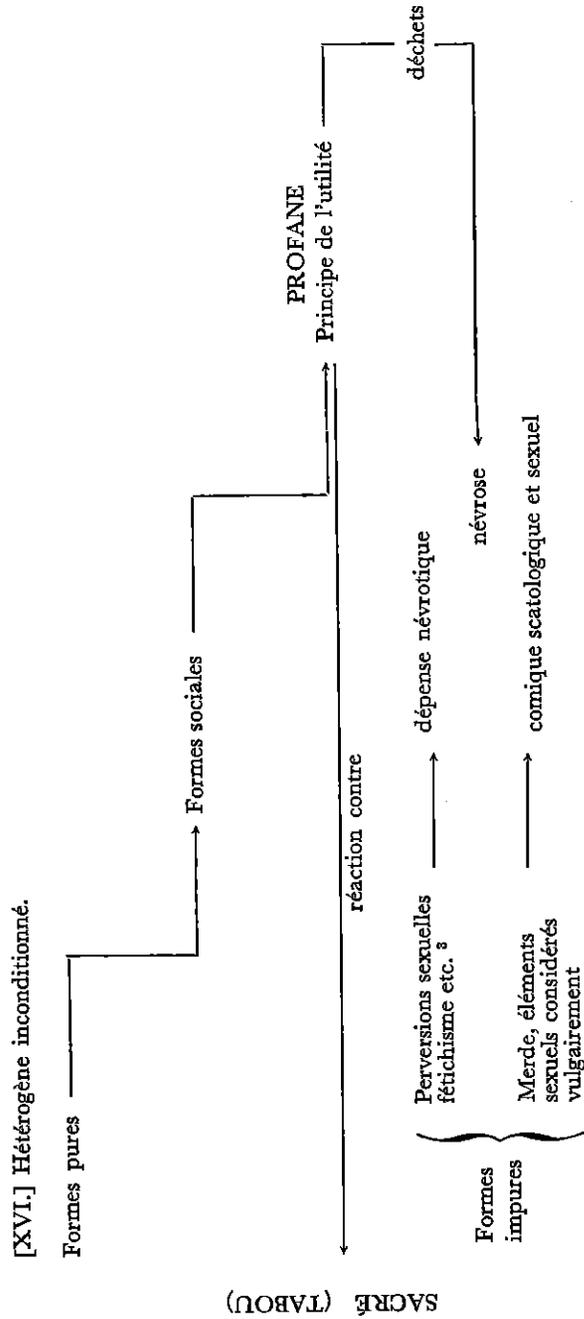
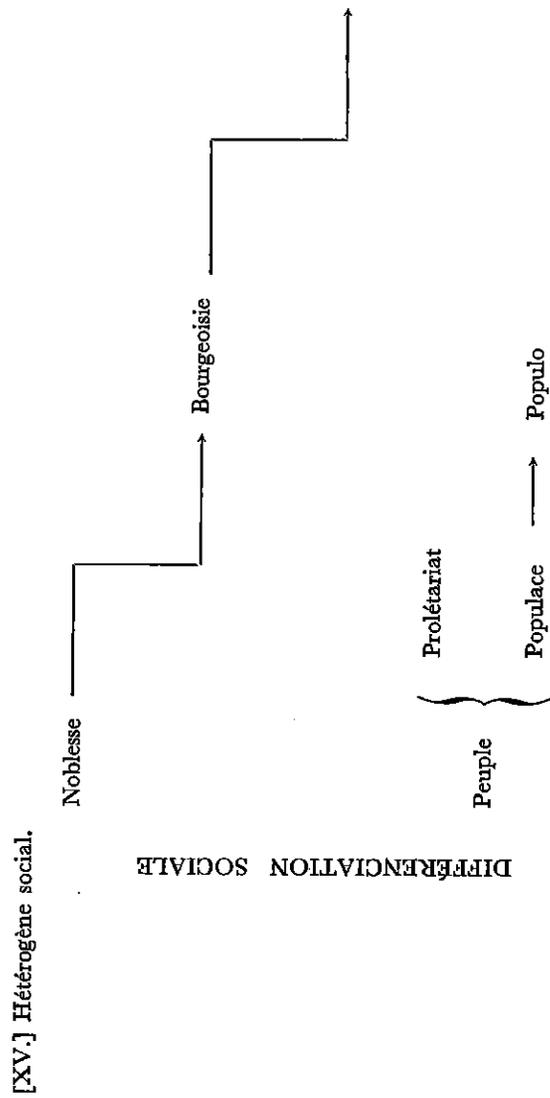


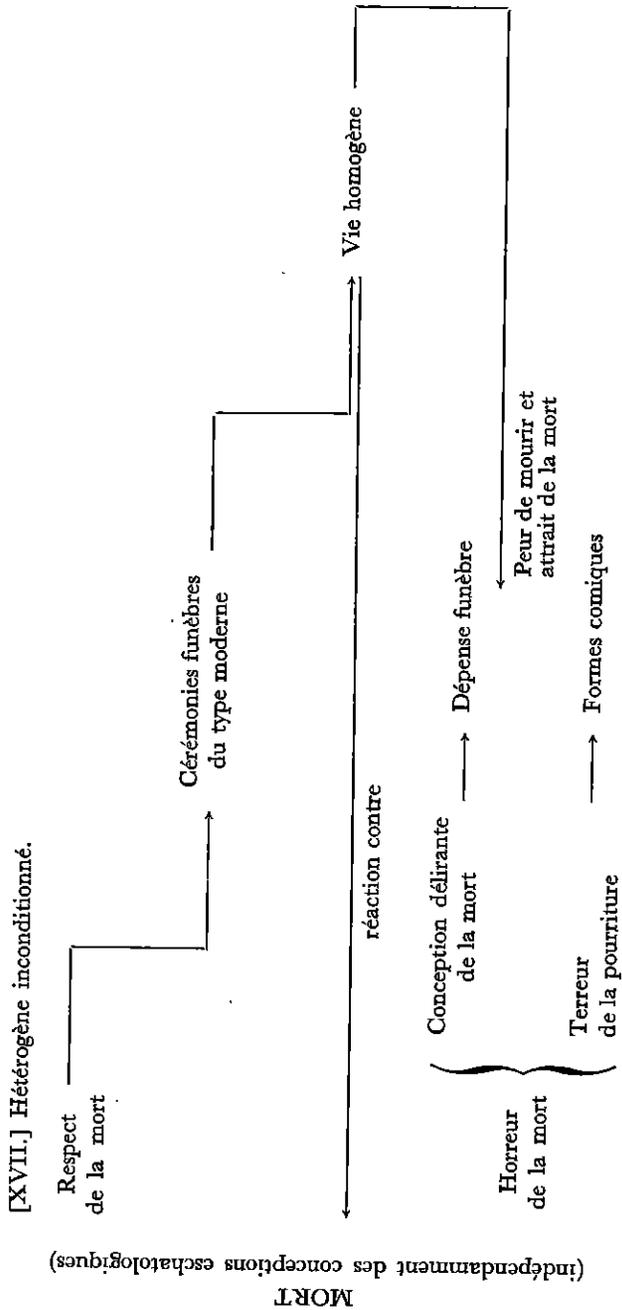
[XIV.] Hétérogène social.

RÉVOLUTION (non différenciée)



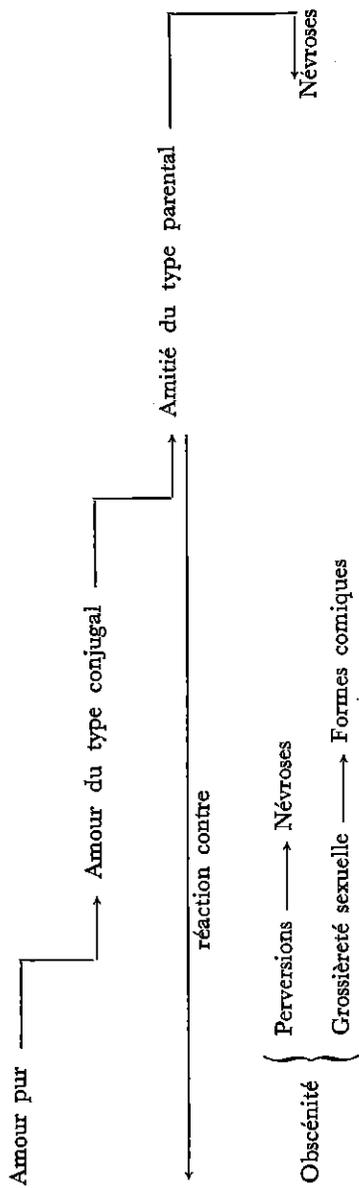
Le tableau RÉVOLUTION n'est qu'un fragment du tableau des formes sociales agressives, il ne fait qu'exprimer la situation des formes fascistes qui peuvent d'ailleurs apparaître parfois non comme forme haute directe mais comme dérivation thermidorienne.



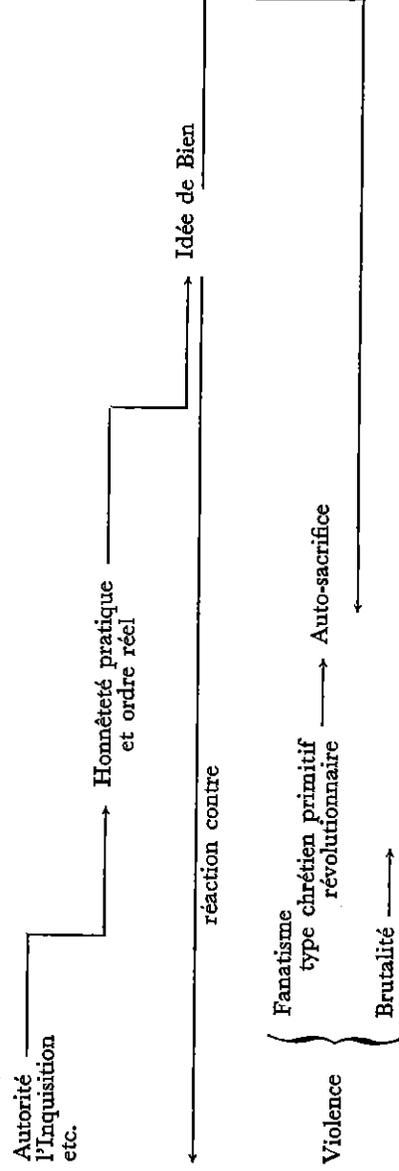


SEXUALITÉ (non pathologique)

[XVIII.] Hétérogène inconditionné.



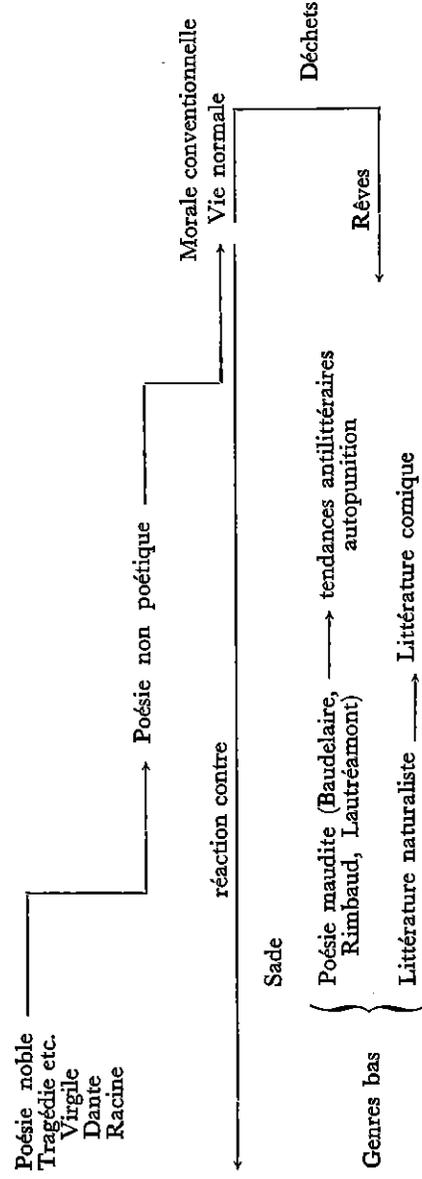
[XIX.] Hétérogène inconditionné.

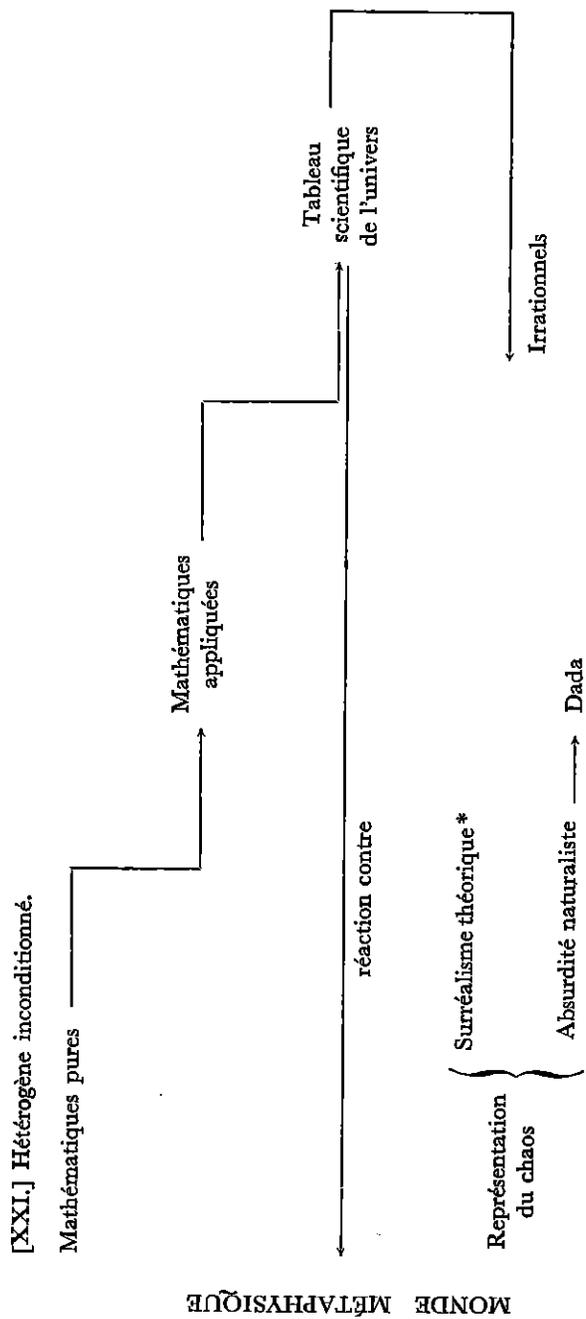


DÉPENSE

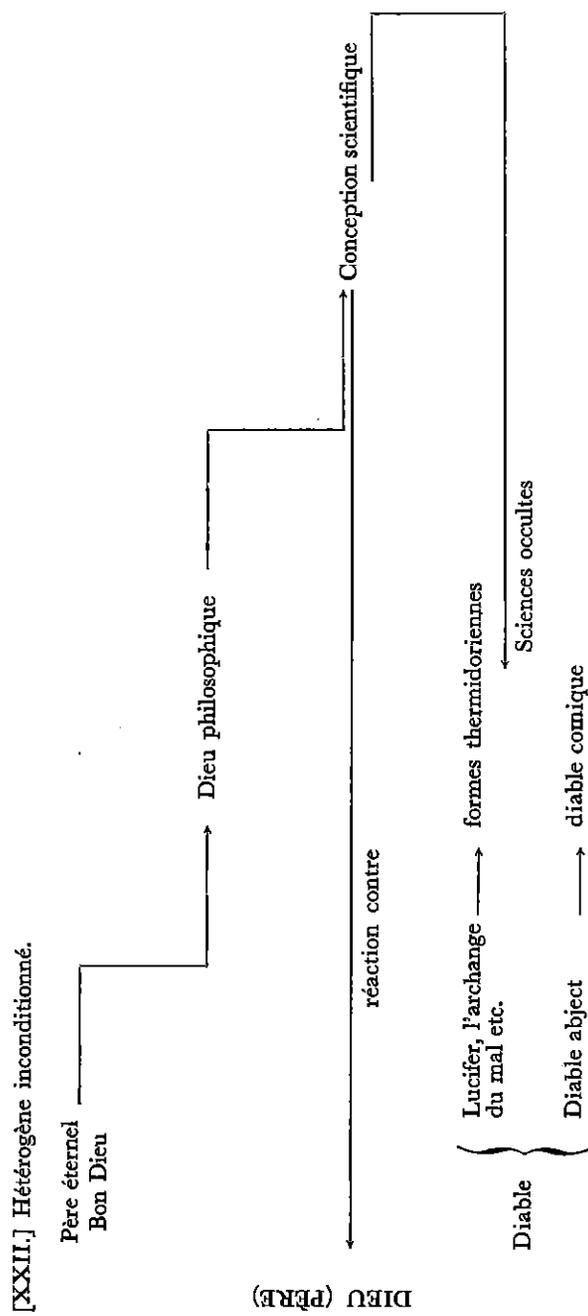
Ce qu'il y a d'hétérogène dans la littérature

[XX.] Hétérogène inconditionné.

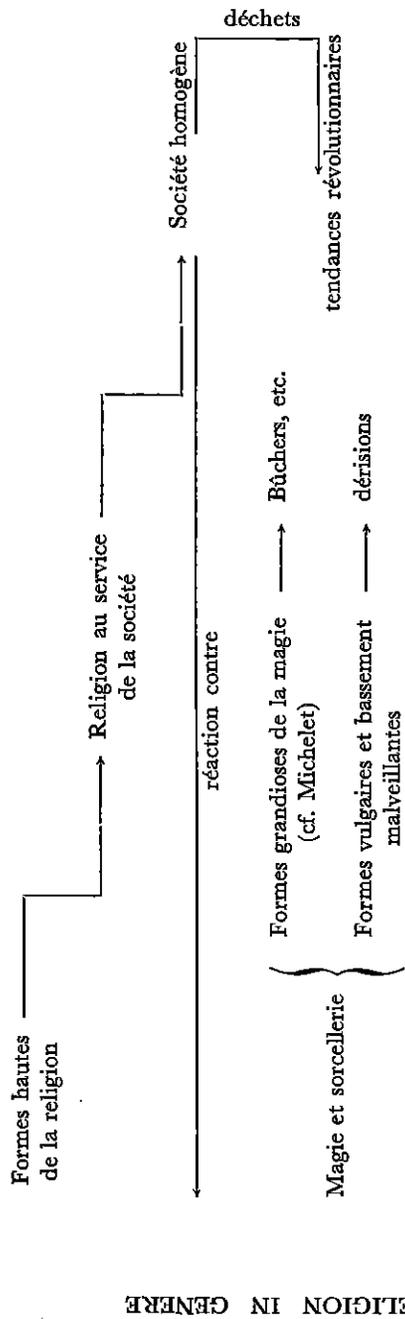




* Le surréalisme se présente en fait, dès le début comme dépense thermidorienne



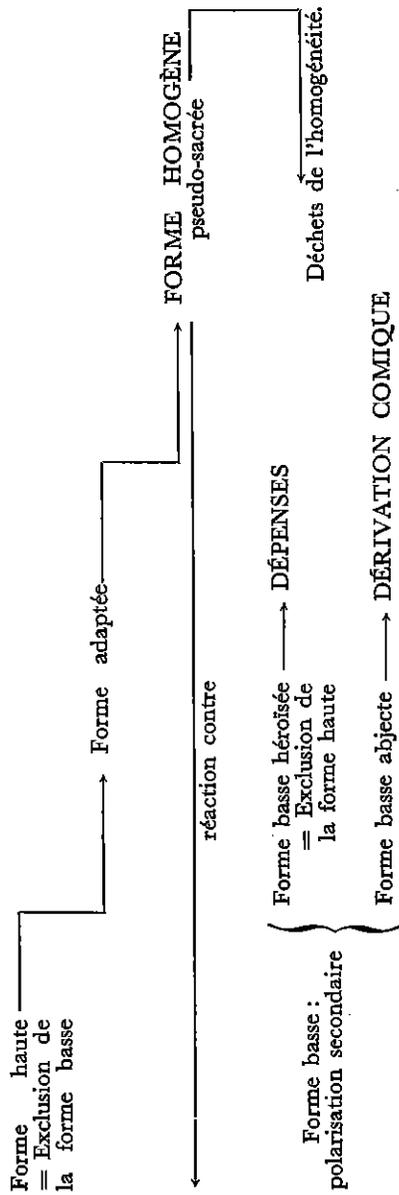
[XXIII.] Hétérogène inconditionné.



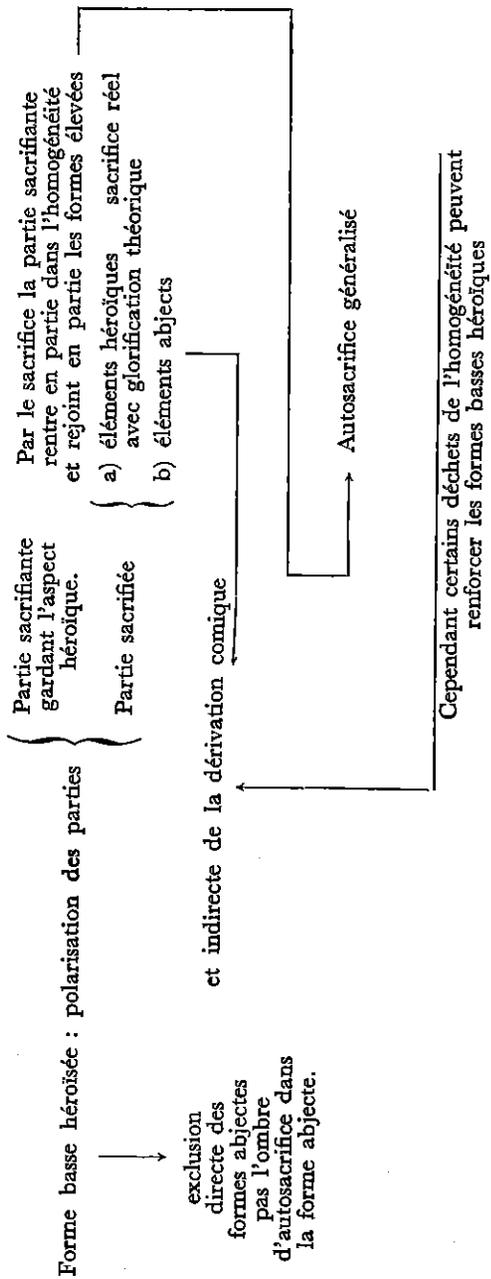
Ici le tableau chrétien représente la seule partie entièrement polarisée.
 La science entre peut-être dans le tableau de la dépense thermidorienne en connexion avec les déchets des formes homogènes.

ELEMENT HÉTÉROGÈNE non différencié

[XXIV.] Hétérogène inconditionné.



[XXV.] Tableau des *Formes basses héroïques*
et de la *dépense thérmidorienne*



IX

ESSAIS DE SOCIOLOGIE

[Le fascisme en France]

En mars 1872, les sections italiennes de la I^{re} Internationale, réunies à Bologne en congrès régional, adoptèrent le nom de *Fasci operai*, Faisceaux ouvriers (à cette époque l'ensemble des révolutionnaires en Italie appuyait les thèses anarchistes de Bakounine; la doctrine autoritaire de Marx, qui s'opposait à ces thèses, apparaissait comme « la négation du sentiment révolutionnaire du prolétariat italien »).

A la fin du XIX^e siècle, sous le roi Humbert, la misère accrue par la centralisation poussait la Sicile au désespoir et à la révolte. Vers 1891 les socialistes, afin d'organiser l'insurrection, formèrent les *Faisceaux siciliens*. Ces nouveaux *Fasci* révolutionnaires, en grande partie paysans, ont reçu l'impulsion décisive de Garibaldi Bosco, ouvrier de Palerme qui, ayant travaillé à Paris, avait étudié là non seulement l'organisation des Bourses du Travail mais celle de la *Ligue des Patriotes* : Bosco s'inspira de ces deux formations. Les *Fasci* eurent un rôle historique et créèrent en Sicile au début de 93 une situation insurrectionnelle : assauts de mairies, incendies et pillages qui bientôt furent réprimés sauvagement. Il y eut de nombreux morts, de nombreuses condamnations. Les *Fasci* furent dissous, Bosco condamné à 14 ans de prison. Les troubles socialistes commencés en Sicile se prolongèrent dans l'ensemble de l'Italie (il y eut 80 morts le 6 mai 99 à Milan sous les fusils du général Bava Baccaris); ils ne s'apaisèrent qu'à la mort du roi Humbert assassiné à Monza par l'anarchiste Bresci *1.

* En 1910, Benito Mussolini protestait contre ceux des socialistes qui désavouent Bresci (*Lotta di classe*, 16 juillet).

En janvier 1915, exclu du parti socialiste et chassé de la direction de l'*Avanti*, Mussolini, devenu favorable à l'intervention aux côtés de l'Entente, fonda les *Fasci d'azione rivoluzionaria*. Ceux-ci ne doivent pas être confondus avec les *Fasci interventisti*, fondés par d'anciens socialistes de droite et des syndicalistes (Bissolati, Corridoni), qui présentent en commun avec les premiers le fait d'être issus du mouvement ouvrier et d'être, cependant, nationalistes.

C'est seulement le 23 mars 1919 que fut fondée à Milan sous le nom de *Fasci italiani di combattimento* l'association dont procède le parti fasciste actuel.

A cette époque, le nom de *Fasci* était dépourvu de toute signification politique précise. Il exprimait simplement le rassemblement et la lutte. Il n'avait pas de valeur réactionnaire.

Mais, lorsqu'en 1930, Mussolini, Duce del Fascismo, s'exprime dans l'*Enciclopedia italiana*, le mot fasciste a pris, sur toute la Terre, un sens obsédant et simple². « On peut penser, écrit le Duce, que le siècle actuel est le siècle de l'autorité, un siècle de « droite », un siècle fasciste; et que, si le XIX^e siècle a été le siècle de l'individu (libéralisme signifie individualisme), on peut penser que le siècle actuel est le siècle « collectif », et par conséquent, le siècle de l'État. Si chaque siècle a sa doctrine, mille indices montrent que celle du siècle présent est le fascisme... Le fascisme a désormais, dans le monde entier, l'universalité qu'ont toutes les doctrines qui, en se réalisant, représentent une époque dans l'histoire de l'esprit humain. »

En janvier 1933 Hitler accédait au pouvoir et réalisait en quelques mois une mise au pas qui avait demandé quatre ans aux Italiens.

J'écris en 1934 ce livre sur le *Fascisme en France* avec la conscience que le monde libéral où nous vivons encore ici est déjà un monde de vieillards aux dents qui tombent et d'apparences.

En tant que pouvoir organisé, le fascisme est le régime dans lequel la souveraineté appartient (en fait sinon en droit) à un parti militarisé qui délègue à vie cette souveraineté à son chef.*

* Les termes *fascisme* et *fasciste* doivent également s'appliquer dans un sens large aux diverses agitations politiques qui risquent d'amener des groupes organisés formés d'éléments de toutes les classes à s'emparer du pouvoir et à le monopoliser.

Un parti fasciste rassemble des éléments de toutes les classes sous la direction impérative d'un chef unique. Cette direction suppose des rapports affectifs déterminés, tels que chaque membre du parti, sous l'empire d'une attraction irraisonnée, s'identifie à ce chef qui incarne non seulement le parti mais la société, la nation tout entière et dont l'existence se situe au-dessus de celle de tous les autres comme celle d'un dieu.

Ce régime implique la suppression de toute activité politique — et même, à certains égards, intellectuelle et religieuse — autre que celle des fascistes; il exige la soumission sans réserve de chaque personne, sous peine de violences effrénées.

L'État qui dans le jeu libéral des partis trouvait des limites variables et nombreuses à son autorité devient totalitaire; il cesse d'être une simple fonction de police et de voirie pour devenir la réalité humaine à laquelle l'individu se trouve durement subordonné. Jusqu'à un certain point le « domaine éminent » de l'État est affirmé au-dessus des choses elles-mêmes.

Le trait décisif qui donne à ce système sa figure distincte est le principe de l'individu existant pour la société (et non plus la société pour l'individu comme dans les régimes démocratiques ou libéraux) : or la société fasciste est tout entière dans l'État, l'État n'est que le domaine du parti souverain, qui s'identifie à la nation incarnée en la personne du chef.

Dans la société du type fasciste, l'individu abdiquant toute souveraineté personnelle, n'est donc plus qu'une partie du corps dont la tête est le chef-dieu.

Si le communisme et le fascisme présentent un grand nombre de caractères communs, cette similitude est due en premier lieu au fait que les fascistes italiens se sont approprié l'acquis de l'expérience bolchéviste. L'État mussolinien n'est que la réédition de l'État développé (malgré lui) par Lénine. Les Russes ont en quelque sorte montré aux Italiens avec quelle légèreté le chef d'un parti d'hommes bien organisés et violents peut traiter une représentation élue.

Mais la volonté délibérée n'a pas été seule à engager les deux mouvements dans une même voie. Après avoir eu une sorte d'initiative, le communisme russe a subi une évolution contraire à sa doctrine, dans de nombreux cas même contraire à la volonté de ses dirigeants : il s'est ainsi rapproché du fascisme comme si une force analogue à la pesanteur transformait peu à peu une impulsion en affaissement.

L'État qui selon la prévision et la volonté de Lénine devait déperir est devenu le plus totalitaire qui ait jamais opprimé ses ressortissants. Le parti souverain qui devait être régi intérieurement selon des principes démocratiques est devenu de la même façon qu'en Allemagne ou en Italie un socle pour le chef-dieu. A Moscou, comme à Berlin ou à Rome, il n'y a plus de volonté ou de pensée *pour tous* que la volonté ou la pensée du maître.

Ce ne sont pas les différences dans le régime de la production qui écartent l'emploi du terme *fascisme* pour désigner le communisme stalinien. La nationalisation pourrait aussi bien avoir lieu — par exemple au cours d'une guerre — dans un régime de type italien ou allemand sans que ce régime cesse d'être *fasciste* * (il pourrait le devenir, au contraire, davantage, la puissance du chef-dieu serait alors illimitée). Seules les survivances *affectives* de la révolution continuent à faire du communisme russe une réalité distincte : la nationalisation a été en Russie le résultat d'une subversion radicale et les signes extérieurs de la richesse bourgeoise restent honnis; quelles que soient les réserves pratiques, l'avortement est légal; le vieux régime matrimonial est aboli et même les principes — tout au moins les principes — du régime pénitentiaire continuent à témoigner des exigences subversives radicales de 1917.

Le fait que la militarisation du parti n'est pas formelle³ — il y a la discipline et la hiérarchie, il n'y a ni l'uniforme ni la parade — doit encore être rapporté aux origines subversives du régime. Le parti bolchévik, bien qu'il ait réuni des éléments de diverses classes a tout d'abord représenté — exclusivement — le prolétariat subversif.

Toutefois il est certain que cet ensemble de caractères qui rappelle la jeunesse virulente de la révolution ne peut en aucun cas se renforcer, il se produit au contraire une atténuation lente. Dans la presse russe actuelle, le mot *patrie* est de nouveau employé — patrie tout court et non plus patrie des prolétaires...

* D'une façon analogue, on peut remarquer que l'instauration de la *nep* en U.R.S.S. ne justifiait pas le changement du terme exprimant le système politique : il s'agissait toujours de dictature du prolétariat.

Sans aucun doute, il est difficile de concevoir deux impulsions plus opposées que bolchévisme et fascisme : si elles aboutissent à des formes analogues, cela ne signifie nullement que le communisme est la même chose que le fascisme, cela signifie au contraire que les bolchéviks assistent les uns impuissants, les autres aveugles, à un processus qu'ils ont déclenché malgré eux, dont ils ne sont pas les maîtres et auquel ils cherchent à échapper aussi longtemps qu'ils peuvent.

L'apothéose, la divinisation de Lénine s'est produite spontanément et, contre elle, personne ne pouvait rien. Lorsque la momie de Lénine s'est trouvée, analogue à celle d'un pharaon, sous le mausolée de la place Rouge, il n'y avait pas eu à discuter de sa présence... *très haut*, au-dessus de l'agitation politique russe. Personne n'avait voulu qu'un *dieu* entrât ainsi dans l'existence *libérée* des prolétaires; personne ne voulait non plus laisser ce *dieu mort* exiger comme successeur un *dieu vivant* ⁴.

Le testament de Lénine désignait Trotsky comme le plus digne de succéder — il écartait Staline du secrétariat du parti. Cependant Lénine qui ne laissait pas en mourant un titre en héritage — comme le serait en Italie celui de *Duce del Fascismo* — n'avait pas employé le terme succéder. La question ne pouvait pas même être posée ouvertement : la succession s'est faite dans l'ombre, en plusieurs années, tout à fait à la dérobée parce qu'il s'agissait d'une honte. Les esprits étaient même d'abord si contraires à toute succession qu'il n'y eut aucune difficulté pour former une coalition contre Trotsky. Le fait qu'il était le plus digne, aux yeux des vieux bolchéviks horrifiés à l'idée d'un pouvoir dictatorial qui se transmettrait, le désigna à la pire détractation. Zinoviev, Kamenev et Staline ont réussi à détruire politiquement Trotsky un an à peine après la mort de Lénine. Après cela Zinoviev et Kamenev ont joué un rôle méconnu mais très logique qui met en relief la résistance opposée par le milieu communiste à l'évolution qui se produit dans le sens des formes fascistes. Lorsque le pouvoir personnel de Staline, qui avait pu se consolider d'autant mieux qu'il ne paraissait pas d'abord le plus menaçant, commença à devenir intolérable, ils se sont opposés à ce dernier et se sont alors alliés à Trotsky qu'ils avaient vilipendé dans la première phase. Ils ne l'ont pas fait à temps et les dél-

gations provinciales adressent aujourd'hui en langue sacrée des litanies au dieu Staline.

Mais s'il est vrai que les résistances les plus obstinées, soutenues par les incompatibilités intellectuelles et morales les plus fortes, ne peuvent empêcher, dans une société qui n'admet plus d'opposition intérieure, le développement d'institutions du type royal, que signifie, dans ce cas, dominant l'évolution chaotique des grandes sociétés industrielles, la présence archaïque, à peine croyable, des chefs-dieux⁵ : Lénine mort, Mussolini, Hitler, Staline?...

Le terme des déchirements provoqués par le capitalisme et la lutte de classes, le terme du mouvement ouvrier, ne serait-il pas, simplement, cette société fasciste — radicalement irrationnelle, religieuse — où l'homme ne vit que pour et ne pense que par le Duce ?

Le fondateur des *Fasci di combattimento*, jusqu'en 1920, pour avoir admis la nation comme le cadre naturel de l'action socialiste, n'avait nullement abandonné la lutte de classes. Il arriva que dans ce cadre rétréci (une entité comme le prolétariat est dépourvue de sens et d'existence profonde si elle se laisse limiter par la frontière) la lutte de classes se transforma, sans qu'une autre issue ait été même imaginable, en liquidation de la lutte de classes. L'action fasciste n'est autre que la liquidation du mouvement ouvrier mais ainsi elle demeure fonction de ce mouvement.

Le mouvement ouvrier s'était proposé d'abolir les classes : il a réalisé à l'intérieur des vieilles sociétés à fortunes un déchirement de plus en plus orageux. Ainsi le monde urbain où nous vivons en France est resté une sorte de déchirement pur, tel qu'il n'existe plus rien de commun entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés. Un état de choses aussi inhumain ne peut avoir pour issue que l'abolition des classes ou l'abolition — presque aussi brutale — de la lutte implacable qui les oppose.

Dans les deux cas la société retourne à l'unité naturelle.

Elle se débarrasse des convulsions qui la déchiraient.

A la faveur des luttes violentes qui opposaient parfois les armes à la main les hommes d'une même ville, les individus divisés en factions avaient pris l'habitude de croire que la société existait pour eux et non pour elle : cette illusion doit être dissipée par la force dès que la société affirme, comme

à l'époque primitive, le principe de son unité : les individus perdent le droit de la diviser et sont contraints de se conduire non plus comme ses maîtres se disputant entre égaux mais comme ses serviteurs.

Or cette affirmation impérative de l'unité ne peut être formulée au-dessus de l'agitation sociale autrement que par une seule voix.

C'est seulement dans un acte d'autorité personnelle — qui n'est pas conditionné à l'avance par l'expression légale de la volonté populaire, nécessairement indéfinie et divisée — que devient réelle et concrète la stricte unité de toute une nation. Et il devient en même temps impossible de vouloir ou de penser autre chose que la volonté ou la pensée du chef dont la nature, désormais, n'est plus simplement humaine mais divine.

Une telle unité ne doit pas être considérée vulgairement comme un monstre : elle est tout au contraire la forme normale et saine de la société. La société est évidemment un être unique et non une collection d'individus se liant par des contrats. Ce sont les luttes sociales qui représentent une situation pathologique dont le terme est nécessairement une *réunion* autoritaire, exigeant l'individualisation du pouvoir, la forme monarchique (sans aucun doute, une telle exigence n'est en rien plus absurde que les autres lois biologiques qui régissent aussi bien les organismes simples que les sociétés d'insectes).

Après les jacqueries, les troubles et les révolutions qui ont bouleversé l'Égypte à la fin de l'Ancien Empire (peu de siècles après la construction des grandes pyramides), le recours à la forme traditionnelle du pouvoir, adaptée aux circonstances, a suffi pour que la société retrouve, avec les pharaons du Moyen Empire, l'unité que les revendications violentes avaient brisée. A l'exception d'une crise aiguë de déchirement intérieur, l'Égypte des Pharaons a réalisé le type même de la collectivité vivant seulement dans la personne d'un roi-dieu.

A Rome il a été nécessaire de créer une forme nouvelle de pouvoir, qui se réclamait, à ses origines politiques, des opprimés, afin de venir à bout des antagonismes sociaux. Mais une fois établi par Auguste le principe de ce pouvoir,

celui-ci n'a été contesté en aucune mesure pendant quinze cents ans (il a cédé la place, en 1453, au sultanat ottoman).

Il semble que seules des civilisations relativement jeunes soient en proie à des luttes de classes : celles-ci peuvent créer jusqu'à un certain point la possibilité d'un régime s'appuyant sur la division et l'équilibre. Mais l'antagonisme s'amplifie un jour ou l'autre et devient trop aigu pour que la société puisse continuer à vivre sans le résorber. Le fascisme représente aujourd'hui le travail de résorption nécessaire. Il est *naturel* que le mouvement ouvrier occidental qui, moribond et misérable aujourd'hui, ne sait plus guère lutter que contre lui-même, soit liquidé et disparaisse *puisque'il n'a pas su vaincre*. Il n'y a peut-être plus désormais de place sur la terre que pour de grandes sociétés bouleversées dans un sens monarchique, unifiées autant que peut l'être la volonté d'un seul homme⁶, c'est-à-dire que pour de grandes sociétés fascistes.

Dans une telle transformation (qui aurait pu tout aussi bien résulter de la victoire du mouvement ouvrier) s'écroule tout ce qui avait pour fondement social l'équilibre maintenu entre les parties opposées — ou, plus généralement, tout ce qui profitait des possibilités d'équilibre, illimitées à l'intérieur des régimes « libéraux » qui savaient vivre de la division des classes. Ce qui ne signifie pas seulement la subversion écrite des sentiments et des mœurs qui n'est en partie qu'une apparence (dans la mesure où elle trouve spontanément sa place, émasculée, dans l'équilibre de l'ensemble) : la science libre elle-même, qui a souvent exigé l'audace et la destruction blasphématoire doit aussi bien laisser la place au respect de la société pour son dieu.

Mais comme il est évident que même après la *mue* la plus tourmentée, un corps renouvelé reste formé de parties analogues à celles qui se trouvaient là auparavant, il n'existe aucune raison de penser que la société à venir rejette jamais les éléments *étranges* qui ne cessent pas d'entraîner la vie humaine vers une certaine région blafarde... Au-delà des grandes têtes impératives des dieux — libérée du piètre souci de l'existence à vivre et à ne pas manquer, *personnellement* — l'agitation d'esprit, dans un mouvement désespéré de déchirure et de sanglots, accède enfin directement à la mort. Il ne s'agit plus de préserver le droit comique de s'appartenir

à soi-même (à quelle puérole succession de vanités, les unes enflées et les autres plates?). Il est devenu possible, au-delà de ceux qui déjà réduisent de toutes parts la totalité des hommes à leur empire, d'appartenir dans l'extase⁷ à la mort⁸.

Essai de définition du fascisme

I

En tant que pouvoir organisé, le fascisme est le régime dans lequel la souveraineté appartient (en fait sinon en droit) à un parti militarisé qui la délègue à vie à son chef : il s'est réalisé dans les sociétés italienne et allemande.

Un parti fasciste rassemble des éléments de toutes les classes sous la direction impérative d'un chef unique. Cette direction suppose, entre les partisans et le chef, des rapports affectifs déterminés, tels que chaque partisan, sous l'empire d'une attraction irraisonnée s'identifie à ce chef, qui incarne non seulement le parti mais la société, la nation tout entière, et dont l'existence se situe au-dessus de la multitude comme celle d'un dieu.

Ce régime implique la suppression de toute activité politique — et même jusqu'à un certain point intellectuelle et religieuse, autre que celle des fascistes; l'individu de la société fasciste doit abdiquer toute souveraineté personnelle et n'être plus qu'une partie du corps dont la tête est le chef-dieu : la volonté et la pensée de ce chef doivent devenir sa volonté et sa pensée propres.

L'État autoritaire est le cadre dans lequel s'accomplit cette transformation de la société basée sur l'équilibre (c'est-à-dire sur l'état de division et de lutte de classes) en société monarchique, *organiquement* douée d'une tête impérative.

II

En premier lieu, le régime bolchévik a pu servir d'exemple aux Italiens. Par la suite il s'est produit une véritable délégation de la souveraineté et la création d'un pouvoir dans la divinisation de Lénine-mort. Toutefois la transmission de ce pouvoir n'a pas eu lieu sans résistances : dans ces résistances apparaît la profonde opposition du bolchévisme et du fascisme, mais elles n'ont pas été efficaces. Trotsky dont la succession s'imposait a été politiquement détruit pour cette raison même. Il n'a pas moins fallu que le travail sournois de Staline. La tendance organique — inconsciente — de la société est finalement venue à bout du rationalisme des bolchéviks.

La différence qui subsiste entre régime bolchévik et régime fasciste ne doit pas être fondée sur l'organisation de la production. Le régime bolchévik est resté bolchévik pendant la *nep* et le régime fasciste resterait fasciste s'il devait procéder à la socialisation (par exemple en cas de guerre).

Les deux régimes ne peuvent être distingués que par ce qui subsiste de leurs origines. Fascisme signifie union des classes (nécessairement au bénéfice de ceux qui commandent); bolchevisme signifie subversion de la société par les opprimés¹. Le parti bolchévik a gardé la prétention de représenter exclusivement le prolétariat et, sans aucun doute, il le représentait au fond pendant la prise du pouvoir. Cette filiation introduit un ensemble de comportements subversifs et de conceptions socialistes radicales qui continue à caractériser le régime russe en face du fascisme.

Mais dans une société tout entière tendue par le commandement, les survivances de la subversion ne peuvent en aucun cas se renforcer; elles doivent devenir de plus en plus verbales et déperir. Seules les conceptions socialistes déviées dans le sens de l'étatisme restent viables dans le nouveau système monarchique où les individus ne pourront exister que par et pour la tête.

III

Dans un sens large les termes *fascisme* et *fasciste* doivent aussi s'appliquer aux diverses agitations politiques qui

tendent à porter au pouvoir des partis plus ou moins militarisés réunissant des éléments de toutes les classes et s'opposant à la subversion sociale. Il n'est pas nécessaire pour employer le mot que le but final de l'agitation soit clair et conscient. Par contre il faut considérer comme étrangère au fascisme toute action tendant à substituer un pouvoir nouveau au pouvoir établi par un simple coup de force militaire.

Bien entendu, il reste hors de question de parler du fascisme à propos des communistes, en particulier des communistes staliniens, sous prétexte que leur action mène fatalement, un jour ou l'autre, à une société de type fasciste. Un tel usage ne servirait qu'à augmenter la confusion et constituerait, pour des raisons théoriques trop lointaines, une odieuse insulte à l'adresse d'ouvriers dont la révolte est, dans sa direction fondamentale, haine des opprimés pour les exploités.

L'abjection et les formes misérables

§ 13. *Les misérables*

Le mot de subversion se réfère à la division de la société en oppresseurs et opprimés, en même temps à une qualification topographique de ces deux classes situées symboliquement l'une par rapport à l'autre comme *haut* et *bas* : il désigne un renversement (tendantiel ou réel) des deux termes opposés; le *bas* devient subversivement le *haut* et le *haut* devient le *bas*; la subversion exige donc l'abolition des règles qui fondent l'oppression.

Si l'on représente schématiquement la subversion d'une société, les mots oppresseurs et opprimés ne désignent pas l'ensemble des oppresseurs et des opprimés (qui correspond nécessairement à l'ensemble social) mais seulement ceux des oppresseurs ou des opprimés pour lesquels chaque oppression imposée n'est pas compensée en principe par une oppression subie équivalente — et réciproquement. Les mouvements d'attraction et de répulsion qui fondent la subversion se situent donc à l'intérieur de la région *hétérogène* (qui seule échappe au principe de la compensation); la subversion n'a dans le domaine de l'*homogénéité* que des répercussions, dans la mesure où la stabilité de ce domaine dépend des règles générales d'oppression établies dans une société donnée.

En dernière analyse, les oppresseurs doivent être réduits à la souveraineté sous sa forme individuelle : au contraire, les opprimés sont formés par la masse amorphe et immense de la population malheureuse.

Mais les forces impératives n'exercent pas directement sur les opprimés leur action coercitive : elles se contentent

de les exclure sous forme de prohibition de contact. La splendeur de la souveraineté n'est même que la conséquence du mouvement d'aversion qui l'élève au-dessus de la masse humaine impure. L'exploitation misérable est abandonnée aux organisateurs de la production (à des représentants de la société *homogène*), surtout à la police, c'est-à-dire à une partie de la population misérable elle-même; les profondes divisions intérieures des misérables aboutissent ainsi à un asservissement infini*.

L'élément de base de la subversion, la population malheureuse, exploitée pour la production et écartée de la vie par une prohibition de contact est représentée du dehors avec dégoût comme lie du peuple, populace et *ruisseau*. Cependant le dégoût, émané de la souveraineté qui le vit profondément et le communique à la plupart, n'est pas limité à ces expressions banales. La déchirure profonde qui oppose les différents aspects de l'existence est davantage révélée dans l'ambiguïté du mot *misérable*. Le mot *misérable* après avoir voulu dire *qui porte à la pitié* est devenu synonyme d'abject : il a cessé de solliciter hypocritement la pitié pour exiger cyniquement l'aversion. Ce mot exprime dans ce dernier cas une colère brisée par le dégoût et réduite à l'horreur muette : il implique une attitude dominée par un sentiment de détresse ou de grandeur excessive à la tristesse duquel est associée toute valeur humaine élargie. Il apparaît ainsi situé au confluent des multiples impulsions contradictoires exigées par l'existence sans issue des déchéances humaines.

Dans l'expression collective, *les misérables*, la conscience du malheur se détourne déjà de sa direction purement négative et commence à se poser comme une menace. Toutefois, en principe, aucune attitude positive ni aucune tendance active ne justifient l'exclusion qui rejette les victimes de la misère hors de la communauté morale. En d'autres termes, la misère n'engage pas la volonté et dégoûte aussi bien ceux qui la vivent que ceux qui l'évitent : elle est exclusivement

* L'existence misérable consiste précisément en ceci qu'elle se produit, à l'inverse de l'instance impérative, sous forme de divisions et de déchirements innombrables animés par la haine et la répulsion réciproque de ses parties : l'union des misérables est réservée à la subversion, à des révoltes convulsives contre les *lois* qui les asservissent à la haine.

vécue comme impuissance et n'accède à aucune possibilité d'affirmation.

Ainsi existence impérative et abjection sociale s'opposent encore comme actif et passif, comme volonté et souffrance (l'existence impérative se confond exactement avec ce qui est appelé volonté et misère avec souffrance). L'abjection d'un être humain est même négative au sens formel du mot, puisqu'elle a une absence comme origine : elle est simplement l'incapacité d'assumer avec une force suffisante l'acte impératif d'exclusion des choses abjectes (qui constitue le fondement de l'existence collective). La crasse, la morve, la vermine suffisent à rendre ignoble un enfant en bas âge, alors que sa nature personnelle n'en est pas responsable, mais seulement l'incurie ou l'impuissance de ceux qui l'élèvent. L'abjection générale est de même nature que celle de l'enfant, étant subie par impuissance en raison de conditions sociales données : elle est formellement distincte des perversions sexuelles dans lesquelles les choses abjectes sont recherchées et qui relèvent de la subversion.

Le processus de segmentation de la société qui sépare les hommes nobles et les hommes misérables n'est donc pas un processus simple : l'abjection personnelle et surtout l'abjection d'une classe supposent la contrainte. La prohibition de contact par laquelle les nobles consacrent l'abjection des misérables n'est qu'une sanction consécutive à l'altération qui résulte de la contrainte. Dans l'ensemble, l'acte impératif d'exclusion des choses abjectes est le fait de tous les hommes mais son efficacité et sa rigueur varient suivant les conditions sociales en raison de la tension qu'il exige. Il est facile de comprendre qu'au-delà d'une certaine somme de travail quotidien, la tension disponible est épuisée : non seulement les innombrables victimes des maladies physiques ou mentales, mais la plupart des travailleurs sont dans l'incapacité de réagir fortement contre la saleté et la pourriture qui les gagnent. En raison de la contrainte, la vie de la plupart des hommes est située au-dessous du niveau humain de l'*attitude impérative* et c'est à juste titre que les riches insolents parlent de la bestialité des misérables : ils ont enlevé à ces deshérités la possibilité d'être des hommes.

Ainsi l'abjection humaine résulte de l'incapacité matérielle d'éviter le contact des *choses* abjectes : elle n'est que l'abjection des *choses* communiquées aux hommes qu'elles touchent¹.

§ 12². *Les choses abjectes*

Il est impossible de donner une définition positive, à la fois générale et explicite, de la nature des choses abjectes. Les choses abjectes peuvent être définies — empiriquement — par énumération et par descriptions successives — négativement — comme objets de l'acte impératif d'exclusion³.

Comme la valeur spécifique des choses abjectes est limitée, définie et même dans une certaine mesure déterminée par l'acte impératif d'exclusion, il est nécessaire de rechercher tout d'abord quelle est la nature de cet acte.

L'acte d'exclusion a le même sens que la souveraineté sociale ou divine, mais il n'est pas situé sur le même plan : il se situe précisément dans le domaine des choses et non, comme la souveraineté dans le domaine des personnes. Il en diffère donc de la même façon que l'érotisme anal diffère du sadisme. Afin de rattacher des formes nouvellement décrites à des expériences vécues déjà distinctes, il est d'ailleurs possible de constituer le tableau d'ensemble dans lequel l'acte impératif d'exclusion est assimilé à l'érotisme anal et la souveraineté au sadisme : cette conception a l'avantage d'inscrire les deux formes introduites ici dans l'unité décrite par la psychanalyse sous le nom de tendances sadiques anales.

Toutefois en premier lieu l'acte d'exclusion n'est qu'un aspect corrélatif de l'érotisme anal de même que la souveraineté n'est qu'une forme particulière du sadisme.

On exprime par *érotisme anal* un ensemble d'attitudes positives et négatives conjuguées alors que l'acte impératif d'exclusion est par définition strictement négatif. Cet acte qui peut se trouver exactement sur le plan du comportement anal (lorsqu'il s'applique à l'exclusion des *excreta*) n'est même que l'une des constituantes fondamentales de ce comportement.

Dans l'enfance, c'est-à-dire lors de la formation des attitudes, l'acte d'exclusion n'est pas directement assumé : il est communiqué à l'enfant par la mère à l'aide de grimaces et d'exclamations expressives (la possibilité de cette communication relève du principe de contagion). Il contrecarre l'intérêt immédiat de l'enfant pour ses *excreta* et c'est dans la mesure où il colore, par la suite, un intérêt subsistant qu'il entre en composition dans l'érotisme anal. Toutefois,

sous sa forme banale, l'activité érotique limitée aux fonctions digestives maintient la répulsion dans son intégrité. Lorsque les *excreta* sont retenus longtemps dans l'intestin, ils ne sont cependant l'objet d'aucun attrait positif; ils maintiennent au contraire le comportement dans la tension impérative de l'exclusion : la valeur positive de cette attitude résulte seulement du plaisir tiré d'un maintien sous pression (par opposition à l'acte) du besoin d'exclure. Ainsi une description achevée de la forme classique de l'érotisme anal montre que ce dernier ne diffère de l'acte impératif d'exclusion que par la durée : la durée introduit la possibilité d'une altération, d'un changement de signe radical en ce sens que, sous sa forme durable, le processus devient l'objet d'un intérêt positif profond (le plaisir tiré du maintien sous pression) : mais cet intérêt positif porte sur le processus lui-même (et non directement sur son objet, les *excreta*); la structure élémentaire de l'acte impératif, qui implique la valeur négative des *excreta* est demeurée intacte.

Le sadisme n'est que la direction contre des personnes de la force représentée par l'acte impératif d'exclusion. Mais cette direction se prête évidemment davantage à l'utilisation érotique que la direction fondamentale contre les choses : les sévices exercés contre les personnes permettent en effet de prolonger sans fin le maintien sous pression des tendances qui poussent à les tuer. Le sadisme trouve sa voie à partir des relations sexuelles simples, dès que les parties impures (ou tout au moins l'impureté pressentie vaguement) d'une partenaire deviennent l'objet d'une obsession plus ou moins consciente : la tendance générale à exclure l'impureté se manifeste alors sous forme de tendance à la cruauté s'exerçant sur une personne. Dans ce cas le processus est même plus facile à comprendre que dans celui de l'érotisme anal : la jouissance érotique contenue se produit en fonction d'une insurmontable aversion pour les choses abjectes, seule disparaît la direction morale inhérente à cette aversion⁴.

La royauté de l'Europe classique

I. LA SOUVERAINETÉ, LE POUVOIR ROYAL ET SA NATURE HÉTÉROGÈNE¹

La dualité du monde sacré a dans la structure de la société des conséquences remarquables.

L'existence *homogène* n'est protégée du désordre de l'existence misérable, de l'existence dans le besoin, que par une incompatibilité formelle. Mais l'incompatibilité est loin de la *force* capable d'agir et d'intervenir d'une façon agressive contre les éléments désordonnés. Contre la fièvre, l'obscurité brutale et la plainte aveugle des insatisfaits, la violence est nécessaire. Et comme tout ce qui est *mouvementé* appartient au monde *hétérogène*, seuls des éléments de ce monde agité pourront fournir l'appoint de la violence nécessaire.

La domination de l'effervescence irréductible appartient donc à la partie de la société *hétérogène* dont l'agitation n'est plus négative comme celle des misérables, mais tout au contraire positive et impérative : la forme accomplie de cette partie de la société est désignée sous le nom de souveraineté.

Le mot même de souveraineté se réfère dans son étymologie * à l'état de supériorité de ceux qui l'exercent, mais il ne s'agit pas d'une supériorité relative. La supériorité que possède le souverain tient à ce qu'il transcende l'existence humaine vulgaire. Le souverain n'est pas de la même nature que les autres hommes. Son entourage est lui-même d'une

* Le substantif est dérivé de l'adjectif « souverain », forme française du bas latin *superaneus*.

tout autre nature que la foule humaine, mais il domine encore ce glorieux entourage par une *majesté* dont l'entendement ne peut pas rendre compte.

Ce caractère d'*hétérogénéité* et d'inintelligibilité parfaite du souverain est en quelque sorte *expliqué* dans la cérémonie du sacre, qui le désigne comme une chose *sacrée*, comme analogue à tout ce qui est adoré grâce à une torpeur enivrante de la raison. Mais, dans les conditions les plus significatives et les plus habituelles, le rituel du sacre est loin de suffire à créer l'*hétérogénéité* indiscutable d'un roi. Un jeu qui paraît tout à fait arbitraire, mais qui n'en est pas moins fondé sur quelques constantes de la bizarrerie humaine, préside à la qualification du souverain : de telle sorte que le sort désigne un être unique sans qu'aucune puissance au monde ait la vertu de suppléer à cette désignation imprescriptible. « Celui-là » est roi; aucun autre n'aurait pu l'être; le sacre seul n'aurait pas eu de conséquence et n'aurait pas fait un véritable roi d'un imposteur. La désignation est littéralement tombée du ciel. Celui qu'elle a marqué de son sceau est comparable à un météore tombé au milieu d'un champ, entre d'autres pierres d'aspect semblable. Rien ne peut faire que le météore, et le météore seul, ne soit pas venu du ciel. Il est vrai que la personne royale une fois nue ne se distingue en rien des autres corps humains. Mais la « grâce de Dieu », la grâce du ciel a choisi entre les autres celui des corps qui s'appelle roi *. C'est pourquoi aucun corps n'est plus radicalement étranger à la masse qui compose le peuple. Il est sans importance que les origines réelles de cet état de choses soient très humbles, ou même discutables — une usurpation, un coup de force, un crime... suivis d'une hérédité de droits trop humainement acquis.

L'incompatibilité fondamentale entre ce mode de création vulgaire et la représentation que les hommes se font d'un roi est suffisamment marquée par la distance qui sépare des croyances toujours les mêmes d'une réalité toujours la même. Ceux que les vicissitudes humaines ont revêtus du pouvoir royal ont été regardés en tous lieux comme les « oints du Seigneur », comme des dieux, comme des émanations d'un monde plus puissant que celui des hommes.

* A une époque plus ancienne, le roi descendait d'un dieu. Ou encore il était lui-même un dieu. De nos jours, d'ailleurs, un mikado n'est pas moins dieu qu'un pharaon.

II. LA PURETÉ ET LA GLOIRE DU ROI²

Cette divinité du souverain représente la force d'*hétérogénéité* la plus contraire à celle des misérables. Le souverain réalise toute l'activité possible à partir de la profonde agitation du monde *mouvementé*. Cette activité entraîne d'ailleurs avec elle, dans les entreprises militaires, une partie de la population malheureuse, inquiète et instable. C'est d'ailleurs la faculté d'attirer à soi l'existence mouvementée qui constitue la force de l'action royale. Mais cette action attirante réalise un partage précis dans l'agitation à partir de laquelle elle prend son essor « souverain » : elle sépare ce qu'elle attire d'un inévitable résidu qui continue à former une turbulente lie sociale. Elle forme ainsi une armée et une police.

Deux mondes opposés résultent en définitive des deux directions contraires de mouvements agitant la multitude de ceux que l'aridité et la pauvreté laissent dans le besoin. L'ensemble des mouvements qui sont entraînés dans une *action positive* forment le monde de la souveraineté et le monde des misérables résulte d'inquiétudes et de violences désordonnées qui n'ont d'autre issue que la *négation destructrice*. L'action positive de la souveraineté consiste essentiellement dans l'organisation militaire des forces dirigée contre les ennemis du dehors. Mais elle ne se borne pas à cette violence détournée vers l'étranger. Le monde mouvementé de l'action positive développe les comportements et les valeurs morales qui s'inscrivent dans les codes de l'honneur et dans les règles de vie de la chevalerie et de la noblesse. Ces comportements et ces valeurs morales sont très différents de tout ce que maintient la société homogène : le courage glorieux de lui-même, l'ombrageuse fierté, le mépris de la vie d'autrui comme de la sienne propre, la générosité qui ne compte jamais s'opposer en effet d'une façon formelle aux vertus de prudence, de modestie et de parcimonie rationnelle du monde bourgeois. Cependant l'attitude noble présente une première opposition fondamentale avec l'attitude misérable et les diverses formes repoussantes de la déchéance humaine. Le monde de la souveraineté a même pour fonction élémentaire de définir le monde de la misère comme intouchable et innommable, comme *souillé* et *impur* au sens fort des termes. Et, comme il possède à la fois la force et la violence, il ne se

borne pas à l'expression du dégoût moral. Il sévit contre ce qui est faible et déchu avec une cruauté décisive.

Le monde de la souveraineté dont le cœur est le pouvoir royal apparaît donc comme pur, rayonnant et glorieux au-dessus d'une nuit chargée d'horreurs et de cauchemars en même temps qu'au-dessus des ternes étendues de l'*homogénéité*. Il est ainsi l'analogue d'un soleil et, comme le soleil, il brille d'un éclat si cruel qu'il est nécessaire d'en détourner les yeux.

III. LE CARACTÈRE SADIQUE ET LA NIAISERIE DE LA FONCTION ROYALE

Cette configuration éblouissante dont il faut dire simplement que, chaque fois qu'elle se produit, elle est *réelle* (puisqu'elle est le mouvement ordonnateur de la réalité humaine) doit tout d'abord apparaître séduisante. Elle porte cependant en elle une promesse de déséquilibre et de désastre final.

L'existence personnelle ne présente que rarement des exemples de sadisme (avidité cruelle et besoin de faire souffrir les faibles) qui ne comportent pas de contrepartie masochiste, sous forme d'un désir de se donner et de souffrir soi-même. Les deux tendances en apparence simplement contraires l'une à l'autre sont en réalité complémentaires. Leur jeu composé représente un équilibre entre l'avidité (l'acquisition) et la dépense. Le masochisme n'est peut-être pas la seule contrepartie possible du sadisme, mais le sadisme qui se donne libre cours sans être suivi d'un *paiement* perd rapidement sa signification humaine. Le *paiement* a toujours lieu quand le sadisme est sexuel, sans même qu'une réaction masochiste doive intervenir, puisque la valeur érotique des sévices et de leur objet entraîne une perte de substance. Cependant, les sévices royaux ne revêtent ceux qu'ils frappent d'aucune profondeur fascinante; ils n'entraînent pas non plus la nécessité pour celui qui les exerce d'en devenir à son tour la victime, leur principal résultat est de retrancher de la communauté humaine, d'exclure assez radicalement pour ne pas rendre attirant. La fonction royale se propose en réalité de *supprimer* la misère en la privant de possibilité d'expression, de telle sorte qu'elle soit comme si elle n'était pas. Une telle cruauté est dépourvue de contrepartie au point d'atteindre à l'égard

de ses victimes une ignorance distraite qui ne peut jamais être vaincue, sinon pour un temps très court, dans les cas où tout à coup les moyens font défaut pour la maintenir. Il va de soi qu'une telle attitude est insoutenable à la longue : elle construit l'existence humaine sur l'ignorance et l'ignorance, en particulier sur l'illusion naïve d'une réussite sans tragédie. Une niaiserie glorieuse représente donc l'éclosion accomplie de la vie d'une société dans la mesure où la souveraineté royale la réalise sans rencontrer de limites. Les rois ne rentrent dans le cercle humain que dans la mesure où les circonstances se chargent de faire fondre sur eux ce qu'ils voudraient éviter à toute force — s'ils suscitent des violences contraires qui les abattent. Les révolutions de palais et surtout les révolutions populaires, qui révèlent soudain la réalité terrible à la conscience des peuples, se chargent de déniaiser la représentation que la société se fait d'elle-même. Ainsi, l'apogée de la splendeur royale en la personne de Louis XIV marque en même temps la profondeur de l'aspiration de l'homme à la sottise et la vanité de tout ce qui se construit sur l'oubli de la sombre nature humaine.

IV. L'ASSOCIATION DE LA FONCTION ROYALE ET DE LA SOCIÉTÉ BOURGEOISE

Il ne serait pas possible de comprendre l'existence de la société *homogène* (de la bourgeoisie) si l'on ne savait pas qu'elle a grandi à l'ombre du pouvoir royal.

Il faut toujours se représenter la société composée tout au moins de trois parties profondément incompatibles. Les limites de ces parties, de ces mondes, sont peut-être incertaines et mobiles : elles n'en sont pas moins déterminables. Le marxisme a donné à la société *homogène* le nom de bourgeoisie et à la masse agitée par le besoin le nom de prolétariat *. Il a réservé les termes de *société féodale* aux mondes qui sont restés agglomérés autour des anciennes monarchies. L'usage courant de ces dénominations et les répercussions pratiques de cet usage indiquent que ces trois

* Il est vrai qu'il a réservé le nom de *lumpen-prolétariat* aux éléments les plus misérables ; il a décrit sous le nom de prolétariat une partie de la société différenciée de la société misérable par son organisation dans le travail et par la lutte révolutionnaire ³.

parties incompatibles sont suffisamment représentables. Mais la nature des relations d'incompatibilité qui les opposent n'est pas simple et uniforme. Ces relations ne sont pas seulement variables dans le temps : même sous leur forme la plus constante, elles sont encore très différentes, suivant les parties qui sont en jeu, et n'excluent nullement des contreparties de bon accord.

Tout d'abord, les deux mondes *hétérogènes*, royal et misérable, doivent être représentés comme appartenant à un domaine radicalement séparé du monde *homogène* dont la bourgeoisie est le type. Mais le domaine *hétérogène* est par excellence un domaine mouvant et son agitation crée à l'intérieur des limites qui lui sont propres des oppositions qui peuvent être aussi fortes et même d'un certain point de vue plus fortes que celles qui séparent du domaine *profane* l'ensemble des éléments *hétérogènes* ⁴. Il y a même généralement des facilités d'accord entre la bourgeoisie et le pouvoir royal, alors que les difficultés les plus grandes se trouvent entre l'un ou l'autre et les sans-avoir. Sans doute, les bourgeois sont profondément hostiles à la gloire naïve et dispendieuse que représentent les rois ; mais ils sont surtout inquiets de la dangereuse agitation des misérables : car aucune tolérance n'est possible à l'égard de ces derniers si vraiment les fondements moraux de la société et l'édifice qu'ils supportent doivent être maintenus à l'abri de la ruine. C'est pourquoi leur inclination naturelle les conduit à supporter les rois et leurs excès à deux conditions seulement : qu'ils maintiennent les misérables immobiles et que leur agitation propre soit limitée, quant à l'action, à l'extérieur, et quant aux agents, au monde fermé qui gravite autour de l'existence royale. Pourvu que la turbulence militaire porte ses déprédations au-dehors et que la niaiserie glorieuse ne gagne pas le monde de leurs entreprises terre à terre, les garants bourgeois de l'*homogénéité* sociale font volontiers la stricte part du feu et se réjouissent même du voisinage d'un pouvoir et d'une caste qui les méprise. Réciproquement, les hommes de la vaine gloire sont heureux de favoriser les affaires de ceux qui font la basse et sérieuse besogne dont ils sont eux-mêmes incapables.

Mais la complicité presque constante de la bourgeoisie avec le pouvoir irrationnel ne repose pas seulement sur une

possibilité d'accomplissement dans la tolérance réciproque. La société *homogène* trouve en réalité dans les éléments *sacrés* du faste royal une *raison d'être* qu'elle ne pourrait pas trouver en elle-même. La société *homogène* n'est rien de plus qu'un organe de production et, sans doute, un organe de production qui recevrait la possibilité de choisir sa fin pourrait exiger de ne produire que pour lui-même, mais cette solution n'aboutirait peut-être qu'au non-sens. Car la production doit avoir pour raison d'être non la possibilité de se poursuivre, mais la réalisation de l'Existence et l'Existence n'appartient pas au monde bourgeois dans la mesure où elle ne peut pas être servile. L'Existence exige la passion mouvementée, heureuse ou malheureuse, du monde *hétérogène*; et l'enchaînement dans la nécessité régulière et sans attrait, la haine obstinée de la perte, en un mot l'impeccable *sérieux* la réduit à un état voisin de l'inertie. Il est vrai que les personnes réelles qui composent le monde *homogène* sont bien souvent agitées par l'espoir et par l'effroi mais elles le sont le moins possible. Les quelques mouvements de passion qui demeurent possibles ne forment qu'un vague jeu de flammes errantes et beaucoup trop pâles à la surface : alors que le monde *hétérogène*, que le monde du sacré est comparable à ce que serait l'embrasement de ces flammes réunies. Or, il n'existe pas de commune mesure entre des éléments de vie épars et leur rassemblement tumultueux. Ce qui n'est, isolé, que lueur malingre et ne fait que rendre le reste de la vie plus mesquin devient grandeur et bruit de gloire dans la vaste réunion. Ainsi, les bourgeois qui ne peuvent pas donner à leur activité un fondement et une fin inscrits dans les limites de leur ennui, peuvent trouver ce fondement et cette fin dans la sphère à la fois glorieuse et niaise de la monarchie, en fonction de laquelle ils se sont développés⁵.

Cette nécessité, où le monde *homogène* est placé, de construire la trame de l'*homogénéité* à partir d'un élément *hétérogène* a d'ailleurs la valeur d'une loi générale. Il ne semble pas possible de commencer des opérations qui réduisent ce qui se présente à quelque commune mesure sans avoir posé à l'avance un élément irréductible. Si les *lois* dans leur ensemble représentent des opérations de cet ordre, leur fondement n'en réside pas moins dans la valeur sacrée du lien social : or en tant qu'il est de nature sacrée ce lien n'est pas réductible au besoin d'équité qui ordonne les démarches du droit.

Il en est de même des opérations économiques. Seule la fixité d'une commune mesure les rend possibles. Mais cette commune mesure n'est pas donnée, en fait, indépendamment d'un élément dont la nature ne présente pas d'« homogénéité » véritable par rapport aux autres produits. C'est seulement une « hétérogénéité » complexe, en partie, mais en partie seulement, voisine de celle qui caractérise les objets de la sorcellerie, qui situe l'or en face de l'ensemble des marchandises comme le fondement et la fin fascinante de tout échange*.

V. L'ASSOCIATION DE DIEU ET DE LA RAISON

Cet état de subordination constante des forces d'*homogénéité* — qui dépendent toujours d'un élément *hétérogène*, à la fois fondamental et final — doit tenir à quelque déficience inhérente aux opérations qu'elles effectuent. Essentiellement, ces opérations sont de la même nature que celles de la raison. La société *homogène* évalue selon de communes mesures et procède à des identifications comprenant l'ensemble des objets possibles. Les tribunaux réussissent même à chiffrer la vie humaine : ils procèdent ainsi comme le fait la science qui ne s'accomplit qu'à la condition de réduire les objets qu'elle considère à des formules de mathématique. Mais la science abandonne l'esprit qui demande le fondement et la fin, la raison d'être de ce monde dont elle cherche à rendre compte. Elle doit reconnaître que ces questions ne pourraient recevoir que des réponses « hétérogènes » par rapport à ses propres réponses. La science est libre de rejeter les questions mêmes et de les déclarer vaines, mais l'existence sociale ne le peut pas⁶.

* Bien entendu, une explication rationnelle de la fonction de l'or est possible. L'or est évidemment le métal le plus pratique. Il n'en est pas moins préalablement à toute utilisation pratique l'objet d'un attrait irrationnel. D'autre part, sa fonction même a considérablement accru son « hétérogénéité ». Son action, du fond des caves, en fait une réalité de plus en plus étrangère aux marchandises échangées. C'est la coïncidence entre les *mensurations* précises qu'il permet et le caractère *démesuré* et maladif de l'avidité qu'il met en jeu qui fait de l'or un élément à *peu près* impossible à remplacer.

VI. L'ACTION SACRÉE,
L'UNITÉ ET LE SENS DE L'HOMME

La totalité chrétienne de la raison, de Dieu et de la nature représente ainsi la réalisation la plus parfaite possible de l'unité, à partir d'un donné où se heurtent des forces et plus encore des volontés et des pensées inconciliables. L'action des éléments positifs du monde hétérogène, — qu'il s'agisse des représentations ou des mouvements réels qui les déterminent — l'« action sacrée » aboutit, à la longue, à la réduction à l'unité : en effet, ceux des éléments mouvementés dont la volonté est impérative et créatrice ne peuvent pas reconnaître de limite à leur mouvement; ils se brisent donc les uns les autres, jusqu'au moment où s'établit la prédominance de l'un d'entre eux, qui s'est alors approprié chacune des forces qu'il a privées d'autonomie. L'action est impérative : elle unifie nécessairement si elle vient à bout de ses obstacles. La pluralité ne se trouve que dans les étendues passives de la nature ou de la misère, lorsque les réactions sont purement négatives et destructrices : les négateurs que possèdent la nausée ou la rage, qui ne veulent pas ou ne peuvent pas entrer dans un mouvement qui s'ordonne, à plus forte raison des objets inertes et inassimilables tels que les détritiques qui pourrissent, ne peuvent coexister que dans un chaos dans lequel les destructions n'engendrent jamais que des destructions nouvelles.

Les éléments hétérogènes actifs sont comparables, dans leur mouvement irraisonné, à des traînées de feu qui soulèveraient la vie sans discussion dans leur sillage. La réflexion ne fait que suivre le mouvement réalisé. Tout se soumet à la décision fascinante, à l'exception de décisions tout aussi téméraires. Le combat résulte ici des chocs inévitables et celle des décisions qui a la force de briser tout adversaire fait entrer dans son orbite l'ensemble des forces que les vaincus avaient déjà réussi à soumettre. La négation de l'ordre établi par ce véritable mouvement de triomphe est alors l'objet de colères qui foudroient. La société homogène s'adapte avec autant d'obstination que de prudence. Ainsi, l'unité vivante de l'animation sociale est-elle accomplie.

Cette unité n'a sans doute que la valeur de l'expression d'un désir lorsque l'objet ainsi réduit à une forme simple

n'est que la représentation de l'univers (comme c'est le cas dans la représentation chrétienne de la raison, de Dieu et de la nature). L'univers réel se passe et peut se passer d'un dieu qui l'unifie, le fonde et le justifie : il n'a que faire d'unité, comme il n'a que faire de justification et de fondement. Mais l'existence humaine ne peut pas se contenter de l'absence de sens qui appartient apparemment à l'ensemble de la nature dans laquelle elle est produite. Il lui faut décider elle-même du sens qu'elle devra prendre à ses propres yeux, ce qui ne peut pas se faire en aparté mais *en commun*, c'est-à-dire dans l'unité. L'unité qui se réalise entre les hommes a donc la valeur d'une condition fondamentale de l'Existence. Mais non de leur existence matérielle, car la possibilité qu'ont les individus de se survivre ne manque pas davantage aux animaux qui s'isolent qu'à ceux qui s'assemblent : l'Existence humaine est liée à l'unité dans le fait qu'elle est un sens que se donnent d'accord un ensemble d'hommes. Elle se distingue par-là de l'existence des animaux qui se produit immédiatement et se réalise comme existence animale accomplie sans avoir besoin de dépasser l'horizon propre à l'individu.

La réalité humaine exige en effet que le dépassement de l'individu s'effectue dans le langage. Le langage n'est pas seulement le plan sur lequel se donne le sens, car le sens est sa nature. Il est irréprésentable qu'un mot désignant l'homme ait jamais pu être employé sans qu'il prenne un sens s'ajoutant à l'existence animale de chacun des hommes pour lequel il vaut et lui conférant l'Existence humaine. En effet, l'Existence humaine est une réalité qui se construit dans le miroir où elle se réfléchit, où elle se révèle à ses propres yeux comme sacrée et noble, comme hétérogène par rapport à ce qui l'entoure, comme active et positive. Elle est l'accord d'un ensemble d'hommes se réunissant, se reconnaissant dans une « action » sacrée qui leur est commune. Ainsi les nobles passions « irraisonnées » qui se produisent comme « des traînées de feu », qui « soulèvent la vie sans discussion dans leur sillage » sont-elles nécessaires à l'homme non seulement pour agir mais pour Exister. Ces passions peuvent être le fait de l'initiative individuelle : elles se réfèrent alors à un Bonaparte fondant son pouvoir et son empire. Elles peuvent aussi être le résultat de l'obscur gestation collective : les Croisades⁷ rendent suffisamment manifeste

la possibilité pour ces irrésistibles « traînées de feu » d'effacer les individus. A vrai dire, gestation collective et initiative individuelle jouent toujours chacune leur rôle, mais l'une ou l'autre part est plus ou moins importante suivant les cas. Le rôle de l'individu n'est sans doute aussi grand qu'en raison de l'unité nécessaire de ces mouvements, qui exigent la coïncidence et la rencontre de toute agitation humaine en un seul point. Il est même réduit à une garantie du maintien de l'unité dans le cas du souverain héréditaire qui se situe simplement en un point de rencontre qu'il n'a pas déterminé lui-même, qui existait bien avant lui. Le souverain héréditaire peut même disparaître sans que l'agitation cesse de coïncider au même point. Le nom de nation a prévalu pour désigner les ensembles formés autour d'une souveraineté personnelle disparue ou devenue de moins en moins significative : la nation apersonnelle n'est d'ailleurs pas moins souveraine que n'était le roi et s'il est vrai qu'elle est constituée par l'ensemble, son existence n'en suppose pas moins comme essentiel le point où toutes les activités se rencontrent.

L'armée mystique

La force agressive ou défensive d'une société prend le nom d'armée chaque fois qu'elle se distingue assez nettement de l'ensemble. Il n'existe qu'un nom pour désigner les armées de peuples diversement civilisés. Les organisations militaires sont cependant très différentes les unes des autres. La place qu'elles occupent dans la société est également variable. C'est pourquoi il est difficile d'en parler généralement.

Cette difficulté ne m'arrête pas dans la mesure où je ne veux pas parler de l'armée réelle. Je parlerai seulement de l'armée comme je pourrais parler du *père* ou de l'*émeute* ou de n'importe quelle réalité humaine en décrivant les rapports nécessaires que le nom évoque en moi. Ce que j'exprimerai ne sera donc rien de plus que la mystique de l'armée qui s'est inscrite en moi comme elle s'inscrit dans l'esprit de l'homme le plus simple : un ensemble de croyances et de réactions que je possède en commun avec mes semblables vivants (ces croyances, ces réactions appartiennent aussi bien à ceux qui les nient, puisqu'ils les nient pour les avoir éprouvées).

De cette réalité à laquelle je suis lié (puisque la société dont je dépends dépend elle-même du destin de son armée), je sais qu'elle est la partie de la population qui s'exerce ou s'est exercée au combat.

Il ne suffit pas que des hommes se battent pour faire une armée : il faut d'abord que les liens et les réactions qui se forment dans l'exercice aient profondément changé les cœurs, les intelligences et les corps.

Il me semble que la différence entre les militaires et les autres hommes est aussi frappante que les changements aperçus dans les réactions chimiques. Lorsqu'un corps cristallise, les molécules s'ordonnent d'une façon nouvelle, l'aspect et les propriétés changent. Il en est de même des recrues à la caserne. On dira sans doute que dans le premier cas le changement est naturel; il est artificiel dans le second. Mais la distinction que l'on fait ainsi répond peut-être seule à la définition d'*artificiel*. Si la transformation des recrues n'est pas naturelle, c'est seulement dans la mesure où l'on oppose l'homme à la nature : ce qui est humain n'est pas pour autant artificiel. La pénible mue de la caserne est d'ailleurs l'une des entreprises des hommes qui font le moins songer à leurs fabrications imitées de la nature.

A l'intérieur de la société l'armée forme ainsi devant moi un « corps constitué », un monde refermé sur lui-même, différent de l'ensemble, différent d'autres « corps constitués ». Elle ne peut pas être réduite à sa fonction qu'est la guerre. Elle institue sans cesse entre un grand nombre d'hommes de puissants liens qui changent leur comportement et leur nature. Et, de cette façon, elle change la nature humaine. Car elle n'agit pas seulement sur ceux qu'elle incorpore. Elle fait parade devant les autres et se propose à leur admiration. Elle prétend même incarner leur existence et leur destin.

La société dans son ensemble ne réunit ses membres que par des liens relativement lâches. Elle ne leur donne ni tâche à remplir ni raison d'être. Elle les abandonne à leur destinée particulière, bonne ou mauvaise. Des « corps constitués » proposent seuls (ou imposent) des liens étroits : ils demandent aux hommes qui les forment de lier leur destinée à la leur; cette destinée devient la raison d'être de tous, si bien que pour l'accomplir, chacun reçoit sa tâche et doit se tenir heureux de la remplir honorablement.

Si l'armée n'était qu'une entreprise d'attaque ou de défense, de la même façon qu'une usine est une entreprise de production, je n'insisterais pas sur ce qu'elle a gravé dans mon esprit. L'usine produit sans lier les ouvriers à son destin, mais l'armée n'envoie pas à la mort pour un peu d'argent. La gloire et le code militaire font du soldat une partie qui

ne peut pas être détachée : la gloire de l'armée, qui constitue son profit le plus recherché, est le bien commun de tous, mais, en contrepartie, le code ne permet à personne d'échapper à la discipline et au danger. De même l'usine ne cherche pas à se donner pour la fin dernière de l'existence : au contraire l'armée unie dans ses mouvements et constituant une sorte de bloc intangible adresse un défi constant au reste des hommes.

L'armée au milieu des autres hommes abandonnés à la poursuite de leur fin privée possède la gloire, qui s'élève au-dessus de toute utilité particulière ou générale¹. Elle n'est pas un simple moyen comme les usines ou les champs, elle est glorieuse et enseigne à vivre, à souffrir et à mourir à la recherche de la gloire. Elle se suffit à elle-même et ne sert la société que par surcroît. On reconnaît généralement que l'armée est là pour les autres et non les autres pour l'armée. A la vérité, l'armée a l'avantage de se passer presque entièrement de théorie. Dans la mesure où elle dissimule², elle emprunte le langage des autres et se vante des services rendus. Mais si elle obéit aux réactions brutales qui la rendent forte, chaque homme devrait se tenir satisfait de contribuer humblement à sa gloire.

§. *L'armée comme totalité possédant son autonomie*³.

Il existe des armées de structures très différentes les unes des autres; l'insertion et la fonction dans la société de ces armées varie en outre suivant les cas. L'armée féodale diffère profondément de l'armée nationale et davantage encore de l'armée de métier; une armée de partisans révolutionnaires présente enfin des caractères exceptionnels mais provisoires. Cependant l'armée peut être envisagée d'une façon générale, de la même façon que la tige est envisagée dans l'ordre des végétaux indépendamment de ses formes particulières.

L'armée est la partie distincte de la société qui combat ou s'apprête ou s'exerce à l'avance au combat.

Elle n'est pas une simple fonction, un simple organe de la collectivité; elle se présente aussi bien comme une totalité se suffisant à elle-même, une sorte d'être complet à lui seul, adjoint à la population non combattante par des liens qui

ne sont même pas intangibles. Le fait que l'armée peut exister *par* elle-même n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire. Il est encore plus remarquable qu'à l'intérieur de la communauté dont elle est la force agressive ou défensive, elle existe *pour* elle-même, constitue un ensemble trouvant son sens en lui-même.

L'armée possède une esthétique qui lui appartient en propre : elle se pare de brillants uniformes et se fait précéder d'une musique qui manifeste son éclat et rythme ses déplacements comme ceux d'un austère et viril corps de ballet. Sa morale s'éloigne de la morale religieuse ou philosophique aussi bien par sa désinvolture superficielle que par la violence de ses conséquences physiques et formalistes. Et, bien que son activité technique mette en œuvre toutes les ressources⁴ possibles, elle forme un ensemble isolé qui se distingue par l'exécution précipitée, l'allure mouvementée et, en même temps, la négation péremptoire de tous les freins possibles. La lucidité et la rapidité de décision qu'elle exige et réalise dans les combats confèrent enfin à la mentalité qu'elle représente une valeur intellectuelle assez indéniable pour qu'elle ait souvent servi de modèle à d'autres activités. Elle a donc la possibilité de brasser des ensembles humains dans un mouvement qui met en jeu la vie entière et les aspirations de tous les individus qui la composent. Cependant ces diverses richesses de l'armée ne sont encore que les conditions de son autonomie humaine. L'armée ne trouve la totalité de l'existence qu'au moment où elle lie à son destin la vie de chacun de ceux qu'elle réunit en un seul corps agressif et en une seule âme. Afin de fixer une réalisation correcte et formelle de cette ferveur commune, elle groupe les soldats autour d'un emblème sacré de la même façon qu'une église groupe les maisons qui forment le village. Cet emblème est le plus souvent un objet, une enseigne ou un drapeau; il peut aussi être une personne (ainsi la jeune fille noble qui sur un chameau richement orné accompagne au combat les nomades de l'Arabie). Un chef peut encore avoir joué lui-même un rôle d'emblème indépendamment de son action de conducteur. Ces personnes et ces chefs emblématiques, ces enseignes et ces drapeaux sont traités comme l'analogie d'une *âme* par le *corps* qui les possède : il est préférable de mourir plutôt que d'en être dépossédé par les ennemis. Réciproquement, il est *facile* de mourir pour cette âme avide de conquêtes et conquérante.

§. Caractère rudimentaire des éléments sacrés de l'armée.

L'attraction des hommes armés autour d'un point vital est comparable à celle de la cité autour de ses lieux sacrés (plus encore que du village autour de son église). C'est par cette adhésion éclatante de vie à ce qui la réunit que l'armée peut à elle seule être tenue pour semblable à ce que sont les communautés humaines dans leur ensemble et regardée elle-même comme un tout. Il est vrai qu'une armée est normalement incluse à l'intérieur d'une société et n'est que l'armée de cette société, mais cette insertion est toujours dans une certaine mesure celle « d'un État dans l'État ». Plus précisément, l'association de la société et de son armée pourrait être comparée à une association presque absolument constante qui lierait un petit⁵ mâle fort à une grande femelle faible : le mâle et la femelle possédant l'un et l'autre la totalité de la vie animale, réserve faite de l'habitude qu'ils auraient l'un de l'autre qui les priverait de la possibilité de vivre seuls. Cependant la réalité humaine n'est pas si simple : sous l'une de ces formes les plus familières, elle correspondrait à une prédominance de la femelle qui *posséderait* le mâle et pourrait à volonté manifester sa présence en lui empruntant son aspect extérieur (donner une figure, un visage à la société de []⁶ est en effet l'une des fonctions les plus constantes de l'a[rmée]).

*Le sacrifice*¹

§ 1. *Le sacrifice expression de l'accord intime de la mort et de la vie.*

Il est facile d'apercevoir l'intensité de l'agitation qui se produit au point où se joue le jeu mortel de la destruction et de la création violentes. Cependant lorsqu'on projette la lumière de la conscience sur ce que l'existence humaine a de plus étrange, ce n'est pas un fait simple mais une remarquable complexité qui apparaît. La gravitation incertaine et changeante que l'on aperçoit n'a pas lieu autour d'un seul point mais de plusieurs et les noyaux formés en ces divers points ne coexistent pas seulement : ils sont souvent opposés entre eux. Entre les « hommes de la mort militaire » et les « hommes de la mort religieuse » ou du sacrifice, il existe sans doute de nombreuses associations, mais les directions demeurent divergentes et les conflits sont toujours possibles. Car² le militaire ensevelit réellement la mort dans le bruit vaniteux des combats, alors que le prêtre s'agite autour d'elle fasciné et demeure dans un trouble tragique jusqu'à ce qu'il en ait élevé une image sanglante mais en même temps tout en éclat et telle qu'un silence sacré est exigé devant elle. Pour celui qui combat, la rencontre de la mort est d'ailleurs simplement occasionnelle, alors qu'elle est la fatalité du sacrifiant qui doit la détourner chaque fois sur la victime. Le soldat se contente de dire : « Il y a la mort. Tu la braveras sans y penser. Tu riras d'elle ». L'homme du sacrifice donne à la mort une destinée plus grande. Pour lui, « il y a la mort » n'est pas une simple constatation, regrettable ou non, car *il faut* qu'il y ait la mort : la victime, humaine ou bovine, *doit* mourir, car l'existence *étant* tragédie, puisqu'il y a la

mort, ne s'accomplit que si elle demeure fascinée par le sort, qui lui est échu, captivée par la tragédie et la mort inévitable au degré de l'enivrement. C'est ainsi que le sacrifiant seul peut véritablement créer un être *humain*, ce que le soldat ne peut pas faire, parce que le sacrifice est nécessaire pour que soit prononcée, s'adressant à celui qu'il fascine, la seule phrase qui le fasse homme : « ΤΥ ΕΣ tragédie. »

Il apparaît ainsi que le militaire ne dépasserait pas la simplicité de l'animal de combat, s'il ne s'adressait pas à des êtres qui ont déjà pris conscience du caractère tragique de leur destin. Et c'est seulement dans la prise de conscience de ce caractère que se sont ordonnées les possibilités héroïques du soldat. C'est le brasier du sacrifice, ce n'est pas l'animalité de la guerre qui a fait surgir ces êtres paradoxaux que sont les hommes, grandis par des terreurs qui les captivent et qu'ils dominent.

§ 2. *Le sacrifice hypocritement donné comme résultat du péché dans le christianisme.*

Mais le sacrifice n'est pas encore au sens plein prise de conscience : en effet, depuis les temps les plus reculés, aucun de ceux qui ont accompli des sacrifices n'a eu conscience de ce qu'il faisait au sens où nous l'entendons. Ce qui était accompli était éprouvé et reconnu avec constance comme émotion obscure, mais il était impossible d'énoncer la raison d'être aussi bien de l'émotion ressentie que des actes permettant de la retrouver. Et non seulement la connaissance lucide de ce qui a lieu demeurait inaccessible, mais les interprétations superficielles ou déformantes pouvaient se donner libre cours. Et comme la vérité profonde dissimulée dans le sacrifice est d'une cruauté angoissante, les interprétations ont eu lieu dans le sens de l'échappatoire. La dureté inexorable, qui appartient au sacrifiant, lui a donné la mauvaise conscience et la conscience malheureuse a pour résultat le mensonge. C'est ainsi que le prêtre chrétien ne se donne pas comme le sacrificateur véritable, comme le véritable prêtre de son Dieu. Les prêtres véritables sont, théologiquement, les péchés du monde, les crimes des hommes, coupables seuls de la mise à mort divine. Le cœur du prêtre adhère cependant par toutes ses fibres au sacrifice : et bien qu'il ne

soit, lui, que l'ascète s'écartant prudemment de tout péché, il renouvelle chaque matin l'œuvre du pécheur, il verse une fois de plus le sang du Christ.

[§ 3.]³ Le sacrificateur chrétien vit de ce mensonge involontaire, en quelque sorte exigé par la nature en parties égales pure et impure, tendre et cruelle, du sacrifice. Si le sacrificateur est assoiffé de pureté, de charité, il lui faut écarter les ombres du sacrifice. Mais cette mauvaise conscience n'altère pas seulement le sens qu'il donne à ses propres actes.

Le sacrifice est par excellence une attitude devant la mort : le mouvement qui le constitue est une violence exigeant que la mort soit. Il est donc naturel que le prêtre, allant jusqu'au bout de son action, recule aussitôt terrifié de sa propre audace. Il ne s'agit pas ici de savoir à quelles occasions la représentation s'est développée, mais à partir de la misérable survie temporaire, que les peuples les moins avancés ont imaginée dans l'atmosphère des terreurs nocturnes, il est devenu possible de passer à l'éternité — bienheureuse ou redoutable — des chrétiens. Ainsi les sacrifiants, les prêtres, ont-ils lié au sacrifice non plus la vertu de la destruction mais une garantie contre la destruction à venir. Les « hommes de la mort religieuse » représentaient en premier lieu, par le sacrifice, la seule attitude entièrement virile devant la mort; ils avaient seuls, en premier lieu, la vertu de faire de la mort le feu qui ne fait pas que consumer la vie humaine, qui lui communique sa saveur brûlante et son extrême fulguration; cependant, après d'incessants reculs, après de nombreuses échappatoires, ils sont simplement devenus les « hommes du mensonge ».

[§ 4.]⁴ Il est difficile de concevoir que les choses aient pu se passer autrement. Le cours de la vie ne procède pas en ligne droite. L'aspect économique qui correspond à ces formes religieuses permet de représenter la nécessité de l'oscillation. On a donné le nom d'*économies de salut* à ceux des systèmes religieux qui proposent à l'homme de gagner l'éternité bienheureuse. Entre la pratique religieuse et les moyens de production, il n'existe pas de correspondance rigoureuse, mais certaines relations sont assez constantes.

C'est pourquoi, même si parlant d'« économies de salut » l'on n'a pas voulu désigner de formes à proprement parler économiques, je puis cependant reprendre les termes afin de désigner, dans leur ensemble, les modes de production des sociétés qui ont recherché le salut : il s'agit de l'économie marchande et de l'économie capitaliste. Il est naturel que l'homme admettant de vivre en vue d'un au-delà ait pu rejeter tout au moins pour une partie les prodigalités inutiles que sont les fêtes. La modestie, la continence, la sobriété, le souci des pauvres, toutes les vertus qu'on a liées pour lui au succès de la « rédemption » l'engageaient à éviter le gaspillage des richesses. C'est ainsi que l'accumulation à des fins utiles a rencontré des conditions favorables. L'accumulation qui se produisait avant la période des économies de salut — celle de l'existence pastorale, agricole, artisanale — devait être d'un volume relativement moins important et n'était pas tant destinée au commerce et à l'industrie qu'aux fêtes : une « économie de sacrifice » exigeait en effet qu'une partie importante de la production soit prodiguée dans des jeux et des orgies de boisson et de nourriture. Dans des formes primitives de cette économie ruineuse les échanges se produisaient même d'une façon sacrificielle, comme des dons agressifs à charge de revanche ou comme des destructions provocantes de sa propre richesse. Ces dons et ces destructions turbulentes, n'étaient pas séparés en fait du tumulte religieux de la fête : c'est là ce que représente l'institution paradoxale du *potlatch*. Mais lorsque le principe du salut prédomina, la valeur des attitudes et des actes se subordonna à leurs résultats lointains dans l'autre monde. Cette sorte de valeur *actuelle* qui appartient à l'exubérance d'une fête (même alors qu'on lui attribue quelque puissance de fécondation par contagion) fut regardée précisément comme coupable : les fêtes continuèrent à se donner cours mais atténuées et soumises à une tolérance nuancée de répugnance⁵. Elles étaient devenues l'objet de la même mauvaise conscience que le sacrifice, étant de la même nature : prodigalité ouverte sans mesure. La spéculation se poursuivit à partir de là sur les deux plans spirituel et matériel. Tout ce qui n'était pas *utile* au salut était condamné et rejeté. En même temps, ce qui n'était pas *utile* à la production — ce qui n'était pas accumulation, accroissement du travail et des moyens de travail⁶ — apparut vain, dans un

monde où rien n'existait plus qu'en rapport avec un résultat ultérieur.

A l'issue de ce vaste mouvement hostile à la dépense improductive, il apparaît clair que la plupart des possibilités de l'existence humaine matérielle n'auraient pas pu être développées si l'accumulation ne s'était pas produite. C'est seulement à notre époque que la proportion entre l'accumulation et la dépense... Et il en va sans doute de même des possibilités de l'esprit humain. Il est possible, si l'on y tient, de représenter ces développements comme des erreurs, mais cela n'a que peu de sens pour nous, puisque entre « ce que nous sommes » et de tels développements, il n'y a que la distance d'un être aux conditions de son existence. Nous sommes présents au monde [tels qu'une interminable obsession de repos et de salut nous a engendrés] ? Cette [obsession était] peut-être une atrophie : aujourd'hui que les raisons de redouter l'éternité sont tombées de nous comme autant de feuilles mortes, les vertus accumulées pour le salut sont devenues comparables à la richesse refusée que l'avarice de son propriétaire immobilisait (mais n'immobilisait que pour un temps). L'atmosphère de crainte et de tristesse funèbre qui s'est formée autour de la mort est devenue comme une vieille maison promise à l'incendie dont nos yeux veulent se réjouir : de la même façon que les trésors de l'avare sont prodigués un jour avec ravissement par l'héritier, les espoirs de béatitude dont nous rions sont devenus notre richesse jetée au vent!

§ 5. *La « joie devant la mort » comme acte sacrificiel.*

L'esprit humain est dominé par une exigence qui rend la béatitude intolérable. La béatitude provoque tout à coup un désir plus grand et plus exigeant que le désir d'être heureux, celui de briser, de détruire en soi la béatitude. C'est dans ce mouvement, qui suppose tout d'abord le bonheur et la force, que l'homme achève en lui « ce qui fait de lui un homme ». La plus grande et la pire sérénité sert naturellement d'avenue à la « joie devant la mort ». Les images romantiques donneraient une idée erronée de ce mouvement qui dénude nécessairement et fait entrer nu dans un désert. Il y a là une grande simplicité qui fait que tombent d'elles-mêmes les

objections disant : c'est une escroquerie, puisqu'on ne meurt pas, de parler de « joie devant la mort ». Il ne s'agit nullement de mourir mais d'être porté « à hauteur de mort ». Un vertige et un rire sans amertume, une sorte de puissance qui grandit, mais se perd douloureusement en elle-même et arrive à une dureté suppliante, c'est là ce qui s'accomplit dans un grand silence.

La joie devant la mort

§ 1.

D'une part une considération hardie de la mort entraîne le sentiment ironique et emporté d'une absurdité fondamentale des choses humaines : la solidarité d'un homme avec ses semblables apparaît souvent risible à celui qui se place « à hauteur de mort ». Mais d'autre part il est certain que la solidarité et le dévouement à quelque cause sont ordinairement nécessaires à ceux qui se mesurent sans tricher avec la mort. La joie devant la mort n'étant pas la vulgaire nostalgie qui provient de la fatigue ne peut pas non plus servir de prétexte à des hommes qui n'aimeraient pas risquer leur vie. Il serait facile de dire : « J'appartiens à la mort. Pourquoi irais-je me faire tuer ? ». N'importe qui s'éloignerait avec une impression de malaise de ceux qui arrangeraient cette comédie. La joie devant la mort suppose en premier lieu le sentiment d'une *grandeur* inhérente à la vie humaine : elle serait non-sens si elle n'était pas mue par un insurmontable désir de grandeur. C'est pourquoi ceux qui l'éprouvent n'ont pas besoin de chercher au hasard — et parce qu'il le faut bien — la cause qui leur permettra effectivement de se mesurer avec la mort. Ce qui exige et garantit la *grandeur* des caractères est la cause à laquelle ils sont voués. Ce qui exige et garantit l'insignifiance et la petitesse représente ce qu'il leur faut discréditer et ruiner — puisqu'il est vrai que l'air respiré, le soleil et le sourire des filles doivent appartenir à leur fierté. Ils sont à la vérité condamnés à dominer les autres hommes, à maintenir cette fierté intraitable, s'ils n'acceptent pas de disparaître. Mais non seulement la joie qu'ils ont de se savoir périssables et qu'ils lient à la destruction physique affrontée les situe

de plain-pied à niveau de domination (dès l'abord il est clair qu'aucune force, dans une humanité qui ne regarde pas en face, ne pourra leur résister ou les vaincre) : un autre élément contribue à leur donner une destinée qui réponde aux nécessités les plus profondes de la cohésion sociale.

§ 2.

J'ai dit que les noyaux autour desquels la société gravite étaient « formés de petits nombres d'hommes liés entre eux par les liens du cœur ». J'ai tenté de définir plus loin ces « noyaux de la gravitation sociale » comme autant de lieux géométriques où se déterminaient les attitudes envers la mort. Les représentations que j'introduis ne peuvent donc avoir de cohérence que si les « liens du cœur », autour desquels la discordante réalité humaine se compose, se nouent avec constance dans un rapport nécessaire avec la mort. J'ai avancé ce paradoxe, « que les cœurs humains ne battent pour rien d'autre autant que pour la mort » : il semble qu'une sorte de communication étrange, intense s'établisse entre des hommes chaque fois que la violence de la mort est proche d'eux. Il se peut qu'ils soient liés par le simple sentiment du danger commun : même alors qu'un seul est atteint par la mort qui ne menace pas au même moment les assistants, la fragilité rappelée porte à chercher réconfort dans la communication des survivants. Mais le rapprochement devant la mort a encore un autre sens qui n'est pas réductible à la simple peur. Car lorsque la peur manque, le « domaine » de la mort ne devient pas pour autant indifférent. Il possède un attrait que l'homme menacé peut subir aussi bien que l'assistant. Le changement lourd et décisif qui résulte de la mort frappe les esprits à tel point qu'ils sont, loin du monde habituel, rejetés, transportés, haletants, entre terre et ciel : comme s'ils apercevaient tout à coup le mouvement vertigineux et incessant qui les possède. Ce mouvement apparaît alors en partie horrible, hostile, mais *extérieur* au menacé de mort ou au mourant, il demeure seul, privant de réalité aussi bien celui qui regarde mourir que celui qui meurt. C'est ainsi que, la mort présente, ce qui reste de vie ne subsiste que *hors de soi*.

Il existe un instant suspendu où tout est emporté, où tout vacille : la profonde et solide réalité que s'attribue la personne

a disparu et il ne demeure là que des présences beaucoup plus chargées, toutes mobiles, violentes, inexorables. L'esprit déconcerté discerne mal ce qui sévit dans l'enfer où son ivresse l'entraîne et le fait sombrer : son émotion extrême est traduite par l'obscurité diversifiée des fantômes et des cauchemars dont il le peuple. Seules subsistent des forces possédant elles-mêmes une violence comparable à celle de la tempête qui s'est déchaînée. Les intérêts puérils placés en temps normal sur les petites choses — les amusettes qui ordonnent la stupidité de chaque journée sont alors emportées dans le fracas d'un grand vent : l'existence, étant traquée, est tout entière provoquée à la grandeur. L'isolé chassé de la « petitesse » de sa personne se perd obscurément dans la communauté des hommes mais sa perte serait dépourvue de sens si cette communauté n'était pas à la mesure de ce qui arrive. Ce que la destinée humaine signifie d'« inapaisé », d'« inapaisable », cette invraisemblable soif de gloire qui enlève le sommeil et ne permet pas de repos représentent seules des possibilités assez mouvementées pour répondre au besoin qui se fait jour, chaque fois que l'existence vacille en se mesurant avec la mort.

§ 3.

Si l'on tient compte de ce glissement hors de soi qui se produit nécessairement quand la mort entre en jeu, il est plus facile d'apercevoir pourquoi l'armée et la religion ont seules la possibilité de satisfaire les aspirations les plus conséquentes des hommes. La première fait profession d'affronter réellement la mort, l'autre connaît seule le langage empreint d'angoisse et de majesté orageuse qui convient à ceux qui sont au seuil de la tombe. Une attitude qui n'est ni militaire ni religieuse devient en principe insoutenable, à partir du moment où la mort est là. Il est impossible à la fois d'être situé dans la proximité de la mort et de communiquer avec des hommes ayant une attitude grossièrement profane. Le glissement hors de soi devant la mort exige un monde sacré tel qu'au moment où l'on se perd, apparaisse quelque réalité plus vaste et des forces sachant se mesurer avec la terreur¹. Rien de semblable dans un café, dans un grand magasin ou dans une banque : les silences, les solennités, les violences nécessaires n'appartiennent, essentiellement, qu'aux armées et aux églises.

§ 4.

J'ai montré en premier lieu que les communautés fondées sur les liens du cœur étaient essentielles à la vie humaine; puis que ces liens du cœur appartenaient à des hommes s'approchant délibérément de la mort, déterminant les attitudes communes devant notre commune fatalité. J'ai introduit ainsi, liée à la réalité antique du sacrifice, une représentation de la joie devant la mort par où s'affirmerait l'accord intime de la vie avec sa destruction violente. Mais non seulement la formation des liens du cœur exige qu'une réponse soit donnée à la question capitale de la mort, non seulement il importe que cette réponse ne soit pas l'évasion du problème : il apparaît que le fait même de toucher à la destruction de la vie implique une communauté de cœur où s'unissent des esprits également placés « à hauteur de mort ». Je reviens maintenant à mes prémisses en montrant que la joie devant la mort serait une imposture si elle ne se liait pas au tumulte de l'union. Celui qui regarde la mort et se réjouit n'est déjà plus l'individu promis à la pourriture du corps, puisque la seule entrée en jeu de la mort l'avait déjà projeté hors de lui-même, au sein de la communauté glorieuse et riant de toute misère de ses semblables, chaque instant chassant et anéantissant celui qui précédait, le triomphe du temps lui apparaît lié au mouvement de conquête des siens. Non qu'il s'imagine ainsi échapper à son sort en substituant une communauté plus durable que la personne. Tout au contraire, la communauté lui est nécessaire pour prendre conscience de la gloire liée à l'instant qui le verra arraché de l'être. Le sentiment de cohésion avec ceux qui se sont choisis pour mettre en commun leur grande ivresse, n'est à la rigueur que le moyen d'apercevoir tout ce que la perte signifie d'éclat et de conquête, tout ce que la chute du mort signifie de vie renouvelée, de rejaillissement, d'« alléluia ». Il y a là une connexion qui ne se laisse pas facilement réduire aux formules de l'analyse. Il faut avoir éprouvé au moins une fois cet excès de joie pour savoir à quel point s'exprime en lui la prodigalité féconde du sacrifice; à quel point il ne peut être que mouvement de conquête, besoin débordant de soumettre l'homme aux ||

sociale, est la tuerie dont il porte les outils ostensiblement mais de telle sorte que les vêtements les plus riches paraissent misérables comparés à ces sinistres parures. Ainsi le soldat est au boucher ce qu'une odeur suave est à la puanteur des sexes : dans les deux cas un élément ostentatoire et éclatant est substitué à un élément infâme et dans les deux cas l'éclat est emprunté à l'infamie du terme opposé.

La structure sociale

La part qui doit être faite à la violence et, dans un autre sens, l'insuffisance des limites qui peuvent lui être assignées, qui n'impliquent jamais une garantie décisive, ne peuvent aller contre certains principes de qualification, selon lesquels une catégorie d'êtres humains déterminés et non telle autre doit être offerte au ravage des armes. La division des fonctions sociales est primitive : alors même que, pour l'attaque aussi bien que pour la défense, un groupe quelconque aurait intérêt à armer ses femmes en surnombre contre les hommes d'une société voisine, le principe de la qualification masculine paraît universellement respecté. Dans les sociétés développées la qualification n'exclut pas seulement la partie féminine de la population, mais certaines catégories sociales entières non qualifiées ou qualifiées différemment. Ainsi les esclaves, les marchands, les familles ou les personnes vouées au culte sont souvent écartés du métier militaire, dont l'accès est réservé à deux classes d'hommes déterminées : celle des nobles forme la partie brillante de l'armée, celle des mercenaires (la soldatesque) en forme la partie sinistre. Les deux classes font d'ailleurs, sous forme de *participation*, un échange constant de leurs qualités propres : les nobles, chefs de guerre, ne peuvent accéder à toute la splendeur militaire sans participer au caractère sinistre des brutes qui forment leurs troupes ; réciproquement les troupes ne pourraient développer dans toute sa vigueur la purulence ordurière qui les caractérise sans participer à la gloire des hommes chamarrés qui les commandent. Dans son ensemble le groupe se présente par rapport à l'ensemble de la société comme quelque chose de *tout autre* et comme un corps étranger. Sa fonction dont l'aspect ambigu correspond exactement à celui de la structure

X

1934-1935

En attendant la grève générale

11 février.

La nervosité et l'effervescence sont restées partout extrêmes. Dans l'ensemble de Paris, l'attention ne semble pas pouvoir se détacher des émeutes : dans la rue ou dans les moyens de transport, il suffit de prêter l'oreille pour entendre les mots *manifestants, flics, mitrailleuses* qui ne laissent aucun doute sur le sujet des conversations. Dans une maison close de la rue Pigalle, on répond : « Vous nous excuserez, mais nous n'avons aujourd'hui que trois dames (là où il y en a d'habitude sept ou huit). Vous comprenez, depuis la *Révolution...* »

A une réception où figurent des personnages tels que MM. David-Weil et Camot et dans un des milieux les plus calmes possible (de grands collectionneurs et de hauts fonctionnaires des musées), la femme d'un conservateur au Louvre parle de « dresser des chiens contre les flics ». Beaucoup de femmes semblent vivre dans l'angoisse et d'autres ne dorment plus.

A la Bourse, on parle de la composition du ministère Doumergue en levant les bras au ciel. Il semble ainsi que le milieu de la Bourse soit un des plus effervescents. D'après un financier de gauche, le nombre des adhésions journalières aux Croix de Feu y serait considérable. D'autre part, dans une entreprise où la nervosité patriotique est générale; où l'on parle de dresser la guillotine sur la Concorde, de fabriquer des bombes et de démolir Frot, le ministère Doumergue est accueilli avec joie. La coupure nécessaire entre la droite gouvernementale, l'agitation strictement vouée

au fascisme paraît encore loin d'être faite. La situation dans l'ensemble est d'une confusion paradoxale : il n'y a même pas de solution de continuité d'un bout à l'autre des forces opposées puisque la plupart des extrémistes de droite donnent en principe, une espèce de confiance, tout au moins provisoire, au vieux Doumergue, alors que le parti radical, tout en soutenant le gouvernement et le ministre néo Marquet, approuve la grève générale; en même temps, cette grève générale politique, réalise l'unité d'action entre socialistes et communistes.

Pour l'instant, c'est précisément cette grève générale qui domine les préoccupations; car elle peut être imposante ou mesquine, elle peut aussi être sanglante. En principe, il apparaît simple de souhaiter que la grève réussisse pleinement mais que la manifestation soit calme. Cette réaction purement socialiste, purement conservatrice, est en même temps la seule qui corresponde à la volonté de voir le fascisme avorter. Toutefois, il suffirait peut-être que la grève fasse son plein pour provoquer la *répercussion* qui caractérise le développement en double partie de l'effervescence dans les grandes sociétés démocratiques. En effet, la grève générale à elle seule est aussi *effervescence* et donne le spectacle brutal d'une cohésion qui se décompose. D'un point de vue conservateur, le degré auquel devrait s'arrêter le développement de la grève peut sans doute être précisé : il importe que dans l'ensemble la journée de demain contribue à donner l'impression que la température décroît à partir de mardi, suivant une courbe à peu près régulière. La journée de mercredi était beaucoup moins frappante que celle de mardi. De même, celle de vendredi, en dépit du sang versé et de l'extrême brutalité des rencontres, n'a pas impressionné au point de paraître une recrudescence. Celle du lundi dévoilerait une faiblesse encourageante pour les partis de droite, si elle paraissait beaucoup moins sérieuse, mais elle servirait le développement et la transformation de ces partis; si pour son caractère violent ou total, elle accroissait l'angoisse des bourgeois et donnait de nouveaux prétextes à l'agitation patriote. Dans ce sens, il va de soi qu'il vaudrait mieux que, dans l'ensemble, la grève soit plus totale que violente.

Malheureusement, il n'y a pas beaucoup d'espoir que la grève proprement dite soit extrêmement étendue et par

contre, il paraît difficile d'éviter qu'elle soit violente. En outre, il ne faut pas oublier qu'en tout état de cause, le processus du développement du fascisme est déclenché et que ses conditions générales paraissent favorables. Le plus prompt apaisement ne signifierait nullement sa fin.

La confusion des patriotes et des autoritaires n'est pas telle en effet que dans un article de *Vu* * (il s'agit donc d'un hebdomadaire très répandu) un *homme de gauche*, Bertrand de Jouvenel, n'ait pu dans un article évidemment écrit dès le 7, dénoncer et regretter ce qui limite l'essor du mouvement révélé le 6 février.

« Les Croix de Feu, écrit l'ancien collaborateur de *Monde*, donnent une trop grande impression de puissance pour que nous ne leur voyions pas de grandes responsabilités. Quel gouvernement, quel programme, quelles réalisations cette force voudra-t-elle servir? Un nettoyage, bravo. Que l'on ferme les casinos et les paris mutuels, qu'on mette en prison un certain nombre de spéculateurs et qu'on fasse taire un certain nombre d'orateurs, encore bravo.

« Mais il n'y a pas que le problème politique, il y a le problème social. Nous ne souffrons pas que du parlementarisme, mais aussi du capitalisme. Et pour ne pas tenir compte de cela, l'admirable organisation des Croix de Feu apparaît à une grande part de la classe ouvrière, comme son ennemie.

« Et c'est l'heure pourtant de grouper les énergies françaises. Avec des hommes comme ceux-là. Mais pas avec un programme comme celui-là. »

J'apprends par ailleurs que Bertrand de Jouvenel vient de fonder, ces jours-ci, un comité avec Philippe Barrès et Philippe Lamour : il a cherché à atteindre Gaston Bergery qui a refusé. Il est surprenant de trouver un ancien radical de la nuance « jeune turc », s'associer avec un réactionnaire hitlérien tel que Barrès. La présence de Lamour est plus naturelle, étant donné la carrière de ce bigame dont l'éloquence singulière a déjà attiré l'attention, bien qu'il n'en ait jamais tiré profit. Lamour a oscillé jusqu'ici d'un bout à l'autre des possibilités politiques extrêmes, de Valois au bolchévisme; il a donné surtout dans un spiritualisme révolutionnaire qui rappelle la doctrine d'[Arnaud]¹ Dandieu avec lequel

* Numéro hors série daté du 8 février.

il a pu s'entendre quelques mois. Il n'est pas inutile de dire que, d'*Esprit*, Jouvenel, que j'ai rencontré autrefois en compagnie de Georges Monnet, ne serait pas insensible, vraisemblablement aux préoccupations qui me font écrire, paraissait d'autre part, fanatique : mais en matière de fascisme, les plus purs et les moins obtus sont les pires.

12 février.

La grève générale.

Ayant travaillé la veille jusqu'à deux heures, je me suis réveillé assez tard et j'ai aussitôt tourné le commutateur de ma lampe; l'électricité marche. Je décroche le téléphone : le téléphone marche. Pas de journaux mais j'apprends que le métro fonctionne à peu près régulièrement. Je téléphone à Leiris à Auteuil, qui entend des tramways de sa chambre. On me téléphone du centre où les autobus sont, paraît-il, assez nombreux, où la rue a sa physionomie habituelle : une proclamation du duc de Guise affichée largement fait rire les passants attroupés : dans le bureau où l'on me téléphone, où les employés sont patriotes, les gens sont rassurés et prennent le tout à la plaisanterie. J'ai l'impression subite, assez comique, que les choses sont en train de tourner piteusement à la détente, que la grève a fait fiasco et que l'état d'esprit où nous nous trouvons, mes amis et moi, cette attente excitée depuis mardi matin, d'événements tragiques devient ridicule. Queneau qui est venu me voir, étonné de la tournure de la grève ne sait pas non plus quoi penser et nous rions un peu décontenancés : la conscience que nous avons acquise péniblement à peu près ensemble, de l'impasse où se trouve le mouvement ouvrier, nous empêcherait de ressentir l'échec de la grève d'une façon très personnelle. Si nous désirons avidement qu'elle réussisse, c'est surtout dans la mesure où nos réactions les plus élémentaires continuent à coïncider avec celle des révolutionnaires traditionnels.

Queneau me quitte, rentre chez lui, et quelques instants après (il habite à quelques minutes de chez moi) me téléphone : il me communique une impression toute différente. L'aspect des rues aux environs de la porte de Versailles est nettement un aspect de grève générale : déploiements de police, autobus très rares et nombreuses boutiques fermées.

Il vient d'avoir les informations parlantes : il y a eu des bagarres, la nuit, en banlieue et un ouvrier est mort à Chaville. Par contre, à l'exception des P. T. T., le pourcentage des grévistes indiqué n'est pas élevé et la province semble réagir inégalement.

Ainsi, des impressions contradictoires se succèdent : elles ne font que témoigner de la surexcitation extrême et de l'angoisse qui étirent avant la manifestation de l'après-midi au cours de Vincennes. Quelle que soit la cessation du travail, en effet, cette manifestation réunira des dizaines de milliers d'hommes et il semble à peu près impossible qu'une dislocation ait lieu sans émeute. La C. G. T. et le Parti socialiste ont exhorté au calme mais il est douteux que les communistes puissent être influencés par une exhortation aussi peu conforme à leur nature et aussi peu autorisée à leurs yeux.

Pour répondre aux émeutes des patriotes, cette grève est évidemment tardive : il était impossible de la préparer pour vendredi et la coupure du samedi et du dimanche se trouvait là. Ce délai a sans doute permis une certaine détente et seule² dont la possibilité engage à la rigueur à supposer qu'après les journées de mardi, de mercredi et de vendredi, manifestants et forces de police puissent se rencontrer sans tueries. Mais, la longue attente avant la grève a contribué jusqu'au 12 à accroître une impression vague d'angoisse qui se lie ce jour-là au ciel gris, aux rues vides (comme celles d'un dimanche encore plus sinistrement dimanche) : lorsque je me rends dans la voiture de Roland Tual avec Leiris à la manifestation, il n'y a plus un autobus, plus un tramway; de rares autos circulent, l'une d'elles transformée à l'aide d'un vague fanion en ambulance improvisée.

Près de la place Daumesnil, en prévision d'un incendie possible, Tual, mène sa voiture dans un garage; Leiris et lui ont des chapeaux; j'ai oublié, moi, de mettre le mien et cela m'ennuie et je me tâte le crâne. En particulier Tual a sorti du fond de ses armoires un chapeau souple très clair qui fait sur sa tête un effet assez déplorable; or, ce chapeau de feutre très mince, n'amortirait aucun coup. Nous sommes d'assez bonne humeur et nous plaisantons comme nous pouvons. Il y a la question des matraques de bronze. Les J.P., eux, ont la bonne précaution de fourrer une épaisseur de caoutchouc mousse sous leur béret. Nous n'imaginons

pas un instant que la manifestation puisse se terminer sans bagarres et la seule question qui se pose pour nous est de savoir si les bagarres dégènereront en tueries.

La manifestation du cours de Vincennes.

Nous arrivons sur la place de la Nation un peu avant trois heures. Il y a déjà une foule sur le cours de Vincennes mais les cortèges ne sont pas arrivés. On entend vaguement venant de la rue des Pyrénées, des clameurs, des chants et des imprécations. Nous nous dirigeons vers la porte de Vincennes : il y a une grande confusion sur le cours immense. Derrière nous, débouchant précisément de la rue des Pyrénées sur le cours, nous apercevons tout à coup le cortège communiste. Il s'avance avec une lenteur inouïe occupant toute la largeur de la chaussée avec une ligne d'une centaine d'hommes, d'ouvriers, qui se tiennent par le bras ou s'étreignent : ils chantent lourdement l'Internationale. A un pas en avant d'eux, un vieil ouvrier chauve, immense, le visage rougeaud flanqué d'énormes moustaches blanches tombant à la gauloise : il élève devant lui un drapeau rouge. Ce n'est plus un cortège, plus rien de simplement humain : c'est toute l'imprécation du peuple ouvrier et pas seulement dans sa colère déchaînée, **DANS SA MAJESTÉ MISÉRABLE** qui s'avance grandi encore par une sorte de solennité grisante de lieu et de temps — et par la menace de tuerie qui s'étend sur toute la foule. Sur une pancarte, au premier rang, — rappelant les défis, des hordes de légende au moment où, dans la brume du matin, elles s'apprêtent à affronter la mort et les ennemis rangés en face d'elle — se lisaient ces simples mots : **FASCISTES, VOUS NE PASSEREZ PAS.**

A perte de vue, la foule populaire s'accumule, vocifère, arrivant de toutes parts sur l'immense cours de Vincennes, et il semble que les éléments fascistes soient pour longtemps hors d'état de se mesurer avec cette force ouvrière massive : les poings levés agité par sa colère et ses clameurs, le peuple travaillant et souffrant présente l'apparence, face aux pâles jeunes gens d'Action française d'un barrage inébranlable. Malheureusement, la compétition qui oppose le fascisme naissant aux partis dits prolétariens n'a rien à voir avec une guerre dans laquelle il suffit d'évaluer les effectifs en présence.

En Allemagne, le mouvement ouvrier organisé le plus ancien et le plus puissant a été abattu d'une seule fois, comme un bœuf à l'abattoir : et ici, sur le cours aujourd'hui en délire, les clameurs les plus menaçantes ne sont déjà plus que des fantômes de clameurs, de la même façon que les condamnés à mort sont déjà des spectres.

Ils crient de toutes parts **UNITÉ** et il est vrai que le mouvement de cette foule exigeant la lutte commune des deux grands partis ouvriers apparaît tout à coup irrésistible. Ainsi l'une des causes de la catastrophe allemande, la lutte fratricide entre socialistes et communistes, pourrait être évitée en France. L'*Humanité* répand sur le cours une petite feuille qui comprend entre autres, une proposition de front unique acceptable pour les socialistes. Un *comité de vigilance* prendrait la direction de la lutte et des revendications ouvrières générales seraient adoptées comme objectif de la lutte commune. Évidemment, du fait que réformistes et révolutionnaires se trouvent réunis par les événements, du fait qu'ils forment maintenant à eux seuls l'opposition, certains mouvements communs pourraient être réalisés. Et surtout, l'ensemble des militants est devenu avide d'unité; il a cessé d'être facile de faire comprendre aux gens que les forces ouvrières divergentes doivent nécessairement s'entre-détruire. Toutefois, même réalisée, l'unité sera précaire et ne servira pas à une formation claire et distincte du fascisme, lorsque, le gouvernement, acculé à combattre les fascistes, les socialistes ne pourront plus résister à la tentation de le soutenir. Et même durable, l'addition des forces des deux partis ne suffirait pas encore à *barrer la route* (?) au fascisme.

En Autriche déjà, bien qu'elle soit unie pratiquement sous les drapeaux de la social-démocratie, bien qu'elle ait occupé par le nombre et par les points stratégiques tenus, une position exceptionnelle, bien que le mouvement fasciste qu'elle combat soit d'une certaine façon divisé, la classe ouvrière peut être regardée à l'avance comme vaincue*.

* « La social-démocratie autrichienne qui était dans le monde entier le parti comptant la proportion la plus élevée relativement à la population totale. Le nombre, la force, la complexité de ses organisations, la puissance de sa presse, la grandeur de l'œuvre positive réalisée en son nom et par ses hommes faisaient de lui un modèle. Quiconque a traversé Vienne peut illustrer par de multiples exemples ce que je dis » (Léon Blum, *Populaire*, 16. 2. 34).

Mais, dans le vaste mouvement de foule, dans l'émotion indéniable qui me soulèvent moi-même — qui portent maintenant cortèges socialiste et communiste à la rencontre l'un de l'autre, loin de se rendre compte d'une réalité catastrophique, la multitude rouge prend conscience de sa force, précisément au moment où celle-ci lui échappe.

Les socialistes s'avancent en effet d'un autre côté, rassemblement terne, peu imposant sinon par le nombre. Il règne d'ailleurs une grande confusion : leurs rangs sont déjà peu distincts de ceux des autres, et il est juste de dire que l'émotion brutale du début n'est pas durable. Des trotskystes défilent aussi, portant de nombreuses pancartes, avec l'intention visible de faire illusion (ils ont six ou sept pancartes roses à trente, ce qui, m'a-t-on rapporté, a provoqué des incidents : le mouvement vers l'unité n'a pas empêché les communistes, irrités de les voir profiter des circonstances pour étaler exagérément leurs mots d'ordre, de leur arracher violemment des pancartes). Plus loin, mais ils ne défilent pas et ne portent rien, je rencontre les camarades de mon organisation³ : ils sont apparemment nerveux ; j'apprends que la veille trois d'entre eux ont été arrêtés collant des papillons : l'arrestation aura pour conséquence la perte de leur place. La confusion augmente et la manifestation a vraiment perdu le caractère grandiose du début. Je rencontre beaucoup d'amis et de camarades, pour la plupart intellectuels ; de nombreux serremments de mains mais cela devient une impression de foire. Dans l'ensemble, il est clair que la température n'est pas aussi forte que cela paraissait tout d'abord. On applaudit de sympathiques postiers en uniforme qui passent en riant. Il s'agit en réalité, d'une foule trop vaste et informe.

Nous sommes revenus place de la Nation. De loin, on aperçoit dans chacune des avenues qui aboutissent à la place de véritables bouchons de police. Cuisse à cuisse, des gardes à cheval forment front sur deux rangs : cette parade immobile a un aspect militaire, désuet mais sinistre et même, en un certain sens, calmant. Derrière les cavaliers sont massés de très importantes forces de police à pied : Queneau qui suivait la manifestation d'un autre côté et qui pour revenir a traversé le quartier occupé par le service d'ordre, racontait plaisamment à la fin de la soirée qu'on voyait là, des flics par « millions ». Vers quatre heures, un remous se produit sur la place et la nervosité — la crainte de la collision — est

assez grande pour qu'une partie des gens commence à filer, en courant.

Peu à peu, cependant, la foule se condense précisément sur la place de la Nation et des orateurs se dressent dans des kiosques, sur des réverbères ou sur des voitures de prise de vue. L'un d'eux parle face à une foule qui ne l'écoute pas et lui tourne le dos trop occupée par des grimpeurs qui au centre de la place sont agrippés aux bras et aux oreilles d'une immense Marianne de bronze.

L'ensemble du monument central est noir de monde (on s'est installé en masse sur ses flancs pour mieux voir) et la place applaudit ou crie hurra, ravi de voir un drapeau rouge planté dans la bouche de l'absurde personnage.

A ce moment, la foule est si dense qu'il est impossible d'imaginer la moindre intervention de la police. La manifestation paraît finie. Personne ne répond aux rares excitateurs qui hurlent ici ou là : « A la République ». Peu à peu, la plupart des gens se dirigent vers la porte de Vincennes où il n'y a pas l'ombre de police. Depuis deux heures, d'ailleurs, on n'apercevait plus les flics que de très loin. Rapidement, il apparaît probable qu'il n'y aura pas de bagarre appréciable et tout le monde s'en va comme si cette fin en queue de poisson était la fin attendue.

Premiers jugements sur la grève.

Réunis, Queneau, Morise, Piel, Simone Kahn et moi, nous perdons notre temps à échanger des impressions. Morise trouve que la grève a réussi et que la manifestation constitue une démonstration de force très importante. Queneau considère qu'une grève générale où on voit clair, où on fait sa cuisine au gaz, où on prend son métro, où on téléphone est une fantaisie ; selon lui, il n'y aurait eu, sur le cours de Vincennes que 10 à 15 000 personnes ; les autres parlent de 100 ou 150 000. Personnellement, je me représente la grève telle que, suivant leur humeur, les gens pourront la donner comme un fiasco ou comme un succès sans être facilement démentis ni les uns, ni les autres. Peut-être est-ce plutôt un succès. A minuit, je téléphone à un journaliste de la presse bourgeoise ; il n'y a eu dans Paris aucune bagarre digne d'être mentionnée ; pour ce journaliste, la grève est un échec.

Comme cela arrive pour tout souvenir d'une attente déçue, la plupart de nous ont oublié qu'ils s'étaient représenté ce matin comme une journée sanglante, le lundi qui commençait. Nous nous étonnons seulement de la placidité exceptionnelle des communistes.

13 février.

Contagion révolutionnaire en Europe.

Après l'effort d'hier, je me réveille de nouveau incapable de marcher : c'est à grand-peine, en me soutenant aux meubles, que je vais de mon lit aux cabinets.

Le journal sur lequel je me précipite pour lire les articles sur la grève [annonce,] sur trois colonnes, l'insurrection socialiste à Vienne; cette nouvelle catastrophique se laisse lire sans la moindre hésitation : *Autriche nazi*. De toutes parts, dans un monde qui cessera vite d'être respirable, se resserre l'étreinte fasciste.

Il semble qu'aujourd'hui comme en 48 une contagion révolutionnaire se produise à travers l'Europe. Et aujourd'hui comme en 48, l'effervescence ferait son plein, non au plus bas de la dépression économique mais au contraire au moment où les choses se rétablissent. Dès avril 1932, l'Espagne entraînait dans une phase révolutionnaire qui pourrait bien atteindre dans quelques mois les formes sanglantes qu'elle n'a pas encore vraiment connues. Sans la moindre effusion de sang, le 30 janvier 1933 est certainement l'une des dates les plus sinistres de notre époque. Et aujourd'hui, après que le 6 février semble avoir [ouvert] par de sanglantes émeutes, en France, la période embryonnaire d'une révolution fasciste, une émeute infiniment plus sanglante, — sinon infiniment plus grave — donne à l'Autriche un ébranlement auquel son règne ne pourra résister qu'en apparence.

Il semble que la venue au pouvoir des national-socialistes en Allemagne, ait provoqué en France un choc moral auquel la journée du 6 février ne serait pas étrangère. Réciproquement le fait de voir dans Paris à feu et à sang, l'émeute triompher, a dû rendre impuissante dans les milieux social-démocrates d'Autriche, l'opposition à la solution insurrectionnelle. Et si la révolution espagnole n'a été qu'un phé-

nomène périphérique, sans répercussion possible au-dehors, l'ébranlement général de l'Europe risque, par contre, de donner maintenant à des événements nouveaux, la tournure tragique seule en rapport avec une situation sans issue.

L'échec du Front Populaire

Lorsqu'une oscillation régulière se produit, le mouvement qui dirigeait le pendule s'arrête et retombe dans le sens contraire. Dans ce cas il est cependant aussi difficile de parler d'un échec qu'en présence de la mort inévitable.

Les conditions qui déterminent l'oscillation particulière aux démocraties ne sont pas encore écartées : elles sont encore impossibles à écarter. L'agitation se reproduit périodiquement dans le sens d'une décomposition salutaire : les contraintes sociales ressenties comme les plus lourdes sont alors lentement désagrégées. Mais la désagrégation qui se produit ne peut pas être sérieusement compensée par la naissance de formes nouvelles, car toutes les tendances qui inclinent à l'autorité sont provisoirement réduites à une impuissance relative. Les partisans de l'autorité — les bénéficiaires d'un système qui n'est pas détruit, qui n'est que dissocié — interviennent obliquement afin d'accélérer l'action dissolvante de ceux qui agissent dans le sens de la liberté. Et comme toute l'existence sociale dépend encore du vieux système, le sol manque bientôt sous les pieds de ceux qui sont au pouvoir. Ils sont alors heureux, dans leur malheur, qu'un 6 février ou un 13 mars leur permettent de faire accepter à des masses traumatisées une politique radicalement contraire à leur mandat.

La nécessité qui pèse sur de tels mouvements est facile à reconnaître; elle est inéluctable. Toutefois les lois de ce balancement ne sont pas encore vraiment conscientes : les hommes politiques n'ont aucun intérêt à les reconnaître, encore moins à les énoncer; les autres se maintiennent dans l'ignorance : quand les circonstances les dépassent, ils se

contentent d'improviser quelques pages généreuses, souvent suivies de quelques pages déçues.

Il est possible cependant que les circonstances soient devenues moins contraires à la dure lucidité. Tant que la politique est regardée comme un simple moyen d'action, tous les jugements portés sur elle ont quelque chose d'extérieur, de pratique et de superficiel. Le sérieux, en cette matière, commence si l'on aperçoit que l'agitation sociale ne peut pas être dissociée de l'agitation profonde de l'homme. S'il en est ainsi, les faits politiques exigent une attention étrangère à toutes les commodités de la propagande. La réalité immédiate cesse d'échapper à l'observation et les mouvements internes du monde démocratique apparaissent dans leurs étroites limites : en même temps les perspectives s'ouvrent, l'horizon s'étend et l'enjeu des conflits se trouve en grande partie dissocié d'intérêts et d'échecs trop *actuels*.

Les Présages

Mercredi 8 mai.

Le bourdon tué par le jet.

L'erreur de train à Blanes. Le paysage à Tordera au bord du... L'église de Tordera et le cercueil de verre contenant le Christ mort barbu, pâle, le front en plaies à l'endroit de la couronne d'épine mais surmonté d'une couronne d'or à baldaquin. Les genoux la peau enlevée, la bouche ouverte laissant voir les dents de dessus. Autel très doré au fond. Je raconte à André¹ l'histoire de l'égl[ise] de St Sébastien.

Arrivée à Barcelone à 7 h 30. La Rambla. La maison des Creixam. Mangé à Caracoles². Bataclan et le Parallelo. Le Barrio Chino. Ensuite la Criolla fermée. Soirée finie au Sagristá. Commencement de l'exaltation avec les idoles plutôt fausses, en rapport avec le Bleu du Ciel. Impression que la misère est comme une mère. Après un tour chez Madame Petit et deux autres bordels, trouvé Peggy et impression d'extrême santé.

Jeudi 9 mai.

Le matin entrés dans l'église de la Rambla. Très mauvais temps. Vu les Landsberg à l'hôtel Continental. Déjeuner au Sotáno. Revenus au Continental pour prendre le café avec les Landsberg. Ensuite la pluie et soirée devenant sinistre. Puis passés par le Barrio Chino pour aller au Parallelo et bu du Valdepeñas en passant, notamment au bar de la calle San Olegario, puis au Pay-Pay. Ensuite diné au Sotáno, puis bu au dancing Antic (?) : ri de voir des femmes tuberculeuses etc. Très bonne humeur malgré André, par défi. Trempé de pluie. Sensation de bien-être du fait que j'étais

dégoûtant au moins de pluie. A Ba-ta-clan les femmes ce soir-là commencent le programme nues (la femme au cigare). A la fin la femme obscène en rouge, avec les deux gestes, celui de pisser, puis celui de se branler avec une verge formée avec son voile rouge. Les deux noceurs dans une loge rient aux éclats avec des femmes. Passés au bar Hollywood puis au Montmartre et erré avant d'entrer chez Madame Petit.

Vendredi 10 mai.

Dormi à peine et partis à 8 h 20 pour Montserrat. Pas content d'y être en arrivant. Puis au sortir du second funiculaire, le paysage devient grandiose. André m'explique de plus en plus clairement sa nuit passée à Montserrat sur un rocher. Le paysage devient de plus en plus grandiose. J'explique à André ce que je pense de la terre et du ciel. Arrivée au-dessus du gigant encantado³ : à droite une sorte de rocher sanctuaire. Le sommet : la première fois que je vois la planète. La cathédrale de Manrèse aperçue par le télescope. Dîner à San Jeronimo. Au retour André m'explique de plus en plus clairement la nuit à Montserrat. La peur de la chute dans le ciel. L'ouverture du ciel : Dans l'église comme un fœtus. Je lui propose d'écrire le récit de notre voyage. Las cuevas de Coballtó. [Rentrés] à Barcelone sur la plate-forme arrière du train. Plate-forme intenable à partir de Matarò. Le mont vu de très loin. Dîner sur la rambla. Après vu Viva Villa. Puis rentrés après être passés au bord de la mer.

Samedi 11 mai.

Le marché sur la place Sant Agustin. Passés par les Halles. Puis l'église de la Rambla. Le parque Quelle rencontré un castillan. Puis le Tibidabo. Retour pour déjeuner à Caracolès sur le balcon donnant sur la rue. Bien mangé et bien bu. Exaltation extrême à partir de Caracolès. André revient dans le cours de la journée sur la nuit de Montserrat. Nous nous exaltons ensemble. La [serenada] (aller à la plaza de España par le Parallelo). Le premier taureau. Le directeur de la course. Le second taureau et le difforme peureux : chutes grotesques. Le pierrot blanc. Le troisième taureau renverse deux fois le matador qui surmonte la peur. Le spon-taneo nègre.

De sept heures trente à neuf heures au bar Pay-Pay. Exaltation entre André et moi. Nous comprenons de quelle façon nous nous heurtons au reste du monde. Dîner au Sotáno. A la recherche du Marriconio. Nous nous décidons d'abord à aller au Sagristà (le Criolla restant fermé). D'abord Bar Chino. [Puis] chants flamencos : les femmes. Bar sordide. Puis nous buvons au bar du Sagristá. A la sortie un bolivien auquel nous demandons s'il connaît le Marriconio. Puis le Marriconio exaspérant. Ensuite nous échouons dans un bar où deux pêcheurs nous parlent de Juanito Eldorado. A la recherche du Juanito Eldorado ⁴, nous entrons à Marquet ⁵. Maera et le niño de la Flores. La mère des calamités. Juanito Eldorado. Rentrés à l'hôtel. Ressorti. Le bar Buena sombra. Madame Petit. Les oiseaux sur la Rambla à quatre heures du matin.

Dimanche 12 mai.

Allés à la Cathédrale et Generalidad. Santa Maria del Mar. Puis au Musée d'où on domine la ville : le paysage de la ville est très beau. Le [] ⁶. Les peintures catalanes. L'agneau de St Clement de Tahull et le chien de saint Juan de [Boni] (?). Déjeuner au Sotáno. Allés à l'hôtel Continental retrouvé Rose, Seligman et les Landsberg. Les taureaux avec Nicanor Villalta ⁷, Armillita Chico et Domingo Ortega. Le cinquième taureau. Les présages. La place Macia. Dîner à Caracolès. Marquet. Sevilla.

Lundi 13 mai.

Au retour, l'enfant dansant dans un sac dans le rio sec à Lloret. Le même à Tossa. Montés au phare.

Retrouvé à Tossa Seligman, Zügel, M L ⁸, puis Laurence et Mme M ⁹.

Mardi 14. Vide. Masson et moi sur la route de San Gran.

Mercredi 15. ?

Jeudi 16. Retrouvé Zügel, Seligman et Mme Landsberg au bar Steyer. La promenade au phare partie de cache-cache. Rose invite les L à dîner pour Samedi.

Vendredi 17. Chercher M L sur la plage le matin. Elle passe après déjeuner à la maison Masson. 6 h. L vient avec 3 catalans. Soir : retrouver M L et L au bar Steyer. Soir très triste. Rêve de ciel étoilé sous les pieds.

Samedi 18. M L et L dînent chez Masson.

Dimanche 19. Après-midi au Retiro. Soir retrouvé M L et L sortie de chez Markus. M L me prend par le bras et me fait danser en arrivant chez Steyer. Widerstein au bar Steyer.

Lundi 20. Au Retiro avec M L. Masson fait les 4 esquisses

Montserrat (serpent)
Montserrat (phallus)
Montserrat (soleil)
Actéon

Soir la mer avec André et Rose sous la lune.

mauvais
temps.

Mardi 21. Route de Gécone. Retrouvé M L au Retiro. Revenu avec enfants Zügel. Soir Salomon. Passé prendre M L allé Markus puis Steyer. Conversation sur Dieu. Allé au phare seul. L'église. Retourné avec André au phare.

Mercredi 22. Allé Steyer. Carte à Seligman etc. et jugements sur les écritures. M L boit un peu. André commence Montserrat.

Jeudi 23. M chez Masson. Allés Retiro après-midi pluie.

Vendredi 24. Allés avec Madeleine à Lloret. soirée bar. bu [beaucoup].

Samedi 25. Malade. Soir couru avec Madeleine seule sur la route de Gécone. retour au bar Steyer. Bu au bar. Madeleine me donne son adresse.

Dimanche 26. Matin bain Madeleine. Après-midi gagné aux boules. Soir Landsberg seul au bar.

Lundi 27. Matin vu Madeleine après visite Zügel. Pluie et départ Madeleine. Écrit retour de Dorothea ¹⁰.

Mardi 28. Écrit passage ¹⁰ Barcelone rencontré Hillier le matin.

Mercredi 29. Fini le Bleu du ciel. Soirée avec Bates et Hillier.

Jeudi 30. départ pour Paris. Matin monté au phare.

XI

EN MARGE D'« ACÉPHALE »

[Programme]

1. Former une communauté créatrice de valeurs, valeurs créatrices de cohésion.
2. Lever la malédiction, le sentiment de culpabilité qui frappent les hommes, les obligent à des guerres qu'ils ne veulent pas, les vouant à un travail dont le fruit leur échappe.
3. Assumer la fonction de destruction et de décomposition mais comme achèvement et non comme négation de l'être.
4. Réaliser l'accomplissement personnel de l'être et sa tension par la concentration, par une ascèse positive et par une discipline individuelle positive.
5. Réaliser l'accomplissement universel de l'être personnel dans l'ironie du monde des animaux et par la révélation d'un univers acéphale, jeu et non état ou devoir.
6. Prendre sur soi la perversion et le crime non comme valeurs exclusives mais comme devant être intégrés dans la totalité humaine.
7. Lutter pour décomposer et exclure toute communauté autre que cette communauté universelle, telles que les communautés nationales, socialiste et communiste ou les églises.
8. Affirmer la réalité des valeurs, l'inégalité humaine qui en résulte et reconnaître le caractère organique de la société.
9. Participer à la destruction du monde qui existe, les yeux ouverts sur le monde qui sera.
10. Considérer le monde qui sera dans le sens de la réalité contenue dès maintenant et non dans le sens d'un bonheur définitif qui n'est pas seulement inaccessible mais haïssable.
11. Affirmer la valeur de la violence et de la volonté d'agression en tant qu'elles sont la base de toute puissance.

Pour mes propres yeux l'existence...

Pour mes propres yeux l'existence qui m'est personnelle ne pourrait être perdue, vraiment perdue, que dans des conditions peu probables... Mais je n'ai jamais su regarder l'existence avec le mépris distrait de l'homme *seul*. J'ai toujours ouvert mille yeux sur l'existence de ce monde déconcertant, ouvert des milliers d'yeux sur ma propre existence : des milliers de regards avides s'attachaient même à des réflexions que j'aurais voulu dérober à toute force.

Mes deux yeux d'égoïste ou d'étourdi auraient pu supporter n'importe quoi. J'aurais pu à mon gré mener une existence insoutenable : de tels yeux auraient eu aussi la curiosité tranquille de découvrir quelque chose d'insoutenable ou de manqué : j'aurais dû faire tout sombrer dans une hébétude négatrice, mais mon avidité n'était pas le mouvement délibérément brut que j'avais cru. Elle était comme celle d'un chien qui ne peut pas être séparée de celle du chasseur qui l'accompagne pas à pas. Toute l'existence humaine était présente dans l'oppression qui m'a déconcerté, l'existence aux mille yeux, mille yeux avides d'apercevoir une proie au-delà des miettes avec lesquelles on nourrit l'ennui de chaque journée.

Je suis peut-être hardi, peut-être lâche ou encore tour à tour hardi et lâche. Je vis : je dispose comme n'importe qui, parfois davantage, des lumières, de la nourriture, des conversations vides et des réflexions que la vanité rend reconfortantes : d'aucune de ces lâchetés je ne voudrais cesser de disposer et c'est pourquoi j'en parle avec un souci d'exac-

titude si tranquille. J'aperçois — les phrases en s'ordonnant forment un rideau de brume mais ce rideau est parfois transparent — grâce à quels futiles prétextes un homme avide peut supporter le spectacle du ciel, de la terre et des hommes sans éclater en sanglots : pourquoi m'est-il impossible d'aimer, d'aimer ce qui enfin ne serait plus moi — qui exigerait en échange de l'amour qui enfin me consumerait le don de toute ma vie, *de toute ma vie*?...

Je réponds sans doute mal à une attente... Mais l'attente doit d'abord être déçue. *La recherche de la proie vivante n'est pas la recherche hâtive de l'ombre dont se contente la paresse d'esprit qui se donne le nom d'action.* Je m'éloigne de ceux qui attendent du hasard, d'un rêve, d'une émeute la possibilité d'échapper à l'insuffisance. Ils ressemblent trop à ceux qui s'en sont autrefois remis à Dieu du souci de sauver leur existence manquée. Mais je crains l'attente contraire qui suppose tout à la merci d'une improvisation.

Les quelques merveilles que la pauvreté humaine de ce temps maintient comme les débris d'un passé d'une grandeur accablante, comme le témoignage d'une déchéance sans remède, ont moins tenu à la volonté brisante qu'à la discipline lente et sauvage qui résout pas à pas chaque lâcheté, chaque oubli dans un rythme agissant comme une interminable incantation. J'ai peur — je tiens à m'exprimer plus puérilement que je ne l'ai jamais pu faire — j'éprouve un sentiment de détresse physique devant des tentations qui surgissent aussi précaires que des spectres — comment éviter dans l'absence et le vide où nous sommes oubliés de devenir le jouet de quelques spectres — mais ce qui est simplement spectral n'est encore que l'ombre portée de l'absence et du vide. Ce qui peut être aimé se reconnaît à l'amour, à l'enivrement irrémédiables, à de cruelles et durables exigences, non à l'excitation nocturne et à la déception qui suivent les terreurs dues à la présence de la mort.

Je ne suis pas placé dans la nécessité de trouver dans ce que j'écris autre chose ou plus que la vie ne m'apporte : il me paraîtrait vain de rien dissimuler de ce qui s'oppose encore à la venue de l' « interminable incantation » faite un jour peut-être de solitudes, de privations, de souffrances

et même de supplices *heureusement* subis. La tentative taciturne qui étreint les nerfs et les endurecit, la méditation portée lentement à la limite d'un sanglot abandonnent peut-être plus qu'il ne semble la volonté à d'incohérentes, à d'imprévisibles trahisons. Le parcours poursuivi au-delà des voies tracées exige moins l'énergie furieuse que l'insistance à déjouer la pire obstination : l'obscur obstination de tous les hommes à se vouloir les porteurs et les victimes d'une existence déshéritée. Je ne pense pas tellement à ceux qui, faute d'avoir trouvé ce que la vie offre de brûlant et d'irréparable ne prennent que par pauvreté le parti de ceux qu'elle déshérite. Mais qui peut être assuré qu'à travers les détours du sort une impulsion tumultueuse ne cherche pas maladroitement ce qui justifiera un jour une malédiction de chien maigre contre la vie — ou, plus humiliée encore, la bénédiction d'une existence infirme.

La chance — cherchée dans l'heureuse et trouble insistance de l'incantation — peut seule répondre ici à une ironie pleine d'angoisse. La chance qu'éloigne avec tant de sûreté celui qui ne veut trouver en lui que *l'étendue* trop clairement finie de l'existence déshéritée.

Tossa, 14. IV. 36.

[*Instructions pour la « rencontre » en forêt*]

*A lire plusieurs fois, de la façon la plus précise
et à retenir :*

Prendre à un guichet de petite banlieue un billet d'aller et retour pour Saint-Nom-la Bretèche. Le train est à 20 heures.

Ne reconnaître personne, ne parler à personne et prendre une place à l'écart des autres.

A Saint-Nom, sortir de la gare en se dirigeant par rapport à la marche du train vers la gauche.

Suivre sans rien demander celui d'entre nous qui attendra sur la route, en groupe de deux ou trois au plus et toujours sans parler, jusqu'au sentier à partir duquel la marche aura lieu en file indienne, chacun à quelques mètres de distance du précédent.

De nouveau sur la route, marcher encore par petits groupes afin d'attirer l'attention le moins possible le cas échéant.

Une fois sur le lieu de la rencontre, s'arrêter et attendre d'être conduit individuellement à l'endroit où il faudra demeurer immobile et muet jusqu'à la fin.

Lorsque tout sera fini, suivre ceux qui s'en iront dans les mêmes conditions qu'à l'aller.

Au retour dans le train, prendre une place à l'écart des autres et à Paris, s'en aller chacun de son côté.

Il ne s'agit pas d'être d'humeur sinistre ou même morose mais il est hors de question de parler à aucun moment et cela doit avoir lieu en toute simplicité.

Par la suite, toute conversation sur le sujet de la « rencontre » est exclue, sous quelque prétexte que ce soit. Ce que

chacun de nous tiendra à exprimer ne pourra l'être que sous forme de texte destiné au journal intérieur.

Sur un sol marécageux, au centre d'une forêt, où il semble que des troubles soient intervenus dans l'ordre habituel des choses, se trouve un arbre foudroyé.

Il est possible de reconnaître dans cet arbre, la présence muette de ce qui a pris le nom d'Acéphale, et s'est exprimé dans des bras sans tête; c'est la volonté de chercher et de rencontrer une présence qui emplisse notre vie de raison d'être qui donne à des démarches un sens qui les oppose à celles des autres. Cette RENCONTRE qui est *tentée* dans la forêt aura lieu en réalité dans la mesure où la mort y transparaîtra. Aller au-devant de cette présence, c'est vouloir écarter le vêtement dont notre mort est couverte.

1° En ce qui concerne la région réservée dans la forêt, il faut que chacun de nous aille en reconnaître sur les lieux les limites. Ambrosino¹ ira donc tout d'abord avec un d'entre nous ou deux au maximum. Ce qui sera poursuivi de l'un à l'autre et renouvelé jusqu'au moment où personne ne pourra plus ignorer ces limites.

2° Le soufre est une matière qui provient de l'intérieur de la terre et n'en sort que par la bouche des volcans. Cela a évidemment un sens en rapport avec le caractère chtonien de la réalité mythique que nous poursuivons. Cela a aussi un sens que les racines d'un arbre s'enfoncent profondément dans la terre.

XII

SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE COLLECTIVE

17 janvier 1938

La Société de psychologie collective¹ se proposant de confronter les résultats d'ordre divers acquis dans les différents domaines de la connaissance — qui ont déjà été énumérés tels qu'ethnologie, sociologie, folklore, mythologie, psychologie, psychiatrie ou criminologie, il restait à savoir comment procéder, c'est-à-dire de quelle façon la confrontation risquait de devenir féconde. Dès l'abord comme nous l'avons vu il parut opportun d'envisager une question particulière, une pratique sociale assez générale telle que la circoncision. Le sujet ainsi limité pouvait donner lieu à des aperçus provenant de points de vue différents. Une telle méthode ne souffre pas de difficulté : elle garantit à la discussion un minimum d'unité et de concentration; elle a l'avantage d'éliminer au maximum les pures généralités, théoriques et abstraites.

Les points de vue qui seront confrontés dans ce cas pourront être en effet multipliés. Et il s'ajoute à ceci que s'il s'agit de faits auxquels se lient des états que nous pouvons encore éprouver nous-mêmes, l'objet de nos discussions risque beaucoup moins de nous laisser dans l'indifférence — ou dans l'ennui.

C'est en tenant compte de ces quelques considérations que nous avons pris le parti — au cours d'une réunion préliminaire à cette réunion générale — de vous proposer de mettre en premier lieu à l'ordre du jour de nos séances « l'attitude à l'égard des morts ».

Je n'aurai évidemment pas beaucoup de peine à faire ressortir l'intérêt d'un tel sujet. L'attitude à l'égard des morts commande en effet un grand nombre des réactions sociales.

Et même il est possible de lui donner une importance toute particulière². En effet le comportement très accusé de la société humaine à l'égard des cadavres peut être représenté comme opposant le monde humain au monde animal. Il est lié à 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. Je ne veux d'ailleurs ici qu'ouvrir la question entre beaucoup d'autres également posées par notre attitude à l'égard des morts et dont je cherche maintenant à déterminer les principales — celles qui pourraient nous servir de clés. Je tiens seulement à insister sur le fait que cette question est liée à celle du comportement des animaux. Il me semble que l'attitude des animaux à l'égard de leurs propres morts est un des problèmes qui pourraient utilement être agités dans le cadre de cette société. A ma connaissance, les données écrites de ce problème font singulièrement défaut et je crains que la plupart des éléments de sa solution ne consistent en on-dit traditionnels, à la rigueur en souvenirs personnels. C'est là peut-être l'indice normal d'un tableau négatif mais il est inutile de dire que, dans un tel cas, des échanges de vues et de souvenirs — possibles au cours de nos réunions — même s'ils sont très insuffisants présentent un avantage appréciable — quand la recherche de bibliothèque ou l'expérimentation paraissent bien impraticables.

Si paradoxale que la chose puisse sembler nous sommes mieux renseignés sur le comportement des premiers hommes. Nos connaissances sur ce point ont été résumées dans *l'Art et la religion des hommes fossiles* de Luquet. Ces connaissances ne sont fondées que sur la disposition des ossements dans les cavernes ou dans les sépultures mais si bornées qu'elles soient, elles témoignent suffisamment de pratiques funéraires sinon semblables à celles des âges postérieurs du moins liées sans aucun doute à des réactions spécifiquement humaines devant les cadavres. Les données beaucoup plus riches concernant les peuples primitifs ont été exposées d'une façon suffisamment significative par Robert Hertz dans son *Étude sur la représentation de la mort*. Elles expriment le comportement à l'égard des morts sous sa forme la plus complexe, tabou et viol de tabou, attitude à l'égard de la putréfaction et attitude à l'égard du squelette, nécessité de secondes funérailles —

postérieures au blanchissement des os —, croyances rudimentaires à la survie.

C'est sur ce très riche terrain que pourrait porter l'essentiel de nos investigations. Toutefois nous n'atteindrions pas le but que nous nous sommes fixé si nous nous contentions de solliciter l'apport de données nouvelles de la part des ethnographes. Il s'agit ici de confrontations de points de vue, et tout d'abord sous forme de comparaison non seulement entre les comportements des différents peuples mais entre le comportement des différentes époques. Or c'est un fait que notre attitude propre de civilisés avancés à l'égard des morts n'a pas été l'objet d'études aussi méthodiques que celles qui ont été consacrées aux primitifs. Il a généralement semblé que nous pouvions nous contenter des connaissances vulgaires sur ce point. Exception n'a été faite que pour les données d'ordre folklorique et les comportements anormaux qui relèvent de la psychiatrie ou de la pathologie sexuelle : une telle lacune est peut-être plus regrettable qu'il ne semble car il est bien d'étudier un fait humain aussi capital que le tabou, mais quelles que soient les facilités que présente l'étude de ce qui n'est pas nous-mêmes, c'est le cas des primitifs, il paraît difficile de négliger dans cette étude celui des tabous qui demeure en nous le plus intact.

Mais il est évident qu'en passant à la considération des pratiques modernes nous ne pouvons plus nous en tenir, comme cela est possible à la rigueur quand il s'agit des primitifs, au simple domaine des faits. Les faits puisqu'il est question des occidentaux actuels sont en général suffisamment connus. A la rigueur les pratiques chrétiennes par exemple les reliques des saints (on sait qu'un autel doit toujours contenir un ossement de saint), les danses macabres, certains usages de décoration squelettique peuvent fournir une matière quelque peu complexe, d'ailleurs pour la plus grande partie bien connue. A la rigueur encore il y aurait intérêt à préciser ce que nous savons des comportements propres aux guerres — je songe surtout à la dernière guerre — depuis le comportement immédiat de la tranchée jusqu'à la coutume généralisée des tombeaux de combattants inconnus. Peut-être encore serait-il intéressant de fixer l'importance relative — dans la détermination des mouvements de foule d'une grande ville — du passage dans les rues des cercueils de grands morts ou de victimes d'émeutes. Mais s'il s'agit

du monde dans lequel nous vivons l'interprétation des faits est de toute évidence beaucoup plus importante que leur description. Ces faits sont pour nous immédiats, en général très faciles à connaître alors que leur interprétation est au contraire à la fois ardue et susceptible de dégager l'aspect essentiel des choses.

Ce qui caractérise — pour autant qu'il me semble — les réactions funèbres actuelles, c'est que les morts qui ne sont guère moins sacrés pour nous qu'ils ne l'étaient pour les primitifs sont nettement passés du côté néfaste au côté faste du domaine sacré. Je ne mentionne d'ailleurs cette direction de l'interprétation des faits que nous vivons que pour situer une nouvelle question possible mais je suis immédiatement obligé de remarquer le fait qu'une interprétation de ce genre se rattache nécessairement à une interprétation générale. Or il va de soi que la confrontation que nous proposons en ce moment n'aurait pas de sens si elle ne mettait pas en jeu après les descriptions l'interprétation générale des faits décrits.

Je suis amené ici à mettre en cause le sens même des termes de « psychologie collective » que nous avons choisis pour définir l'ordre de connaissance que nous voulions étudier. Je viens de donner comme une interprétation possible des faits actuels le passage des morts du côté néfaste (ou gauche) au côté faste (ou droit) du domaine sacré. Ainsi je me suis exprimé comme si la société tout entière plutôt que chacun des individus qui la composent, avait une structure psychologique. Cette structure comporterait une certaine région qui elle-même aurait deux côtés, un côté droit, un côté gauche. De l'un des pôles ainsi définis à l'autre des déplacements seraient possibles. Et il ne s'agit en aucune mesure en dépit des termes de gauche, de droite et de déplacement, qui peuvent faire illusion, d'une région ayant une existence matérielle. Cette région, si elle existe, ne peut être que psychique. De plus, il apparaît difficile de la regarder comme appartenant à chaque individu et constituée socialement par simple juxtaposition de semblables. Elle existerait donc en dehors de nous, indépendamment des hommes individuels qui ne feraient qu'y participer. J'ai donc implicitement posé la question de l'âme collective, question dont je n'ignore pas les difficultés.

A la vérité, je ne crois pas qu'une société de psychologie collective puisse en aucun cas éviter une telle question, si redoutable soit-elle et il me semble qu'il y a quelque avantage à ce qu'elle soit posée à propos d'un cas particulier, surtout s'il s'agit précisément des morts. En effet les morts, que les premiers hommes chargeaient de nombreux méfaits — si tant est que nous portons avec nous la charge d'une âme collective — pourraient sans doute être accusés plus que tous autres de ce méfait particulier. Je ne songe évidemment pas à la conception moderne des « morts qui parlent ». Car la société existe depuis longtemps et si elle possède véritablement une âme collective cette âme est aussi vieille qu'elle. Or il paraît peu probable que les morts des temps lointains aient joué le rôle relativement bienveillant de nos « morts qui parlent ». Dans la mesure où les morts ont pu réunir primitivement les vivants autour d'eux, ces vivants ne devaient vraisemblablement pas avoir à leur égard des sentiments rassurés, des sentiments tutélaires. Nous avons au contraire de bonnes raisons d'être enclins à croire que ces vivants devaient être terrifiés. Dans la mesure où il est vrai que la société s'est formée autour des morts, il est nécessaire d'impliquer que c'est une répulsion, un dégoût, un effroi communs qui ont réuni les hommes dans les premiers temps. Sans doute il est paradoxal d'avancer que la société s'est fondée sur le dégoût et sur l'effroi, cependant il faut reconnaître, d'autre part, que si l'on ne fait pas intervenir ce sentiment puissant bien des choses, puisqu'il s'agit de choses humaines, risquent de demeurer inintelligibles. En fait le dégoût primitif est peut-être la seule force violemment *agissante* qui puisse rendre compte du caractère d'extériorité tranchée propre aux choses sociales. J'ai l'impression que si la sympathie immédiate (ce que Rabaud appelle *interattraction*) avait seule constitué la société, elle n'aurait pas tout à fait l'aspect que nous lui voyons. Sans doute un *si* en cette matière est une absurdité plaisante. Mais les faits ou tout au moins l'apparence des faits, les *phénomènes* se produisent *là*, devant nous, en nous. La question de l'âme collective ne doit pas être compliquée à plaisir : il ne s'agit que de savoir si la totalité que forme la société, la collectivité, comporte quelque chose de plus que la somme des parties. Or nous nous trouvons constamment en présence de faits complexes qui présentent de telles additions à la somme de leur[s] partie[s],

ces additions étant régulièrement définissables par les termes de « mouvements d'ensemble ». Pourquoi verrions-nous autre chose dans l'âme que l'on nous a attribuée, autre chose qu'un « mouvement d'ensemble » ? C'est bien là la seule réalité qui disparaisse au moment de la mort. La société elle-même paraît très évidemment animée d'un « mouvement d'ensemble ». Mais il est très intéressant 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 s'il faut s'exprimer en termes plus humains ou [sournois].

Je ne crois pas avoir éliminé — en quelque mots — les obstacles que suscite la question de l'âme collective. J'ai seulement tenté de rendre sensible ce fait que si nous examinons au cours de nos discussions les mouvements suscités par les morts dans les ensembles sociaux, nous risquons moins de rencontrer le vide qu'en posant la question d'une façon abstraite et générale.

D'ailleurs même si une telle question possède un caractère central, un caractère de clé, elle ne peut, en aucun cas, devenir pour nous exclusive. D'autres questions possèdent également un caractère crucial — et en premier lieu il en est ainsi de toute évidence de celle de l'explication des faits. Je ne connais pour ma part que deux explications — il en existe probablement d'autres mais le hasard de mes recherches ne m'en a fait connaître que deux : je citerai tout d'abord celle de Freud qui dans un chapitre d'ailleurs solide (c'est probablement le seul) de *Totem et tabou*, le *Tabou et l'ambivalence des sentiments*, attribue l'attitude à l'égard des morts à la nécessité de les protéger — étant donné leur extrême faiblesse. Il n'y a pas à insister. Celle de Hegel exprimée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* lie sinon l'attitude à l'égard de la mort du moins, ce qui revient à peu près au même, la connaissance de la mort à la lutte meurtrière entre deux individus : c'est selon Hegel en tuant que l'homme reconnaît la mort. L'explication de Hegel a tout au moins un avantage sur celle de Freud : en ce sens que son contraire risque de prendre immédiatement un sens — tout au moins

comme hypothèse de discussion. Il me semble qu'il y a intérêt à faire de l'attitude à l'égard des morts un chapitre de ce que le professeur Janet a appelé la « psychologie du socius ». Nous nous trouvons ici autant que jamais dans le domaine de la psychologie collective. Le professeur Janet a insisté sur le fait que l'individu sujet ne se distingue pas facilement lui-même du semblable avec lequel il est en rapport, du *socius*. Il me semble que l'élément déterminant dans l'attitude à l'égard des morts est le fait que le mort est un *socius*, c'est-à-dire ce qu'il est très difficile de distinguer de soi. En fait si l'on considère l'attitude à l'égard des morts dans les sociétés primitives, il est un fait que le mort, objet de comportements accusés, est un *socius* non un ennemi. Parfois même le cadavre d'un ennemi ou tout au moins un fragment de son cadavre, ainsi une tête, entre dans le cycle des rites funèbres comme un simple objet de propitiation.

Enfin le souci d'explication ne doit d'ailleurs pas reléguer au second plan la question des réactions elles-mêmes et de leur nature. Ici des comportements anormaux actuels risquent de nous donner des indications importantes, en tant qu'ils témoignent d'un état explosif caractérisé. Il semble que les choses se passent comme si la rencontre d'éléments semblables mais possédant des tensions différentes avait le pouvoir de déclencher des déflagrations. La tension la plus basse possible ou si l'on veut la dépression la plus grande est évidemment le fait de la mort. Il ne faut pas s'étonner s'il en est ainsi que la représentation de la mort ait le pouvoir de déclencher le rire : Valentine dans un récent article du *J[ourna]l de Ps[ychologie]* cite ainsi une jeune fille généralement très humaine et très bonne qui chaque fois qu'elle entendait parler d'un mort ne pouvait pas se retenir de rire. On connaît de même un exemple dans lequel un homme ne pouvait pas voir un enterrement sans entrer en érection à tel point qu'il dût quitter l'enterrement de son père. Ceci peut être rapproché des cas relativement nombreux où dans les conditions primitives la mort déclenche des réactions violentes, dépenses, orgies, pillages.

La question se pose ainsi à propos des morts de savoir dans quelle mesure l'homme est susceptible d'utiliser des dépressions dans un sens tonique et il me semblerait difficile de parler du *deuil* qui [représente] l'esprit général des réactions à l'égard des morts sans tenir compte de ce côté moins familier des choses.

XIII

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

*Rapports entre « société »,
« organisme », « être » (1)*

Après l'introduction de Caillois, je suis amené à développer des considérations générales, des considérations d'ordre métaphysique, exactement d'ordre ontologique 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 ? En général des questions aussi lointaines et aussi extérieures à la science proprement dite ne sont pas de nature à créer une atmosphère favorable au développement des connaissances précises. Cependant 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 : il serait donc à la fois impossible et vain de chercher à l'éviter.

En effet, la sociologie sacrée n'est pas pour nous simplement une partie de la sociologie telle que l'est par exemple la sociologie religieuse avec laquelle on risque de la confondre. La sociologie sacrée peut être considérée comme l'étude non seulement des institutions religieuses mais de l'ensemble du mouvement communiel de la société : c'est ainsi qu'elle regarde entre autres comme son objet propre le pouvoir et l'armée et qu'elle envisage toutes les activités humaines — sciences, arts et techniques — en tant qu'elles ont une valeur communienne au sens actif du mot, c'est-à-dire en tant qu'elles sont *créatrices* d'unité. Je reviendrai dans des exposés ultérieurs sur le caractère *sacré* précisément spécifique de tout ce qui dans l'existence humaine est *communiel*. Mais je dois insister dès l'abord sur ce fait que la sociologie sacrée étant ainsi entendue, elle suppose résolue la question de l'*être* : elle est même plus exactement une réponse à cette question. Elle

admet qu'il existe, *en plus* des individus qui composent la société, un mouvement d'ensemble qui en transforme la nature. Elle s'écarte donc de toute conception d'après laquelle l'existence sociale n'ajouterait aux individus que des contrats, c'est-à-dire exactement aux conceptions sur lesquelles repose l'ensemble de la culture actuelle : il serait même surprenant qu'elle ne soit pas en contradiction avec les réactions mentales (sinon avec les partis pris) de la plupart d'entre nous. Ceci étant simplement reconnu, Caillois ayant tout à l'heure donné un aperçu historique de la pensée des sociologues, j'essayerai de développer une représentation générale telle qu'une représentation cohérente de la société devienne possible.

§ 1. *La société différente de la somme des éléments qui la composent.*

Une société humaine est dans le monde comme une existence non isolée mais distincte — distincte non seulement du reste des choses et des êtres mais des autres sociétés : elle est composée d'une multitude d'éléments qui sont à peu de chose près identiques à ceux qui composent la société voisine mais d'une façon suffisamment stable ces éléments lui appartiennent en propre. Un ensemble d'hommes vivant dans une île compose la Grande-Bretagne. Or une partie appréciable des sujets britanniques se trouve en dehors de l'île. Réciproquement la population de l'île comprend un certain nombre d'étrangers. La Grande-Bretagne n'en existe pas moins d'une façon tout à fait distincte, excluant ces étrangers et comprenant outre les insulaires la multitude d'Anglais disséminés à travers le monde. Il existe ainsi d'une part des Britanniques et d'autre part la Grande-Bretagne.

Si nous considérons maintenant un atome tel que les conceptions actuelles le représentent, il existe d'une part des électrons et d'autre part l'atome formé par la réunion des électrons dans un certain mouvement. Une molécule présente le même aspect double : elle est d'une part un nombre donné d'atomes qui la composent (qui pourraient exister seuls), d'autre part la molécule, c'est-à-dire quelque chose qui diffère beaucoup d'atomes tout à fait semblables mais qui ne seraient pas réunis en formation moléculaire. Un certain nombre de molécules peuvent encore former

des micelles différentes elles aussi de la somme des molécules non encore réunies.

Dans une autre direction, les cristaux forment des ensembles très unis à l'intérieur desquels les molécules perdent leur autonomie. Les micelles qui entrent dans la composition des corps colloïdaux se situent au seuil de la matière vivante. Celle-ci présente tout au moins aussi clairement que la matière inorganique un aspect double. Tout le monde sait qu'une cellule est différente de la juxtaposition des parties qui la composent, qui sont des molécules et des micelles. Et plus haut sur l'échelle des êtres, un organisme polycellulaire ne peut pas être regardé comme une simple coexistence de cellules. Nous retrouvons ainsi la société qui, réunissant, au sommet, des organismes, en fait quelque chose d'autre que leur somme.

Même si les faits demandent quelques réserves, cette énumération engage à généraliser : la formation d'un être composé par des êtres plus simples semble un processus tout à fait banal, ou même un processus fondamental de tout ce qui existe inerte ou non, (car il est bien entendu que les grandes unités astrales et les galaxies qui les groupent n'échappent pas à cette modalité des êtres). Dans ces conditions, il cesse d'être paradoxal de parler de la société comme d'un être : tout au contraire, le paradoxe est dans la difficulté où nous sommes souvent de nous apercevoir de la présence de cet être. Le paradoxe est de s'écrier ironiquement « Vérité en deçà des Pyrénées... » et non de reconnaître — hostile, ou séduit — l'existence de la patrie, du drapeau, qui limitent effectivement les bornes mentales de tous ceux qui la constituent.

§ 2. *Atome, molécule, micelle, cellule, organisme, société.*

Une représentation très générale de la composition des êtres est si peu familière à l'esprit qu'elle se heurte immédiatement à l'imprécision du vocabulaire. La chaîne est rompue quant à la régularité de l'expression du fait que la société n'est pas donnée comme composée d'organismes mais d'individus. Or la notion d'individualité peut être appliquée aussi bien à des corpuscules inertes qu'à des êtres vivants : elle peut même être appliquée aux sociétés. Le mot d'individu

ne peut donc pas servir à désigner un degré de l'échelle des formes. D'autre part, le mot d'organisme est parfois appliqué à la cellule. Il est évidemment nécessaire de sortir d'une aussi grande imprécision. Atomes, molécules, micelles et cellules sont suffisamment définis; mais *organisme* doit être réservé aux ensembles de cellules et substitué dans ce sens à *individu*. Encore y aura-t-il lieu de distinguer des organismes simples et des organismes linéaires. Le nom d'organisme simple doit être réservé à des animaux de symétrie nulle ou axiale ou rayonnée tels que les éponges, les étoiles de mer, les méduses. Ces animaux forment ensemble des colonies réunissant des éléments liés et non des sociétés et dans la mesure où l'on fait encore une part à la théorie de l'origine coloniale des organismes, on pourra dire que les organismes simples, se groupant, forment des organismes composés : les organismes que la théorie coloniale envisage sont en effet composés de segments disposés linéairement de la tête à la queue. Ces segments gardent dans certains cas leur autonomie. Les vers, ainsi les vers de terre que les naturalistes classent parmi les oligochètes, présentent l'image la plus simple de cette sorte d'association; et les animaux supérieurs, insectes et vertébrés, dans leur développement embryonnaire, puis dans leur système nerveux ou dans leur squelette, gardent encore quelque chose du caractère segmenté des vers. Sans doute la science n'est pas fixée sur ce point : elle manifeste même actuellement une sorte de répugnance à l'égard de la théorie coloniale. Mais il reste à retenir le fait que la société qui dans une certaine direction du développement composite des êtres est le mode de composition le plus complexe, il reste à retenir que la société ne se forme qu'à partir d'organismes linéaires.

§ 3. La notion d' « être composé ».

Si maintenant je veux reprendre dans l'ensemble les considérations que je viens de faire — afin d'en former une sorte de tableau — j'énoncerai simplement la succession : atome, molécule, micelle, cellule, organisme simple, organisme linéaire et société. J'ajouterai qu'atome et molécule ne sont peut-être que les constructions les plus cohérentes possible pour l'esprit et que la distinction entre les organismes simples et les orga-

nismes linéaires est beaucoup plus difficile à faire que les autres. J'indiquerai par la suite pour quelle raison ces réserves ne me paraissent pas embarrassantes : je n'ai plus pour l'instant, qu'à marquer une nouvelle insuffisance de vocabulaire : je ne dispose en effet d'aucun mot pour désigner en général les éléments que je viens d'énumérer. Les mots d'ensemble, de groupe, d'association, de totalité, de corps, de composition sont loin de mettre en évidence le caractère qui distingue des formations telles qu'atome ou cellule, de formations bien différentes qui de leur côté ne sont pas faciles à désigner clairement : je veux parler concrètement de tas de sable, de pierres ou de verre d'eau. Je suis amené ainsi à proposer de parler d'amas s'il s'agit des associations qui ne modifient pas les parties qui les forment, d' « êtres composés » s'il s'agit d'atomes, de cellules ou d'éléments du même ordre.

Je crois possible de définir ces « êtres composés » en disant que : 1° ils présentent quelque chose de plus que l'amas qui les compose, à savoir un mouvement spécifique qu'il est possible d'appeler « mouvement communiel » tout au moins quand il s'agit d'un organisme linéaire ou d'une société; 2° ils présentent une différence plus ou moins accentuée par rapport à une masse formée d'éléments semblables mais non composés.

§ 4. La société est un être composé.

Ce lourd et ennuyeux travail de terminologie fondamental étant achevé, il est possible d'envisager une première réponse intelligible à la question : qu'est-ce que la société? Elle n'est pas un amas. Elle n'est pas non plus un organisme. L'assimiler à l'organisme n'a pas plus de sens que de l'assimiler à la molécule (comme Durkheim l'a fait en quelque sorte). Mais elle est un « être composé ».

La rigidité des uns est positive : ils lient leurs conceptions à des identifications étroites. Celle des autres est négative ils se bornent à récuser ces identifications. Je tiens à donner un exemple de cette rigidité grossière. Je l'emprunte à une publication récente faite par un astronome français. Émile Belot, dans la revue internationale *Scientia*¹ (la publication date exactement de juillet 1937). La comparaison que Belot établit entre les organismes vivants et les étoiles a d'ailleurs

le mérite de nous introduire dans celui des domaines que j'ai négligé tout à l'heure, parce que je n'ai décrit, pour simplifier, que l'une des lignes de composition des êtres. Après avoir tenté de décrire l'évolution qui caractérise les phases de l'existence d'une étoile, Belot ajoute que

« L'étude séparée de l'origine des étoiles et de leur [évolution, des Novae et du système planétaire, etc., ne peut suffire au cosmogoniste; il lui faut découvrir l'évolution comparée des astres si divers et atteindre ainsi les lois générales de biologie et de biogénétique dans tous les êtres du Cosmos. Nous les précisons ci-dessous :

1° Le dualisme est à l'origine des étoiles, à l'origine des nébuleuses spirales, à l'origine du système planétaire par le choc d'une étoile géante sur une nébuleuse : le dualisme à l'origine des êtres vivants s'appelle *sexualité*. — 2° Chez ces derniers, il y a *scissiparité* par la division cellulaire et chez les annélides par la division d'êtres entiers. Dans les êtres cosmiques une étoile par sa condensation arrive à la forme en *Haltère* comme l'ont montré H. Poincaré et Jeans, auquel cas elle se divise en deux comme une simple cellule. Les tourbillons planétaires peuvent laisser dans leur sillage des petites planètes (Mars, Jupiter, Saturne) phénomène de *scissiparité*. Les spires des nébuleuses spirales instables se divisent en fractions qui dépendent de la masse par unité de longueur de la spire. — 3° Chez tous les êtres la *fécondation* et la *naissance* sont des phénomènes brusques (Novae pour la naissance des anneaux planétaires). — 4° Dans la sexualité, il y a avant la naissance une *durée de gestation courte* en comparaison de la durée de l'être parfait. Pour les planètes quelques siècles de gestation nébuleuse avant les centaines de millions d'années de leur vie. — 5° Les embryons vivent temporairement dans un milieu différent de celui où vivront longtemps les êtres parfaits. Pour les planètes le milieu nébuleux, puis le vide sidéral. — 6° Les embryons ont des formes provisoires parfois très différentes de celles des êtres parfaits (métamorphosés à partir de larves, chrysalides, etc.) (tourbillons, anneaux pour les êtres cosmiques). — 7° C'est seulement à l'état adulte que les êtres vivants peuvent se reproduire. Pour une étoile l'état adulte est atteint lorsque par condensation ellipsoïdale sa force centrifuge à son équateur est voisine de celle qui laisse échapper sa matière équatoriale. — 8° L'Hérédité mendélienne montre que les variétés

dans les espèces sont dues aux combinaisons multiples des *caractères dominants chez les deux parents*. Les variétés des espèces cosmiques suffisent donc à nous montrer que leur origine est dualiste. — 9° Les êtres vivants *choisissent les aliments* propres à accélérer leur évolution par assimilation. Les étoiles traversant une nébuleuse assimilent les matériaux denses qui augmenteront sa densité et repousseront les matériaux impropres à accélérer leur évolution. La différence capitale entre les êtres vivants et les êtres cosmiques est que les premiers *naissent petits et croissent* tandis que les derniers *naissent géants et deviennent petits* : cette différence est due à la gravitation qui n'a qu'une action minime sur les êtres vivants. Ainsi il existe dans notre Univers une *unité de plan génétique pour tous les êtres cosmiques ou vivants*. »]

Sans compter au nombre des savants qui ne s'avancent qu'après avoir éliminé très lentement les chances d'erreur, Émile Belot ne peut pas être assimilé aux occultistes qui ont parlé de « géon » et de « terre vivante ». Même si le passage que je viens de lire est une simple divagation, Émile Belot représente la science. Il n'existe d'ailleurs pas de raison de refuser aux astres la qualité d'« êtres composés », une fois qu'elle est reconnue dans les diverses formations que l'existence humaine rencontre sur la Terre. Il est impossible de nier un minimum d'« unité de plan génétique » pour tous les « êtres composés ». Mais ce minimum peut être réduit à ce principe que la composition ajoute et différencie². Il n'est pas nécessaire d'être astronome ou devin pour supposer probable que le développement de la science montrera le caractère superficiel de la plupart des rapprochements *rigides* dont je viens de lire l'énoncé déconcertant. Les négations qui ne manqueront pas de suivre ne seront d'ailleurs pas moins rigides que ces affirmations péremptoires alors que dans la nature elle-même tout demeurera vague, composite et assez riche en possibilités de formes diverses pour vouer sans fin l'intelligence humaine à l'humiliation³.

[J'ai] insisté sur le caractère vague de la notion d'être composé que je cherche à introduire : caractère à la fois vague et, en définitive, précis s'il est opposé à la rigidité pratiquement imprécise des discussions habituelles. C'est en effet à dessein que j'ai employé le mot d'être, qui représente entre toutes les idées la plus vague, la plus indéterminée. Émile Belot emploie également le mot d'être. Il est vrai que j'ai pour ma

part défini ce que j'entendais exactement par « être composé » et il semble que je suis libéré par là de l'excès d'indétermination qui tient au mot d' « être ». Je pourrais donc poursuivre mes démarches — sans m'attarder davantage dans le maréage métaphysique où il semble quelquefois qu'un homme sérieux ne devrait entrer que pour mieux rire. Mais il se trouve, d'une part que le mot d'être suggère l'idée de conscience, d'autre part que l'une au moins des catégories énumérées, l'organisme linéaire (si l'on regarde l'ensemble et si l'on s'en tient à l'apparence la plus convaincante) est caractérisé par la conscience. Il n'en faut pas plus pour introduire une équivoque dont je dois dire ouvertement que je n'ai pas cherché à l'éviter. Au contraire, il m'a semblé que la nature extrêmement vague de la connaissance humaine sur ce point est maintenue pratiquement par l'expression que je propose et j'estime que cette nature vague doit être explicitement maintenue. Je crois qu'à cet égard l'homme le plus savant en est à peu près au même point qu'un paysan : en effet le mode de connaissance de la conscience des autres ne peut être en aucune mesure élaboré par la science. Un cheval nous semble doué de conscience et il en est de même d'un insecte : il est plus difficile d'accorder la conscience à l'éponge mais comme tous les degrés existent de l'éponge à l'abeille... on arrive à l'infusoire, à la cellule! Un certain nombre d'hommes peuvent s'accorder pour admettre l'existence d'un seuil : la conscience commencerait avec la vie, à la cellule : c'est ce qui semble assez arbitraire⁴. Pourquoi n'accorderait-on pas aussi une sorte de conscience aux corpuscules, à la matière inerte. Pourquoi la cellule deviendrait-elle consciente si les particules qui la composent ne le sont à aucun degré? A vrai dire certaines des considérations qui vont suivre engageraient plutôt à penser que la naissance à partir du néant de la conscience au seuil de la vie ne ressemble à rien. 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 : l'organique engagé dans des intérêts complexes étant par là voué à l'interprétation utile et à l'erreur. Je ne cite le fait que pour mémoire. Il est juste d'ajouter que j'ai lu avec beaucoup d'intérêt les textes de Nietzsche auxquels je viens de faire allusion, étant donné que je suis enclin depuis longtemps à voir les choses de la même façon. Mais je ne cite

encore ce second fait que pour mémoire. Il n'est pas possible de s'attarder à des considérations aussi lointaines et il va de soi que Nietzsche, en son temps, ne s'attardait pas non plus.

Mais cette question de la conscience des êtres a deux aspects, suivant que nous descendons la ligne de composition des êtres et suivant qu'à partir de nous-mêmes nous remontons jusqu'à la société. Le second aspect est d'ailleurs le seul important du point de vue sociologique. Nous retrouvons encore ici, sous une forme nouvelle, la question métaphysique de la nature de la société. Plus précisément la qualité d' « être composé » a introduit la question de savoir si la société est un être conscient. Or la nature vague et fuyante qui appartient en propre à l'objet même de la question, à la conscience, doit être affirmée dans ce cas d'une façon plus appuyée encore et plus spacieuse que lorsqu'il s'agissait de la cellule ou de la matière inerte. La vie consciente que nous sommes tend à se situer comme le fond des choses, ce qui n'a rien d'absurde, mais surtout elle s'attribue l'unité fondamentale par laquelle elle s'oppose au reste du monde comme une réalité irréductible. Or ce fait que la conscience se considère comme indivisible demeure l'obstacle le plus solide à la reconnaissance d'une conscience collective. Mais il n'y a là qu'une croyance grossière : même s'il est vrai que nous sentons profondément notre unité en face de la mort, ce qui s'anéantit à la mort n'est autre que le « mouvement communiel » propre aux parties dont nous sommes composés. Ces parties, dans les conditions voulues, pourraient nous survivre. Y-a-t-il entre ce « mouvement communiel » conscient que nous sommes et le « mouvement communiel » de la société des différences de nature ou des différences de degré? Un certain nombre de processus, que nous serons amenés à décrire au cours de la suite des exposés prévus, semblent bien montrer que la différence [est] mal tranchée. Entre la foule qui crie d'une voix unanime et un état de conscience déchirée il est difficile de décider de quel côté l'unité manque le plus. Et s'il est facile de reconnaître que l'unité sociale est la plus précaire, qu'une seule société peut former au même moment plusieurs foules également unanimes mais s'ignorant puis se dispersant, il n'existe pas de raison de méconnaître qu'une certaine structure à laquelle contribuent des institutions, des rites et des représentations communes maintient profondément l'identité collective. Il n'existe surtout

pas de raison d'oublier le caractère composite des organismes que nous sommes, le caractère fugace de la conscience personnelle. Il deviendra même possible, plus tard, de montrer comment les faits de conscience dans chaque catégorie des êtres composés pourraient être systématiquement attribués à l'interaction de parties distinctes. Rien en tout cas ne nous permet [de] nous en tenir à l'importance unique que se donne à elle-même la conscience humaine de l'individu isolé. J'insiste d'ailleurs sur le caractère négatif de ces arguments. Je ne tiens pas essentiellement à affirmer l'existence d'une conscience collective : je tiens à montrer que la connaissance de ce que nous appelons conscience n'aboutit qu'à une notion très vague, telle que nous ne sommes nullement en droit de contester que la société elle-même ait une conscience. Pourquoi ne pas reconnaître brutalement que nous sommes là dans le domaine le plus obscur de la connaissance.

Ce domaine est d'ailleurs d'autant plus obscur qu'il est toujours difficile lorsque nous sommes en présence des faits de conscience au sens individuel du mot, il est toujours difficile de décider s'ils appartiennent en propre à la personne ou s'ils sont l'expression du « mouvement communiel » de la société. Car il ne faut pas oublier que nous ne sommes pas de meilleurs exemples des organismes linéaires, en tant que catégorie des êtres composés, que les cellules qui nous forment de la cellule vivante et autonome. 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. Or nous avons admis dès le début que les éléments ainsi entrés dans la formation des êtres composés étaient par là profondément changés. Ce changement dans la société humaine est surtout de nature psychique. Mais je suis loin d'avoir énoncé jusqu'au bout les difficultés auxquelles se heurte l'analyse des faits de conscience individuels. L'homme n'est pas seulement un « organisme linéaire *lié* » : il emploie dans l'ensemble une partie de ses forces à rompre partiellement ou totalement le lien qui l'unit à la société, dans l'espoir de devenir un individu libre : je propose de réserver le nom de *personne* à l'être composé qui résulte de cette action secondaire⁵.

D'autre part ainsi représentée, la réalité vient-elle d'être fortement simplifiée. La tendance à la dissociation n'oppose pas seulement les individus au groupe : elle oppose encore dans un même ensemble plusieurs parties qui peuvent d'ailleurs être composées des mêmes éléments, mais à des moments successifs de la durée. Le fait actuel qu'un évêque peut être officier de réserve donne une idée de ce mode de composition très complexe. De la même façon, un homme du Moyen Age pouvait appartenir à sa corporation, être sujet du roi, bourgeois de sa cité et fidèle de l'Église dite universelle. Les sociétés secrètes, les ordres religieux, les confréries, les partis, l'armée, ajoutent à l'extrême complication du tableau qui perd ainsi jusqu'à l'unité géographique. Il va de soi que ces formations internes — très différentes des organes d'un organisme — ne jouent pas nécessairement dans le sens de la dissociation : elles peuvent aussi bien servir à la conservation ou même à la recomposition. Mais lorsque des tendances à la dissociation, à une sorte d'inter-répulsion sociale prédominent, elles sont immédiatement utilisées dans ce sens. (Or ce n'est pas seul que l'individu tente de rompre le lien social et de devenir libre : il utilise les oppositions internes. Peu lui importe d'ailleurs dans ce cas que la lutte d'une fonction donnée n'ait pas sa liberté comme objet réel : il soutient cette lutte pour obtenir le relâchement général — provisoire d'ailleurs — du lien qui le subordonne). En tout cas la description générale de l'échelle des êtres composés — sur la ligne qui va de l'atome à la collectivité humaine — comportera ainsi un élément nouveau. Les formations internes qui regroupent les individus sur un plan nouveau pourront recevoir le nom de *communauté*. Toutefois *communauté* ne pourra pas désigner exactement une division subordonnée à la formation primitive. En effet les communautés nouvelles se conjuguent avec l'ancienne organisation — celle qui ne tient qu'au sang ou au sol — et il arrive même parfois qu'elles deviennent plus importantes. Le développement de communautés nouvelles est ainsi tel que la formation première elle-même, quand tout est achevé, prend une valeur équivalente à celle des formations secondaires. Elle peut dès lors être regardée comme l'une des communautés qui forment la société et recevoir le nom de communauté *traditionnelle*, en opposition avec les communautés nouvelles entre lesquelles les plus importantes sont les communautés *électives* qui résultent

tent d'un choix de la part des éléments qui la composent, et présentent un caractère de totalité, — tels les ordres religieux, les sociétés secrètes ⁶.

J'ai terminé ici l'introduction que je voulais faire à une sociologie sacrée. J'ai indiqué les principales modifications terminologiques nécessaires au développement de ce domaine de la science. J'ai en même temps cherché à montrer de quelle façon l'objet de cette investigation particulière se situait dans l'ensemble des existences. J'ai indiqué dès le début la direction de cette tentative en indiquant que le sacré était exactement pour moi, le fait spécifique du mouvement communiel de la société. C'est ce que je tenterai de rendre intelligible au cours d'exposés ultérieurs ⁷.

Je tiens seulement avant de terminer aujourd'hui, tout en insistant sur le fait que la tentative du *Collège de sociologie* doit être située exclusivement sur le plan de l'objectivité scientifique — je tiens seulement à reconnaître ouvertement le souci personnel auquel la recherche dont j'exposerai les résultats est liée depuis longtemps. Ce n'est pas la première fois d'ailleurs que je manifesterai une prédilection pour ce que je viens de désigner sous le nom de *communauté élective*. Mais ayant eu le soin de fixer le sens des termes avec une précision assez grande, il m'est agréable d'opposer nettement le principe de la *communauté élective* à la fois à celui de la communauté *traditionnelle* à laquelle j'appartiens de fait mais de laquelle je tiens à me désolidariser, et, tout aussi nettement, aux principes d'individualisme qui aboutissent à l'atomisation démocratique. Ceci reconnu ici afin de dénoncer honnêtement les préoccupations qui subsistent peut-être en moi — même quand je tente de les écarter provisoirement — lorsque je cherche à faire œuvre scientifique. Je me contenterai donc des indications générales, considérant que le débat ouvert aujourd'hui doit avoir pour objet la connaissance, non la pratique ⁸.

*Rapports entre « société »,
« organisme », « être » (2) ¹*

Nous avons entrepris de délimiter un domaine de la connaissance auquel nous avons donné le nom de « sociologie sacrée » et nous nous proposons dès maintenant d'exposer les quelques notions qu'il est possible d'élaborer et de développer dans ce domaine. Ces notions ne dépendent pas de telles ou telles considérations d'ordre philosophique; elles ne dépendent pas d'une doctrine métaphysique donnée : elles seront en grande partie empruntées à des travaux dont les auteurs n'ont pas forcément une seule opinion même sur le problème essentiel de la sociologie — à savoir la nature de la société que les uns regardent comme un être, d'autres comme un organisme, d'autres encore comme un simple agencement, plus ou moins contractuel, entre des individus autonomes. Il n'en est pas moins inévitable de poser dès le début cette question métaphysique de la nature de la société. Il est possible que chacun d'entre nous lui donne une réponse différente sans que cela nous empêche d'arriver à un accord sur des points particuliers. Mais les conclusions métaphysiques qu'il est possible de donner à chaque représentation subsisteront comme autant de directions inévitables de la pensée en mouvement. Il est donc d'un intérêt essentiel de donner à l'avance une description suffisamment imagée et vivante et surtout suffisamment critique des lieux où pourraient aboutir nos démarches. Pourquoi d'ailleurs oublierait-on ici que ces lieux ne sont pas seulement le terrain d'un débat intellectuel, qu'ils sont exactement le théâtre où se joue la tragédie politique? Suivant que les hommes considèrent les ensembles qu'ils forment comme des tas de poussière ou de grain, comme des vagues formées de molécules qui ne sont

unies que par le mouvement ou au contraire comme des organisations possédant tous les droits sur les parties qui les composent, ils prennent les armes dans un camp ou dans le camp adverse et le jeu de la mort commence entre eux.

Habituellement, des considérations comme celles qui vont suivre commencent par des données empruntées à l'histoire de la philosophie. Aristote a [fait] le premier pas et Comte le suit en tant qu'innovateur du mot même de sociologie. Espinas, Durkheim et Tarde représentent la période récente. Le développement logique des notions de forme savante est répété dans un certain nombre d'ouvrages. Mais il n'existe pas que des notions élaborées se développant logiquement d'un travail philosophique à l'autre : il existe aussi un développement de fait qui appartient plus encore à la vie qu'à la pensée discursive. Or il semble que ce développement de fait n'a pas encore été l'objet d'une considération appréciable de la part des différents auteurs. Il est cependant facile de caractériser en quelques mots ses conditions et par là d'en montrer toute la valeur significative : en fait, dans l'ensemble, lorsqu'un homme pense à l'existence de la société sans partis pris mais avec un certain souci, qu'il s'agisse d'un souci intellectuel ou pratique, il est enclin à la considérer comme un être. Mais dès qu'il échappe au *souci* lourd d'un tel objet, c'est l'individu que sa pensée explicite ou implicite, exprimée ou non lui représente comme l'être. Cette opposition paradoxale est d'ailleurs représentée d'une façon particulièrement claire par l'état actuel des esprits en France : les *facultés* en tant qu'elles ont la *sociologie* pour objet représentent la société comme seule réelle; quelques partisans politiques — de droite et de gauche — fondent leur action sur une représentation du même ordre. Mais de l'ensemble des pensées exprimées, il ressort indubitablement une croyance obscure mais prédominante à la réalité fondamentale de l'existence individuelle².

Si l'on considère historiquement la composition sociale dans son ensemble, il apparaît que les sociétés actuelles ne représentent pas le premier degré de la formation des unités humaines. Une nation européenne ne résulte pas d'une réunion d'individus mais de groupes provinciaux qui ont présenté autrefois leur cohésion propre et pour ainsi dire autonome.

Ainsi la société actuelle peut être considérée dans une

certaine mesure comme un agrégat de sociétés situées à un degré au-dessous sur l'échelle de la composition. Toutefois ces parties composantes ne peuvent pas être regardées comme analogues aux cellules qui composent les organismes simples ou aux atomes qui composent les molécules car ils perdent leur individualité dans la composition : la substitution aux provinces d'origine féodale de départements arbitrairement limités montre à quel point les grandes divisions internes sont précaires. En fait le groupe qui résulte de la réunion de sociétés plus petites doit être considéré une fois la réunion accomplie comme formé non de régions mais de villes et de localités d'importances diverses entre lesquelles le réseau des relations — à savoir l'organisation administrative et sa hiérarchie de chefs-lieux — est variable : la capitale elle-même pouvant être déplacée. Seule la ville à l'intérieur de la société et au degré de composition inférieur, constitue une unité bien définie.

Il est d'ailleurs nécessaire de fixer ce qu'il faut exactement entendre par ville dans une nomenclature rigoureuse. Toute agglomération stable, si l'on considère la structure des compositions, doit être considérée comme ville à la condition de présenter un minimum d'organisation impérative — conseil, maire, église, curé. Il n'y a pas lieu de faire une différence — du moins quant à la période contemporaine — entre les agglomérations rurales et urbaines. Les unes et les autres ont la même structure. De la plus petite à la plus grande, elles représentent des compositions de même degré. Seule la ramification qui les subordonne les unes aux autres introduit des différences de fonctions, qui entraînent elles-mêmes un caractère de totalité plus ou moins achevée, mais toujours imparfaite : même la localité siège du pouvoir central demeure subordonnée à ce pouvoir qui lui est extérieur, qui ne dépend d'elle en aucune mesure. Dans ce sens une localité pléthorique — capitale ou chef-lieu de région — Londres ou New York — peut être assimilée au plus petit village de la même façon que l'éléphant peut l'être à la fourmi. De telles existences composées ont simplement une différence d'intensité de mouvement qui dépend du nombre d'éléments qu'elles réunissent et des concentrations de certaines fonctions qui se font dans les agglomérations les plus grandes.

Une différence peut cependant être faite entre les localités suivant l'origine. Bien que cela arrive rarement, une pre-

mière agglomération peut proliférer : dans ce cas la plus ancienne garde une importance centrale, les autres lui sont immédiatement subordonnées. Mais il n'en est pas ainsi en général : une bourgade donnée prend simplement plus d'importance que les bourgades voisines qui ne lui sont subordonnées qu'en second lieu. Le résultat est le même dans les deux cas : les institutions centrales se confondent dans les premiers temps avec les institutions locales de la bourgade privilégiée dont elles sont issues³.

22 janvier 1938

Nous avons été amenés jusqu'ici tout d'abord à tenter de définir ce qui peut être entendu sous le nom de « société ». J'ai personnellement défini la société comme un « être composé », comme un tout présentant quelque chose de plus que la somme de ses parties (je pense à ce sujet que Caillois¹ a parlé à peu près dans le même sens que moi quand il a parlé de biologisme ou de néo-organicisme). Nous avons examiné ensuite la question de savoir si une science de la société ainsi définie était possible et nous aurons certainement à revenir sur cette question fondamentale : mais il nous suffit peut-être maintenant de nous référer aux termes hégéliens qui ont servi à Kojève² pour poser avec des intentions d'ailleurs assez négatives le problème des fondements de la science sociologique. Ces généralités ayant été débattues, nous en sommes arrivés à une première description des faits qui a porté tout d'abord sur les sociétés non humaines qui ne semblent pas présenter d'éléments qui puissent être définis comme sacrés — puis sur l'état social actuel, éprouvé directement par nous, dans lequel les éléments sacrés apparaissent surtout comme des survivances.

Il a été énoncé de la façon la plus accentuée que la sociologie que nous avons l'intention d'exposer ici n'était pas la sociologie générale, qu'elle n'était pas non plus la sociologie religieuse, mais très précisément la sociologie sacrée. Le domaine du sacré déborde en effet le domaine de la religion mais il ne peut pas être identifié à la totalité, à l'ensemble du domaine social. Nous sommes donc entrés dans le domaine sacré qui est l'objet de notre investigation particulière, 1^o en tentant de décrire des sociétés animales qui apparaissent

comme « pré-sacrées »; 2^o en analysant dans une existence devenue presque entièrement profane, en quelque sorte « post-sacrée », certaines des traces et des survivances d'un passé où le sacré a pu avoir une valeur constitutive.

Il serait évidemment absurde de ma part de laisser croire en m'exprimant ainsi, que le sacré n'existe plus, ne peut plus exister maintenant que sous forme de survivance. Mais nous aurons à revenir sur cette question — qui pourrait bien être d'ailleurs notre question dernière. Je ne voudrais aujourd'hui que dégager de premières conséquences et de premières conclusions à partir des faits qui ont précédemment été décrits par Caillois et par Leiris³. Il existe des sociétés où le sacré ne semble pas intervenir — les sociétés animales; il existe des sociétés où le sacré semble, tout au moins au premier abord, en voie de disparition — les sociétés de civilisation avancée où nous vivons. Il s'agit de dégager la signification d'un tel ensemble. Je suppose qu'à la fin de mon exposé — si j'ai réussi à me faire exactement comprendre — si j'ai réussi, il faut ajouter, à convaincre suffisamment de la correction de mon analyse — il apparaîtra que je n'ai parlé de rien d'autre que du ressort essentiel de la machinerie humaine — et en même temps, je l'espère, que j'ai réussi à avancer assez loin dans la pénétration de cette machinerie, la plus compliquée, en tout cas, la plus déconcertante qui peut être rencontrée.

A l'issue de la discussion qui a eu lieu ici après l'exposé de Caillois sur les sociétés animales, j'ai été amené à présenter un certain nombre de considérations sur lesquelles je dois revenir aujourd'hui. Elles pourraient bien en effet avoir une valeur fondamentale.

Je parlais du fait que Rabaud attribue *exclusivement* l'origine des sociétés animales à l'interattraction, c'est-à-dire à une sensibilité tropique qui porterait les individus de certaines espèces les uns vers les autres. En plus des nombreuses difficultés soulevées par une telle théorie, j'ai insisté sur ce point qu'elle ne pourrait rendre compte des agglomérations que nous trouvons dans la nature que si celles-ci étaient indéfinies. Si indéfiniment les unes après les autres des abeilles pouvaient s'agréger en essaim, si une abeille égarée pouvait s'agréger indifféremment dans un essaim nouveau, l'interattraction pourrait être tenue comme une explication suffi-

sante. Mais en fait les sociétés animales sont individualisées et présentent même le plus souvent une interrépulsion marquée en face d'autres sociétés de même espèce. L'explication des faits exige donc un autre facteur, un facteur d'individualisation. Il ne suffit pas que les individus soient attirés les uns par les autres. Il faut aussi qu'ils soient sensibles à une attraction quelconque — fût-elle même d'un caractère très subsidiaire — pour un objet particulier, pour un objet unique. Cet objet peut être local, un nid, une ruche, il peut être un individu, par exemple une reine : cela n'importe qu'en second lieu, il suffit qu'il se distingue par son caractère unique d'une masse indéfiniment extensible. Il est même possible d'admettre que dans une espèce donnée l'agglomération stable et limitée puisse se produire tardivement sans facteur d'individualisation, les animaux retrouveraient dans ce cas la conduite, le comportement social impliquant l'individualité de la formation, chaque fois qu'ils se trouvent agglomérés, que l'agglomération soit le fait du hasard ou de la volonté d'autrui — de la volonté humaine en particulier. Mais cette conduite sociale ayant la faculté d'individualiser la société suppose tout au moins des conditions anciennes dans lesquelles elle a été nécessitée par un facteur d'individualisation, des conditions précises sans lesquelles elle n'aurait pas pu être acquise.

Je ne suppose pas que cette explication un peu complexe de faits artificiels tels que les troupeaux qui résultent de l'intervention humaine introduise une véritable difficulté.

A la suite de l'exposé de Caillois ayant énoncé ce principe — la nécessité d'un facteur d'individualisation — j'ai insisté sur ce fait que les sociétés humaines présentent à cet égard un aspect tout à fait différent de celui des sociétés animales. Dans ces dernières, le facteur d'individualisation ne paraît pas très important : il peut être extérieur aux individus eux-mêmes : il peut être constitué par l'un d'entre eux. Mais qu'il s'agisse d'un lieu ou d'un être, ils ne paraissent que peu transformés du fait de la formation sociale. Les nids de guêpe ou d'abeille peuvent être considérés comme des nids individuels juxtaposés. Caillois citait cependant l'autre jour le fait de l'enveloppe du nid, qui introduit incontestablement une transformation. Les conditions d'existence des reines peuvent d'autre part avoir contribué à la différenciation morphologique marquée qu'elles présentent, mais cela n'est même pas sûr et quoi qu'il en soit il semble évident que le fait domi-

nant reste l'interattraction. Il va de soi que ce n'est pas le hasard qui a fait que la théorie de l'interattraction soit née dans l'esprit d'un homme qui a passé sa vie à étudier des comportements d'insectes.

La considération des choses humaines amène à une façon de voir bien différente. Il est même difficile si l'on considère les hommes de se former une idée précise ou même une idée quelconque de ce qu'a pu être le facteur d'individualisation des sociétés humaines dans les conditions primitives : en effet il a été l'objet d'une transformation sociale telle que rien ne subsiste plus de sa nature primitive. Il ne semble pas que le facteur originel ait pu être le lieu puisque les formes sociales qui nous paraissent les plus primitives sont des communautés de sang et non des communautés locales. Cependant l'affirmation qui donnerait à un individu quelconque, désigné par sa force personnelle ou par sa situation parentale garderait n'importe comment la valeur d'une conjecture tout à fait problématique. En fait ce qui constitue le noyau individuel de toute société humaine agglomérée se présente dans les conditions les plus primitives comme une réalité qui n'est ni personnelle ni locale — et dont la nature a été de toute évidence profondément altérée par l'existence sociale : il s'agit d'un ensemble d'objets, de lieux, de croyances, de personnes et de pratiques ayant un caractère sacré, tous objets, lieux, croyances, personnes et pratiques appartenant en propre à un groupe et non à un autre. Mais alors que l'existence sociale non humaine ne faisait rien intervenir qui dépasse sensiblement l'interattraction immédiate, ce noyau sacré au cœur des mouvements humains apparaît comme une formation d'une spécificité tout à fait tranchée et même déconcertante. En effet ce noyau est extérieur aux individus non seulement du fait qu'il n'est pas formé par une ou plusieurs personnes différentes des autres — il est dans tous les cas beaucoup plus complexe, comprenant plus que des personnes — il est principalement extérieur aux êtres qui forment le groupe du fait qu'il est de leur part l'objet d'une répulsion fondamentale. Le noyau social est en effet tabou c'est-à-d re intouchable et innommable ; il participe dès l'abord à la nature des cadavres, du sang menstruel ou des pariahs. Les différentes ordures ne représentent par rapport à une telle réalité qu'une force de répulsion dégradée : elles ne sont pas tout à fait intouchables, elles ne sont pas tout à fait innommables.

Tout porte à croire que les hommes des premiers temps ont été réunis par un dégoût et par une terreur commune, par une insurmontable horreur portant précisément sur ce qui avait primitivement été le centre attractif de leur union.

Les faits qui pourraient être cités à l'appui de cette conception sont très nombreux et très connus et je ne crois pas nécessaire d'insister pour l'instant. Je voudrais en effet, maintenant, passer à un ordre de considérations différentes. Je ne crois pas possible de passer tout de suite à une description plus ordonnée et plus serrée du noyau central. Cette description sera l'objet, dans quinze jours, d'un autre exposé portant sur la structure sociale. Il me semble nécessaire de montrer tout d'abord comment l'existence d'un tel noyau sépare l'existence humaine commune de l'existence animale : j'ai insisté sur le fait que l'interattraction immédiate domine l'activité des animaux sociaux. Précisément cette interattraction cesse de jouer un rôle de premier plan dans les groupes humains, du moins sous sa forme simple.

L'interattraction⁴ humaine n'est pas immédiate, elle est dans le sens précis du mot *médiatisée*, c'est-à-dire que les rapports de deux hommes entre eux sont profondément altérés du fait qu'ils sont situés l'un et l'autre dans l'orbite du noyau central : le contenu essentiellement terrifiant du noyau autour duquel l'existence de chacun d'eux gravite intervient dans leur relation comme un moyen terme inévitable.

Je viens de m'exprimer d'une façon désespérément abstraite. Je comprends que je viens d'énoncer des définitions bien difficilement intelligibles. Je n'ai plus maintenant qu'un moyen de m'excuser, de justifier le recours à des constructions aussi enchevêtrées et en apparence tout au moins aussi gratuites. Il ne me reste qu'à tenter de me servir de cet indéfendable outil comme d'une clé. Si une porte qui était toujours restée fermée s'ouvre — quelle que soit la lourdeur du procédé employé — celui qui maniait la clé apparaîtra de nouveau humain.

J'en arrive d'ailleurs maintenant à parler des faits les plus familiers.

Il existe⁵ deux formes d'interattraction humaine sensible, en premier lieu l'interattraction sexuelle — qui ne peut être considérée comme sociale dans le sens précis du terme — et le rire dont je vais montrer maintenant qu'il constitue la forme spécifique de l'interattraction humaine. Il me sera

facile de montrer que ces deux formes de l'interattraction existent encore humainement à l'état immédiat mais qu'elles ne se trouvent communément qu'à l'état *médiatisé*.

Et afin de me faire comprendre je donnerai dès l'abord des exemples clairs des catégories que j'oppose. Je choisirai même ces exemples de telle sorte qu'ils constituent le thème central, le cœur de cet exposé. Je pense qu'ils représenteront ce qu'il est impossible de ne pas retenir. Et il suffira de les retenir : tout ce que j'ajouterai risque de se trouver lié à ces symboles.

Un enfant de quelques semaines qui répond au rire d'un adulte représente sans ambiguïté le type du rire immédiat.

Par contre une jeune fille tout à fait charmante, tout à fait humaine qui ne peut pas s'empêcher de rire chaque fois qu'elle entend annoncer la mort d'une personne connue, rit, selon moi d'un rire *médiatisé*.

J'ai choisi ce dernier cas emprunté à un savant psychologue anglais qui connaissait bien cette j[eune] f[ille] à cause de son objet très clair.

Je ne serai embarrassé que pour citer un cas d'excitation sexuelle immédiate : même l'excitation très simple provoquée par la nudité est aussi nettement que possible *médiatisée*. Je devrai me contenter de dire que toute expérience sexuelle prise dans l'ensemble doit comporter une part d'immédiat ou en d'autres termes suppose tout au moins des états très passagers voisins de l'activité animale.

Volontairement, comme exemple d'excitation sexuelle *médiatisée* je choisirai un cas dans lequel l'objet est le même que dans le rire de la jeune fille. Il s'agit d'un homme qui ne pouvait pas voir un enterrement sans entrer en érection : il devait être cependant un fils respectueux puisque assistant aux obsèques de son père il dut tout à coup s'enfuir.

La différence entre les formes opposées que ces exemples symbolisent rend clairement compte de l'altération profonde de la vie humaine due à l'action du noyau social. Et d'autre part les explications dans lesquelles je dois maintenant entrer donneront, à mon sens, une solution correcte du problème du rire.

J'ai plusieurs raisons de commencer par l'analyse du rire — la plus extérieure étant qu'il s'agit de l'un des problèmes les plus complexes et les plus désespérants de la psychologie. Mais je dois tout d'abord justifier l'affirmation que j'ai faite tout à l'heure, d'après laquelle le rire serait la « forme spécifique de l'interattraction humaine ».

Rabaud cherchant à définir le facteur, exclusif selon lui, de l'agrégation sociale s'exprime comme il suit :

« Le mot d'attraction, au sens biologique, évoque, affirme-t-il, des faits positifs ⁶. »

Il y a là un parti pris de simplification tout à fait conforme aux nécessités des sciences exactes. Mais il est possible de se demander s'il s'agit ici d'un fait simple ou seulement d'un fait simplifié. En effet Rabaud laisse de côté une difficulté essentielle : le fait qu'un individu est attiré par un autre ou par d'autres suppose un discernement, une reconnaissance consciente ou non du semblable. Bien entendu Rabaud dans la mesure où il envisage un excitant n'envisage que des éléments très simples; à propos des abeilles sauvages, des Halictes dont il a étudié longuement et remarquablement les conduites sociales, il suppose sans introduire d'éléments de preuve l'action d'un excitant olfactif. Il est regrettable que son attention n'ait pas été attirée par un autre exemple de conduite sociale, exemple dans lequel toute supposition simplifiant les choses est impossible. Le poisson-chat forme des bandes nombreuses analogues à celles que forment diverses espèces de poissons. Mais le processus de formation de la bande a été analysé expérimentalement par Bowen en 1930. Un groupement disloqué se reforme en une demi-heure : la section des nerfs olfactifs ne change en rien la conduite du poisson-chat qui s'agrège à la première rencontre. Par contre les poissons privés de leurs yeux ne s'agrègent plus. Or il y a réaction au mouvement : si un poisson artificiel est mis à l'eau et si on lui imprime un mouvement analogue à celui d'un vrai poisson, le poisson-chat le suit; il suit également un poisson d'une autre espèce : mais dans ces deux derniers cas, il s'aperçoit rapidement de son erreur et s'éloigne : la communauté du mouvement n'est pas maintenue.

L'interattraction, l'agrégation apparaît au moins dans ce cas liée à la reconnaissance. Réciproquement le fait même de la reconnaissance des semblables, qui joue incontestablement un grand rôle non seulement dans la vie humaine mais dans la vie animale, doit sans doute être lié à des processus aussi simples que ceux que présentent les poissons-chats. Pierre Janet dans un récent article des *Annales médico-psychologiques* a mis en évidence l'absurdité des conceptions anciennes ou plus exactement peut-être des anciennes méconnaissances du problème : Janet exprime ainsi la façon de voir des psychologues du

xix^e siècle : d'après eux « l'homme connaît immédiatement ».

Il me semble possible de conclure dès maintenant cet exposé des faits qui touchent à la fois les problèmes de l'interattraction et de la reconnaissance en introduisant une interprétation précise : les organismes semblables sont susceptibles, dans de nombreux cas, d'être traversés par des « mouvements d'ensemble » : ils sont en quelque sorte perméables à ces mouvements. Je n'ai d'ailleurs fait ainsi qu'énoncer en d'autres termes le principe bien connu de la contagion, ou si l'on veut encore de la sympathie, mais je l'ai fait je crois avec une précision suffisante. Si l'on admet la perméabilité à des « mouvements d'ensemble », à des mouvements continus, le phénomène de la reconnaissance apparaîtra construit à partir du sentiment de perméabilité éprouvé en face d'un $\frac{\text{autre}}{\text{socius}}$.

Je reviens maintenant au rire de l'enfant comme à un exemple fondamental de la perméabilité à un mouvement commun. Il a lieu en face du rire de l'adulte. Il établit entre l'adulte et l'enfant une communication déjà si profonde qu'elle pourra plus tard être enrichie et amplifiée par la multiplication des possibilités sans que sa nature intime en soit changée : seules la contagion des sanglots et la contagion érotique pourront ultérieurement approfondir la communication humaine. D'autre part le rire commun à deux individus est déjà le même que le rire commun de toute une salle. Sans doute il peut paraître étrange d'affirmer que nous sommes là en présence du fait fondamental de l'interattraction, puisque aussi bien dans le cas de la salle que dans celui du rire de l'enfant il n'y a pas de mouvement des individus les uns vers les autres et encore moins de mouvement de l'enfant vers l'adulte. L'identification du rire et de l'interattraction suppose en effet une représentation un peu différente de celle qui a été introduite par Rabaud : elle ne consisterait pas dans un mouvement qui concentrerait des individus éloignés les uns des autres mais dans l'intervention d'un élément nouveau au moment où les individus sont rapprochés, quelque chose d'analogue à la production d'un courant électrique qui unirait d'une façon plus ou moins stable les individus entrés à peu près fortuitement en contact. Le rire ne serait que l'un des courants possibles : les mouvements d'union transmissibles d'un être à l'autre pouvant prendre des formes différentes à partir du moment où la perméabilité ouvre librement la voie à des parcours.

Si l'on tient compte maintenant de l'ordre d'apparition des différents rires chez l'enfant en bas âge, il faut dire que le rire de la reconnaissance n'est pas exactement le premier qui se produise. Le rire de la satisfaction, qui suit l'absorption de la nourriture ou le bain chaud, qui suit l'assouvissement, ce qui n'est pas surprenant étant donné le caractère explosif du rire, sorte de décharge d'un trop-plein d'énergie — le rire de la satisfaction est antérieur au rire de la reconnaissance. C'est-à-dire qu'à l'état brut le rire est d'abord l'expression d'une joie intense et il ne représente pas un simple courant de communication qui s'établit entre deux ou plusieurs êtres riant ensemble : il n'y a pas pure et simple communication, ce qui est communiqué a un sens et une couleur, ce qui est communiqué est la joie. Et cette joie immédiate persistera à travers l'altération sociale du rire.

Il ne faudrait d'ailleurs pas se représenter les choses trop grossièrement : se représenter par exemple la société humaine liée par la joie et par le rire. Non seulement, comme nous allons le voir, la joie sociale telle qu'elle transparait dans le rire est quelque chose de très suspect et même de très horrible — mais encore le rire n'est qu'un phénomène intermittent : il s'interrompt même très souvent au cours des relations sociales qui ne peuvent pas uniquement être gaies. Ainsi il marque seulement dans les limites des relations vécues entre deux personnes des moments de communication intense, mais, il faut insister sur ce point, il s'agit d'une intensité dépourvue de signification personnelle. Dans une certaine mesure, en principe, le rire entre deux êtres suppose un état ouvert à tout venant. C'est ainsi que dans l'ensemble — mais dans l'ensemble seulement — l'agrégation humaine est maintenue par une mise en communication de la joie — par un contact — dont la valeur agrégative est fonction de l'assouvissement et de l'exubérance de la vie.

Si nous nous reportons maintenant au rire médiatisé, au rire qu'une jeune fille ne pouvait pas retenir si on lui apprenait la mort d'une personne connue, nous sommes tout à coup en présence d'une bizarre composition d'assouvissement et de détresse. Ce qui provoque la joie, l'exubérance est exactement ce qui provoque d'habitude la dépression. Il est vrai qu'il s'agit d'un cas extrême, si extrême que la communication avec les autres êtres, introduite comme nous l'avons vu par le rire normal, devait être immédiatement

coupée. Un extrême malaise devait même en résulter à la place de la communication habituelle. Mais l'analyse banale souvent renouvelée de l'ensemble des cas où le rire est médiatisé montre que la situation est toujours à peu près la même. C'est toujours une détresse, c'est toujours quelque chose de déprimant qui provoque le rire évolué. Tout au moins est-il nécessaire qu'une grande différence de tension soit introduite entre le rieur et son objet. La seule condition générale requise est que la détresse soit assez faible ou assez éloignée pour ne pas inhiber un mouvement de joie. Évidemment cette condition requise n'est pas réalisée dans le cas de la jeune fille et on pourrait dire qu'il s'agit alors d'un rire manqué. Mais justement c'est cet excès qui rend l'exemple significatif : il accuse ce qui d'habitude n'est qu'indiqué. Rire d'une chute est déjà en quelque sorte rire de la mort mais comme la détresse en jeu est minime le rire communicatif n'est pas inhibé. Il est clair ici que c'est l'anomalie dans laquelle l'inhibition manque qui est révélatrice.

Nous arrivons ici au [moment] essentiel du problème.

Comment est-il possible que la détresse ait été transformée en joie, ce qui devrait abattre en exubérance, une dépression profonde en une tension explosive ?

Il est caractéristique que ce processus paradoxal soit automatique, inconscient et qu'il se produise expressément non dans la solitude mais dans la communication courante. Il est impossible de transformer à soi seul une dépression éprouvée en une tension mais ce que le cours de la vie individuelle isolée ne réalise pas, le parcours d'un mouvement de l'un à l'autre le réalise. Le processus a donc dès l'abord un caractère social. Cependant nous n'apercevons pas pour autant le mécanisme en jeu. Il ne suffit évidemment pas de dire qu'il s'agit d'un fait social. Il faudrait aussi expliquer comment il est possible à l'existence sociale de transformer la dépression en tension.

C'est à ce point précisément que nous devons mettre en cause l'existence du noyau sacré autour duquel se compose le joyeux parcours de la communication humaine.

Je remets, comme je l'ai déjà dit au prochain exposé que je ferai, une description étendue et précise de ce noyau. Je montrerai alors que son contenu fondamental étant ce qui dégoûte et déprime — comme je l'ai déjà dit, le sang des règles, la putréfaction des corps — la fonction active est la

transformation du contenu dépressif en objet d'exaltation — en d'autres termes la transformation du sacré gauche en sacré droit — et pour revenir au problème introduit aujourd'hui la transformation de la dépression en tension. Or l'ensemble de la nature humaine dans chaque groupe aggloméré autour de chaque noyau sacré, a acquis dans une large mesure en participant à l'activité de ce noyau la faculté de transformer le gauche en droit, la détresse en force. Je reviendrai sur ce point — et c'est peut-être seulement alors que les choses deviendront assez claires — mais à la condition tout au moins de me référer à ce que j'expliquerai plus tard, j'ai acquis la possibilité de rendre compte de ce qui se passe dans le rire commun. Si dans un mouvement communicatif d'exubérance et de joie générale interfère un moyen terme qui participe à la nature de la mort, c'est seulement dans la mesure où le très sombre noyau répulsif autour duquel toute l'agitation gravite a fait de la catégorie mort le principe de la vie, de la chute le principe du jaillissement⁷.

Toutefois nous n'apercevons pas encore clairement dans l'exemple du rire cet étrange mécanisme de médiation. Le mécanisme échappe moins s'il s'agit de la communication sexuelle, de l'excitation réciproque du fait que ces éléments dépressifs peuvent interférer alors d'une façon beaucoup plus lourde que dans le rire, 1^o parce que le mouvement mis en jeu est moins facile à inhiber, moins fragile que la joie, 2^o parce que le mouvement peut être particulier à un couple et même à un seul individu excité : en conséquence les cas extrêmes peuvent se produire, ainsi l'excitation par l'enterrement que j'ai choisie à titre d'exemple symbolique. En fait, essentiellement, la situation est changée en ceci que le rire ne fixait en aucune mesure l'attention sur l'objet : tout au contraire il le dérobaît à l'attention et enchaînait le processus dans une communication humaine intense et exubérante de joie. Au lieu que l'excitation attarde l'individu excité sur son objet : et même dans le cas où l'enchaînement [a] lieu, où l'excitation aboutit à la communication et est enchaînée dans un mouvement d'ensemble, l'objet ne disparaît en aucune mesure ni la faculté qu'il a de fixer une attention extrême. On aperçoit ainsi des degrés dans la médiation. Le rire, incontestablement médiatisé, garde aux relations humaines qu'il commande un caractère d'immédiateté accusé. Alors que la médiation est lourdement maintenue, est maintenue d'une

façon obsédante, souvent d'un bout à l'autre de la communication sexuelle. Entre deux êtres dont une vie débordante compose les mouvements, le thème de la répulsion réciproque portant sur les parties sexuelles est présent comme un médiateur, comme un catalyseur accroissant la puissance de la communication. Sans doute les parties sexuelles ne sont véritablement répugnantes que si elles appartiennent à un être dépourvu de charme — par exemple une femme vieille et obèse. Mais les organes de la femme la plus désirable participent au caractère innommable des organes de la femme obèse et vieille. Ils participent ainsi à la nature du noyau sacré; ce qui est d'autant moins surprenant que celui-ci, comme je l'ai dit, se réfère entre autres horreurs tabouées au sang menstruel. Le plus important ici est le fait qu'une sorte de région de silence est introduite entre un homme et une femme et s'impose à eux d'une façon qui les envoûte. Leurs relations sont ainsi médiatisées, humanisées de la façon la plus profonde, ce qui n'a pas lieu entre les rieurs.

Je ne peux pas pousser plus loin le développement aujourd'hui.

Je remets à la prochaine fois de parler des larmes qui ont directement pour objet ce qui est horrible et insupportable et je me borne à faire allusion pour conclure au silence profond introduit par les larmes. Je voudrais ainsi rendre quelque peu sensible la nature du noyau dont j'ai parlé et de la médiation qu'il introduit dans l'existence. Il m'a semblé — et alors l'impression que j'ai éprouvée était très forte — que les relations humaines étaient comme vides de sens si une région de silence n'interférait pas entre elles. Les relations humaines immédiates, vulgaires, apparaissent facilement comme insupportables. Il semble que ce soit seulement dans la mesure où un silence lourd d'une certaine horreur tragique pèse sur la vie que celle-ci est profondément humaine. C'est ce qui fait rarement mais quelquefois de la façon la plus admirable la grandeur humaine de la réunion de deux amants. Mais il reste à savoir dans quelle mesure ce qui fait la grandeur de l'étreinte érotique n'est pas exigé aussi par l'agitation sociale : et c'est ce dont je parlerai la prochaine fois quand j'essaierai d'expliquer la structure du centre sacré nécessaire à l'émotion humaine collective.

[5 février 1938]

|| d'objets, de personnes, de croyances et de pratiques sacrées; et, encore, que l'on y constatait une transmutation paradoxale du déprimant en excitant. J'ai pu donner comme exemple typique de cette transmutation un spectacle tel que la « tragédie ». J'aurais pu ajouter que le doublement de la tragédie par la comédie donne de l'ensemble que je cherche à décrire un tableau déjà assez complet. Dans une sorte d'enceinte sacrée se situe l'action tragique qui porte la tension des spectateurs sinon jusqu'aux larmes du moins jusqu'à un état voisin des larmes. Autour de cette enceinte une région nettement profane est parcourue par de larges ondes de rire, ondes qui se nouent et se renouvellent autour d'images telles que celles de la comédie. Sans doute, il n'y a là qu'un schéma très simplifié, ce n'est même peut-être qu'une image suggestive ou une pure allusion, mais selon moi l'essentiel y est exprimé — et exprimé d'une façon sensible — en particulier le fait que l'union entre les hommes n'est pas union immédiate, qu'elle se fait autour d'une réalité très étrange et d'une force obsédante incomparable; que si les relations humaines cessent d'en passer par ce moyen terme, par ce noyau de violent silence, elles se vident de leur caractère humain.

Mais avant de poursuivre cette description, je suis amené à développer quelques considérations qui touchent à la méthode. Que signifie en effet cette élaboration par rapport aux diverses démarches légitimement possibles à la connaissance? Peut-elle être donnée comme le développement d'une science analogue aux autres — sociologie comme il y a

biologie ou astrophysique. Ce n'est pas par hasard que je pose cette question à ce point-ci précisément. Il me semble que l'image dont je viens de me servir introduit un élément qui ne pourrait pas être retrouvé en biologie ou en physique, un élément que je n'ai pas hésité à caractériser nettement quand j'ai dit de cette image que l'essentiel y était exprimé d'une façon *sensible*. Sans doute il n'est pas tout à fait certain que *jamais* rien de sensible n'intervienne dans les sciences exactes. Une représentation intuitive quelconque des phénomènes accompagne l'énoncé des lois mais ce n'est là qu'une sorte de faiblesse par où passe le savant d'une façon en quelque sorte extérieure à la science proprement dite qui tend à réduire la sensibilité au minimum. Tout au contraire j'ai mis l'accent, et je ne cesserai pas de le mettre, sur le fait que les phénomènes que je tente de décrire sont vécus par nous. Et non seulement ils sont vécus. J'ai employé tout à l'heure le terme d'*essentiel* : j'estime en effet qu'ils constituent l'essentiel de ce qui est vécu par nous, et si l'on veut le cœur de l'existence qui nous anime. Plus encore : je considère l'acte de reconnaître ce qu'est réellement ce cœur de notre existence comme un acte décisif dans le développement de l'homme. En d'autres termes, je crois qu'il n'y a rien de plus important pour l'homme que de se reconnaître voué, lié à ce qui lui fait le plus horreur, à ce qui provoque son dégoût le plus fort.

Il me semble bien ici que je devrais être dans l'obligation de choisir : s'il en est comme je viens de le dire, je m'écarte évidemment de ce que j'appellerais volontiers le profond sommeil de la science. Je comprends que l'on m'ait mis en demeure de le reconnaître ouvertement. Pourquoi ne reconnaîtrais-je pas en effet que j'ai la possibilité de faire une phénoménologie et non une science de la société? Ce serait peut-être même encore m'accorder à moi-même plus que d'autres ne sont prêts à m'accorder. Ne s'agirait-il pas après tout plus simplement de ce qui mérite le nom d'idéologie? Ce que j'expose ici serait-il plus qu'une idéologie de combat? C'est-à-dire, par définition, une erreur nécessaire.

A ces difficultés que mon initiative soulève, je crois que j'ai mieux à faire que de répondre en montrant que j'utilise des données d'origines diverses et qu'il est somme toute intéressant de se livrer à une confrontation générale : pourquoi,

pourrais-je dire, ne pas rapprocher les données de la sociologie scientifique ou prétendue telle des données assez purement phénoménologiques de Hegel. Il est possible que la tentative à laquelle je me livre se laisse réduire à cette confrontation. Mais je suis obligé de représenter les choses d'une façon plus compliquée. J'estime que ma tentative a un caractère tout à fait spécifique que je dois faire ressortir. Je viens de dire que je considérerais comme un acte décisif pour l'homme le fait de reconnaître ce qu'est réellement le cœur de son existence. Or cela n'a de sens que s'il reconnaît quelque chose d'autre que ce qu'il attendait : et il y aurait quelque chose d'absurde à prétendre trouver quelque chose de profondément déconcertant par la simple méthode phénoménologique, c'est-à-dire par la simple description du vécu apparent. De deux choses l'une : ou les détours de la science objective apporteront des données extérieures, étrangères à l'expérience vécue immédiate, ou rien de véritablement nouveau n'aura eu lieu et mes interprétations sont dès l'abord irrecevables. En d'autres termes ma tentative suppose qu'une révélation de ce qui était inconscient est possible et, par définition, l'inconscient est placé hors de l'atteinte de la description phénoménologique : il a été impossible d'y accéder autrement que par des méthodes d'ordre scientifique. Ces méthodes sont bien connues : il s'agit de la sociologie des primitifs et de la psychanalyse, disciplines qui soulèvent sans doute beaucoup de difficultés d'ordre méthodique mais qui ne peuvent pas être réduites à la phénoménologie.

Il n'en est pas moins vrai que la reconnaissance de l'homme par lui-même dont j'ai parlé comme de l'objet essentiel de ma tentative ne peut avoir lieu que sur le plan phénoménologique, c'est-à-dire que la reconnaissance ne serait pas s'il n'y avait pas en dernier lieu expérience vécue. Je retrouve ici un problème qui a déjà trouvé une solution à l'intérieur même de l'expérience psychanalytique. On sait qu'il ne suffit pas d'*expliquer* au névrosé les complexes qui commandent son comportement maladif, il faut aussi les lui rendre *sensibles*. La psychanalyse seule a donc déjà dû résoudre pratiquement toute la difficulté que j'ai cherché à définir — à savoir le passage de l'inconscient au conscient. A ce point les psychanalystes sont d'ailleurs réduits à une sorte d'entorse très particulière au principe de la science : leur méthode ne se communique que par une expérience *subjective* : tout psy-

chanalyste devant d'abord être psychanalysé, les connaissances objectives étant nettement insuffisantes. A ce point, il n'existe plus d'autre justification que la réussite. Il devrait même en découler le fait que seuls des psychanalysés pourraient reconnaître la valeur des données psychanalytiques. Il n'en est rien cependant : la psychanalyse et son entorse ont fait entrer dans la circulation des données *objectives* assez généralement et même suffisamment reconnues. Par là tout au moins l'inconscient a pu devenir objet de connaissance.

Il va de soi qu'à mon tour j'aurai à justifier le bien-fondé de ce que j'entreprends par la réussite. J'ai seulement tenu à indiquer dès l'abord qu'étant donné le but que je me suis proposé, je ne puis pas procéder autrement. Et il me semble en tout cas difficile après ce que je viens d'énoncer de prétendre que je ne puis aboutir ainsi qu'à une idéologie de combat, à une erreur nécessaire. Sans doute, j'admets comme une vérité très générale qu'il est impossible de créer entre les diverses formes de la représentation des choses par l'homme plus que des différences d'accent. Ceci étant clair, je puis admettre que les principes que j'expose sont aussi une idéologie de combat, que sans aucun doute la part de l'erreur ne peut pas y être évitée entièrement : j'ai déjà eu l'occasion de dire que je ne m'en préoccupais pas outre mesure — j'entends bien : pas outre mesure. Mais je tiens maintenant à insister sur ce fait que ne pouvant en passer que par le détour de la science froide — faute de quoi la tentative n'aurait plus de sens — je suis obligé de prêter à ce que j'affirme à peu près autant de poids qu'à cette science froide. On dira qu'en ces matières la science la plus froide est encore errante : elle l'est en effet mais je prétends qu'il est possible humainement de se contenter de l'autorité d'un Mauss ou d'un Freud¹.

Je dois cependant reconnaître ici qu'un hégélien peut opposer à l'ensemble des considérations que je viens de développer un argument en apparence décisif. La *Phénoménologie de l'esprit* écrite en 1806 s'est passée des données de Mauss comme de celles de Freud. Il n'en est pas moins vrai que contrairement au principe que j'ai énoncé tout à l'heure — d'après lequel la phénoménologie ne pouvait pas atteindre l'inconscient — la méthode hégélienne semble avoir pénétré au moins très avant dans les régions obscures de l'homme.

Hegel lui-même a fait une très large part à ce que je décris comme le cœur de notre existence. Pour Hegel le fondement de la spécificité humaine est la *négativité*, c'est-à-dire l'action destructrice. Hegel a raconté lui-même que pendant plusieurs années il était resté terrifié par la vérité que son esprit lui représentait et qu'il avait cru devenir fou. Cette période d'extrême angoisse est antérieure à la *Phénoménologie de l'esprit* mais plusieurs années après un de ses élèves qui l'avait sans doute mieux compris qu'un autre, sortant oppressé de son cours, écrivait qu'il avait cru entendre la Mort elle-même parler dans la chaire. Je dois reconnaître à mon tour que la pénétration de Hegel lui avait permis de dépasser dans une large mesure le domaine ouvert à la conscience commune mais comment ne pas être frappé par un fait étrangement contradictoire — Hegel a pu ordonner, exposer et publier sa doctrine mais il ne semble pas à une exception près que je viens de citer que ce qui l'avait troublé ait troublé les autres. Même s'il était vrai qu'il y ait eu pour Hegel passage de l'inconscient au conscient cela n'aurait eu lieu que pour Hegel seul. La *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'elle reconnaît la négativité n'a pas été elle-même reconnue. Hegel n'a donc nullement réalisé l'acte décisif que j'ai mis en question. Mais là ne se borne pas la critique qui peut être faite à Hegel du point de vue où je me suis placé. S'il est vrai que Hegel s'est dirigé expressément dans la direction où l'essentiel peut être découvert, il ne s'ensuit pas que la méthode d'investigation immédiate dont il disposait ait pu lui permettre de donner des faits une description véritable et correcte. Seule l'intervention de la science objective telle qu'elle a été effectuée depuis quelques dizaines d'années par les sociologues et les psychologues a permis d'appréhender et de représenter avec une précision appréciable ce qui, demeurant hétérogène à l'esprit conscient, ne pouvait être appréhendé et représenté dans l'esprit de Hegel que du dehors. Ce que Hegel a décrit n'est peut-être en effet que l'ombre projetée à travers la région consciente de l'esprit par une réalité demeurée en tant qu'inconsciente inconnue ou très obscurément connue de lui. D'ailleurs la différence profonde qui tient aux différences de méthodes d'investigation peut être déterminée avec clarté dès l'abord. La phénoménologie hégélienne représente l'esprit comme essentiellement homogène. Alors que les données récentes sur lesquelles je m'appuie

concordent sur ce point qu'elles établissent entre différentes régions de l'esprit une hétérogénéité formelle. Il me semble que l'hétérogénéité accentuée établie entre le sacré et le profane par la sociologie française ou par la psychanalyse entre l'inconscient et le conscient est une notion tout à fait étrangère à Hegel.

Cela n'aurait donc pas de sens que nous nous bornions ici à répéter ou à interpréter la *Phénoménologie de l'esprit* comme d'ailleurs Kojève le fait magistralement aux Hautes études. La négativité, entre les divers objets de la description hégélienne, demeure sans aucun doute une représentation à la fois riche, violente et chargée d'une grande valeur expressive, mais la négativité dont je parlerai est d'une autre nature. Je l'ai représentée tout d'abord projetant son interférence dans le rire ou dans l'activité sexuelle. Je la représenterai maintenant sous sa forme concentrée. Et sans doute, je continuerai à donner des faits que je décris une interprétation qui m'est en partie personnelle, mais, je me tiendrai très près cette fois des descriptions et des interprétations classiques.

Si l'on se représente une agglomération humaine très simple, par exemple un village français, il est difficile de ne pas être frappé par sa concentration autour du noyau que constitue l'église. Il est possible d'avoir des sentiments anti-chrétiens même agressifs : cela n'empêche pas de sentir que l'église et les maisons qui l'entourent réalisent ensemble un équilibre vital tel qu'une destruction radicale de l'église aurait quelque chose d'une mutilation. Ce sentiment est attribué en général à la valeur esthétique de l'édifice religieux mais il va de soi que les églises n'ont pas été construites dans le but d'embellir les paysages et il paraît admissible que la nécessité à laquelle elles ont répondu puisse encore être perçue à travers des impressions esthétisées. La description que je tenterai de donner me semble en tout cas avoir immédiatement une valeur demeurée intelligible pour tous. L'église constitue au centre du village un lieu sacré, tout au moins dans ce sens que l'activité profane s'arrête à son enceinte et ne peut y pénétrer que par fraude. Un certain nombre d'images chargées d'un sens surnaturel donnent à l'intérieur de l'église une valeur expressive de croyances complexes.

Une substance essentiellement sacrée dans ce sens qu'elle ne peut pas être touchée et ne peut même être vue que dans des conditions rarement réalisées est conservée dans la partie centrale de l'édifice. Une personne consacrée rituellement est en outre assignée à l'église où elle accomplit chaque matin un sacrifice symbolique. Il s'y ajoute que dans un grand nombre de cas des cadavres ont été déposés sous les dalles, que dans toutes les églises un os de saint a été scellé sous l'autel lors de la consécration de l'édifice. La totalité des cadavres de l'agglomération peut encore avoir été enterrée dans la périphérie immédiate. L'ensemble possède une certaine force de répulsion qui garantit généralement le silence intérieur, qui tient le bruit de la vie à distance; il possède en même temps une force d'attraction étant l'objet d'une incontestable concentration affective plus ou moins constante des habitants, concentration en partie indépendante des sentiments qui peuvent être qualifiés de spécifiquement chrétiens.

En outre, du point de vue de l'attraction, il existe à l'intérieur de ce noyau un rythme d'activité marqué par des fêtes dominicales ou annuelles. Et au nom des fêtes elles-mêmes cette activité intérieure connaît un moment d'intensité accrue, un moment de silence prosterné interrompant le bruit de l'orgue et du chant. Il est donc possible d'apercevoir même dans ces faits très proches de nous qu'au cœur même de l'attraction animée qui assemble la foule pour une fête s'introduit un moment de solennelle répulsion : la mimique exigée des fidèles à l'instant où s'accomplit le sacrifice est celle de l'angoisse coupable, l'objet sacré élevé par le prêtre exige que les têtes s'inclinent c'est-à-dire que les yeux se détournent et que les existences individuelles s'effacent, s'aplatissent sous le poids d'un silence chargé d'angoisse.

Mais le noyau de l'agglomération humaine n'est pas seulement le centre d'un mouvement de répulsion et d'attraction animé d'un rythme périodique. Il est encore tout à fait digne d'attention qu'il a la faculté d'attirer les cadavres, — chaque fois qu'une mort interrompt le cours normal de l'existence générale. Il est alors le lieu d'un mouvement qui présente sans doute un aspect différent de celui des fêtes mais qui se laisse cependant ramener aux mêmes éléments de répulsion et d'attraction. La foule des parents et des connaissances du cadavre s'assemble autour de lui dans l'église mais seulement

à une distance respectueuse car elle ne cesse pas, du fait qu'elle a été attirée, d'être soumise à la grande force de répulsion qui appartient aux corps privés de vie. Cette force de répulsion est rendue particulièrement sensible — comme dans le cas de l'élévation à la messe — par la région de silence oppressé qui s'établit autour de la mort. En tout cas, il est nécessaire d'insister sur le fait que l'activité du noyau de l'agglomération lors de la présence à la fois attirante et répulsive d'un catafalque n'est pas moins significative que lors des fêtes périodiques.

Les baptêmes et les mariages dans le rite chrétien sont au contraire de toute évidence d'une signification beaucoup moins riche. Seuls les sacres royaux qui ne s'accomplissent il est vrai, pour une nation donnée, que dans un seul édifice privilégié risquent de fournir encore un élément capital de la description des noyaux sacrés subsistant dans la société actuelle. L'accomplissement d'un sacre au centre même des mouvements de répulsion et d'attraction qui animent cette société marque en effet que le pouvoir émane nécessairement d'un tel noyau, que la charge énergétique condensée au centre de la répulsion et de l'attraction sociale est nécessaire pour conférer à un roi le caractère dynamique à la fois attirant et redoutable qui lui est propre.

Il va de soi que la théologie chrétienne ne rend pas compte de ces faits d'une façon satisfaisante. Et d'ailleurs il n'est pas nécessaire de s'être avancé bien loin dans la science des religions pour savoir que des faits analogues se retrouvent partout et en tout temps, dans la mesure de l'investigation possible, indépendamment du christianisme. Certains éléments peuvent sans doute manquer. L'édifice fait défaut dans un grand nombre de cas : le noyau est alors mobile et diffus, et il devient impossible de parler d'autre chose que d'un ensemble de lieux, d'objets, de personnes, de croyances et de pratiques sacrées. C'est là d'ailleurs la définition générale que j'ai introduite au début de cet exposé. Le noyau peut demeurer mobile, même si une construction est édifiée. Le caractère diffus ne change en fait que peu de chose au rythme du mouvement car il n'importe guère que la concentration ait lieu successivement en des lieux divers : on peut même indiquer d'une façon générale que le mouvement dirigé est plus important que son objet occasionnel qui peut changer sans que change la nature du mouvement. Tout ce qu'il est possible d'ajouter

est qu'il doit y avoir une tendance à la concentration, à la formation tout au moins d'un noyau principal.

Mais si la différence dans le degré de concentration du noyau est relativement peu significative, il n'en est pas de même de la différence dans la richesse des formes d'activité et cette dernière différence se produit nettement au bénéfice des rites non chrétiens. Nous sommes même amenés à penser que les faits que nous avons été admis à connaître immédiatement sont des faits appauvris, atténués, ce qu'à lui seul le passage du sacrifice sanglant au sacrifice symbolique rend suffisamment manifeste. Je tiens à me référer ici à une expérience personnelle d'un caractère assez rare, celle que Michel Leiris a pu avoir au cours de son voyage en Afrique. J'insiste sur la rareté d'une telle expérience parce que je ne pense pas que des Blancs présentent souvent une grande perméabilité à la contagion des mouvements très intenses qui réunissent des ensembles de Noirs. Selon Leiris, le moment essentiel du sacrifice, le moment de la mise à mort est un moment d'extraordinaire intensité — et, sans aucun doute, d'après ce qu'il m'en a plusieurs fois exprimé, d'une intensité incomparable avec celle que j'ai décrite tout à l'heure à propos du silence qui accompagne l'élévation dans la messe. Je ne crois pas, cependant, qu'il contestera la valeur du rapprochement. L'élévation et la mise à mort apparaissent respectivement comme le point central et le moment terrible du sacrifice. Et je ne crois pas non plus que Leiris me contredise si je donne le mouvement qui parcourt les assistants dans le cas du sacrifice noir aussi bien que dans celui du village blanc comme un mouvement traduisant la mise en jeu d'une force répulsive intense.

Mais à ce point de mon exposé je suis amené à préciser le sens de démarches assez complexes. Je me suis livré en effet à une anticipation ouverte et si je n'indiquais pas précisément en quoi elle consiste, la structure du développement que je tente deviendrait inintelligible.

J'ai bien décrit un ensemble de faits morphologiques et dynamiques d'une façon qui ne s'écarte pas sensiblement de celle du biologiste décrivant la cellule et son noyau : du moins une telle description nue pourrait-elle être trouvée dans ce que je viens de représenter — mais à la condition qu'elle soit dépouillée au préalable d'un assez grand nombre de considérations qui sont l'expression d'expériences vécues :

dans ce sens, j'ai même été amené à ajouter à la mienne propre l'expérience vécue de Michel Leiris. Et je ne pouvais pas faire autrement pour une bonne raison : si je n'avais pas eu recours à un donné vécu il m'aurait été très difficile non seulement d'exprimer mais même d'apercevoir les mouvements de répulsion spécifiques de l'activité du noyau central. Sans doute ayant décelé en l'éprouvant — tout au moins dans ma mémoire — la force de répulsion agissante, il m'a été possible d'en décrire les effets extérieurs — et ces effets sont suffisamment clairs et importants pour que je puisse prétendre avoir atteint en dernier lieu l'objectivité de la biologie, mais c'est un fait indubitable pour moi que je n'aurais rien aperçu si ma pensée n'avait pas suivi tout d'abord une démarche tout à fait étrangère à celle de la pensée d'un biologiste, à savoir l'analyse de l'expérience vécue.

Il semble donc que je n'avais guère lieu tout à l'heure de récuser la méthode phénoménologique. Et en effet il en serait bien ainsi si les expériences vécues dont je parle — que ce soit celle de Michel Leiris ou la mienne — étaient assimilables à l'expérience commune. Mais bien qu'il y ait une apparence de désagréable prétention dans toute affirmation de cet ordre, je suis obligé d'insister au contraire sur le caractère évidemment dénaturé, évidemment extérieur à la mentalité générale d'expériences qui sont le fait d'esprits profondément altérés par certaines connaissances objectives. Non seulement nous avons acquis, Leiris et moi, l'essentiel des données de la psychanalyse (nous avons même été l'un et l'autre psychanalysés), mais nous avons été à peu près également influencés par ce qu'en particulier la sociologie française nous a appris. Dans ces conditions nos expériences vécues peuvent être considérées dans une certaine mesure comme fabriquées. Et il me sera facile de montrer qu'une telle altération, qu'une telle fabrication étaient nécessaires à la prise de conscience du caractère essentiellement répugnant des choses sacrées. Il existe en effet sans aucun doute une connexion étroite entre la répulsion, la répugnance et ce que la psychanalyse appelle le refoulement. Et le refoulement qui rejette une partie appréciable des éléments vitaux dans l'inconscient, toujours selon les données de la psychanalyse, est lui-même un mécanisme inconscient. L'action de forces répulsives est donc chassée elle-même de la conscience chaque fois tout au moins qu'il y a production d'inconscient : elle est

en tout cas chassée de la conscience chaque fois qu'il y a production de sacré.

L'entrée des mouvements de répulsion dans le champ de la conscience n'aurait donc pas été possible sans détours. C'est seulement dans la mesure où un esprit a été amené à reconnaître l'identité fondamentale entre le tabou qui frappe les choses impures et le sacré sous ses formes les plus pures, qu'il devient apte à prendre conscience des répulsions violentes qui constituent la spécificité des mouvements d'ensemble créateurs d'une communauté humaine. Il y a donc eu anticipation de ma part lorsque je les ai décrits comme apparaissant immédiatement : si j'ai pu en faire état cela tient à une perception consciente anormale et postérieure à des découvertes de caractère scientifique assimilées au cours d'une vie consacrée en partie à la connaissance méthodique.

J'en arrive maintenant avant de passer à une interprétation générale à la description de ces faits récemment découverts et auxquels j'ai fait allusion quand j'ai dit que les religions non chrétiennes présentaient des noyaux ou en tout cas des connexions sacrées dont les formes d'activité étaient plus riches que celles qui ont subsisté au milieu de nous. Mais je ne chercherai pas à reprendre le détail de descriptions qui peuvent être trouvées dans un assez grand nombre d'ouvrages facilement accessibles. Tout ce qui concerne l'institution du *tabou* est généralement assez connu et je me bornerai à rappeler qu'il consiste essentiellement dans le rejet de certains objets dans une région où il est impossible de pénétrer. Ces objets ont si l'on veut la force d'éloigner ou du moins de maintenir à distance l'ensemble des individus qui participent à l'institution : essentiellement s'il ne s'agit pas d'objets consacrés par des croyances ou des rites donnés, il s'agit des cadavres, du sang, en particulier du sang menstruel, des femmes en règles elles-mêmes; il s'y ajoute le fait que certaines personnes sont tabou en particulier pour certaines autres du point de vue restreint des relations sexuelles et c'est ce qu'on appelle le tabou de l'inceste. Ces objets sont en tout cas impurs, intouchables et ils sont sacrés.

Mais, ici j'arrive à des énoncés beaucoup moins familiers, dans le domaine sacré, ils n'occupent pas n'importe quel lieu : ils appartiennent au côté gauche de ce domaine essentiellement divisé en deux parties gauche et droite, ou en d'autres termes impure et pure ou encore² néfaste et faste.

Dans l'ensemble, ce qui est gauche entraîne la répulsion et ce qui est droit l'attraction. Ceci ne signifie d'ailleurs nullement que les différents objets sacrés soient divisibles en objets gauches et en objets droits et, en fait, à l'intérieur du domaine chaque objet a un aspect gauche et un aspect droit, l'un pouvant être plus important que l'autre. Encore faut-il ajouter que l'aspect relativement gauche ou droit d'un objet donné est mobile : il varie au cours des opérations rituelles. C'est ainsi que dans un domaine de civilisation étendu, un cadavre se situe nettement à gauche, il est essentiellement néfaste, dans la période qui suit la mort; mais il se purifie à mesure que la putréfaction disparaît : les os blanchis étant relativement fastes et purs. En outre le changement ne peut pas se produire indifféremment dans n'importe quel sens : j'ai déjà eu l'occasion de rappeler qu'en politique on ne trahit qu'à droite : c'est là un fait d'observation courante et qui semble rarement démenti. Or même si les rapports qui permettent d'associer gauche et droite politique à gauche et droite sacrée apparaissaient discutables, il est un fait que les objets sacrés, de même que les personnages politiques, ne sont régulièrement jamais transmués que de gauche à droite. L'objet même des opérations religieuses consiste dans cette transmutation essentielle, ouvertement lisible et perceptible en bien des points du riche domaine des religions non chrétiennes et encore très sensible dans le christianisme où la personne divine est l'émanation d'un corps supplicié, frappé d'infamie.

J'ai pu décrire tout à l'heure le noyau sacré d'une agglomération actuelle, d'un village blanc, et grâce à des notions apprises, j'avais pu déceler autour de lui un double mouvement d'attraction et de répulsion. La considération des faits primitifs telle qu'elle a permis de déceler le principe de la transmutation du sacré gauche en sacré droit me permet d'arriver maintenant à une interprétation générale de l'activité interne du noyau. La proposition que j'ai énoncée tout d'abord peut maintenant être introduite comme une explication correcte de l'ensemble des faits décrits : le noyau central d'une agglomération est le lieu où le sacré gauche est transformé en sacré droit, l'objet de répulsion en objet d'attraction et la dépression en excitation. Le passage du cadavre dans l'église était dès l'abord significatif de ce processus et dans l'ensemble les effets d'adhésion et de répulsion

maintenant l'adhésion à une certaine limite du centre correspondent bien à l'activité de transformation interne que les rites étudiés par les sociologues en dehors du domaine chrétien décèlent en détail.

Si maintenant je veux entrer plus avant dans la compréhension du processus paradoxal que j'ai voulu représenter, je dois en revenir à l'exemple de la tragédie et tenter par là même une sorte d'explication génétique. La représentation tragique a la vertu d'assembler la foule autour d'elle alors qu'elle ne propose que des images apparemment déprimantes d'horreur, de mort ou de mutilation. Or elle produit sans conteste sur les spectateurs un effet excitant — Nietzsche proposait de mesurer l'excitation au dynamomètre. Exactement l'objet de la tragédie est tout d'abord un crime qui consiste dans la rupture d'un tabou — qui consiste par conséquent dans la rupture de la barrière de répulsion qui protège les choses sacrées. Il est raisonnable d'admettre qu'une telle rupture peut avoir un effet dynamique brutal.

Supposons, dans la direction qu'a suivie le théoricien allemand Preuss, que les choses sacrées soient essentiellement des choses rejetées, émises par le corps humain, et en quelque sorte des forces dépensées. Supposons en outre que la barrière de répulsion établie entre ces forces dépensées et les corps qui les ont dépensées établissent une sorte d'équilibre par l'obstacle qu'elle oppose à la continuation de la dépense. Ceci revient à dire que l'intégrité de l'existence humaine est mise en jeu chaque fois qu'il y a production originelle de choses sacrées — je parle ici bien entendu du sacré gauche, de l'objet d'un tabou immédiat. La dépense extrême met évidemment en jeu l'intégrité de la communauté comme de ses participants. La mort d'un individu peut être considérée comme une des dépenses les plus alarmantes pour un ensemble d'hommes unis. Le cadavre est traité en fait comme une réalité qui menacerait de s'étendre. Il existe d'ailleurs en contrepartie de la tendance à limiter les dépenses de forces une tendance à dépenser, à dépenser même autant de forces qu'on peut et en définitive à se perdre. Et on ne peut pas imaginer un mouvement énergétique à l'intérieur d'un ensemble humain qui ne comporterait pas une telle dépense centrale de force. Le premier mouvement en face de choses dépensées pourrait être ainsi un mouvement de recul mais il existerait toujours une possibilité de retour : la possibilité

resterait ouverte au crime brisant la barrière opposée à la dépense des forces. Le crime mettrait ainsi en circulation des quantités massives d'énergies à l'état libre. Il ne faut pas perdre de vue à cet égard que toute mort est assez généralement considérée dans les peuplades dites arriérées comme l'effet d'un crime magique. Et dans certains cas, s'il s'agit tout au moins d'un chef, une mort peut être suivie d'un pillage et d'une orgie immédiate de toute la communauté.

En fait le noyau central des agglomérations primitives n'apparaît pas moins comme un lieu de licence que comme un lieu de prohibition. La prohibition est évidemment le fait primitif qui s'oppose là à la dépense des forces mais si elle s'y oppose à cet endroit même c'est parce que c'est justement là que peut avoir lieu la dépense. Cette dépense prête ensuite son énergie au dynamisme du pouvoir faste et droit qui prohibe le crime, qui prohibe le principe même de la dépense, qui maintient l'intégrité de l'ensemble social et en fin de compte nie son origine criminelle. Mais cette négation ultime ne prive nullement le crime de sa valeur énergétique nécessaire à la mise en jeu du mouvement d'ensemble social et du pouvoir prohibitif lui-même.

La tragédie est ainsi, considérée en second lieu, un exemple plus significatif et une démonstration moins obscure du mouvement central de la société que l'église chrétienne dont elle est d'ailleurs la contrepartie en ce sens qu'elle propose le criminel à la communion pathétique des assistants quand le rite chrétien n'a plus que la force de désigner la victime.

Voulant avant de finir tenter de résumer l'essentiel de ce que j'ai voulu dire, je représenterai encore ces quelques propositions en manière de conclusion. La perte d'énergie la plus forte est la mort qui constitue à la fois le terme ultime de la dépense possible et un frein à la dépense sociale dans son ensemble. Mais sans perte libre, sans dépense d'énergie, il n'y a pas d'existence collective, il n'y a pas même d'existence individuelle possible. En conséquence l'homme ne peut pas vivre sans rompre les barrières qu'il doit donner à son besoin de dépenser, barrières qui n'ont pas un aspect moins effrayant que la mort. Toute son existence, ce qui revient à dire toute sa dépense se produit donc dans une

sorte de remous tumultueux où se jouent en même temps la mort et la tension la plus éclatante de la vie. C'est ce remous qui se produit essentiellement au centre des ensembles individualisés qu'il forme. Et ce remous se poursuit aussi secondairement dans les formes périphériques de la dépense quand les hommes par un détour rient ensemble de représentations [sournoises] de la mort ou quand ils sont précipités les uns vers les autres, érotiquement, par des images qui sont comme des blessures ouvertes sur la vie.

Je crois m'être maintenant quelque peu avancé sur la voie qui mène à la reconnaissance par l'homme de ce qui le voue à ce qui est l'objet de son horreur la plus forte.

Je dois cependant encore noter à la fin de cet exposé, une lacune, j'aurais dû m'étendre davantage sur l'un des faits essentiels dont j'ai été amené à parler, la transformation du sacré gauche en sacré droit, mais précisément le prochain exposé que je devrai faire, Caillois ne pouvant pas continuer ||

19 février [1938]¹

Je dois tout d'abord excuser Caillois. C'est lui qui devait faire l'exposé que je ferai aujourd'hui à sa place. Sa santé l'a obligé à renoncer provisoirement, autant du moins que les circonstances le lui rendent possible, à toute activité. J'ai seulement pu le voir, ces jours-ci, et envisager avec lui ce qu'il aurait dit si je n'avais pas dû le remplacer. A franchement parler, il m'est difficile de remplacer purement et simplement Caillois et de me borner à dire ce qui lui aurait paru essentiel. Je suis obligé en effet, de développer à propos du pouvoir la suite de ce que j'ai déjà commencé : je suis obligé de rapporter les faits essentiels du pouvoir à l'ensemble de principes que j'ai tenté d'introduire ici. Si Caillois avait parlé aujourd'hui, il aurait décrit longuement les faits : j'aurais été amené, après son exposé, à tenter de les rattacher à des idées générales. Remplaçant Caillois, je me bornerai à donner sommairement l'essentiel des faits et dans l'ensemble ce que je dirai sera le commentaire et la tentative d'explication de ces faits. Et naturellement cette tentative ne fera que poursuivre tout ce que j'ai déjà développé dans mes deux précédents exposés.

Je suis donc amené à rappeler tout d'abord l'essentiel de ces deux exposés. Je passerai ensuite aux faits qui touchent au pouvoir et je tenterai pour finir une interprétation générale.

Revenant sur ce que j'ai dit, je ne me contenterai d'ailleurs pas de le répéter ou de le résumer. Je chercherai à donner, cette fois, une forme précise à l'énoncé de quelques propositions fondamentales, qui jusqu'ici ne ressortaient pas clairement de l'ensemble de la description.

Il est possible de considérer l'agglomération — cité, ville ou village — comme l'élément fondamental de la société humaine. Nous verrons tout à l'heure que les agglomérations peuvent s'unir, former des ensembles et même de très vastes ensembles. L'agglomération est en tout cas à la base de tous les empires un peu comme la cellule est à la base de tout organisme — ou encore les hommes individuels à la base de toute agglomération. J'ai choisi l'exemple du village français pour étudier la structure de l'agglomération humaine sous sa forme la plus simple. Mais je n'ai peut-être pas suffisamment insisté sur le fait qu'il s'agissait d'une formation qui n'est pas complète, qui n'est pas primitive, et qui de plus est manifestement dégénérée : le village français actuel est quelque chose d'encrassé dans son fonctionnement, de très peu vivant, s'il est comparé même au village français d'il y a un siècle. Tel qu'il est cependant les traces d'un « mouvement d'ensemble » puissant animant la population du village y sont encore très sensibles. Ce mouvement d'ensemble est composé par deux forces de sens contraire l'une centripète l'autre centrifuge. Le centre est une église formant un noyau stable d'un caractère sacré bien défini. Les forces de sens contraire se composent d'ailleurs d'une façon très spéciale. Il y a attraction vers un ensemble d'objets et d'actes rituels mais la force de répulsion croît à mesure que la force d'attraction agit en sorte que les individus attirés sont maintenus dans le pouvoir du centre sacré à une distance respectueuse. Les deux forces sont en quelque sorte fonction l'une de l'autre. Ce mouvement d'ensemble qui consacre l'unité de l'agglomération n'est d'ailleurs pas constant. Il a lieu — à des dates qui reviennent avec régularité et encore chaque fois que survient un événement modifiant les relations établies entre ceux qui gravitent autour du centre — naissance, mariage ou mort².

La dernière fois, j'ai insisté sur le caractère fondamental de ce mouvement et j'ai profité du caractère très simplifié qu'il présente dans des exemples très proches de nous pour baser une considération très générale, mais encore sommaire des faits. Aujourd'hui, tout au contraire, j'aurai à insister sur l'extrême complexité propre aux « mouvements d'ensemble³ » qui animent les communautés humaines. Si les choses sont si simples dans un village, c'est qu'un village ne repré-

sente plus une totalité. Un village n'a pas à prendre sur lui l'ensemble des fonctions humaines : certaines des concentrations nécessaires à l'activité affective de la société ne se produisent que dans la capitale qui seule réalise l'extrême complexité du mouvement. Il suffit cependant de se reporter à une période relativement récente et telle que les monuments ou les ruines en sont encore nombreux pour retrouver le souvenir de cette complexité — tout au moins dans un certain nombre de villages où le château fort double l'église. Au Moyen Age, une simple agglomération pouvait en effet posséder une autonomie presque entière, constituer à elle seule une image totale de la vie sociale. Le pouvoir était concentré en la personne du seigneur féodal, battant monnaie, rendant la justice et disposant d'une force armée.

Tenant compte de ce nouvel aspect des choses, je suis amené à formuler des propositions générales assez précises et cette fois plus complètes.

Une agglomération présente un mouvement d'ensemble spécifique autour d'un noyau — mobile ou stable, complexe de lieux, d'objets, de personnes, de croyances et de pratiques sacrées⁴. Si elle possède l'autonomie — comme dans les civilisations primitives ou féodales — elle présente encore un mouvement de concentration du pouvoir, lié au mouvement qui se produit autour des choses sacrées.

Tout ceci doit apparaître très obscur. Il m'a tout d'abord été difficile de représenter d'une façon convaincante l'animation fondamentale, vitale que le sacré engendre en quelque sorte par choc. Et maintenant, je parle d'une autre sorte d'animation liée — par quels liens obscurs? — à la première : cette autre sorte d'animation est la concentration du *pouvoir* et quant à la nature de ce *pouvoir* dont je parlerai essentiellement aujourd'hui, je dois me borner tout d'abord à en éliminer les explications courantes.

Évidemment j'ai hâte de bousculer quelque peu la vérité reconnue d'après laquelle, si les hommes de la police m'enferment en prison, c'est parce qu'ils sont plus forts que moi. C'est le pouvoir qui crée la force de la police et non la police qui crée le pouvoir. La force armée sans le pouvoir, sans l'autorité qui l'utilise n'aurait jamais plus de sens ou de possibilité d'application que la force d'un volcan. Mais que signifie donc ce pouvoir — dont il faut aussi dire maintenant que, si révolutionnaires et capables de défi que nous soyons,

nous sommes réduits à trembler devant lui — puisque l'infraction, à un certain point, signifie la mort.

Pour bien me faire comprendre, j'ai employé, il y a un mois déjà une voie détournée et j'ai cherché à rendre sensibles les effets qui se produisent au centre des choses sociales en analysant ceux qui se produisent à la périphérie comme le mouvement contagieux du rire. Je ne suis pas tout à fait sûr que ce moyen m'ait vraiment permis jusqu'ici d'être plus intelligible, mais je crois à la vertu de la persistance et je reprendrai aujourd'hui la même voie détournée qu'il y a un mois.

Je suppose qu'un certain nombre de ceux qui m'entendent en ce moment ont vu — je suppose que cela remonte à 1936 — une actualité cinématographique représentant l'inauguration d'un monument aux morts anglais, à Vimy : à un moment donné, le président Lebrun apparaissait sur l'écran en jaquette et se précipitait rapidement sur une estrade d'où il commençait à crier des paroles émouvantes. A ce moment-là la plus grande partie de la salle se mettait à rire. J'ai pu entendre moi-même le rire franc qui m'avait pris se propager à travers les rangs d'une salle des boulevards. Et je me suis fait dire que la même chose s'était répétée ailleurs.

Je ne pense pas que le fait qu'il s'agissait de morts ait pu contribuer autrement que d'une façon secondaire à l'excitation qui se manifestait ainsi en éclats de rire. Mais — précisément — le président Lebrun incarne ce *pouvoir* dont j'ai dit qu'il représente tout au moins si nous tenons compte des passions qui nous poussent obscurément à des excès, une menace de mort. Je sais que ces passions obscures sont normalement réfrénées et qu'elles sont même chassées du champ de la conscience⁵. Je sais qu'en tout état de cause la menace de mort que représente le pouvoir est également chassée du champ de la conscience. Cependant le pouvoir reste dans l'ensemble pour les hommes une réalité à la fois séduisante et redoutable et c'est toujours quelque chose de peu satisfaisant pour la mentalité commune que l'aspect extérieur du pouvoir n'ait rien de séduisant ni de redoutable. Tout au moins une telle déception demeure la contrepartie de satisfactions d'un autre ordre et qui peuvent passer pour plus appréciables. Mais si l'aspect extérieur va jusqu'à l'absence de dignité, s'il ne présente plus que la gravité maladroitement et vide de celui qui n'accède pas directement

à la grandeur — qui doit la rechercher par quelque moyen artificiel à la façon de ceux qui ne disposent pas réellement du pouvoir, qui sont réduits à singer la grandeur avec quelque énervement — l'agitation inutile apparaissant là où la majesté immobile est attendue ne provoque plus seulement la déception : elle provoque l'hilarité. Les assistants — tout au moins devant une projection à l'écran qui accentue les ridicules et allège beaucoup le sentiment de la réalité — les assistants ne communient plus dans le double mouvement d'attraction et de répulsion qui maintient une adhésion unanime à distance respectueuse mais ils retrouvent leur communion en riant d'un seul rire.

Comme peuvent le voir ceux qui ont entendu mes précédents exposés, je viens de reprendre les deux thèmes essentiels que j'ai déjà développés : le thème de la formation au centre d'un ensemble humain d'un noyau d'attraction et de répulsion et le thème du rire périphérique excité par les émissions continuelles d'énergie spécifique, de forces sacrées, qui se font à partir du noyau central.

Je ne ferai rien d'autre aujourd'hui que reprendre ces thèmes mais je pourrai pour la première fois tenter une représentation de l'ensemble du mouvement.

Ayant réintroduit le problème fondamental que j'ai tenu à poser, je passerai maintenant à l'exposé des faits, c'est-à-dire des formes spécifiques sous lesquelles le *pouvoir* nous apparaît. A partir de ces faits, de ces formes générales, je m'attacherai à un exemple beaucoup plus explicite qu'un autre de formation du *pouvoir*, à savoir la formation du *pouvoir* qui s'est construite à partir de la mise à mort ignominieuse de Jésus sur la croix. Je reviendrai ensuite à la scène du monument aux morts de Vimy afin d'accomplir le cycle. J'ai déjà employé communément les termes de gauche et de droit pour définir à l'intérieur du domaine sacré une opposition fondamentale entre l'ignoble et le noble, l'impur et le pur. Je tenterai cette fois de décrire d'un bout à l'autre la transformation dynamique du gauche en droit puis du droit en gauche en passant de l'image horrible d'un supplicié à la majesté des pontifes et des rois puis de la majesté des souverains à la jaquette de Vichy.

Mais tout d'abord quelles sont les formes communes sous lesquelles apparaît ce qu'on appelle le pouvoir ?

Il est possible de dire que dans la très large majorité de

cas le pouvoir apparaît individualisé c'est-à-dire incarné en une seule personne. Le nom de roi est donné communément à cette personne et il est possible de s'y tenir en tenant compte du fait que certaines différences de noms dans un domaine donné ne signifient pas grand-chose. Ainsi le nom de César, de Kaiser ou de Czar après avoir signifié la phobie des Romains pour le terme *rex* a fini par avoir simplement le sens de grand roi ou de roi des rois — quelque chose d'analogue au shahanshah perse. Des éléments semblables se retrouvent en tout cas dans les souverains de toutes les régions et de tous les temps.

Dans l'ensemble le roi représente une concentration dynamique de tous les mouvements qui animent socialement les individus. Il est en quelque sorte chargé de tout ce qui est voulu — impersonnellement — à l'intérieur de la société. Toute communauté humaine exige que l'ordre du monde, que l'ordre de la nature soit maintenu. Les catastrophes doivent être écartées et les conditions favorables à la chasse, à l'élevage ou aux moissons doivent être réalisées. Mais cette exigence ne se manifeste pas seulement comme désir, elle est encore ressentie immédiatement comme une puissance efficace. Or cette puissance de réaliser le désir commun est reportée sur le roi qui devient seul responsable. Le roi est exactement le garant de l'ordre des choses : il doit donc être incriminé si les choses se dérangent.

Je ne représenterai pas ici le détail des faits. Les onze volumes du Rameau d'or ont été consacrés par Frazer à l'étude des prérogatives des rois primitifs et des tabous qui les frappent. Je me contenterai de rappeler que Frazer est parti des pratiques concernant le prêtre de Nemi et sa mise à mort rituelle. Frazer s'aperçut que ce prêtre avait eu primitivement un caractère royal et que son assassinat pouvait être lié à ce caractère. Il reconnut en effet que les rois pouvaient être mis à mort par leur peuple et que la charge royale avait souvent été moins enviable que redoutable. En effet le roi étant l'objet d'une concentration des sentiments collectifs est en même temps l'objet de précautions méfiantes et très gênantes pour lui. Il est traité comme une chose sacrée et les choses sacrées doivent être protégées de contacts par un grand nombre de prohibitions paralysantes. Et s'il arrive que l'opération cesse d'être efficace, s'il arrive que l'ordre des choses soit troublé en dépit de l'action royale,

le roi peut être mis à mort et sacrifié comme un bouc émissaire, chargé des péchés qui s'opposaient à la marche normale de la nature. La répulsion qui avait maintenu jusque-là à distance les sujets dans une véritable terreur religieuse se transforme brusquement en répulsion meurtrière.

La concentration des sentiments ou des mouvements de l'ensemble social sur une seule personne devait évidemment aboutir à une situation équivoque, analogue d'ailleurs à celle qui appartient en général aux choses sacrées, objets en même temps d'attraction et de répulsion. Elle peut d'ailleurs prendre d'autres aspects que la mise à mort relativement rare. En contrepartie de sa puissance le roi peut encore être frappé de quelque tare, il peut être impuissant, châtré, contrefait ou obèse. La mythologie et les rituels portent de nombreux témoignages de cette tendance. Je me contenterai aujourd'hui de renvoyer à l'étude remarquable de Dumézil sur Ouranos-Varuna.

A vrai dire le roi estropié — ou comme on l'a dit au Moyen Age le « roi méhaigné » — représente une atténuation par rapport au roi mis à mort. Et l'atténuation est d'autant plus accusée qu'il ne s'agit nullement dans ce dernier cas d'actes ou de faits réels. Le désir impersonnel et inconscient des sujets — désir de castration et d'impuissance du roi — ne semble s'être exprimé que sous forme de rituels purement symboliques et surtout sous forme de mythes, de légendes — tels que le mythe d'Ouranos châtré ou la légende du « roi méhaigné » des romans bretons.

C'est que le « mouvement d'ensemble social » qui anime une communauté humaine est loin de réduire les individus et les intérêts individuels. Il parcourt sans cesse la masse qu'il compose, mais dans la mesure où elle n'est pas parcourue par de grands mouvements extérieurs à elle, chaque personne continue à se comporter comme si elle était seule et à s'occuper de ses propres intérêts. Et bien entendu la structure sociale est le résultat du mouvement social, de la convulsion sociale à peu près constante : mais ce résultat est sans cesse contrecarré et altéré par le fait que chaque individu cherche à l'utiliser à son profit. Il va de soi que personne n'est mieux placé à cet égard que le roi. Ou plus exactement personne n'est mieux placé que l'homme au bénéfice duquel se produit la concentration sociale. Les avantages d'une telle situation sont assez grands pour que des occasions se présentent

d'annihiler la possibilité de contreparties aussi violentes que la mise à mort. Les tabous paralysants qui ne pouvaient pas être brisés pouvaient du moins être lentement neutralisés et altérés. Mais l'intérêt personnel du roi ne pouvait pas travailler au seul bénéfice d'un individu. Toute altération de la situation royale se produisait nécessairement au bénéfice de l'institution elle-même. Et en fait le pouvoir royal tel que nous le connaissons paraît bien être le résultat de cette altération du mouvement social immédiat. Il suppose tout d'abord une concentration autour d'une personne analogue à celle qui se produisait autour des lieux, des objets et des actes sacrés. Il suppose surtout que la personne qui avait capté une puissance en premier lieu purement religieuse ou magique, ait eu la possibilité de former autour de lui une seconde concentration, celle-là de force armée, d'une autre nature et beaucoup plus stable. Je parlerai la prochaine fois de l'armée⁶ et de sa structure affective et je dois me borner pour l'instant à mettre en évidence le fait que les relations militaires ne paraissent pas impliquer la mise à mort d'un chef, sans doute parce que les mouvements de répulsion meurtrière y sont normalement dérivés contre les ennemis. Toujours est-il que cette réunion de la puissance militaire avec la puissance religieuse était nécessaire à la constitution du pouvoir stable et régulateur exercé par le roi contre la société⁷. Car la puissance militaire seule ne signifie rien : elle ne signifie rien en tant qu'elle reste extérieure à la concentration sociale, au « mouvement d'ensemble » qui anime la société qu'elle domine mais à laquelle en même temps elle appartient. Il n'y a aucun exemple de société durable dans laquelle une armée et son chef aient été étrangers au peuple de la même façon que dans une colonie occupée par les forces d'un autre pays. Sans doute de telles formations ont pu se trouver à l'origine d'un pouvoir royal. Beaucoup d'institutions représentant le type composite que je viens de décrire ont eu une origine nettement militaire : un chef d'armée devenant roi. Mais il était significatif que le chef d'armée ne pouvait pas se contenter de sa puissance immédiate et extérieure. Un César était condamné à devenir dieu c'est-à-dire à se placer au centre du mouvement d'ensemble, de la concentration religieuse de la société.

Je dois maintenant résumer les faits que je viens d'exposer

et les résumer en une formule qui ait la valeur d'une définition précise du *pouvoir*.

Le *pouvoir* dans une société serait distinct de la production d'une force religieuse, d'une force sacrée concentrée en une personne. Il serait également distinct de la puissance militaire d'un chef. Le pouvoir serait réunion institutionnelle de la force sacrée et de la puissance militaire en une seule personne les utilisant à son propre profit individuel et par là seulement au profit de l'institution.

En d'autres termes le pouvoir est ce qui échappe à la tragédie exigée par le « mouvement d'ensemble » animant la communauté humaine — mais ce qui échappe à la tragédie précisément en dérivant à son profit les forces qui l'exigent.

Et si maintenant je reviens à considérer la structure des ensembles humains en prenant pour exemple non plus des éléments incomplets, tel qu'un village intégré dans une société moderne, mais une réalité humaine dans sa totalité, je suis amené à dire qu'au noyau de répulsion et d'attraction composant l'animation sociale s'ajoute une formation qui en dérive mais qui lui est extérieure : cette formation est capable de dériver toute énergie, tout dynamisme interne à son bénéfice et elle est condamnée à se livrer au-dehors à toutes opérations policières, administratives, régulatrices susceptibles d'assurer sa stabilité : à ne se développer en effet ou même simplement vivre qu'à la condition d'exercer une domination matérielle sur l'ensemble.

J'ouvrirai ici une sorte de parenthèse. J'imagine avoir établi maintenant une équivoque : il doit être possible de prétendre que je viens de faire la critique de ce que j'appelle le pouvoir ; mais il ne serait pas impossible cependant d'affirmer que j'en ai fait l'apologie. Des exposés tels que ceux-ci risquent d'ailleurs d'introduire de nombreuses équivoques : il a été possible en fait la dernière fois de considérer ce [que] j'avais dit comme une sorte d'apologie du christianisme. En effet j'avais représenté les églises comme des réalités vivantes — fonctionnelles. Autant que je puis, je voudrais éviter des malentendus de cet ordre. Je ne crois pas avoir fait la dernière fois d'autre apologie que celle de l'existence humaine. Or je ne connais pas de condamnation plus radicale de cette existence que le christianisme. Les faits que j'ai exposés, la concentration d'un village autour d'un lieu sacré, sont d'ailleurs tout à fait extérieurs au christianisme :

ils se retrouvent partout et l'on peut même affirmer qu'ils ont quelque chose de très extérieur à l'esprit chrétien. Je veux bien que cet esprit les pénètre et les altère profondément. Ils n'en constituent pas moins la survivance jusqu'à nous, si altérée qu'elle soit, de la libre solennité religieuse du paganisme. Je ne puis ajouter en ce qui concerne le *pouvoir* qu'une considération du même ordre : d'un bout à l'autre ce que j'ai à dire ne peut avoir dans l'ensemble que la valeur d'une affirmation de l'existence et j'entends par là du « mouvement d'ensemble » qui l'anime extérieurement aux intérêts individuels. Or la définition que je viens de donner du *pouvoir* le désigne comme une altération fatale de ce mouvement. Il y a le plus souvent lutte entre l'agitation créatrice de formes sacrées et l'autorité conservatrice de l'altération, de l'*aliénation* qui l'a primitivement constituée. Cela n'implique pas d'hostilité à l'égard de la puissance qui se dégage du jeu de force humain, mais une aversion profonde contre tout ce qui capte cette puissance au bénéfice de la conservation.

Ayant exposé les faits dans leur ensemble, j'en arrive, après cette courte parenthèse, à tenter de suivre d'un bout à l'autre la formation d'une instance sociale, d'un pouvoir, telle qu'il soit facile d'en saisir les significations encore vivantes en nous.

On sait qu'après une longue lutte politique, après de longs déchirements intérieurs, le pouvoir de fait tomba à Rome dans les mains de celui des généraux qui réussit à exterminer les autres. Le triomphe d'Octave mit fin à la lutte de partis à peu près de la même façon que celui de Mussolini ou d'Hitler. Or la lutte des partis représente à certains égards une équivalence de ce « mouvement d'ensemble » qui constitue selon moi la vie sociale. Nous avons vu la dernière fois que les termes de droite et de gauche s'y retrouvaient avec des significations semblables à celles qu'il est possible de leur donner lorsqu'on parle du sacré. J'aurai l'occasion de revenir sur ce caractère de l'agitation politique. Il n'importe qu'en second lieu que l'agitation politique représente une forme de mouvement précaire et au demeurant à peu près entièrement décevante. Toujours est-il que dans ce cas comme dans les autres la formation du pouvoir s'est produite au détriment du « mouvement d'ensemble » qui animait la communauté ? Quelles que soient les apparences la société romaine eut dès lors une vie réduite. Les vieilles formes religieuses étaient

en grandes parties épuisées incapables d'utiliser à leur profit le besoin de mouvement interne qui devait dans ces conditions créer un profond malaise. Le mouvement se recomposa alors autour des mythes du christianisme.

Le christianisme est un phénomène dont la complexité apparaît avec évidence : je ne retiendrai ici que la formation de puissance sociale à laquelle il a donné lieu sans m'imaginer par là en avoir épuisé le contenu. Tout d'abord le christianisme valorisa les pauvres, les parias, les immondes. Il mit en jeu un roi en la personne de Jésus mais ce roi se commit avec les misérables. Bien plus Jésus se laissa traiter en criminel et réduire à l'état de corps supplicié s'identifiant par là avec la forme gauche et immédiatement repoussante du sacré. Le mythe accusa le caractère d'infamie de la mort sur la croix en ajoutant qu'[il] avait pris sur lui les péchés du monde, c'est-à-dire l'ensemble de l'ignominie humaine. Cependant l'instrument même du supplice portait déjà le titre de *rex*, l'INRI latin le J.N..R.J. L'animation se recomposait ainsi à partir de l'horreur et l'animation en se composant devenait aussitôt créatrice de force. Ce qui était répugnant, devenait l'objet d'une séduction extatique, donnait lieu à l'essor d'une gloire majestueuse. Le crucifié allait s'asseoir à la droite de son Père tout-puissant. Il unissait ainsi en sa personne et d'une façon définitive le roi pur et redoutable et le roi mis à mort. Mais il prenait sur lui le crime même de la mise à mort du roi. Et cette étrange figure mythique s'associait à un rite de mise à mort du roi, renouvelée sans fin par des prêtres qui s'identifiaient avec la victime, vivant eux-mêmes comme des rois mis à mort, prenant à leur tour sur eux le crime de la terre entière. En même temps toute limite était écartée de cette création continuelle de puissance. Le Christ se confondait ou plus exactement ne faisait plus qu'un avec un Dieu unique tout-puissant, éternel.

La puissance dans le monde romain se trouve dès lors divisée. D'une part l'empereur était l'expression de la force militaire et continuait de former la totalité du *pouvoir* en s'appuyant sur ce qui restait de mouvement vital dans les formes sacrées du paganisme. Mais une crise se développait parce qu'il n'y avait plus là qu'un inévitable et morne pouvoir de fait, dont l'animation profonde de la société se détournait pour constituer la puissance purement religieuse et inopérante de Dieu.

Dès lors la réunion institutionnelle de la force sacrée et de la puissance militaire — tels sont les termes dont je me suis servi pour définir le *pouvoir* — exigeait une association étroite de la personne divine et de la personne impériale qui ne fut possible qu'après Constantin. Et comme toujours elle impliquait l'*altération* et l'*aliénation* de la libre activité sacrée à laquelle elle empruntait sa force. Le misérable roi mis à mort reçut le vêtement de l'empereur byzantin : la victime ignominieuse devint un souverain militaire et hiératique et il aurait dès lors été possible de s'écrier comme le fait Luther : « Ce n'est pas l'homme mais Dieu qui pend, décapite, brise sur la roue, égorge et fait la guerre ». Dieu n'était plus que l'empereur dont il glorifiait le vêtement sacré sur les murs des églises : de même que l'empereur était de son côté l'image de Dieu sur la terre.

La dualité profonde de la puissance sacrée proprement chrétienne et du *pouvoir* ne fut possible que dans des conditions profondément différentes de celles de l'empire romain ou byzantin. Elle ne fut possible que dans le cadre de la civilisation occidentale à la faveur de la division profonde des forces militaires antagonistes qui a caractérisé depuis les origines les régions de l'Europe qui avaient échappé à la domination de l'empire romain devenu l'empire byzantin. La dualité fut exprimée au Moyen Age par les termes de *pouvoir spirituel* et de *pouvoir temporel*, mais le vocabulaire employé était profondément déficient et impliquait déjà l'évolution qui fit du pontife romain un souverain entre les autres, strictement analogue aux autres ; il ne pouvait aboutir en effet qu'à cette « réunion institutionnelle de la force sacrée et de la puissance militaire », termes dont je me suis servi, je le répète, pour définir généralement le *pouvoir*. Mais il ne faudrait pas pour autant sous-estimer la profonde dualité qui se trouvait à la base de la civilisation que nous vivons encore. Cette dualité a trouvé son expression sous forme d'une représentation obsessionnelle de la mise à mort du roi. L'image du crucifié domine en effet l'Occident sans contestation et même sans concurrence possible jusqu'à nos jours. Il est certain qu'elle a perdu la force de sa signification primitive mais la dualité s'est poursuivie sous d'autres formes. C'est en tout cas seulement depuis un petit nombre d'années que le crucifié a été menacé en Allemagne et en Italie par des images de puissance qui écartent toute idée de

tragédie, toute idée de mise à mort du roi. Le faisceau italien tel qu'il figure sur le ventre de toutes les locomotives est d'ailleurs à cet égard plus chargé de signification précise que la croix gammée. Le faisceau du licteur était en effet à Rome l'inseigne des magistrats à *imperium* tels que les consuls et les préteurs : il représentait essentiellement le pouvoir militaire qui appartenait à ces magistrats et qui se trouvait régulièrement lié au pouvoir, proprement religieux, de prendre les augures. Il faut surtout insister sur le fait que la hache du licteur n'était que l'instrument des exécutions capitales. C'est ainsi l'instrument de la mise à mort des sujets qui est opposé ostensiblement à l'image du roi supplicié.

Je puis maintenant reprendre les choses dans l'ensemble même d'une façon assez schématique. Il y a au centre de l'agitation humaine le crime qui engendre les choses sacrées gauches et intouchables. Ces choses sacrées impures engendrent elles-mêmes une force redoutable également sacrée mais droite et glorieuse : mais cette force personnalisée est encore soumise à la menace du crime. Car le renouvellement du crime est nécessaire au mouvement intense qui se produit au centre des ensembles humains. C'est le crime qui constitue essentiellement l'acte tragique et il va de soi qu'il entraîne un jour ou l'autre le criminel lui-même, le violent, dans la mort. Deux réponses opposées ont été données à la question chargée de toute l'angoisse humaine qui résulte de cette situation étrange. Ces réponses sont l'une et l'autre données sur le plan des symboles et il est suffisant, tout au moins pour l'ensemble, qu'il en soit ainsi. La tragédie propose à l'homme de s'identifier avec le criminel qui tue le roi : le christianisme lui propose de s'identifier à la victime, au roi mis à mort. C'est la solution chrétienne qui jusqu'ici l'a emporté. Mais tout ce mouvement a lieu dans un monde qui lui fait obstacle : le pouvoir se constitue au-dessus de cette agitation, l'utilise à son profit et, dans la mesure où il lui semble qu'elle ne lui est plus utile, s'efforce de la paralyser dressant en face de la menace du crime la menace de la hache du bourreau. Le *pouvoir* est la seule force qui cherche aveuglément à éliminer le crime de la terre alors que toutes les formes religieuses en sont en quelque sorte abreuvées.

Mais comme le *pouvoir* trouve sa source dans la mise en jeu des choses sacrées, il s'épuise du fait même qu'il tend à vider ces choses sacrées de leur contenu criminel. Il favorise

ainsi le rationalisme dont il meurt et perd peu à peu la force de prendre l'aspect à la fois religieux et militaire qui lui est essentiel. Des formes atténuées et flétries apparaissent alors qui représentent un retour à une situation primitive — à l'exception de l'intensité qui a disparu. Le crime, la mise à mort du roi aboutit à une émission tragique de force sacrée. Mais il n'est plus possible d'atteindre alors à quelque chose de plus qu'à des émissions comiques de la même force. Le souverain n'est plus mis à mort mais il est déguisé en piètre sire et d'ailleurs privé personnellement de force. Il n'y a plus chute essentielle du roi vivant au roi mort, il y a simple dégradation : émission d'énergie qui ne peut se composer que dans le rire périphérique où elle intervient comme un chatouillement bizarre, transformant un état de simple exubérance ouverte et communicative en décharge explosive.

A son tour et pour des raisons très générales cette situation engendre un malaise : la classe dominante du fait de la faiblesse du pouvoir a perdu la possibilité de pratiquer à son profit la dérivation des forces sociales centrales qui permettait l'appropriation des richesses. Elle est prise alors d'une nostalgie irrésistible de ce *pouvoir* qui permet de fixer l'ordre des choses à son avantage propre. Mais elle est dans l'incapacité de le reconstituer en passant par la voie d'une création criminelle de forces sacrées — étant à la fois trop immédiatement intéressée et trop lâche. Elle recourt donc à la violence immédiate, à la constitution d'une force nouvelle de type militaire qu'elle associe à tout ce qui subsiste de forces sacrées, en particulier de forces sacrées directement associées au pouvoir comme la patrie.

Elle crée alors la situation où nous nous trouvons et que je ne chercherai à définir d'une façon précise qu'un peu plus tard. Je dois en effet m'arrêter ici aujourd'hui. J'aurai d'ailleurs avant d'en arriver à une détermination des problèmes qui se posent pour nous et de leur solution possible à tenter une analyse détaillée des formes qui s'opposent actuellement comme toujours à tout mouvement, à savoir des formes militaires; puis celle des formes dynamiques secondaires qui ont de tous temps introduit la possibilité de la réactivation de la tragédie sociale : par là je me réintroduirai à nouveau dans le domaine que Caillois s'était réservé, à savoir le domaine des sociétés secrètes, ou si l'on veut des communautés électives que je viens de désigner en parlant

de formes dynamiques et en empruntant ainsi une expression d'une valeur descriptive remarquable à Dumézil. Caillois d'ailleurs me remettra à l'avance une communication écrite que je lirai le jour venu et à laquelle je n'aurai qu'à ajouter un commentaire rattachant les faits à l'ensemble des idées que j'expose ici.

19 mars 1938¹

J'ai déjà prévenu que je devrais aujourd'hui présenter les excuses de Caillois, qui malade a dû se décharger sur moi de l'exposé qu'il avait prévu de faire sur les sociétés secrètes. Je dois dire que je regrette d'autant plus cette absence que je suis obligé de parler d'un sujet que je connais beaucoup moins que lui. Heureusement, un texte schématique qu'il m'a envoyé me permettra de répondre dans une mesure appréciable aux principales questions posées par l'existence des organisations auxquelles conviennent les noms de confréries, d'églises, d'ordres, de sociétés secrètes ou de « communautés électives ».

Je ne donnerai cependant lecture que tout à l'heure du texte de Caillois. Je tiens auparavant à rattacher l'exposé que je vais faire maintenant à ceux qui l'ont précédé. En particulier, je tiens dans les circonstances présentes à représenter avec insistance l'ordre qui compose un certain nombre de notions que j'ai cherché à introduire. Je tiens à insister en ce moment de toutes mes forces sur l'opposition que j'ai tenté de marquer entre d'une part un monde religieux, un monde de la tragédie et des conflits *intérieurs* et d'autre part un monde militaire radicalement hostile à l'esprit de la tragédie et rejetant sans cesse l'agressivité au-dehors — *extériorisant* les conflits². J'ai représenté la dernière fois les tourmentes révolutionnaires qui ont soulevé l'Europe depuis plusieurs siècles comme un développement de l'agitation religieuse, c'est-à-dire de l'agitation tragique. J'ai montré que ce développement manifestait l'aptitude du monde tragique à une destruction qui n'épargne rien. Et il m'a été possible de dire que ce monde avait travaillé lui-même

sans fin à son propre anéantissement : sous nos yeux, cet anéantissement aboutit à la mort de l'esprit révolutionnaire qui ne peut plus aujourd'hui exister dans un homme sans en faire un lieu de contradictions déchirantes. Mais j'ai surtout insisté sur le fait que les luttes révolutionnaires en anéantissant un monde religieux devenu vide, puis en s'anéantissant elles-mêmes avaient laissé le champ libre au monde militaire : en d'autres termes il est possible de dire que les grandes révolutions européennes ont eu pour principal effet le développement des militarismes nationaux. A l'instant même où nous en sommes, devant nos récriminations impuissantes, l'esprit militaire *seul* dicte le destin à des masses humaines en état d'hypnose, les unes surexcitées et les autres atterrées.

Je me suis borné la dernière fois à ces conclusions pessimistes : je me suis contenté de prévenir que je parlerai quinze jours plus tard des espoirs qu'à tenir compte des considérations que j'introduis, il est encore possible de placer sur l'avenir des sociétés humaines.

Il devrait être inutile de dire ³ que je ne songeais en aucune façon à cet ordre d'espoir que la plupart placent encore sur les armées démocratiques. Je m'expliquerai volontiers, tout à l'heure si quelqu'un le juge nécessaire, sur ce sujet trop actuel. Je pense profondément qu'il y a quelque chose de misérable, quelque chose d'odieux dans le fait de n'opposer à une réalité comme celle qui menace aujourd'hui l'existence humaine que des discours, des affirmations de lois, toute une discorde criante et les armées qui appartiennent à ces discours et à cette discorde. A l'empire ⁴ des armes je ne crois pas qu'il soit possible d'opposer autre chose qu'un autre empire : or il n'existe pas en dehors de celui des armes d'autre empire que celui de la tragédie ; mais il me semble que je pourrai aujourd'hui ne laisser sur ce point particulier aucun doute : l'esprit de la tragédie peut réellement s'emparer des hommes ; il a la puissance de les contraindre et de les réduire au silence ; c'est la tragédie qui en fait exerce l'empire réel. Car elle est seule à pouvoir fonder un empire libre alors que les armes ne peuvent pas exister longtemps à leur propre compte. En d'autres termes la force armée peut facilement prendre conscience qu'elle existe au service de l'homme, mais l'homme qui porte en lui la tragédie est le seul qui ait la force de la convaincre de son caractère servile : l'homme

qui ne possède que le discours et la loi n'en est pas capable.

Il existe en somme trois sortes d'hommes qui jouent ou tentent de jouer un rôle décisif : les caractères qui distinguent ces trois sortes d'hommes peuvent quelquefois être réunis mais ils composent en général des forces distinctes. La première sorte est celle du butor armé qui dirige avec violence *au-dehors* tout ce qui l'agite, n'admet jamais de conflit intérieur et regarde la mort comme une source de jouissance extérieure ⁵ : la mort est avant tout pour l'homme armé ce qu'il prépare à l'ennemi.

La seconde sorte est celle de l'homme tragique qui regarde comme une plaisanterie le rejet sur autrui de tout ce qui est terrifiant : l'homme tragique est essentiellement celui qui prend conscience de l'existence humaine. Il voit les forces violentes et contradictoires qui l'agitent : il se sait en proie à l'absurdité humaine, en proie à l'absurdité de la nature ⁶ mais il affirme cette réalité qui ne lui a pas laissé d'autre issue que le crime.

La troisième sorte est celle de l'homme de la loi et du discours que nous sommes bien placés aujourd'hui pour confondre avec l'homme de la comédie. Il me semble facile d'apercevoir que le butor peut facilement mettre l'homme du discours à son service mais que l'homme de la tragédie ne peut être asservi en aucun cas. Il suffira même que l'homme de la tragédie subsiste pour que le butor le reconnaisse, en tant que le premier est l'existence elle-même alors que le second n'est qu'une force disponible, n'est qu'une force en quête d'une *existence* à servir.

Mais à ce point ⁷ précisément se pose la question dominante de la vie sociale. Si l'homme de la tragédie porte en lui la réalité de l'existence humaine profonde perdue dans l'immensité de l'univers, il va de soi que la communauté qui seule réalise cette existence n'aura de sens humain que dans la mesure où elle donnera sa place à la tragédie, dans la mesure où elle reconnaîtra l'esprit tragique comme sa propre réalité. Or la domination de l'ordre militaire, du butor armé implique la négation de tout conflit intérieur (et de même la domination — plus rare — de l'ordre juridique rejette la tragédie en tant qu'elle est une expression du crime). Cependant en présence des menaces qui apparaissent de tous côtés, l'esprit tragique

ne prend pas nécessairement conscience de sa destinée qui est d'imposer son empire : tout au contraire, il ne peut pas s'arrêter dans le mouvement d'anéantissement de lui-même qui est sa propre nature. L'esprit tragique est liberté et la liberté qui l'anime peut l'écarter du souci de se faire reconnaître en tant que réalité profonde de l'être humain⁸. La tragédie ne se poursuit, en fait, autour de nous que dans des existences isolées : seuls des individus portent aujourd'hui dans leur destinée particulière l'intégrité inexorable de la vie — sa profondeur, ses éclats de lumière, ses silences et son déchirement sans mensonge. Ces individus n'ont pas forcément conscience du fait que s'ils abandonnent le souci de faire reconnaître le réel *empire* auquel ils appartiennent, cette intégrité leur échappera : que leurs éclats et leurs déchirements deviendront peu à peu littérature, puis comédie méprisée. Mais alors même que la dure virilité leur représenterait la destinée à laquelle — à moins d'accepter une déchéance évidente, ils sont tenus de répondre, ils ne trouveraient encore que le vide étendu devant eux. Car le simple fait de savoir qu'un individu isolé est impuissant ne change pas l'individu impuissant en organisation puissante. Il n'y a peut-être dans l'existence de l'homme de la tragédie qu'un déchirement tragique nouveau lorsque celui-ci prend conscience de l'*empire*, du pouvoir qui lui appartient⁹. Comment est-il possible en face des réalités pesantes du monde actuel — qui se réduisent chaque jour à une terrifiante réalité militaire — qu'un homme songe à imposer silence à ce qui l'entoure? En quoi importe-t-il qu'il s'agisse d'un silence tragique — et comment cela pourrait-il avoir un poids quelconque? N'est-il pas clair qu'il n'importe nullement au monde — tel qu'il se laisse apercevoir partout — de laisser tomber ce qu'il porte en lui d'*existence* dans une servitude muette? N'est-il pas clair que ce monde-ci est et tient à être le monde de la nécessité, sans réserve à la disposition d'une nécessité économique qui se traduit brutalement en nécessité militaire?

Sans aucun doute¹⁰, l'horizon apparaît aujourd'hui à tous comme muré et il va de soi que la réalité actuelle est bien conforme à ce qui nous en apparaît. Mais il est possible que cette réalité soit provisoire. Je ne vois aucun moyen de répondre à l'angoisse qui met en ce moment même une âcreté dans la gorge du premier venu. Le monde actuel

subira son sort et les discours de guerre qui accompagneront les hécatombes, dans quelque sens qu'ils soient prononcés, ne pourront que donner au désir d'être sourd une sorte de puissance dégoûtée. En face de l'orage qui a déjà rendu le ciel sombre il n'existe plus de protection ni d'issue. Mais quelle que soit la bourrasque qui s'abatte, l'existence lui survivra et quelle que soit l'issue militaire, elle demeurera aussi agitée qu'auparavant par des aspirations contradictoires. Et même si la domination militaire — j'entends par là la domination fasciste — s'étendait alors au-delà des limites qu'elle atteint aujourd'hui, elle ne pourrait en aucune mesure résoudre ces contradictions. En effet la domination militaire n'existe que *contre* autrui : or tant qu'il y a possibilité de combat la domination n'est pas entière et si la possibilité de combat disparaît l'ordre militaire aussitôt perd sa raison d'être. Cette dernière hypothèse, il est vrai, semble un non-sens, mais elle marque bien le caractère conditionnel et servile du monde qui prétend nous asservir. A coup sûr, un jour ou l'autre, un tel monde tombera dans le domaine d'autrui, reconnaîtra la domination de plus réel que lui. La puissance de la stupidité nationaliste à laquelle nous sommes en proie est aussi fragile que démesurée et il n'existe en fait aucune époque où elle ait dépassé autant qu'aujourd'hui les limites extrêmes auxquelles elle peut prétendre¹¹. Ce sont : la dissociation de l'existence religieuse et de l'existence nationale, d'une part, l'asservissement à autrui puis l'anéantissement de toute organisation religieuse, d'autre part, qui ont permis les exigences illimitées de l'ordre militaire¹². S'il existait une organisation religieuse virulente, neuve et incongrue des pieds à la tête, soutenue par un esprit incapable de composition servile, un homme pourrait encore apprendre — et retenir — qu'il existe autre chose à aimer que cette image à peine voilée de la nécessité pécuniaire qu'est la patrie en armes : autre chose qui vaut qu'il vive, autre chose qui vaut qu'il meure! Et s'il est vrai qu'une telle organisation ne peut en rien arrêter l'orage d'explosifs dans lequel il semble que nous sommes déjà entrés, sa présence dans le monde pourrait cependant être regardée dès maintenant comme le gage des victoires ultérieures de l'HOMME contre ses armes!

Je crois¹³ que cette introduction était nécessaire à l'exposé sur les communautés électives que je vais faire maintenant — en me servant des papiers de Caillois —; en effet, les communautés électives ne représentent pas seulement l'une des formes d'association que la sociologie étudie; elles représentent encore le moyen offert à ceux qui en ont éprouvé la nécessité d'imposer leur pouvoir à d'autres hommes; elles représentent exactement la réponse à la question dominante que j'ai posée tout à l'heure : « Comment, face aux réalités du monde actuel — est-il possible à l'homme de la tragédie d'imposer silence à ce qui l'entoure »? Je réponds que l'empire auquel appartient l'homme de la tragédie peut être réalisé par le moyen de la communauté élective et j'ajoute qu'il ne peut être réalisé que par ce moyen. J'admets que la « communauté élective » ou « société secrète » est une forme d'organisation secondaire qui possède des caractères constants et à laquelle le recours est toujours possible lorsque l'organisation primaire de la société ne peut plus satisfaire toutes les aspirations qui se font jour.

Je passe maintenant aux textes de Caillois. Je donnerai lecture de chaque paragraphe séparément et je ferai suivre chaque lecture des explications qui me paraîtront nécessaires.

Mais afin de préciser ce que signifie exactement le texte de Caillois je lirai tout d'abord le passage d'une de ses lettres qui le concerne¹⁴. Je passe maintenant aux notes elles-mêmes.

[§ 1.

Sociétés « secrètes » :

à l'intérieur d'un groupe se développe et se manifeste un groupement d'une toute autre sorte. Il est

- plus restreint
- plus fermé : mystérieux
- plus activiste

Il peut se limiter à une société définie ou se trouver relié à d'autres groupements du même genre existant dans des sociétés voisines¹⁵.

§ 2. *restreint*

A la société, chacun appartient de droit par sa naissance. A la société « secrète » ou confrérie, il faut acquérir le droit

d'entrer : il s'acquiert soit par succession à un membre décédé, par achat (souvent par potlatch), ou bien par meurtre (on tue un membre, ce qui nous donne la possession de ses blasons et, par conséquent, nous fait hériter des droits qui y sont attachés¹⁶).

§ 3. *mystérieux*

la confrérie n'est pas « secrète » au sens propre du terme : ses manifestations sont publiques et l'on sait quels sont ses membres. Mais elle puise sa force vive dans un élément mystérieux *irrévélabl*e qui lui appartient en propre¹⁷. Cet élément est — soit la connaissance de magies ou de techniques (la confrérie évolue alors vers le corps de métier : ex. : confrérie des forgerons : la technique est jugée dangereuse et conférant de la puissance et du prestige : dans le cas présent, il s'agit de l'usage et du travail du *fer* métal magique et puissant) — soit la connaissance de mythes spéciaux (quelquefois en rapport avec les techniques qui sont le monopole de la confrérie).

La confrérie est donc un centre d'enseignement et partant de prestige

de puissance.

Liaison avec un *centre spatial mystérieux* (une clairière de la brousse : lieu des cérémonies) où se passent les cérémonies d'agrégation (le membre agrégé est arraché au groupe familial).
initiation

La confrérie : irruption des forces du monde de la brousse dans l'organisation du *monde défriché*.

§ 4. *activiste*

la confrérie : organisation d'hiver.

— Importance des variations saisonnières dans les sociétés primitives.

Cycle annuel de la société suivant la végétation.

La confrérie n'est agissante que l'hiver, période difficile, *critique*, quelquefois pendant un temps très court.

La société (administrative) est *encrassée* : la *turbulence* de la confrérie lui rend la jeunesse et la vie.

Irruption de masques en bandes (cf. Carnaval) au cours d'une période de *licences* : *bousculade* des éléments *lourds* de la société (maîtres, gouvernants, vieillards, prêtres) par les éléments légers (jeunes gens, esclaves, etc.)

Élément de *terrification*.

§ 5. *dichotomie*

D'où la sociologie suivante (généralisation des études et des interprétations de Dumézil dans le domaine indo-européen)

Dichotomie dans la société.

1° Une *cohésion* statique, réglée, administrative, publique, officielle : *lourde et lente*.

2° Un *ferment* dynamique dérégulé, mystérieux, exalté, ayant comme caractéristiques extérieures :

— l'ivresse (ce sont des bacchants, des buveurs, des violents);

— la légèreté (ce sont des danseurs) —→ vertige ←—

— la rapidité (ce sont des coureurs ou des cavaliers)]

— ils se nourrissent de *chair vive*,

— boivent des *liqueurs fortes*,

— enlèvent les *femmes*¹⁸.

§ 6.

A cette polarité de la société correspond une polarité dans le sacré.

1° un sacré lié à la cohésion sociale : garantie des règles et des tabous, agissant comme un cadre, une armature qui *maintient de l'extérieur* → science discursive magico-religieuse (recettes et rites). A ses prêtres sont défendus les excès qui font la raison d'être des autres;

2° un sacré consistant dans la violation jaillissante des règles de vie : un sacré qui *dépense*, qui se *dépense* (le sacré orgiaque).

Force *intérieure* à l'homme (à l'homme jeune et léger) et *s'épandant* au-dehors : intensité de vivification et de pacification → extase collective

→ mort paroxystique

Forme individuelle et illimitée : c'est la source d'innovation et improvisation continue du sacré. Lien direct avec le monde mystérieux et pullulant : et rejet de toute autre autorité : (d'où les cérémonies de *bousculade* des vieillards et des puissants)¹⁹.

§ 7. *correspondance avec les classes d'âges*.

(D'où quelquefois confusion dans les manuels et ouvrages sur les confréries entre celles-ci et les classes d'âge et réduction des premières aux secondes. Le rapport est frappant mais on ne voit pas qu'il est la conséquence — ou un élément —

d'une opposition plus générale et qui touche au fonctionnement de la société)²⁰.

§ 8. *Liaison de la société des jeunes, de la société des hommes avec les modalités d'organisations politiques*

Cf. rapport avec les partis communistes et fascistes *campés sans artillerie et sans flotte* mais à la façon de *sectes secrètes* sur le territoire occupé (Marcel Mauss, Lettre à Élie Halévy, Bull. de la Soc. Franç. de philosophie, oct-déc. 1936, p. 234-5)²¹.]

Ce qu'il y a essentiellement de nouveau dans cette représentation des choses sociales, c'est la définition de la société secrète comme d'une fonction, exactement comme d'une fonction de rajeunissement de la société vieillie. Il me semble qu'il pourrait y avoir là, s'il y avait confirmation par la suite, une découverte dont l'importance ne pourrait pas être exagérée²² : découverte, qui aurait par rapport à la conquête icarienne du ciel, l'intérêt de ne se prêter en aucune mesure au développement de la force armée, tout au contraire. Sans que la chose ait un grand intérêt, c'est au hasard des conversations concernant le plan des exposés que nous avons développés ici, que la possibilité d'une construction théorique donnant à la « société secrète » la valeur d'une fonction assez constante nous est apparue en même temps à Caillois et à moi — du moins autant qu'il est possible de préciser la première apparition d'une idée à l'état vague et encore presque insignifiant. En tout cas, cette construction a été très postérieure à l'intérêt que présentait depuis longtemps pour nous le principe de « société secrète ». Le souci de fonder un « ordre » exerçant sur la société une action d'une nature qui n'apparaît pas toujours définissable hante d'ailleurs beaucoup d'esprits modernes. Sans parler de Balzac et de Baudelaire — auquel Caillois s'est déjà référé au cours d'une réunion préalable à cette suite d'exposés l'an dernier — sans parler de Nietzsche (au sujet duquel j'ai eu l'occasion de m'exprimer tout à l'heure), il me semble que depuis la fin de la période dada le projet d'une société secrète chargée de donner une sorte de réalité agissante aux aspirations qui se sont définies en partie sous le nom de surréalisme est toujours resté un objet de préoccupation, tout au moins à l'arrière-plan. Mais personne ne songeait — Caillois lui-

même ne songeait pas tout d'abord à représenter le mode d'organisation entrevu d'ailleurs de la façon la plus vague comme un mode de transformation qui ne serait guère moins nécessaire à la société que certaines activités fonctionnelles le sont à l'organisme. Or nous en arrivons maintenant non pas exactement à affirmer d'une façon définie mais à formuler avec netteté la question : la « société secrète » ou « communauté élective » ne représenterait-elle pas à toutes les étapes du développement historique le moyen et le seul moyen qui permette à des sociétés parvenues à un véritable vide, à un non-sens statique, une sorte de mue explosive ?

Il va de soi qu'il restera toujours difficile de passer à l'affirmation proprement dite. En effet, pour autant qu'il me semble, je considère comme évident qu'il doit toujours se passer quelque chose de semblable. Mais nous rencontrons beaucoup de difficultés si nous voulons passer à une formule précise. Ces difficultés elles-mêmes tout au moins peuvent d'ailleurs être précisées. N'y a-t-il pas abus de langage à parler de « société secrète » comme on parle de formes relativement bien définies et durables telles que roi, noble, sorcier (toutes formes qui se rencontrent à peu près d'un bout à l'autre de l'histoire). Est-il admissible de réunir sous un même vocable le csar, les carbonari, les Haschichins, les sectes chrétiennes primitives, les confréries orphiques, éléusiennes ou dionysiaques, les francs-maçons, quelques autres et de plus les sociétés africaines ou polynésiennes²³ ? Il me semble cependant possible, dans le cas des sociétés secrètes, de passer à une analyse longue et minutieuse : et il apparaît que cette analyse peut dès l'abord être liée à un problème fondamental qui touche l'absence de stabilité de telles formations. Ainsi la secte chrétienne primitive aboutit tardivement à l'Église nationale — par exemple à l'Église anglicane. Elle garde cependant les traces du caractère premier : la conversion maintient en principe le caractère électif de la participation mais en principe seulement puisque cette participation a lieu en fait automatiquement tout au moins pendant une longue période dans l'Angleterre protestante.

Je suis donc amené à proposer une sorte de loi des sociétés secrètes sous cette forme : les sociétés secrètes qui se développent dans une société qui évolue évoluent elles-mêmes et de société dynamique passent progressivement à l'état de formation stable et stabilisante. Ce n'est pas seulement, selon

moi, le cas des Églises chrétiennes, mais des franc-maçonneries. Quant au maintien constant de la « société secrète » à l'état de société dynamique, il suppose l'absence de toute évolution. Le dynamisme tend cependant à se retrouver par le moyen des ordres monastiques, par des mouvements de protestation contre la stabilité croissante tels que Luthérianisme, Puritanisme etc..., et mieux encore par des sectes étranges comme les sectes russes. Il faut dire à ce sujet que la franc-maçonnerie paraît beaucoup plus pauvre en renouveaux de cette nature : le martinisme pourrait à la rigueur leur être assimilé mais je dois dire ici que je connais trop mal cette question d'intérêt secondaire pour en parler plus longuement. Je suppose que le monde de la franc-maçonnerie pourrait être considéré généralement et sans rémission comme un monde mort.

La considération de la franc-maçonnerie introduit cependant un second point de vue et une seconde distinction. Il ne faut pas seulement distinguer entre les sociétés secrètes vieilles et altérées et les sociétés jeunes. Il faut encore distinguer entre celle des « sociétés secrètes » dont la fonction touche au changement de l'existence généralement et celles que Marcel Mauss désigne sous le nom de « sociétés de complot ». Les sociétés de complot ne sont d'ailleurs pas particulières à la civilisation avancée : on les trouve aussi bien dans les royaumes arriérés de l'Afrique noire. Et il est souvent difficile de les distinguer des autres, car il est toujours possible à une « société secrète » purement *existentielle* de comploter. L'intervention dans les affaires publiques est même normale pour toutes les organisations du même ordre. Il me semble donc nécessaire de réserver le nom de « société de complot » à celles des sociétés secrètes qui se forment expressément en vue d'une action distincte de leur existence propre : en d'autres termes qui se forment pour agir et non pour *exister*. (Celles des sociétés qui se sont formées pour exister et qui cependant agissent devant être considérées purement et simplement comme existentielles).

Il va de soi que de telles distinctions risquent de correspondre à une réalité si mobile que les catégories y seraient dépourvues de sens. Il n'est pas exclu, en effet, qu'une « société de complot », qu'une société réunie pour un but déterminé devienne elle-même existentielle. Il me semble cependant possible de conclure : il est possible d'envisager comme un

genre, comme une forme assez constante pour être définie, la « société secrète » *existentielle*, qui seule peut être l'objet des considérations que Caillois et moi tentons d'introduire.

Mais je crois²⁴ nécessaire d'insister maintenant sur ce que je veux exprimer quand j'emploie le terme peut-être insuffisamment défini d'*existentiel*. Je ne m'en suis pas encore servi jusqu'ici : cependant j'ai déjà eu l'occasion de parler de ce qu'il désigne. J'ai parlé du caractère de totalité qui caractérise l'armée — par exemple si on la compare à une organisation industrielle ou administrative. L'armée possède toutes les formes et toutes les fonctions qui caractérisent l'ensemble social : elle est analogue dans sa structure à cet ensemble social autant qu'une tête de crabe est analogue à une tête d'homme (la tête du crabe présente comme celle de l'homme, une bouche des yeux etc...). Mais essentiellement quand je parlais de totalité je cherchais à désigner une réalité existant pour elle-même, une réalité dans laquelle la recherche pure et simple de l'existence, la pure et simple volonté d'être compte indépendamment de tout but particulier. Il va de soi que ce caractère existentiel appartient davantage à la « société secrète » proprement dite qu'à l'armée. Et c'est précisément ce qui marque son originalité profonde et sa vertu dans le monde où nous vivons. Ce monde, comme je l'ai dit avec insistance tout à l'heure est presque tout entier situé servilement sous la coupe de la dure nécessité. Il y est devenu inconcevable que l'on y envisage autre chose que des besognes, des travaux, des tâches qu'il *faut* remplir. Et il y semble absurde que des hommes prétendent s'y réunir en posant l'existence comme un objet essentiel de leur réunion. Or la vertu profonde du principe même de la « société secrète » consiste précisément en ceci qu'il constitue la seule négation radicale et opérante, la seule négation qui ne consiste pas seulement en phrases, de ce principe de la nécessité au nom duquel l'ensemble des hommes actuels collabore au gâchis de l'existence. C'est par là et par là seulement que les aspirations humaines échappent sans aucun compromis possible aux détournements et aux escroqueries véritables pratiquées par les formations politiques qui utilisent un penchant naturel à l'explosion et à la violence pour aboutir en définitive à n'importe quelle négation brutale de ce penchant à l'explosion — procédant ainsi de la même façon que l'organisation militaire — fondant et agrandissant l'empire de la nécessité.

Je considère²⁵, pour ma part, qu'un pas décisif sera fait à partir du moment où des hommes affirmeront qu'ils écartent toute condition préalable : que ce qu'ils entendent, sans aucun délai, sans faux-fuyant, c'est *exister*. Et je ne crois pas qu'une telle affirmation puisse être dissociée ni dans un sens ni dans un autre de la volonté de dépense et de jaillissement. Il n'y a pas de jaillissement possible si l'on n'est pas résolu à *exister*. Et toute volonté d'exister est vaine si elle n'est pas un jaillissement.

Je rappellerai pour terminer²⁶ que Caillois dit de la « société secrète » : qu'elle est liée à un sacré consistant dans la violation jaillissante des règles de vie, à un sacré qui dépense, qui se dépense. Je rappellerai en même temps que la tragédie est issue des confréries dionysiaques et que le monde de la tragédie est le monde des bacchantes. Caillois dit encore qu'une des fins de la « société secrète » est l'extase collective et la mort paroxystique. L'empire de la tragédie ne peut pas être le fait d'un monde morne et déprimé. Il est clair que le pouvoir ne sera pas retenu par les bavards. Seule l'*existence* dans son intégrité, impliquant le tumulte, l'incandescence et une volonté d'explosion que la menace de la mort n'arrête pas, peut être tenue pour ce qui, étant impossible à asservir, doit nécessairement s'asservir tout ce qui consent à travailler pour autrui : en définitive l'empire appartiendra à ceux dont la vie sera jaillissante à un degré tel qu'ils aimeront la mort. Je n'ignore pas tout ce que ceci a de malsonnant. Je sais que je me suis écarté des limites que devrait se donner un exposé de sociologie. Mais je dois dire en toute simplicité que ces limites me paraissent arbitraires. Le domaine de la sociologie est le domaine et en fait le seul domaine de décisions capitales de la vie. Ces décisions ne peuvent être écartées qu'en atrophiant. Il est vrai qu'il existe une contrepartie : si l'on associe les investigations et les décisions, les premières risquent d'être subordonnées aux secondes. Je pense aussi que les investigations risquent beaucoup d'être subordonnées à l'absence de décision. Leur résultat a beaucoup de mal dans ce dernier cas à être plus qu'un vague reflet de l'esprit neutre. Il n'y a pas de doute cependant que certaines recherches accomplies avec quelque indifférence aboutissent à une représentation vivante de la réalité. Les chances me semblent égales, faibles mais réelles, lorsque la recherche coexiste avec la vie.

2 avril 1938

Nous arrivons maintenant à la fin du cycle d'exposés commencé en novembre dernier.

Je ne crois pas inutile de redonner lecture aujourd'hui du premier texte qui nous a réunis et qui montre assez clairement le but que nous nous sommes proposé¹. Je ne le crois pas inutile parce qu'il me semble que nous avons répondu dans une mesure appréciable au projet que nous avons formulé.

Je rappelle qu'en passant à une réalisation, nous avons commencé par nous référer aux résultats acquis de la sociologie contemporaine : Caillois a énuméré ici même les ouvrages qui ont été nos points de départ. Cette énumération devait aboutir à la publication d'une bibliographie sommaire — à laquelle nous avons dû renoncer provisoirement en raison surtout de la maladie de Caillois. Nous avons cependant réuni des éléments assez nombreux et assez au point pour que cette publication puisse être envisagée dans un délai rapproché.

Les données sur lesquelles nous nous appuyons étant suffisamment claires, nous avons tenté de définir notre position personnelle. Caillois a parlé de néo-organicisme, et de biologie. Je me suis exprimé, il est vrai sans accepter une définition trop restreinte, dans le même sens que Caillois. Nous sommes d'accord en tout cas, à la suite de Durkheim, pour voir dans le fait social autre chose qu'une somme des actions individuelles. Personnellement au cours des nombreux exposés que j'ai été amené à prendre à ma charge, j'ai tenté de représenter la société comme un champ de forces dont le passage peut il est vrai être décelé en nous mais de forces

en tout cas extérieures aux besoins et à la volonté consciente de chaque individu. J'ai insisté sur le fait qu'à chaque degré des êtres, de l'atome à la molécule, de la formation polymoléculaire à la formation micellaire, de la cellule à l'organisme et à la société, les compositions sont différentes de la somme des composants en ceci qu'un *mouvement d'ensemble* les réunit. C'est ce mouvement d'ensemble qui disparaît, et il disparaît seul, dans notre mort. Il n'y aurait plus lieu si l'on me suivait de parler de la vie comme d'un principe. Il n'y aurait pas lieu non plus de placer telle forme de la vie, par exemple la vie humaine, sur le même plan que les processus cellulaires auxquels il semble possible de la réduire. L'existence changerait de nature chaque fois qu'elle passerait d'un plan de composition au plan de composition supérieur. Ceci revient à dire que la molécule composée d'atomes est une réalité inconcevable pour un esprit qui ne connaît que des atomes parce que la molécule *ajoute* aux atomes le *mouvement d'ensemble* moléculaire². De degré en degré, de composition en composition plus complexe, il est possible d'arriver à la société et de montrer que l'opération qui consisterait à ne pas voir un fait social extérieur aux individus serait aussi absurde que de ne pas voir ||

Le Collège de Sociologie

Cette réunion devait être consacrée au Collège de Sociologie lui-même. Comme le Collège de Sociologie est jusqu'à un certain point une entreprise singulière, difficile à réduire aux formes d'activité habituelles, il y avait intérêt à en préciser la signification, les intentions, et cela d'autant plus que ce caractère singulier avait pu déconcerter et introduire des équivoques dans l'esprit de ceux qui nous regardent nous agiter. A vrai dire les circonstances sont telles, il existe entre ceux qui s'efforçaient jusqu'ici de mener les choses à bien des relations si tendues que j'ai davantage lieu de parler de la crise que du développement vulgaire d'une organisation. L'exposé que je commence maintenant ne sera donc que l'expression d'un désaccord profond qui a déjà ouvert une lézarde dans l'édifice. Il avait été entendu que nous serions trois à parler ce soir, Caillois, Leiris et moi : mais je suis seul. Je ne le reconnais pas sans tristesse. Caillois est parti pour l'Argentine il y a quelques jours : son absence était évidemment inévitable : elle n'en est pas moins significative. Les quelques textes que j'ai reçus de lui depuis son départ sont en tout cas de nature à suspendre l'accord qui existait entre nous. Je n'en ferai pas état aujourd'hui, car il ne me paraît pas impossible qu'une explication orale — Caillois sera de retour en septembre — résolve le différend qu'ils établissent entre nous. Je préfère pour l'instant parler sur le fond d'un désaccord que sur des termes qui l'accusent peut-être à contresens. Il se peut d'ailleurs qu'élevant le débat, le déplaçant jusqu'au point où l'amour et la mort restent seuls en jeu, je ne fasse rien de plus qu'écarter toute chance d'apaisement ultérieur. Bien qu'en apparence cela se présente

ainsi, je garde la conviction d'agir en ce moment dans le sens contraire mais si j'avais conscience en le faisant de briser les possibilités qui subsistent, je ne l'en ferais pas moins de la même façon, parce que d'autres choses comptent plus qu'un Collège de Sociologie. Si je suis venu ici ce soir, si j'y viens depuis deux ans c'est en effet moins avec le souci de former une organisation influente qu'avec la volonté de créer une force à partir d'une conscience de la misère et de la grandeur de cette existence périssable qui nous est échue : METTRE EN FACE DE LA DESTINÉE demeure à mes yeux l'essentiel de la connaissance. C'est pour avoir aperçu que les résultats avancés de la science du sacré retiraient à l'homme les moyens qu'il possède de se dérober à ce qu'il est qu'il m'a paru opportun de fonder une association qui aurait cette science en particulier pour objet. Personne n'est plus que moi avide de trouver les vertus de l'association, plus que moi effrayé de l'imposture qui fonde l'isolement individuel, cependant l'amour de la destinée humaine existe en moi avec assez de force pour reléguer au second plan le souci des formes dans lesquelles il peut entrer.

Il me semble que l'intérêt qu'au-dedans comme au-dehors a suscité le *Collège de Sociologie* tenait à la force qu'il avait de mettre tout en cause. Les intentions des uns et des autres étaient peut-être différentes et je n'ai pas voulu, parlant des raisons qui m'appartenaient, laisser croire qu'elles ne m'aient pas été particulières. Cependant il va de soi que seules les intentions lointaines et la capacité que nous avons de définir de nouveaux problèmes cruciaux ont justifié notre existence. Dans la mesure où le Collège de Sociologie n'est pas une porte ouverte sur le chaos où chaque forme s'agite, s'élève et périt, sur la convulsion des fêtes, des puissances et des morts humaines, il ne représente à la vérité que le vide. C'est pourquoi je souffre de voir Leiris, qui s'abstient de parler aujourd'hui en raison des doutes qui lui sont venus sur le bien-fondé de notre activité, je souffre de voir Leiris nous reprocher de ne pas ressembler davantage à des savants de l'enseignement desquels nous nous réclamons. Leiris pense que nous ne suivons pas les règles de la méthode sociologique de Durkheim et que la part faite par nous au sacré n'est pas conforme à la doctrine du phénomène total de Mauss. Il ajoute à ces considérations la crainte de voir nos efforts n'aboutir qu'à former la pire des chapelles littéraires¹. J'ai dit que j'élèverai le

débat qui résulte de la crise dont j'ai parlé. Je l'élèverai aussi haut que je le puis. Je pense que les travaux de Caillois ou les miens, publiés, susciteront des critiques mais qu'ils forceront le respect. La question n'est nullement là. Il s'agit avant tout de savoir s'il est encore possible d'agiter des problèmes fondamentaux, si l'on s'accorde pour aller jusqu'au bout de la contestation possible en matière de vie, pour exiger de nous *tout* ce dont la vertu qui nous reste est encore capable. Points de méthodes et de doctrines, inévitables obstacles, inévitables chances d'échecs, tout cela possède certainement de l'importance, mais il est possible d'avoir les yeux fixés aussi sur l'au-delà de ces difficultés nécessaires.

Qu'un au-delà, j'entends qu'un au-delà terrestre appartienne à l'homme actuel est une vérité difficilement contestable. Il n'est pas moins contestable que l'accès à cet au-delà ne doit se présenter tout d'abord sous forme de combat et de danger. Et personne ne doute que les dangers *intérieurs*, que les dangers internes de tout mouvement ne doivent être redoutables, plus encore démoralisants.

Le désaccord marqué par Leiris est d'ailleurs loin d'exclure la possibilité d'une collaboration ultérieure, une fois les buts et les limites bien définis, une fois surtout mis en évidence les modes de liberté nécessaires au développement d'une tentative encore peu certaine d'elle-même. Les questions posées par le différend qui s'élève entre Caillois et moi ont sans doute un caractère plus grave au moins en ce sens qu'elles touchent davantage aux fondements qu'aux formes d'une activité. Mais puisque, je le dis, elles touchent au fondement même on admettra que j'en parle par un détour et que, m'écartant de la discussion particulière, je me borne à parler de la profonde réalité que cette discussion met en cause. L'absence même de Caillois me semble d'ailleurs rendre tout autre procédé impossible. Il me suffira d'indiquer, en commençant, que la part faite pas moi au mysticisme, au drame, à la folie, à la mort paraît à Caillois difficilement conciliable avec les principes dont nous partons. J'ajouterai que Caillois n'est pas le seul à ressentir avec malaise ce sentiment d'incompatibilité. Paulhan et Wahl m'ont fait part de la même impression. Ainsi ai-je toutes les raisons d'introduire aujourd'hui comme l'une des expressions d'un état de crise, une tentative d'élucidation. Je chercherai donc à faire apercevoir comment le développement du Collège de Sociologie portait en lui-même

la nécessité de la crise présente. Trop heureux d'avoir eu l'occasion de descendre jusqu'au fond de ma pensée non dans le calme d'une réflexion solitaire mais dans le désordre des contestations.

Je me trouve ainsi amené à développer une représentation générale des choses qui se rangera dans l'ordre des représentations philosophiques. Et c'est seulement lorsque j'aurai achevé cette représentation qu'il me sera possible de montrer comment se compose l'unité communelle, à savoir la puissance, et cette sorte de trouble cérébral qui s'agite du mysticisme à la folie. Je ne voudrais pas cependant que l'on s'inquiète de me voir entrer dans les maquis rebutants de la réflexion philosophique. Bien que je doive aborder le problème central de la métaphysique, il me semble que je pourrai demeurer clair : je suis sûr en tout cas de parler de ce qui touche directement tout être humain, pour peu qu'il soit ennemi de la torpeur.

L'un des résultats les mieux acquis des efforts poursuivis par l'homme afin de découvrir ce qu'il est vraiment est sans doute l'absence d'unité de l'être. Les hommes d'autrefois se représentaient eux-mêmes comme une réalité indivisible. Quelques animaux peuvent être coupés en deux tronçons : au bout d'un certain temps ces deux tronçons forment deux animaux entiers et distincts l'un de l'autre. Mais rien ne choquerait davantage qu'une telle aventure reportée à l'homme aux yeux de qui s'en tient à l'image classique de l'âme humaine. Les habitudes de pensée sont si bien établies qu'il demeure difficile à chacun de nous de se représenter dédoublé, l'un voyant l'autre, l'aimant ou le fuyant. Il est vrai que la chirurgie travaillant sur l'homme ou sur des animaux peu différents demeure loin de possibilités aussi brutales. Elle n'est en état de procéder qu'à des mélanges laissant l'essentiel de l'être intact. Tout au plus entrevoyons-nous dans l'éloignement des temps des possibilités vraiment troublantes : ainsi l'échange d'hémisphères cérébraux de deux grands singes... J'en parle moins par intérêt pour une expérience possible que pour introduire dans les perspectives habituelles un maximum de désordre. J'imagine que l'idée d'un être composite, résultat d'un accouplement des cerveaux de deux d'entre nous, est de nature à provoquer une sorte de malaise

vertigineux. Cette idée peut cependant devenir familière. Ce n'est plus qu'une banalité d'envisager un être humain, comme un ensemble mal fermé, comportant des parties lointaines, mal liées, même ignorées. On a généralement reconnu que l'individu n'est qu'un agrégat inachevé : un animal, un être humain sont simplement regardés comme des compositions étroites et stables alors qu'une société n'est réunie que par des liens très lâches et facilement révocables. On admet en même temps qu'individu ou société ne sont pas des exceptions, que chaque élément de la nature est agrégat de parties, tout au moins tant qu'on n'arrive pas au degré le plus simple, à l'électron. La science énumère les atomes en dépit de leur nom ensembles de particules élémentaires, les molécules ensembles d'atomes, et c'est poursuivant de degré en degré, qu'elle parvient à l'individu ensemble de cellules et enfin à la société (où il est vrai qu'elle hésite à reconnaître — mais on voit mal pour quelle raison — un simple cas de composition de l'unité à partir de multiples éléments).

Je ne veux pas insister sur ce qui n'est qu'une introduction scientifique à l'essentiel de ce que je représenterai aujourd'hui. J'ai hâte et cette hâte est peut-être compréhensible d'en arriver à des représentations moins extérieures de la réalité que nous sommes. J'en arrive à parler directement de ce que chacun de nous peut éprouver et je parlerai tout d'abord d'un aspect de notre vie qui s'écarte en apparence au maximum de notre union avec le groupe social, je parlerai de l'activité érotique que la plupart d'entre nous entretiennent avec un ou, successivement, avec plusieurs de leurs semblables. Ce détour présente l'avantage de mettre en présence de réalités qui ne sont pas seulement les plus obscures mais aussi les plus familières. Rien n'est plus vivant en effet dans nos esprits que l'image de l'union entre deux êtres de sexe opposé. Mais pour commune et convaincante qu'elle soit le sens n'en demeure pas moins caché : tout ce qu'il est possible de dire est que chaque être obéit aveuglément à son instinct. Ce n'est pas un moyen de sortir de la nuit que de donner un nom à cet instinct : d'en faire l'expression d'une volonté de reproduction qui appartiendrait à la nature. En effet d'autres besoins que celui de procréer sont rassasiés dans l'accouplement.

L'introduction d'un point de vue sociologique jette une lumière imprévue sur cette obscurité naturelle².

Si je considère la reproduction d'une simple cellule asexuée,

la naissance d'une nouvelle cellule semble résulter d'une incapacité de l'ensemble à maintenir son intégrité : une scission, une blessure se produit. La croissance de l'être minuscule a pour effet le trop-plein, la déchirure et la perte de substance. La reproduction des animaux sexués et des hommes se divise en deux phases dont chacune présente ces mêmes aspects de trop-plein, de déchirure et de perte de substance³. Deux êtres communiquent entre eux dans la première phase, par leurs déchirures cachées. Pas de communication plus profonde, deux êtres sont perdus dans une convulsion qui les noue. Mais ils ne communiquent que perdant une part d'eux-mêmes. La communication les lie par des blessures où leur unité, leur intégrité se dissipent dans la fièvre.

Deux êtres de sexe opposé se perdent l'un dans l'autre, forment ensemble un nouvel être différent de chacun d'eux⁴. La précarité de ce nouvel être est manifeste : il n'est jamais tel que les parties n'en demeurent distinctes; il n'y a rien de plus qu'en de courts moments d'obscurité une tendance à perdre conscience. Mais s'il est vrai que l'unité de l'individu ressorte avec une netteté bien plus grande, elle n'en est pas moins précaire elle aussi. Il n'est sans doute entre les deux cas qu'une différence de degré.

L'amour exprime un besoin de sacrifice : chaque unité doit se perdre en quelque autre qui la dépasse. Mais les mouvements heureux de la chair ont une direction double. Parce qu'en passer par la chair, en passer par ce point où se déchire en elle l'unité de la personne, est nécessaire si l'on veut en se perdant se retrouver dans l'unité de l'amour, il ne s'ensuit pas que le moment de déchirement lui-même soit dépourvu de sens pour l'existence déchirée. Il est difficile de savoir la part dans un accouplement de la passion pour un autre être, la part de la frénésie érotique; jusqu'à quel point l'être cherche la vie et la puissance, jusqu'à quel point il est porté à se déchirer, à se perdre, en même temps à déchirer, à perdre autrui (et bien entendu plus une femme est belle et plus sa déchirure, sa perte ou simplement sa mise à nu sont désirables). Au-delà de la volonté de quitter son être étroit pour un plus vaste, très souvent mêlée à cette première volonté de perte, il existe une volonté de perte qui ne trouve plus de limite à ses mouvements démesurés que dans la peur, bien plus qui joue de cette peur qu'elle provoque pour se rendre plus enflammée et plus délirante encore.

A ce tableau des premières formes d'être que révèle l'amour, il est nécessaire d'ajouter l'union qui résulte d'un mariage. Il existe beaucoup de possibilités allant du mouvement de passion à cette sorte de vie conjugale oppressante où le cœur n'est pas en jeu. A l'extrême, l'intérêt et le droit fondent l'unité sans joie d'êtres pour lesquels l'amour physique n'est qu'une concession à la nature⁵. Si l'on se reporte maintenant aux groupements sociaux qui correspondent aux diverses formes d'union sexuelles s'opposant les unes aux autres, la société juridique et administrative présente des rapports étroits avec l'union conjugale fondée sur l'intérêt, la communauté formée par les liens du cœur rappelle l'unité passionnelle des amants et les formes ne manquent pas qui présentent avec les perversités érotiques ceci de commun que la perte de soi dans un être plus vaste y est l'occasion d'une perte de soi dans un univers informe et dans la mort.

Il y a là je le sais un élément paradoxal : ces rapprochements apparaîtront nécessairement très arbitraires. Je ne les introduis cependant qu'avec l'intention d'en préciser le sens. Je propose d'admettre comme une loi que les êtres humains ne sont jamais unis entre eux que par des déchirures ou des blessures : cette notion a pour elle-même une certaine force logique. Si des éléments se composent pour former l'ensemble, cela peut facilement se produire lorsque chacun d'eux perd par une déchirure de son intégrité une partie de son être propre au profit de l'être commun. Initiations, sacrifices et fêtes représentent autant de moments de perte et de communication des individus entre eux. Les circoncisions et les orgies montrent suffisamment qu'entre les déchirures du sexe et les déchirures des rites il existe plus d'un rapport : il s'y ajoute que le monde érotique lui-même a pris soin de désigner l'acte dans lequel il s'accomplit comme un sacrifice, de désigner aussi le dénouement de cet acte comme une « petite mort ». Cependant l'un des deux domaines déborde l'autre : celles mêmes des déchirures sociales qui coïncident avec les sexes ont une signification changée, plus riche, et la multiplicité des formes s'étend de la guerre à la croix sanglante du Christ : entre la mise à mort d'un roi et l'acte sexuel, il n'y a plus que ceci de commun qu'ils unissent par la perte de substance⁶. Et c'est dans la création ou le maintien d'une unité nouvelle de l'être qu'ils se ressemblent : il serait vain de prétendre que l'une comme l'autre

est l'effet d'un instinct obscur, génésique, dont l'action rendrait compte de toutes les formes humaines.

J'en arrive ainsi à dire du « sacré » qu'il est communication entre des êtres et par là formation d'êtres nouveaux. La notion élaborée par les sociologues d'après laquelle il est possible pour en décrire le jeu de le comparer au courant et aux charges électriques me permet tout au moins d'introduire une image expliquant ma proposition. Les blessures ou les déchirures dont je parle interviendraient comme ouvrant autant de jaillissements des forces accumulées. Mais ce jaillissement de la force hors de soi qui se produit au bénéfice de la puissance sociale, dans le sacrifice religieux aussi bien que dans la guerre, ne se produit nullement comme les dépenses d'argent bien entendues qu'il faut faire afin d'acquérir un objet désirable ou nécessaire. Bien que les sacrifices et les fêtes soient généralement utiles, ils possèdent en eux-mêmes une valeur attirante indépendamment des résultats conscients ou inconscients qu'ils favorisent. Les hommes s'assemblant pour le sacrifice et pour la fête satisfont le besoin qu'ils ont de dépenser un trop-plein vital. La déchirure du sacrifice ouvrant la fête est une déchirure libératrice. L'individu qui participe à la perte a l'obscur conscience que cette perte engendre la communauté qui le soutient. Mais une femme désirable est nécessaire à celui qui fait l'amour et il n'est pas toujours facile de savoir s'il fait l'amour pour être attiré par cette femme ou s'il se sert de la femme par besoin de faire l'amour. De même il est difficile de savoir dans quelle mesure la communauté n'est que l'occasion propice à la fête et au sacrifice ou la fête et le sacrifice le témoignage d'amour donné à la communauté.

En fait, il apparaît que cette question qui pourrait passer pour simplement pittoresque se présente comme la question dernière de l'homme, plus loin encore comme la question dernière de l'être. L'être est en effet constamment sollicité dans deux directions, l'une conduit à la formation d'ordonnances durables et de forces conquérantes, l'autre conduit par l'intermédiaire de dépenses de force et d'excès s'accroissant à la destruction et à la mort. Ces sollicitations sont rencontrées par nous jusque dans les circonstances les plus banales de la vie : le débat sur l'opportunité d'une dépense utile ou séduisante a pour arrière-fond la balance entre les principes de l'acquisition ou de la perte. Mais dans la pra-

tique de chaque jour les points extrêmes ont disparu si bien que tout est presque méconnaissable. Le jeu reprend son sens lorsqu'il s'agit du commerce sexuel. L'union des amants se trouve en face de cette interrogation infinie : car à supposer que l'être unifié qu'ils forment compte en eux plus que l'amour, ils se trouvent condamnés à une lente stabilisation de leurs rapports. L'horreur vide de la conjugalité régulière les enferme déjà. Mais si le besoin d'aimer et de se perdre est plus fort en eux que le souci de se trouver : il n'y a plus d'autre issue que les déchirements, les perversités de la passion tumultueuse, le drame et s'il s'agit d'un caractère entier, la mort. J'ajouterai que l'érotisme constitue une sorte de fuite devant la rigueur de ce dilemme. Mais je n'en parle maintenant que pour passer à une considération plus générale.

Lorsqu'un homme et une femme sont unis par l'amour, ils forment ensemble une association, un être entièrement refermé sur lui-même, mais lorsque l'équilibre premier est compromis, il se peut que la recherche érotique nue s'ajoute ou se substitue à la recherche des amants qui n'avait tout d'abord pour objet qu'eux-mêmes. Le besoin de se perdre dépasse en eux le besoin de se trouver. A ce moment-là la présence d'un tiers n'est plus forcément comme à l'origine de leur amour l'obstacle dernier. Au-delà de l'être commun qu'ils rencontrent dans leur étreinte, ils recherchent un anéantissement sans mesure dans une dépense violente où la possession d'un nouvel objet, d'une nouvelle femme ou d'un nouvel homme n'est qu'un prétexte à une dépense plus anéantissante encore. De la même façon des hommes plus religieux que les autres cessent d'avoir un souci étroit de la communauté pour laquelle sont faits les sacrifices. Ils ne vivent plus pour la communauté, ils ne vivent plus que pour le sacrifice. C'est ainsi qu'ils sont possédés peu à peu par le désir d'étendre par contagion leur frénésie sacrificielle. De même que l'érotisme glisse sans difficulté jusqu'à l'orgie, le sacrifice devenant en lui-même un but prétend au-delà de l'étroitesse communautaire à la valeur universelle.

Dans le cas de la vie sociale, cependant, les premiers mouvements ne peuvent s'étendre que dans la mesure où l'aspiration au sacrifice trouve un dieu qui la supporte. De même dans les formes fermées, c'est-à-dire dans les formes les plus simples, la communauté était pour certains occasion de

sacrifice, il faut retrouver l'équivalent de la communauté sous la forme d'un dieu universel afin d'étendre sans fin l'orgie sacrificielle. Dionysos et le crucifié ouvrent ainsi une tragique théorie de bacchantes et de martyrs. Mais il se trouve que la déchirure ouverte par l'irruption du dieu universel hors de la vieille communauté locale se referme à la longue. Le dieu des chrétiens à son tour est réduit à l'état de garant de l'ordre social. Mais il devient encore le mur où se heurte la rage de l'amour pour l'amour. Et c'est à ce point sans doute que la question dernière de l'être prend sa forme. L'étendue éternelle de Dieu sert tout d'abord d'objet à la perte de chaque être qui se perdant se retrouve en lui. Mais ce qui manque alors est la satisfaction de ceux qui n'aspirent qu'à se perdre sans vouloir se retrouver. Lorsque Thérèse d'Avila s'écrie qu'elle meurt de ne pas mourir, sa passion ouvre au-delà de tout arrêt possible une brèche sur un univers où peut-être il n'y a plus de composition, de forme ni d'être, où il semble que la mort roule de monde en monde. Car la composition organisée des êtres est apparemment dépourvue du moindre sens lorsqu'il s'agit de la totalité des choses : la totalité ne peut pas être l'analogue des êtres composites animés d'un même mouvement que nous connaissons.

Ainsi à ce point, je suppose que mon dessein paraît étrange. Je n'ai voulu cependant que décrire dans son étendue le problème qui impose ses dangers à partir du moment où l'homme accepte l'interrogation du sphinx sociologique. Il me semble que la rencontre de ce sphinx a singulièrement accru la précision et la brutalité de l'interrogation métaphysique. Ce que je voulais dire essentiellement, c'est qu'un Collège de Sociologie, tel que nous l'avons conçu ouvrirait nécessairement cette interrogation sans fond. Il se peut que je donne parfois l'impression de m'attarder avec un parti pris morose dans la considération de l'impossible. Je pourrais répondre par une seule phrase. Je ne le ferai pas aujourd'hui. Je me contenterai aujourd'hui d'introduire quelques propositions pratiques à la mesure des moyens propres au *Collège de Sociologie*.

Texte de la lettre de Caillois ?.

Est-il possible de trouver une raison de combattre et de mourir différente de ce que sont patrie ou classe, une raison de combattre qui ne serait pas fondée sur des intérêts matériels? Le souci de la grandeur humaine assumé par un petit nombre peut-il constituer à lui seul une raison d'être suffisante? Mais que [veut-]on dire exactement lorsqu'on parle de grandeur?

Puisqu'il a été question de [classes], pourrait-il y avoir des classes sans Église, sans sacré, sans sacrifice?

Pourrait-il y avoir une société sans pouvoir spirituel, radicalement distinct du pouvoir temporel?

XIV

MANUEL DE L'ANTI-CHRÉTIEN

Fragments d'un « Manuel de l'Anti-Chrétien »

§ 1. *Le christianisme est la maladie constitutionnelle de l'homme.*

Le christianisme n'est pas une aberration transitoire, il n'est pas seulement une réponse donnée à des problèmes disparus en même temps que ses conditions historiques. L'angoisse à laquelle il a été répondu par le renoncement appartient en effet à l'homme autant qu'une tare congénitale : *l'inclination vertigineuse au renoncement, le christianisme, est la maladie constitutionnelle de son existence.*

§ 2. *L'esprit chrétien exerce son action au-delà des églises chrétiennes.*

Si tu ne veux pas accepter le christianisme, tu dois évidemment t'unir avec ceux qui le haïssent et envisager une lutte qui n'aurait pas de sens si tu n'y apportes pas l'essentiel de tes forces. Et, tout d'abord, tu dois prendre conscience de la signification de l'esprit chrétien dans le monde et, en particulier, de l'action que cet esprit exerce au-delà des prêtres et des églises. Les formes et les méfaits occasionnels du christianisme sont peu de chose, mis en regard de son essence intime et universelle, qui étend ses destructions aussi subtilement qu'une peste, parfois même dans le camp de ceux qui croient lui être hostiles.

§ 3. *L'existence¹ partagée entre la peur et la cruauté devenue chrétienne par défaillance.*

Afin de te représenter clairement l'essence de l'esprit chrétien, tu dois considérer tout d'abord les conditions chargées de l'existence sur la Terre. Tout ce qui s'anime à la surface de la planète refroidie est soumis à la dure loi de l'avidité, tous les êtres sont condamnés à se manger les uns les autres afin de se conserver et de croître : ainsi l'être humain tuant et opprimant, ou participant au meurtre et à l'oppression, doit tenter de s'approprier toute richesse et toute force disponibles². D'autre part, la dépense libre des forces et des richesses accumulées est limitée du fait qu'elle introduit en même temps que la joie explosive une menace immédiate de déperdition³ et de mort. Ainsi l'existence humaine est à la fois agression cruelle et conscience grandissante de l'anéantissement inévitable : elle passe de la cruauté à l'extrême effroi et revient subitement dans un grand désordre à une cruauté accrue. Il ne faut donc pas t'étonner que tes semblables aient cherché une issue dans le gémissement et qu'ils se soient abandonnés à la honte d'eux-mêmes.

§ 4. *L'avidité est devenue le mal, le bien est devenu Dieu.*

Une vie aussi dure à supporter devait nécessairement être maudite par ceux qui la vivent. Et la *malédiction* ne pouvait être prononcée qu'au nom d'un *bien* qui aurait dû être. Ainsi tes lointains ancêtres ont-ils opposé au monde immédiat et malheureux dans lequel ils étaient condamnés à vivre une réalité supérieure à l'abri des changements et des destructions qui les effrayaient. Le *bien* s'est vu attribuer une sorte de souveraineté intangible et véritable; et le monde réel dont ce *bien* est absent a été regardé comme illusoire. Il a semblé que derrière les apparences changeantes des choses il devait y avoir quelque immuable *substance* et que cette *substance* seule véritable devait être conforme au bien quand les apparences trompeuses ne le sont pas. La philosophie a lentement construit le dieu unique et éternel du bien et de la raison, qui transcende la réalité déraisonnable et immorale. L'avidité — c'est-à-dire l'homme, c'est-à-dire toi — est devenue le *mal* et la malédiction divine s'est len-

tement étendue comme un brouillard sur ce monde où nous mourons.

§ 5. *La haine de l'homme pour l'homme.*

Dans la mesure où Dieu a exercé son obsession sur les esprits, l'homme réel est donc devenu un objet de haine pour l'homme. La vie humaine n'a plus trouvé de raison d'être à ses propres yeux que la satisfaction qu'elle a de se savoir condamnable⁴.

§ 6. *Nécessité d'une médiation entre le bien idéal et la réalité humaine⁵.*

Tant que la divinité transcendante du bien n'était qu'une obscure représentation philosophique, il y avait une parfaite absence de rapport entre cette divinité et l'existence réelle des hommes. La condamnation de ce qui existe ne pouvait donc avoir aucune conséquence appréciable. Ce qui était humain ne pouvait pas être changé sensiblement et le dieu des philosophes demeurait dans l'inaccessible transcendance.

Il était cependant fatal qu'une communication s'établisse entre les deux mondes sans contact. Le christianisme est le pont jeté sur l'abîme qui séparait la réalité de l'idéal. Le mythe évangélique de la rédemption, l'incarnation du fils de Dieu et le rachat du péché originel par la mort sur la croix ont rempli l'espace que la philosophie laissait vide. Étant donné que l'angoisse humaine n'avait pas de cause plus décourageante que l'abandon dans lequel le Dieu bon aurait laissé le monde réel, une solution dramatique répondant aux besoins d'un symbole vivant et émouvant devait prendre aussitôt la valeur de l'interprétation lucide d'un mauvais rêve. Ainsi la « vérité » du christianisme s'est-elle imposée avec une force de conviction sans exemple.

§ 7.

L'homme — c'est-à-dire « ce que tu es » — est ainsi devenu l'esclave non plus d'un être arbitraire et irrationnel, qu'il lui serait possible de maudire ou de combattre, mais d'un principe immuable et irrécusable, qui n'est que la raison ou le bien personnalisés. La légende de la rédemption a rendu compte de la coexistence d'une profonde réalité parfaite et d'un ici-bas misérable, mais elle a fait de « ce que tu es » un esclave coupable aux pieds d'un maître immaculé. Tout l'espoir qui reste au malheureux humilié était dans ces conditions de devenir un jour le pâle reflet de celui qui l'humilie. Ainsi le christianisme vaut-il tout au plus ce que vaut le Dieu qu'il propose à l'amour de ses créatures indignes.

Il serait clairement risible et dégradant que l'homme — « que tu es » — ne soit plus qu'une image réfléchie du bien et de la raison : c'est pourquoi un combat constant s'est institué jusqu'à l'intérieur du monde chrétien pour échapper à une nivellation aussi parfaite. Dieu a souvent été représenté comme une existence capricieuse décidant arbitrairement du sort terrible ou heureux des créatures. Cependant les doctrines de la « grâce » n'ont jamais eu qu'une existence précaire : la platitude du « mérite » et des « œuvres » l'a toujours emporté sur les représentations irrationnelles. S'il demeure possible de parler avec passion du « Dieu de nos pères » — « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » — il n'existe pas de moyen d'empêcher ce Dieu vivant de se dissoudre dans la forme d'existence plus générale qu'est la perfection éternelle. La figure de Jésus ne fait que rendre cette dissolution plus facile en ceci qu'elle suffit à répondre à l'exigence de l'amour. Jésus le Fils étant l'incarnation vivante et susceptible d'être humainement aimée, la profonde réalité de Dieu peut demeurer principe vague et dénué de force d'attraction véritable. Le médiateur humain — ensanglanté et mourant — suffit à dérober l'amour des hommes pour le compte de la puissance créatrice abstraite et bonne, qu'il serait impossible d'aimer avec passion sans ce subterfuge.

Tel croit ainsi aimer le Dieu d'Abraham ou le Christ en agonie qui ne fait que placer l'existence humaine dans la dépendance de l'*idéal*. Il ne fait donc que renoncer à recon-

naître la valeur de l'homme pour affirmer celle du principe qui te condamne à une servitude résignée.

La réussite du christianisme et l'étendue de son insertion dans l'histoire humaine prouvent que cette condamnation répondait à un besoin essentiel de tes semblables. Il était inévitable que la raison humaine développe l'ensemble des possibilités qui lui appartiennent et que ce développement se produise pour une partie au détriment de l'homme lui-même. C'est seulement maintenant, alors que les limites des possibilités rationnelles ont été atteintes, qu'il est devenu possible d'échapper à l'empire de l'absolu et du parfait et de retrouver la valeur capricieuse des existences réelles. Tant que l'intelligence humaine n'avait pas été jusqu'au bout de ses opérations, les jugements de la raison n'apparaissaient pas seulement comme les constructions les plus solides possibles dans un monde aléatoire : ils demeuraient enveloppés dans une brume sacrée qui permettait de conférer une Toute-Puissance divine à leur principe. Et la défaillance fatale voulait que le souvenir des joies aiguës suivies de dépressions et de dures souffrances transforme aussitôt la vision de cette lointaine Toute-Puissance en genuflexion.

Mais s'il est vrai que la haine de l'homme pour l'homme et la triste soif de l'au-delà qui en résulte soient aussi profondément fondées, il va de soi que le simple fait d'échapper aux formes particulières du christianisme n'était pas suffisant pour que tes semblables échappent au besoin dont il n'était que l'un des modes de satisfaction possibles. Quelque grand qu'ait été à la longue le malaise soulevé par l'attitude chrétienne, quelque réelle qu'ait été l'aspiration à une existence qui ne maudirait plus la nature profonde de l'homme, les habitudes prises et le malheur incessant ont voulu que la place demeure abandonnée à ce qui ressort de l'au-delà. Chaque homme sait que la justice et l'égalité ne sont pas et ne peuvent pas être « de ce monde », mais les multitudes écoutent ceux qui affirment qu'elles « doivent » en être : elles exigent donc que tu vives pour la réalisation de ce qui déprime l'existence humaine et non pour accomplir ce qui lui donne un sens. Sous cette forme nouvelle, les plus grossiers de tes semblables continuent ainsi d'attendre de toi la genuflexion que tu refuses.

Il est vrai que le socialisme sous sa forme élaborée s'est écarté des grands principes visiblement étrangers à l'existence « que tu vis ». Tu peux regarder l'attitude de Marx éliminant de sa doctrine tout ce qui participait de l'idéal comme un hommage à l'aspiration rigoureuse que tu représentes. Mais les réserves du marxisme sur les idées n'empêchent pas ceux qui le professent de retomber dans la complainte chrétienne sur l'immoralité de tout ce qui mène la société réelle des hommes. Le socialisme de toute nuance agit et intervient dans ce monde mal fait au nom d'un monde futur parfaitement juste et équitable. Par lui comme par le christianisme, « ce qui n'est pas et ne peut pas être » juge « ce qui est », tout ce qui n'est pas victime est traité comme condamnable. La théorie qui veut que le capitalisme soit combattu *parce qu'il est la victime désignée du prolétariat* n'est qu'une satisfaction extérieure donnée aux exigences anti-chrétiennes. Le combat est mené, dans la pratique, au nom de la plus fade morale. Une théorie qui croit être une expression de la vie et non des mots a introduit dans la vie, en fait, un verbalisme qui la défigure. Ce qui sous le nom de prolétariat combat le capitalisme est beaucoup moins une force organisée et devenant puissante par sa vie propre qu'un mouvement d'obscurité insatisfaction se composant par impuissance autour de grands principes moraux.

Comme devant le christianisme, tu ne devras pas te contenter, devant le socialisme, de fuir les simplifications. La crainte de tout ce qui ne se laisse pas enfermer dans de grossières formules doit être considérée comme le signe d'une inhumaine inconsistance. Il est nécessaire de distinguer dans chaque mouvement des aspects contradictoires de conquête et de pesanteur. La pesanteur chrétienne ou socialiste tient à la subordination de la vie à des normes qui lui sont dictées, dans des moments de doute et de défaillance, par des principes qui ne valent que pour les formes abstraites de la pensée. Mais les pires affaissements sont liés à des activités et à des sursauts : le christianisme a développé ce qui pouvait être lié de création rituelle, tragique ou extatique au renoncement, le socialisme a suscité en quelques révolutions ce qui pouvait lui être lié d'activité militaire ou plus généralement de combat. Mais la Révolution n'enferme pas davantage la réalité du socialisme que la fièvre religieuse n'enferma celle du christianisme et tu ne dois pas oublier qu'une révolu-

tion sociale pour laquelle tu aurais combattu te priverait vite du droit d'exister et d'exprimer « ce que tu es ». Car la révolution sociale, pour être à la mesure de ton agitation profonde, n'en a pas moins pour but l'instauration d'un ordre humain dont l'image sans relief appartient à l'« au-delà » des grands principes et des communes mesures. La pesanteur retrouve son compte dans toute entreprise humaine mais le socialisme, avec le christianisme, est caractérisé par le fait que la pesanteur est exactement sa fin : l'acte et la fête que représente une révolution ne sont pour le socialisme qu'un moyen.

Les mouvements humains considérés dans leur ensemble ne diffèrent pas les uns des autres autant qu'il apparaît en premier lieu. Lorsque l'analyse est conduite avec patience, chacun des éléments qui appartiennent à l'un d'entre eux se retrouve dans chacun des autres⁶. Subversion, autorité, irrationalisme et souci de la raison se retrouvent dans une attitude donnée aussi bien que dans l'attitude contraire. Le fascisme donne des gages au besoin de subversion ; le communisme en donne au besoin d'autorité. La valeur d'une opposition porte donc sur de simples différences d'accent.

[*Christianisme et armée*]

fascisme.

La lutte de l'homme contre le monde militaire (en tant qu'il se développe et paralyse le libre jeu social) est comparable à la lutte contre la pesanteur. Elle est à la fois la lutte essentielle et indéfiniment soutenue de la vie et une lutte où le triomphe appartient nécessairement à la pesanteur (alors que ce qui compte est ce qui l'a emporté temporairement sur la pesanteur).

Le monde militaire est donc l'ennemi essentiel mais on ne peut pas lutter contre lui sans être et c'est dans le combat pour être que se rencontrent les affirmations et les négations de la vie.

Toutes les négations de valeurs se produisent au bénéfice de l'esprit militaire, qui oppose sa contrainte.

Toutes les négations de valeur aboutissent à une substitution de la contrainte à l'attrait.

La chance attractive.

L'armée est une force d'attraction à bon marché qui se transforme en contrainte générale.

L'armée est chrétienne dans la mesure où elle supprime la contradiction intérieure.

L'esprit chrétien nie l'existence en général mais s'accorde avec l'esprit militaire dans la mesure où celui-ci est négation. Il y a christ \longrightarrow nient mouvement naturel de la monde militaire \nearrow nature association naturelle à la base de compromis lors d'une renaissance de l'esprit milit[aire] celui-ci rompt le compromis.

Les onze agressions

- 1 LA CHANCE
CONTRE LA MASSE
- 2 L'UNITÉ COMMUNIELLE
CONTRE L'IMPOSTURE DE L'INDIVIDU
- 3 UNE COMMUNAUTÉ ÉLECTIVE
DISTINCTE DE LA COMMUNAUTÉ DE SANG, DE SOL ET D'INTÉRÊTS
- 4 LE POUVOIR RELIGIEUX DU DON DE SOI TRAGIQUE
CONTRE LE POUVOIR MILITAIRE FONDÉ SUR L'AVIDITÉ 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 LES HUMBLÉS VICTIMÉS
- 7 L'INEXORABLE CRUAUTÉ DE LA NATURE
CONTRE L'IMAGE AVILISSANTE D'UN DIEU BON
- 8 LE RIRE LIBRE ET SANS LIMITE
CONTRE TOUTES LES FORMES DE PIÉTÉ HYPOCRITE
- 9 L'« AMOUR DE LA DESTINÉE », MÊME LA PLUS DURE
CONTRE LES ABDICATIONS DES PESSIMISTES OU DES ANGOISSÉS

- IO L'ABSENCE DE SOL ET DE TOUT FONDEMENT
GONTRE L'APPARENCE DE STABI-
LITÉ
- II LA JOIE DEVANT LA MORT
GONTRE TOUTE IMMORTALITÉ

[Plan]

Préface

Événements actuels Raisons de s'en prendre directement au christianisme non au fascisme.

Origines communistes.

Valeur dernière du silence. Haine du sectarisme comme verbalisme. Extrême discrétion. Des hommes très silencieux, capables de donner un sens à la vie des autres.

L'essentiel de la doctrine c'est que l'on n'[envisage plus seulement l'avidité mais la prodigalité humaine.

Créer un monde qui ne soit plus construit sur la peur] Gide.

Annoncer une doctrine : ce livre est une introduction à une doctrine. Le manuel n'est pas un moyen de propagande mais quelque chose destiné à affermir, à constituer pour le combat. Procurer une armature d'un dynamisme agressif.

Ch. I *Le christianisme*

Ch. II *Le socialisme succédané du christianisme* Il est nécessaire de finir ce ch. en dégageant l'essentiel à savoir la différence entre l'affirmation de la vie humaine du « ce que tu es » contre toute espèce de salut.

- Ch. III *Actes et fêtes* qualification des actes :
LUTTE des hommes contre
les éléments, les autres
hommes ou les lois. S'il n'y
a pas LUTTE, il n'y a pas
de valeur, il n'y a pas
humainement d'actes.

Identité de struc-
ture entre la fête
et le sommeil
(échec des actes)
donc le rêve.

Rapports entre la licence
sexuelle la fête et la mort
renvoyant au tableau de
l'amour macabre¹.

La fête est négation des actes, mais elle
est la négation qui donne un SENS aux
actes (comme la mort donne un sens de
la vie). L'essentiel de la fête est donc
la tragédie, définie comme a) révélation
du risque qui confère la gloire aux actes
b) révélation de la valeur plus grande
de l'échec en tant que don (mais
échec comme l'auréole de feu d'une
réussite).

- Ch. IV ² *Agressivité* Les nouvelles agressions.
En plus des luttes actuelle-
ment entreprises et qui se
noient dans un non-sens
croissant, des nouvelles
agressions sont nécessaires,
une nouvelle lutte doit être
entreprise.

- Ch. V *Programme*
P l a n Dire en quelques mots qu'il
d'orga- ne s'agit pas de politique
nisation mais qu'il s'agit encore
moins de littérature. Le
plan est le fait de ceux qui
ont fait le nécessaire pour
aboutir.

- Ch. VI *Conclusion* L'exemple chrétien. Néces-
sité de l'organisation d'un
ordre. Persécution néces-
saire. Citer Gillet. R[evue]
des 2 m[ondes].

Ne pas avoir peur
des tabous de
gauche. N'est-ce
pas invraisem-
blable actuel-
lement où la
gauche...

Appendices
Lettre aux anar-
chistes...

Montrer qu'au fond, tout
cela est pour le bien de
l'homme du point de vue
banal mais dire : il n'est
pas nécessaire que tu en
fasses étalage, tu peux au
contraire en rire quelque-
fois car il existe un certain
aplatissement qui demande
d'être aplati jusqu'au bout.

Les conditions dans lesquelles j'écris (la bataille la plus horrible fait rage et se rapproche) ⁴ veulent que je m'exprime maintenant par aphorismes — et même sans toujours tenir compte de ce que j'ai à dire étroitement — car ce que je ressens en ce moment même de violent et de débordant, il faut aussi que je le dise.

CHRI[STIANISME]-NIETZ[SCHE]

La sensation de mourir et le [louping] de l'Exposition — L'héraclitéisme, la sensation de tremblement de terre et de chute dans l'espace vide dans l'expérience nietzsch[éenne] de la mort de Dieu. — La conception de la fonction sexuelle comme blessure chez Nietzsche. — Nietzsche et Freud. — Les êtres qui se joignent et se soudent par la blessure de leurs organes. — La différence entre l'homme qui reconnaît le sacré dans la figure de Dieu et celui qui le reconnaît dans l'obsène.

[Aphorismes]

Il n'existe pas que des différences de nature qui sont réductibles (du soufre je pourrais tirer de l'or) : la différence entre toi et moi est historique aussi bien qu'une différence de nature : mais elle n'est pas réductible, car ma mort ne pourrait pas me faire toi ni ta mort moi ¹.

CH. V DU MANUEL ²

Ton sexe est le point le plus sombre et le plus saignant de toi-même. Tapi dans le linge et la broussaille, il est lui-même une sorte de moitié d'être ou d'animal; étranger à tes habitudes de surface. Un extrême désaccord existe entre lui et ce que tu montres de toi. Quelle que soit ta violence réelle, tu présentes aux autres des aspects civilisés et polis. Tu cherches quotidiennement à communiquer avec eux en évitant les heurts et en réduisant chaque chose à sa pauvre commune mesure de telle sorte que tout puisse coïncider et se mettre en ordre. Même la plupart des rapports amicaux et cordiaux concourent à cette ordonnance puisque avant tout il est convenu qu'il faudra se garder de la troubler. La seule partie en toi qui n'entre pas en composition est ton sexe. C'est pourquoi il te faut entrer une fois dans la solitude, dans la nuit la plus obscure de ton être et là écouter la voix barbare et fêlée qui vient de la profondeur de ton ventre. Entendras-tu enfin la leçon de ta gluante racine ou de ton marécage de sang. Le sexe honni, comique, avide enseigne la vérité la plus souterraine : qu'on ne communique pas par l'évasion des heurts, qu'on atteint son semblable par des chocs qui effraient, déchirent et renversent ³.

*Les guerres sont pour le moment
les plus forts stimulants de l'imagination*

§ *Les guerres, les révolutions et l'extase religieuse comme « stimulants de l'imagination ».*

« LES GUERRES SONT POUR LE MOMENT LES PLUS FORTS STIMULANTS DE L'IMAGINATION, MAINTENANT QUE LES EXTASES ET LES TERREURS DU CHRISTIANISME ONT PERDU LEUR VERTU. LA RÉVOLUTION SOCIALE SERA PEUT-ÊTRE UN ÉVÉNEMENT PLUS GRAND ENCORE; C'EST POURQUOI ELLE VIENDRA. MAIS SON SUCCÈS SERA MOINDRE QU'ON NE L'IMAGINE... »

Ce que Nietzsche écrivait vers 1880 * doit être aujourd'hui modifié. La Révolution sociale a été un événement plus grand que la guerre qui l'a précédée. Son succès a été moindre qu'on ne l'avait imaginé... Cependant elle n'a eu lieu que sur une partie restreinte de la terre et demeure pour les autres parties l'un des horizons imaginables.

En dépit de la réalisation partielle de l'événement qu'il prévoyait, le texte de Nietzsche n'a donc rien perdu de sa valeur descriptive. Dans une humanité où le sacrifice religieux semble être désormais sans valeur, les guerres et les révolutions apparaissent en effet comme les seules immenses blessures à ouvrir dont la séduction puisse encore exercer de grands ravages.

* § 69 du livre IV de la *Volonté de puissance*, éd. Wurzbach, trad. G. Bianquis (N. R. F., 1937). Le texte se termine comme il suit : « l'humanité est loin de pouvoir tout ce qu'elle veut, ainsi qu'il est apparu au cours de la Révolution française. Une fois passées la grande émotion et l'ivresse de la tempête, il apparaît que pour pouvoir plus encore, il faudrait avoir eu plus de force et plus d'expérience ».

Les réserves de Nietzsche concernant les succès de l'action révolutionnaire sont à vrai dire d'une importance de second plan. La guerre fascine celui qui l'aime vraiment s'il se représente des attaques dangereuses et glorieuses et non s'il se représente les résultats économiques de la victoire. Le combat et l'humiliation de l'ennemi possèdent une valeur enivrante qui n'appartient pas à l'encaissement des échéances d'un tribut. Il en est de même de la révolution socialiste. Certains de ceux qui la préconisent sont les froids partisans d'une société régie par la raison : ils envisagent donc lucidement la révolution comme un mal inévitable. Mais d'autres, peu consciemment, ne pourraient pas accepter une vie qui ne serait pas donnée à une cause dangereuse : pour ces derniers, la Révolution est un « stimulant » au même titre que « les terreurs et les extases du christianisme » : ainsi cesse-t-elle d'être un simple moyen d'agir approprié aux circonstances et aux résultats recherchés; elle devient la destinée du révolutionnaire qui l'attend, son espoir et son effroi. Or le nombre de ceux qui subissent le besoin de prodiguer leur vie sans mesure est beaucoup plus important qu'une représentation étroite des choses humaines le laisse entendre; il est donc raisonnable de penser que le rôle de ces « prodiges » risque d'être décisif chaque fois que les circonstances mettent en question les formes établies de l'existence. Et les « prodiges » ne sont peut-être pas moins orientés par les blessures et les convulsions qui déchirent — par les dépenses de vie et de souffrances que tout à coup les hommes font d'eux-mêmes sans compter — que par les perspectives heureuses des résultats de leur action.

Il serait d'ailleurs vain de déterminer plus précisément l'importance de chaque facteur : l'un et l'autre agissent et il est évidemment nécessaire qu'ils coïncident pour ordonner les déplacements historiques des forces humaines. Il n'est pas de guerres, de révolutions ou de mouvements religieux qui ne promettent pas un gain en échange du don de soi sans réserves qu'ils exigent. Le renoncement à certaines formes de l'avidité que préconisent, chacun selon ses propres vues, le christianisme et le socialisme, ne les fait pas manquer à la loi humaine qui demande un minimum d'équilibre entre les acquisitions et les dépenses. Mais dans quelle mesure est-il judicieux de tenir compte de ces contreparties positives que les grandes mises en jeu de notre vie proposent à ceux

qu'elles consomment? Une guerre n'est bénéficiaire que dans le cas de la victoire, ce qui réduit à cinquante pour cent les chances de l'ensemble des combattants antagonistes : ce pourcentage est encore diminué fortement du fait des chances de mort et de blessure grave. Une religion telle que le christianisme ne propose à l'avance rien de plus que la béatitude de l'*au-delà* : en échange d'une renonciation aux jouissances de la vie qui, tout au moins dans certains ordres, équivaut à la véritable mort. Cependant le bénéfice des révolutions pour ceux qui l'entreprennent est sans doute plus visiblement illusoire, si l'on se représente les possibilités d'échec et de mort, de victoire et de mort, puis la consommation sanglante que la révolution elle-même peut faire de ceux dont elle est l'œuvre : l'éventualité du résultat heureux ne devrait donc disparaître qu'à l'inévitable lumière des désastres personnels probables, alors que les promesses de bonheur demanderaient que l'on fasse encore, raisonnablement, tout au moins la *part* de l'utopie.

§. *Le don de soi comme bénéfice certain du religieux, du révolutionnaire et du soldat.*

L'ensemble des grands « stimulants de l'imagination humaine » pourrait ainsi à bon droit être regardé par ceux qu'ils séduisent comme une source de malheur inépuisable. Mais s'il est vrai qu'une telle appréciation correspondrait dans l'ensemble au jugement de l'humanité commune, pour une très grande part l'histoire et la réalité humaine n'en sont pas moins l'œuvre des fauteurs de révolutions et de guerres — ou des fanatiques des différentes religions conquérantes; l'humanité commune n'a vraisemblablement été que la matière gémissante mais malléable de cette œuvre, à la rigueur son *frein* et sa pesanteur *.

* Il ne s'ensuit pas nécessairement que cette « humanité commune » puisse être regardée comme négligeable. Elle n'est d'ailleurs pas composée d'individus distincts; elle n'est que l'ensemble des réactions communes et pesantes de l'existence humaine dans ses états inertes : chaque fois que cette existence est soulevée par un mouvement profond, ces réactions font place pour une grande partie aux réactions d'un monde mouvementé sans que les individus soient différents. Il en est des êtres humains comme de l'eau des vagues, qui n'est pas un afflux mais le soulèvement violent de l'eau inerte une heure auparavant.

Or il est difficile d'admettre que des forces de cette nature aient pu posséder une efficacité aussi grande — ou même aient pu simplement se produire — si elles n'étaient pas pour ceux dont elles consomment la vie un peu plus qu'un horrible leurre — s'ils ne rencontraient pas quelque source de satisfaction profonde dans l'étrange voie qu'ils ont choisie. L'incontestable part de l'illusion efficace peut être réservée sans que l'on cesse de supposer dans cette mise en jeu un attrait qui ne déçoive pas. Si l'on se représente tout d'abord l'homme religieux abandonnant des richesses royales pour ne plus rien posséder qu'un crâne dans le silence d'une chambre aussi pauvre qu'une tombe, il est facile de reconnaître que, s'il est vrai qu'il attend vainement la béatitude posthume, il n'a pas cependant perdu au change, car le don sans mesure qu'il a fait de soi-même possède la vertu de lui communiquer sans fin les transports de son extase. Et ce que le religieux tient de sa *contemplation*, le révolutionnaire ou le soldat le rencontrent dans l'*action* qui dispose d'eux comme d'une matière dont il serait temps, tout à coup, d'être prodigue! La possibilité de donner sa vie, tout au moins, apparaît sans conteste ||

Le plus incontesté des plaisirs de l'existence, reconnu par ceux-là mêmes qui ne peuvent s'en passer qu'au prix d'une héroïque vertu, est lié à une perte de substance *. Le principe de ce plaisir pourrait être emprunté à cette vérité de l'Évangile : que « celui qui cherche sa vie la perdra », que « celui qui la perd la trouvera ». Mais cette vérité n'est peut-être pas conciliable avec les principes fondamentaux du christianisme : en particulier, dans la mesure où elle est solidaire de ses conséquences les plus lointaines. Elle est liée, en effet, à cette vérité nouvelle qui n'est cette fois que paraphrasée de l'Évangile : que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de chaque blessure ouverte qui met l'existence humaine en jeu » **.

Il s'agit, dans un sens, de l'évidence la plus grossière : que l'homme ne vit pas seulement d'acquisitions mais de dépenses. Dans un autre sens il n'est pas de paradoxe plus impossible à reconnaître. En effet, le principe de la perte énoncé sous une forme énigmatique et imprécise (comme

* Note sur Nietzsche et la théorie de la blessure.

** Le texte.

dans l'Évangile) ou sous une forme très générale (comme dans l'opposition économique de la dépense au gain) ne représente encore qu'une allusion superficielle à une réalité presque trop profonde. Il est vrai que l'homme subit l'attrait de cette profonde réalité mais elle lui apparaît vite si déchirante qu'il s'en détourne de la même façon que les yeux se détournent lorsqu'ils cherchent à voir le soleil en face. Si le principe lui-même peut être l'objet d'une considération raisonnable, ses effets ont souvent un aspect qui provoque l'effroi et paralyse la volonté de voir. Il peut être bien venu même auprès des personnes les plus respectables de parler de don de soi, mais il est malséant de représenter sous quelles formes précises le don s'achève.

Entre le don réel et l'idéal, il existe en effet des distances qui rappellent souvent celles qui séparent l'acte sexuel de la passion sans arrière-pensée de deux amants. Mais alors que l'érotisme ouvre une marge de possibilités appréciables à l'existence heureuse, les guerres et les révolutions considérées en général n'offrent au don de la vie que des conditions difficiles. Ces conditions sont même devenues inacceptables, au moins pour un homme méritant qu'un de ses semblables écrive ce livre pour lui, s'il s'agit des formes de guerre les plus modernes, dans lesquelles l'administration et la justice militaire se sont substituées à l'amour du combat.

La vérité malheureuse liée à l'horreur du don apparaissait avec une nudité suffisante dans le sacrifice humain, lorsque le sacrificateur était seul à vouloir le sacrifice : l'accord des hommes s'est fait sur ce point qu'une telle forme de dépense est une forme de malheur ; cependant le malheur est beaucoup plus grand quand l'assistance est d'accord avec la victime pour maudire le sacrifice.

§

Ainsi la dépense que les hommes font de vies humaines présente un aspect double. Elle est à la fois ce qui les stimule le plus et ce qui les entraîne le plus loin dans le malheur. Cependant le malheur n'est pas assez étendu pour que la stimulation cesse de s'exercer et la stimulation n'est pas assez forte pour que l'action qu'elle entraîne n'apporte pas le malheur. Cette difficulté rencontrée dans tous les temps n'a jamais été aussi angoissante que de nos jours.

Il est même devenu possible, à la faveur de cette angoisse, d'espérer que les hommes, ou du moins ceux d'entre eux qui regardent pour les autres, entreprendront enfin la recherche pas à pas : que dans leur désarroi ils seront tentés de suivre la lente démarche qui parcourt sans fléchir et sans détourner les yeux les allées et venues, les flux d'espoir, les reflux de désespoir de ces foules dont ils ne sont qu'un aspect particulier. Ces allées et venues, ces flux et ces reflux peuvent être généralement représentés comme dépendant partie de l'avidité, partie du besoin de se dépenser. Le souci d'aboutir à une appréciation claire de ces facteurs engage d'abord à bien déterminer leurs rapports, tout au moins d'un point de vue qui risque de laisser apercevoir des mouvements décisifs. De ce point de vue très général, l'avidité apparaît comme l'obstacle le plus grand au don de la vie. En effet les êtres humains ne sont pas seulement avides de s'approprier la nourriture qui renouvelle leurs forces ou les biens qui accroissent leur pouvoir : ils sont encore avides d'être. L'avidité d'être est d'ailleurs ce qui caractérise l'existence des animaux sur la Terre : il n'est pas concevable par contre qu'une étoile rayonnant d'une façon relativement libre soit en proie à cette absurde et extrême souci ; il est possible d'imaginer l'étoile mourant lentement de son rayonnement, sans qu'intervienne l'étrange angoisse de se maintenir en tant qu'être particulier. Mais rien ne peut faire que l'homme réalise en lui communément la générosité prodigue qu'il peut se représenter comme le principe d'une étoile : l'avidité insatisfaite paralyse en lui constamment le besoin de se dépenser en particulier sous la forme fondamentale de l'avidité d'être.

Si l'on se représente clairement cette opposition, l'existence humaine apparaît soumise à une première loi simple et conforme dès l'abord au sens commun qui peut être énoncée comme il suit sous le nom de « loi de coïncidence ».

La dépense est facilitée par une satisfaction liée et simultanée de l'avidité, réciproquement une dépense facilite une satisfaction simultanée de l'avidité. Cette loi (comme la suivante) ne régit pas seulement la destinée personnelle mais l'histoire.

Il suffit, pour se représenter le jeu complexe de ce principe simple, de faire la différence entre le sens d'un premier acte sexuel pour une femme et son sens pour un homme. Conformément à des conventions qui déterminent la réalité des rapports, un homme possède entièrement une femme

lorsqu'il effectue une perte de substance; une femme, au contraire *se donne* à un homme en plus de sa dépense sexuelle; cette dépense n'est donc pas *facilité* et bien qu'elle soit la source du plaisir le plus intense, la femme se la refuse communément tant qu'elle n'a pas réalisé le mode de *possession* de l'homme qui lui est propre, tant qu'elle ne s'est pas assurée d'un attachement durable (dans d'autres cas, elle n'exige en échange du don d'elle-même que le paiement d'une somme d'argent).

S'il s'agit du combat, où le don exigé est la mise en jeu de la vie même, la victoire facilite la mort à celui qui prenait la guerre à cœur. C'est-à-dire que l'avidité d'être insatisfaite qui, dans les conditions habituelles, paralyse le besoin que le mourant pouvait avoir de donner sa vie, est inhibée au moment où l'avidité de la victoire est satisfaite. Par contre l'avidité d'être rend la mort difficile ou même atroce à l'homme le plus prodigue, quand l'espoir d'un résultat heureux a été déçu ou même n'a jamais été possible*.

Tout d'abord, il semble que cette « loi de coïncidence » se ramène à la loi générale de l'échange économique qui veut que chaque prestation soit suivie d'un paiement correspondant. Mais la loi économique est régie par le double principe de l'identité de valeur des objets échangés et de l'identité personnelle des agents de l'échange dans les deux opérations : si Jean livre un cheval à Pierre, Jean et nul autre reçoit de Pierre et de nul autre la somme d'argent représentant aussi exactement qu'il se peut la valeur du cheval. Si ces diverses conditions ne sont pas réalisées, il peut y avoir don (si Paul et non Pierre verse le prix du cheval à Jean, il y a don de Paul à Pierre, à moins que l'opération se complique d'un emprunt de Pierre à Paul) ou erreur ou fraude (si l'évaluation du cheval n'est pas conforme à la règle du juste prix) : il n'y a plus simplement un *échange*, c'est-à-dire une opération maintenant l'*homogénéité* continue. Au contraire la « loi de coïncidence » de l'avidité et de la dépense est une loi de la sphère *hétérogène* : elle est même si étrangère à cette régularité [pesée] qu'elle est incompatible avec le calcul. Il est impossible aux amants d'évaluer ce qu'ils donnent et ce qu'ils prennent (ainsi la prostitution devient-elle haïs-

* Ces deux exemples sont destinés à illustrer l'énoncé d'une loi et non à la démontrer : seul un ensemble de faits, peut avoir une valeur démonstrative et cet ensemble n'est donné que dans les ch...

sable dans la mesure où le don est tarifé — ce qui revient à dire dans la mesure où il n'est pas « inconsidéré » de part et d'autre). A plus forte raison, le partisan qui se fait tuer plutôt que de ne pas crier sa volonté que vive son parti est incapable d'un calcul. Il fait librement de don de sa vie. Il se représente en même temps l'avidité d'être et de grandir de son parti satisfaite par la victoire (proche ou même lointaine). Ainsi la différence entre celui qui donne et celui qui acquiert est-elle lourdement marquée. Celui qui crie se distingue de son parti puisqu'il meurt à l'instant même du cri devant le parti vivant.

Le masque

Entre les énigmes proposées à chacun de nous par une courte vie, celle qui tient à la présence des *masques* est peut-être la plus chargée de trouble et de sens. Rien n'est *humain* dans l'univers inintelligible en dehors des visages nus qui sont les seules fenêtres ouvertes dans un chaos d'apparences étrangères ou hostiles. L'homme ne sort de la solitude insupportable qu'au moment où le visage d'un de ses semblables émerge du vide de tout le reste. Mais le masque le rend à une solitude plus redoutable : car sa présence signifie que cela même qui d'habitude rassure s'est tout à coup chargé d'une obscure volonté de terreur quand ce qui est humain est masqué, il n'y a plus rien de présent que l'animalité et la mort.

La mascarade peut se réduire à la comédie que les hommes se jouent. Cela signifie que la réflexion et l'habitude font perdre aux masques le pouvoir de « terreur nocturne » qui leur avait tout d'abord appartenu. Cependant cette dégradation n'est jamais telle que la terreur ancienne ne soit plus représentable. Pour chacun d'entre nous, sous une forme puérile, le sens terrifiant d'un masque est encore vivant dans une région obscure de la conscience. Il est naturel que ce sens se perde à mesure que le développement de l'intelligence *humanise* le monde en rendant ses formes prévisibles. Mais le sombre chaos qui compose l'arrière-fond des représentations enfantines n'est pas une représentation plus digne de mépris que l'univers civilisé des livres. Or le *masque* possède encore la force d'apparaître au seuil de ce monde clair et rassurant de l'ennui comme une obscure incarnation du chaos¹.

Si maintenant je prends le parti de me représenter à moi-même le masque en me laissant aller jusqu'à ma naïveté puérole — ce que je ne fais pas par feinte mais avec force et soutenu par un sentiment d'exaltation profonde — je dois reconnaître dans cette présence beaucoup plus que la simple hostilité du chaos. Car LE MASQUE EST LE CHAOS DEVENU CHAIR. Il est présent devant moi comme un semblable et ce semblable, qui me dévisage, a pris en lui la figure de ma propre mort : par cette présence le chaos n'est plus la nature étrangère à l'homme mais l'homme lui-même animant de sa douleur et de sa joie ce qui détruit l'homme, l'homme précipité dans la possession de ce chaos qui est son anéantissement et sa pourriture, l'homme possédé d'un démon, incarnant l'intention que la nature a de le faire mourir et pourrir. Ce qui sans cesse est communiqué de visage à visage est à la vie humaine aussi précieux, aussi rassurant que la lumière. Quand la communication est rompue du fait d'une décision brutale quand le visage est rendu par le masque à la nuit l'homme n'est plus que nature hostile à l'homme et la nature hostile est tout entière animée de la passion sournoise de l'homme masqué.

Aucune représentation n'est plus contraire à celle de la science. Alors que la science fait de chaque apparence possible une réalité conforme à la raison de l'homme, le masque ne confond pas moins résolument le monde et l'homme vivant, mais il fait de la présence au monde d'un homme une expression de la nature sauvage en même temps qu'il anime les sphères du ciel et de la terre d'une vie souffrante ou heureusement cruelle. Le masque à la vérité divinise plutôt qu'il n'humanise le monde. Car la présence qu'il introduit n'est plus la présence rassurante du sage : une force divine sortie des profondeurs de l'animalité naturelle est manifeste quand il surgit. Les normes et les règles, les lois de la vie sociale ou de la nature n'assujettissent ni le masque ni le dieu². La violence, l'animalité et l'« asocialité » de ces figures sacrées sont marquées aussi fortement que la bonté ou le caractère intellectuel et social d'un Dieu solidaire de la moralité et de la raison. Mais la sauvage destruction de la normalité humaine — qui appartient en propre à la nature divine — est révélée par l'animal et par le masque, elle est

voilée dans l'image vénérable à laquelle le mépris de Pascal donnait le nom de « Dieu des philosophes ».

Ce qui est communiqué dans l'accord des visages ouverts est la stabilité rassurante de l'ordre instauré à la surface claire du sol entre les hommes. Mais quand le visage se ferme et se couvre d'un masque, il n'est plus de stabilité ni de sol. Le masque communique l'incertitude et la menace de changements subits, imprévisibles et aussi impossibles à supporter que la mort. Son irruption libère ce que l'on avait enchaîné pour le maintien de la stabilité et de l'ordre. Si l'on veut se représenter rigoureusement cette opposition mortelle de la nuit et du jour, il faut partir des éléments que la science envisage. Il s'agit toujours de résultats qui peuvent être prévus et répétés sans fin : ils acquièrent par là le caractère d'une substance et cessent de dépendre du temps. Il est toujours possible de recommencer la chute d'un corps et d'en prédire l'accélération. Il est au contraire impossible d'inscrire hors du temps un changement tel que la mort qui a lieu une fois pour toutes. La chute des corps a le caractère de l'éternité, ou peut du moins prétendre l'avoir ; la mort de tel être expose au contraire le caractère du temps, dont chaque moment rejette au néant celui qui l'a précédé. Le temps ne détruit pas la chute des corps qui lui demeure étrangère ; mais il détruit les êtres mortels qui sont dans sa possession. Or le visage ouvert et « communicatif » fait passer d'un homme à l'autre cette conscience que la vie humaine est dans l'ordre social aussi substantielle, aussi vraie que la chute éternelle des corps solides : il est ainsi le visage de l'*homo sapiens* dans la possession suffisante de sa science. Mais un masque suffit pour rejeter cet *homo sapiens* dans un monde dont il ne sait rien parce qu'il a la nature du temps et de ses changements violents et imprévisibles. Le temps fait entrer l'éternel vieillard dans le chaos sans cesse renaissant de sa nuit. Il s'incarne dans l'homme aimant, jeune et masqué. La vie torrentielle renvoie l'*homo sapiens* à la platitude des traités scolaires : l'*homo tragicus* sévit seul dans le bruit d'anéantissement et de mortelle destruction d'une *histoire* dont rien n'est su puisqu'un passé à jamais enseveli, à jamais vain, en est seul connaissable.

Dans la mesure où elle est conscience, la vie est davantage interrogation que réponse. Qu'est-ce que la nature ? le monde ? et qu'est-ce que le temps qui les projette dans sa précipitation inapaisable ? Et qu'est donc lui-même cet homme que sa propre vie interroge ? Les affirmations que les siècles successifs ont données en réponse se sont accumulées et construites et leur vain travail a fait depuis longtemps disparaître la forme ancienne de l'énigme³ encore vivante et poursuivant ses démarches d'homme ivre : l'insolence chargée du *masque* a laissé la place au scepticisme tranquille. Le vide affaissé succède à l'incarnation de l'ivresse sauvage accomplissant la destinée tragique de l'homme. Les représentations puérides faisaient de chaque forme nocturne un miroir effrayant de cette insoluble énigme que l'être mortel est devant lui-même : mais la sagesse éloigne des jeux illusoire de la nuit — pour leur substituer les conventions du jour au clair visage. Heureux seulement celui qui, sous le plein soleil, retrouve ce point intime d'obscurité totale à partir duquel s'élève à nouveau un grand orage. Heureux celui que l'écoeurement des visages vides et satisfaits décide à se couvrir lui-même du masque : il retrouvera le premier l'ivresse orageuse de tout ce qui danse à *mort* sur la caractéristique du temps. Il apercevra que les *réponses* n'étaient comme des os rongés jetés aux chiens que les formules propres à maintenir l'esclavage paisible du travail. Sa joie renaîtra alors des terreurs nocturnes de son enfance, car le besoin de la nuit où il sombrera ne l'enivrera pas moins profondément qu'un désir de nudité.

Calaveras

à Jacques Prévert

L'existence que nous avons reçue n'est qu'une existence mise en morceaux : elle ne sait plus retrouver elle-même ses débris. En face des pays arriérés nous apparaîssons pleins d'orgueil et de satisfaction : l'orgueil et la satisfaction démasquent la dégradation et la bêtise. Dans la mesure où elle se situe dans l'espace étoilé qui éblouit et déchire les sens, notre existence ne peut qu'avoir honte d'elle-même : elle devient mendication et gémissement.

Frappés par la misère morale nous avons regardé les pays que cette misère n'avait pas atteints et qui avaient gardé des secrets vivants. Mais le parcours a presque toujours été accompli si mal qu'il nous apprend plus sur nos misères et nos insuffisances que sur la vie, la *VIE* que les peuples arriérés refusent de lâcher. De la mensuration de la science aux étalages dégradants des journaux, la vie a été, là aussi, traitée en objet utile, en marchandise dont il est possible de disposer.

Il est lâche, il est abject de pénétrer dans ce qui est la vie autrement qu'avec l'embrasement intérieur que la vie est. Il serait préférable pour un homme d'être mutilé plutôt que de promener sa curiosité satisfaite et de faire entendre ses paroles de touriste devant chaque chose qui exige le silence et le tremblement. Autrefois des êtres ravagés par la misère de l'homme se mettaient en quête de Dieu au prix de l'angoisse insupportable. Aujourd'hui il n'est possible de rendre ce Dieu de la misère au néant qu'en s'avançant soi-même là où sévit le néant ; qu'en cessant d'appartenir au repos pour entrer dans une hilarité extatique, proche de la mort. Ce n'est pas aux absents de la vie, c'est à ceux qui tremblent de jouer avec la mort et de découvrir la vie ingénue là où elle rit.

La peur a perverti les civilisés. L'ingénuité et le recueillement exigent l'audace extrême. Des êtres qui ont peur perdent l'ingénuité et il ne leur est pas possible d'être recueillis parce qu'ils sont obligés de fuir sans arrêt d'une illusion courte à une autre. Seuls les arriérés s'amuse avec la mort. L'intégrité de l'existence éclate dans les arriérés. Il est inévitable qu'elle fasse peur : notre fatigue exige qu'elle soit mise en morceaux. Lorsque l'intégrité apparaît liée à la misère et le gaspillage de la vie à l'abondance, il est juste que la mauvaise odeur de l'intégrité fasse trembler : ce qui est ingénu a une odeur de pourriture. Il appartient aux satisfaits de placer au-dessus des autres un monde où les tentures des pompes funèbres couvrent le visage mal élevé de la mort : toute l'abjection de la fuite et du gaspillage est trahie par l'abjection des tentures. Mais lorsqu'un homme blessé échappe à cet enfer de la satisfaction, il retrouve auprès de ses frères arriérés le bonheur d'être un homme.

Les civilisés cachent le visage de leurs semblables morts. Les yeux vides, les yeux tragi-comiques des morts ne les regardent pas vivre. L'hilarité indécise qui les éclaire ne résiste pas au souci de sécurité et de repos qui a rendu l'aspect humain ignoble et ennuyeux. L'hilarité ne secoue complètement les hommes que lorsqu'elle a la mort pour objet. L'hilarité fuyante qui n'est pas ingénue et déchaînée n'est qu'une prudence insupportable. Le rire sans danger est une abdication. Il sent mauvais la soutane. Le danger du rire est la mort. Le vent qui passe à travers les dents et les yeux des squelettes est risible. La mort est une plaisanterie naïve. La mort fait du ciel sans étoiles un jeu d'enfant.

Tu ne décevras jamais avec assez de colère la comédie des GRANDES PERSONNES. Seule ta mort décevra cela avec un éclat suffisamment stupide. Si tu mourais « comme il faut » les grandes personnes pourraient te cacher avec leurs tentures. Les grandes personnes guettent ta mort pour pouvoir te prendre au sérieux comme une grande personne. Elles ont besoin de ta mort pour récurer leur dignité.

Ne meurs pas comme le roi Louis XIV.

MEURS GOMME UN CHIEN.

Les hommes et les femmes à tentures noires voudraient que ta gaieté tombe devant leur solennité. Ils prétendent qu'être gai, ivre et surtout plus n'est pas aussi bouleversant que d'être solennel. Regarde leurs têtes par transparence :

sous les chairs vertueuses et contrites leurs têtes de mort invisibles sifflent JE MENS entre les dents.

Quand une grande personne tombe par terre, ne souris pas : éclate de rire. Le néant s'ouvre sous tes yeux. Si tu abandonnais une parcelle du bonheur éclatant de vivre, tu serais étouffé dans leurs tentures. Les égouts, c'est ce qui avalera les vieux enfants morts. Il y a un soleil éclatant au fond des égouts. Quand tu seras englouti par la terre, tu seras ravi par le néant. Toutes leurs tentures ne sont rien de moins inavouable que la peur du néant. Ils sont pâles dans leurs vêtements de deuil devant ce qui provoque ton hilarité éperdue, ton bonheur de goujat.

Dans les Kermesses du Mexique Dom Juan se retrouve aussi (il est squelette).

En Europe pendant que le vieil infatué de pierre approche, le goujat qui va mourir et qui boit chante à tue-tête assis sur la table :

Vivan le femine
Viva il buon vino
Gloria e sostegno
D'umanità.

NOTES

Page 9.

[Rêve] *manuscrit* : 13 E ff^{os} 97-108 (extrait d'une nsemble de « Notes en rapport avec Le Coupable ». En haut à droite de la première feuille est indiqué : « rédigé en 1927, vers juin ». Ce récit de rêve doit donc être sans doute rattaché à la psychanalyse que Bataille venait de commencer sous la direction du Docteur A. Borel).

Au verso du f^o 104 on peut lire : dans mon rêve sur les cadavres il y a évidemment condensation. Les masturbations n'ont ce caractère que par adaptation à quelque chose de plus [ancien].

1. Sic (dans la mesure de la lisibilité de l'écriture elle-même).

II. DOSSIER DE L'ŒIL PINÉAL

Des cinq versions de L'œil pinéal rassemblées dans ce dossier une seule peut être datée (de 1930). Une chronologie même simplement probable de ces textes est très difficile à proposer. Si l'intuition initiale date de 1927 et renvoie à L'anus solaire, l'élaboration dont Bataille voulait en faire la clé de voûte a poussé des ramifications dans des directions très diverses et à des moments très variables.

A ce dossier se rattachent également :

1^o) un plan (7 Aa f^o 12) :

1^{re} partie (partie mythologique) : L'œil pinéal

1. *Caractère libérateur des phantasmes.* Nécessité de s'en tenir en anthropologie à autre chose qu'à la science ou à la philosophie pour le début et de représenter les choses par des phantasmes.

2. *Conditions de la représentation mythologique.*

— la connaissance scientifique quittée seulement une fois acquise;

— l'exclusion de la mythologie par la conn. scientifique.

3. *Méthode mythologique.*

— l'implication et son développement avec la conscience du but de ce développement;

— l'analogie entre le jugement esthétique et le jugement concernant la pensée mythologique est poussée jusqu'à ce point que la pensée mythologique exclut la systématisation autant qu'une œuvre d'art.

4. *Le mythe de l'œil pinéal*, élaboré depuis janvier 1927 (note sur l'*Anus solaire*).

Ses tenants énoncés généralement.

5. *Perpendicularité de l'axe de la station à l'axe de la vision.*

6. *Impuissance du soleil aveuglant.*

7. *La nécessité de la vision ~~pinéale~~ verticale.*

8. *La nécessité de la chute.*

9. *Position du cadavre sur le sol.*

10. *Qualification excrémentielle cadavérique du soleil.*

11. *Qualification ~~excrémentielle~~ de l'œil.*

12. *La station sur la tête.* (Le sorcier et le pasteur).

13. *L'orifice anal du singe.*

14. *Substitution de l'orifice anal du singe au visage humain.*

15. *Interprétation analytique du mythe.*

Il est peut-être inutile de faire une analyse allant progressivement du contenu manifeste au contenu latent. Il faut surtout analyser les rapports d'exclusion.

16. *Généralités sur la mythologie*

$$\text{moi} = \frac{1}{\text{trans fini.}}$$

2^o *des pages de notes (7 Aa f^o 38) :*

1. Abandon de la science et de la philosophie.

2. Conditions de la pensée mythologique :

a) la connaissance ~~scientifique~~

ici il faut encore faire allusion en plus de l'analyse Meyerson * à l'analyse hétérologique;

b) exclusion du domaine mythologique

~~Méthode mythologique.~~ Commencement d'une anthropologie par la description mythologique.

La méthode mythologique

il faut d'abord la nier, il n'y a aucune méthode par définition et la vérification a lieu seulement comme pour une forme de la nature, donc il serait ridicule de croire que tout est libre. Et il y a cependant une seule façon d'en juger qui est d'exclure toute systématisation.

Œil pinéal

Parallèle de la femme aimée et de la femme réelle.

dire qu'introduire la pensée mythologique c'est seulement introduire l'infra et la sur-réalité de la femme aimée.

3^o *et (7 Aa f^o 8) :*

Il faut aussi commencer par là parce que dans la 2^e et la 3^e partie il y aura parfois des aperçus mythologiques et il faut d'abord avoir distingué la pensée mythologique.

* Au sujet de Meyerson, cf. p. 137.

— les références aux mythes déjà formulés mais qui ont perdu la valeur actuelle;

— impossibilité de juger de la valeur autrement que par une satisfaction analogue à celle que donnent les œuvres d'art;

a) Nécessité de conserver la 1^{re} partie mythologique. Cette nécessité n'apparaît qu'à la fin du développement. Les données du début sur la pensée mythologique doivent d'abord apparaître arbitraires.

différence entre activité politique et activité militaire dire que cette possibilité d'activité militaire indépendante de l'activité politique qui subsiste dans un cas défini a très peu d'importance.

L'objection : expression de la bourgeoisie ou du prolétariat non seulement n'a pas été négligée mais elle a été le point de départ du travail.

Il y a bien assez d'occasions de sacrifice dans l'existence mais on ne voit que trop bien pourquoi une personne préfère une occasion où le sacrifice est public et ensuite exige des autres également un sacrifice public. Il faut aussi voir que sans ce mécanisme à sa disposition l'histoire serait arrêtée, mais elle serait arrêtée également si ce mécanisme jouait dans tous les cas, s'il n'était arrivé à personne de se séparer complètement des aspirations organisées mécaniquement dans la conscience.

Un certain nombre d'autres fragments confirment la volonté de Bataille d'insérer le thème de l'« œil pinéal » dans un système aux développements lointains.

Ainsi (7 Aa ff^{os} 3-5) deux feuilles manuscrites paginées 3 à 5. (La page 3 commence avec les dernières lignes du paragraphe précédent qui sont raturées mais n'en demeurent pas moins lisibles : « || un phantasme répond en maître et non en esclave : il existe comme un fils libre après une

b) Distinction entre les doctrines révolutionnaires liées à l'action et une doctrine non moins révolutionnaire mais qui en est strictement séparée. Une doctrine peut engendrer une action mais une fois qu'elle l'a engendrée elle en devient tributaire et elle cesse d'être une doctrine vivante pour devenir une doctrine officielle. Il faut donc introduire la division du travail.

c) La création d'une force de séparation. La Révolution n'existant plus que comme une force de séparation, il est devenu nécessaire de développer cette valeur spéciale indépendamment de sa valeur pratique.

longue souffrance sous la férule jouissant diaboliquement et sans remords du meurtre de son père ; il existe *librement* et ne reflète rien d'autre que la nature humaine déchaînée*) :

§ 2. Introduction de l'œil pinéal

Symboliquement, l'œil pinéal se définit comme une obscénité dégoûtante, cherchant à s'échapper avec violence hors de la prison du crâne, mais de telle sorte qu'au moment du jaillissement de l'œil au sommet de la calotte crânienne, ou si l'on veut au moment où celui-ci s'ouvre démesurément devant l'immensité du ciel bleu, un vertige effroyable donne l'illusion que le corps lui-même va s'échapper à son tour en tombant, en hurlant et en tournoyant jusqu'au fond de ce ciel immense et effroyable.

Cette image de la chute dans le ciel donne ainsi à un crâne chauve l'aspect ignoble d'un derrière devant se relâcher dans une soudaine défécation. Cette défécation est à son tour représentée avalée avec un ricanement de gorille par le soleil et le corps dément mais ridicule du malheureux bureaucrate qui lui aurait donné naissance s'anéantirait dans le froid glacial du ciel.

A ce phantasme arbitraire, construit librement à partir de la présence, révélée par l'anatomie, d'un œil embryonnaire au sommet du crâne — et ainsi au sommet du corps humain — peuvent être juxtaposés, comme un développement naturel, des produits déjà décrits du délire latent et étouffant des vies humaines à la surface de la Terre.

* Pendant les chaudes nuits d'orage du sabbat, sous un ciel lugubre, peuplé de fantômes ignobles chassés par le vent, des sorcières se mettaient le derrière à nu et le dressaient en l'air en se tenant sur la tête et en repliant les jambes, et ainsi placées, elles se faisaient placer une torche en flammes dans le fondement, soit pour éclairer l'adoration obscène du bouc, soit plutôt pour défier le ciel, dont la colère aurait pu fracasser ces crânes immondes à grands coups de tonnerre.

Cet épisode des sorcières (que des notes de lecture — 7 Aa ff^{os} 123-125 — nous apprennent être extrait de : Baisson, Les grands jours de la sorcellerie, p. 125) se retrouve dans le fragment suivant (7 Aa ff^{os} 128-129) :

D'autres, au lieu de replier les jambes vers le sol, les dressaient aussi en l'air : la lumière continuait à sortir de leurs fesses dénudées mais elles se faisaient en outre fixer sur la plante des pieds deux nouvelles torches.

D'une façon comparable, un jeune pasteur protestant ne pouvait éjaculer qu'en se tenant debout sur les épaules et en dressant dans la direction du ciel ses deux pieds nus qui étaient devenus pour lui les équivalents de deux phallus ignobles, comme

* *En marge* : commencer par les conditions matérielles du phantasme.

deux fétiches malodorants et maudits : il les contractait en l'air et en tordait les os de toute la force de ses muscles.

A ces monstruosité s'oppose la notion, non moins mythologique mais de valeur noble, selon laquelle l'homme est fait pour contempler le ciel. Cette notion introduit à son tour le phantasme, à la fois le plus voyant et le plus éteint, des illusions divines, par lequel l'homme s'abandonne en définitive, non à la contemplation du ciel mais à la platitude.

La notion de la contemplation céleste ou divine, de l'aigle se perdant dans la profondeur du ciel et jouissant sans fin de la vision éclatante du soleil, est avant tout une dissimulation obstinée de la fonction visuelle réelle que l'homme cherche à lier à son érection strictement verticale conçue comme la violence vivante de son aspiration vers le haut. Cependant cette fonction se situe sur un plan horizontal, l'axe visuel étant à l'état normal rigoureusement perpendiculaire à l'axe de l'érection.

Dans le fragment suivant (7 Aa ff^{os} 126-127, paginé 4-5) l'évocation de Van Gogh et des automutilateurs renvoie à l'article de 1930 sur « L'oreille coupée de Vincent Van Gogh... » (cf. t. I p. 258) :

|| une pareille ordure * rappelle l'histoire d'un bureaucrate sur le crâne duquel perlent de fines gouttelettes de sueur et qui s'essuyait chaque minute à l'aide d'un petit paquet de papiers des cabinets qu'il tient dans ses mains.

On raconte dans le même sens que des sorcières au sabbat élevaient le derrière à nu vers le ciel et se faisaient planter une torche en flammes dans le trou du cul pour éclairer la messe ; d'autres se seraient tenues en équilibre sur les mains et la tête et auraient eu non seulement une torche entre les jambes mais aussi deux autres collées sur la plante de leurs pieds. D'une façon comparable encore un pasteur protestant ne pouvait éjaculer qu'en se tenant debout sur la tête, contractant et dressant vers le ciel ses pieds nus qui étaient pour lui d'ignobles fétiches.

Contrairement à de telles érections les yeux humains ont une direction horizontale, fuyante par rapport au soleil et au ciel. Le fait de fixer le soleil a été tenu pour un symptôme de démence incurable et des médecins aliénistes ne l'égalaient qu'à celui de manger ses excréments. Cependant Van Gogh fixait le soleil et collait autour de son chapeau une couronne de bougies allumées pour se promener dans la nuit : il se trancha une oreille avec son rasoir. Un autre peintre s'arracha un doigt avec les dents en fixant le soleil.

* *Raturé* : me rappelle d'autre part prosaïquement un monsieur à figure de bureaucrate, porteur de lorgnons et qui se tenait debout à la portière d'un wagon de troisième classe par temps très chaud : son crâne se couvrait d'une multitude de fines gouttelettes...

Il est également fait référence à Van Gogh dans ces lignes (7 Aa ff^{os} 128-129) :

Toutes les plantes de la terre sont dressées vers le ciel et elles jettent continuellement vers le soleil des myriades de crachats aux couleurs éclatantes, sous forme de fleurs, et il n'y a qu'un Van Gogh obscène au milieu des fous pour jeter vers ce même soleil les crachats phalliques de ses yeux. Les autres créatures humaines se traînent misérablement comme de grands phallus impuissants et corrects, les yeux rivés à un entourage soporifique.

Il faudrait se briser en morceaux et sentir dans son corps la folie d'un contorsionniste, en même temps il faudrait devenir fétichiste jusqu'à la bave, à la fois de l'œil, du derrière et du pied, pour retrouver en soi ce qui a misérablement échoué au début de la constitution du corps humain.

Il semble aussi que se rattachent à L'œil pinéal ces quelques pages (7 Aa f^o 6, paginé 16) :

§ 7. La mangeuse-de-soleil

Selon une conception dont la valeur générale est acceptable, l'homme existe afin que le ciel et le soleil soient regardés.

Il n'importe pas que cette conception soit absurde : il n'importe même pas de savoir dans quel sens elle est absurde. La présence du soleil en un point de l'espace qui ne peut être déterminé qu'arbitrairement est liée à celle de mes yeux dans mon visage et une sorte de nuée lumineuse, à laquelle j'aspire à chaque souffle en même temps qu'à la mort, est le fruit irréal de cette liaison.

Mais entre les maisons ou les arbres à travers lesquels je me déplace, non comme je le voudrais, c'est-à-dire comme le jouet du désastre auquel un cri moins irréal encore que moi me convie, ce n'est pas mon ombre ni ma décharge qui m'aveugle : déjà le ciel est traversé de colères si épouvantables que je demande à mordre — comme ||

(7 Aa f^o 130) :

L'Église dont les yeux de folle — ayant sans doute erré longtemps au fond d'une cave puant la merde et le sang — deviennent glorieux et tout rouges du reflet des jolies sorcières brûlant comme des torches en poussant d'épouvantables cris.

L'agonie tonitruante d'une truie rose qui palpète au milieu des gens qui la tiennent à grand-peine par les jambes : je me représente malade de la fièvre brûlant d'amour pour cette truie et buvant gloutonnement le sang à l'horrible plaie encore pleine de petits glouglous.

(et 7 Aa f^o 140) :

A supposer que l'initiation suivante soit pratiquée en public, la jeune fille (ou le garçon) égorge tout d'abord (ou assomme) un lapin vivant; elle l'écorche des pieds à la tête, puis sur-le-champ, mise à nu, elle est roulée dans le drap avec le lapin écorché; dans

ce drap elle est balancée de long en large par quelques garçons robustes jusqu'à ce que mixtion s'ensuive : une telle pratique serait tout au moins une heureuse contrepartie de la première communion catholique.

Page 13 :

Le Jésusve, *manuscrit* : Enveloppe 94, paginé de 1 à 33.

Sur cette enveloppe est noté : Ms. (incomplet) du « Jésusve ». Une page (6 Ba f^o 1) porte, en lettres de journal découpées et collées, ce même titre. Au verso on lit une phrase soulignée : L'homme est ce qui lui manque. Le texte date de 1930 (cf. n. 6).

1. Voici cette phrase complète : « L'anneau solaire est l'anūs intact de son corps à dix-huit ans auquel rien d'aussi aveuglant ne peut être comparé à l'exception du soleil, bien que l'anūs soit la nuit » (cf. t. I, p. 86).

2. Raturé : qui est lui-même le symbole du père

3. Raturé : mais

4. Raturé : du point de vue de l'œil pinéal en particulier.

5. Raturé : C'est à partir de cette étrange défection que peut être envisagée l'extravagance de l'œil pinéal.

6. Raturé : il y a trois ans.

Page 21.

L'œil pinéal (I), deux manuscrits : (I) 6 Bl ff^{os} 68-77 : manuscrit partiel paginé de 21 à 30 et (II) 4 XVIII ff^{os} 1 à 17 : dactylographie paginée avec une page de titre :

PREMIÈRE PARTIE.

II

L'ŒIL PINÉAL

Ce texte a paru dans L'éphémère, n^o 3, septembre 1967.

1. (I) Raturé : Seule la science, qui élabore par assimilation les parties nécessiteuses de ces compositions, en écarte les parties absurdes et délirantes pour les détruire. Mais cet acte de destruction est en réalité un acte de libération : le délire échappe à la nécessité, il se révolte, rejette son lourd vêtement de servitude mystique et c'est alors seulement que, nu et lubrique, il dispose de l'univers et de ses lois comme de jouets.

2. (I) Note raturée : En particulier l'analyse économique du *potlatch* et de la psychanalyse des faits monétaires.

3. (II) Raturé : avides, curieux, retenant leur souffle...

4. (II) : Ajoutés à la main puis raturés ce paragraphe et cette note :

XI. Les conséquences métaphysiques de la mythologie.

L'importance attribuée à la représentation mythologique introduit comme un postulat la fausseté du monde — dans lequel, une heure suivant l'autre, une existence s'écoule d'une façon si égarée. Mais fausseté ne s'applique pas nécessairement au cas

où une représentation n'est pas conforme à ce qui est vrai : il faut aussi admettre comme incontestable la réalité d'existences directement conformes à ce qui est faux. *Ce qui est faux* est peut-être une expression dépourvue de sens, mais — tout d'abord — l'être qui ayant assumé la forme humaine espère donner un sens à tout ce qu'il conçoit n'est lui-même qu'un leurre — et il reste possible d'accéder à une notion nullement logique — cependant tout aussi nécessaire, tout aussi touchante que la notion de femme en tant que femme dont la présence trouble un homme — d'un monde qui ne serait pas faux par rapport à un monde vrai, mais faux en soi — et tel que, pour nous diriger vers lui, nous devrions renoncer une fois de plus aux réserves paralysantes de la raison et nous abandonner à des orgies de larmes, en rapport avec le fait que l'homme qui meurt n'est ni moins vrai ni moins faux que celui qui compte*.

Page 36.

L'œil pinéal (2), *manuscrit* : 7 C ff^{os} 1-8, paginé de 1 à 8.

1. *Alinéa raturé* : Il est possible de représenter le vertige comme une conséquence impliquée par la fragilité de la station verticale, considérée comme un état physiologique spécifique de l'existence humaine.

Page 38.

L'œil pinéal (3), *manuscrit* : 7 C ff^{os} 9-14, paginé de 1 à 6.

Page 41.

L'œil pinéal (4), *deux manuscrits* : (I) 7 C ff^{os} 15-30, paginé de [1] à 16, (II) 7 C ff^{os} 31-48, paginé de [1] à 17, brouillon du précédent.

1. (II) *Raturé* : LE GRÂNE OCULAIRE.

2. L'article de Documents qui a paru sous ce titre emprunté à un tableau n'a que d'assez lointains rapports avec ce fragment. Il était lui-même présenté comme extrait d'un essai « sur le complexe d'infériorité » (cf. t. I, p. 211).

* De toute évidence, cette possibilité ne va pas de soi et la proposition énoncée ici n'est nullement péremptoire : elle se réfère à un long travail d'analyse qui sera l'objet d'exposés ultérieurs. Le fait de réserver la place de la fantaisie libre n'a entraîné de la part de Schelling ou de Hegel aucun relâchement philosophique, et le crédit qu'il est possible de faire aujourd'hui à certaines tentatives devrait être, plus que jamais, subordonné à l'usage de cette rigueur. Il faut dire en outre, en ce qui concerne cette philosophie de la fausseté, qu'il s'agit de résultats limités ayant une valeur précise : la fausseté ainsi envisagée ne peut être à la base un attribut de l'être considéré [par la] métaphysique; elle n'est qu'une des formes inévitables de la représentation (qui doit être étudiée comme n'importe quelle autre partie de la science); mais il ne faut pas oublier qu'une adéquate approximation et générale de la représentation à l'objet demeure en fait le postulat fondamental de la pensée (quels que soient les efforts modernes qui ont tendu, mais en vain, à l'adéquation la plus restreinte[.]

3. (II) : à un arbre bien droit.
4. (II) *Raturé* : le caractère bas et peu viril
5. (II) *Raturé* : au tumulte cérébral et aux cris tournoyants
6. (II) : la violente (mais imaginaire) révélation.

III. DOSSIER DE LA POLÉMIQUE AVEC ANDRÉ BRETON

Les textes rassemblés dans ce chapitre concernent la polémique engagée par Georges Bataille avec les surréalistes et plus particulièrement avec André Breton, l'excommunicateur du Second Manifeste. Deux seulement peuvent être considérés comme achevés : la version que nous publions la première de La valeur d'usage de D.A.F. de Sade et La « vieille taupe ». Tous, à l'exception de ce dernier, adoptent le style et suivent les règles d'une « lettre ouverte » à des « camarades ». Il serait extrêmement risqué d'avancer une datation à leur sujet.

On trouve encore ailleurs quelques fragments ou notes que l'on pourrait rattacher à ce groupe de textes. Nous en retenons ceci :

(6 Al f^o 165 :) « Dans ces dispositions ma colère ne faisait qu'augmenter s'il s'offrait une issue qui m'apparaissait comme trompeuse. Je ne crois pas avoir hai rien autant que la poésie. De la même façon je suppose qu'un prisonnier pourrait haïr beaucoup plus la fenêtre grillée que les murs de sa prison. »

« aujourd'hui, considère comme libéré et sorti de cette sale période »
« aucun regret d'avoir insulté, ce que j'ai pensé je pense encore de l'auteur de la préface à Defige et à Dali et au 2^d Manifeste mais occasion du tournant pour préciser les choses. »

(6 Al f^o 166 :) « Si je m'adresse aujourd'hui à André Breton c'est dans la mesure où il est évident que tantôt il échappe à ce jugement et tantôt ne le mérite pas. Tantôt se situant au-delà. »

(6 Al f^o 167 :) « Il s'agissait de sortir de cette prison particulière non pour revenir stupidement aux prisons bourgeoises, mais pour trouver une issue dans une région telle que ce serait pour moi comme si personne n'y avait pénétré (puisque d'une telle région rien n'avait pu m'apprendre quoi que ce soit d'[] *). »

« Probité qui oblige non comme la morale mais comme l'alcool c'est-à-dire non comme ce qui refoule mais comme ce qui est refoulé. »

(6 Be f^o 48 bis, paginé 24-25. Publié dans les notes des articles de Documents recueillis au *Mercure de France*, 1968, p. 221, par Bernard Noël :) « || stupéfiante qu'on a pu lire ici entièrement. J'ajoute avec insistance, pour ne pas laisser la moindre équivoque, que la vieille loque surréaliste ne me démentira pas quand j'écris des femmes qu'ils aiment, des femmes que nous aimons, dont, si l'on veut bien, nous sommes malades, qu'il n'en est pas, si pures, si bouleversantes qu'elles soient, dans la bouche de laquelle Sade n'eût

* Laisse en blanc sur le manuscrit.

pas excrété* : il suffit de s'en tenir à cet égard aux désirs exprimés par lui dans ses fictions, avec la violence qu'on lui connaît.

Pour moi j'ai, comme je l'ai dit, le front d'imaginer les effrayants cris de joie que Sade aurait pu vociférer, usant ainsi des femmes les plus admirables, comme les cris d'une délivrance terrible et ignominieusement comique.

Page 51.

Lettre à André Breton (I), 6 *Ak ff*^{os} 22-24, trois feuilles dactylographiées, paginées de 2 à 4.

1. Ce texte d'André Breton est un des derniers paragraphes du Second Manifeste du Surréalisme (cf. André Breton, Manifestes du Surréalisme, J.-J. Pauvert, 1962, pp. 219-220).

2. C'est dans Le langage des fleurs (Documents, n° 3, juin 1929, cf. t. I, p. 173) que Bataille avait évoqué ce fait sur l'origine et l'authenticité duquel il a consulté, par la suite — vraisemblablement pour préparer cette Lettre à André Breton —, Maurice Heine qui lui a répondu ceci :

29 décembre 1929.

Cher Monsieur,

J'ai tenté de vous rencontrer hier au Cabinet des Médailles, mais vainement — et par ma faute, puisqu'il m'avait été impossible de venir avant 4 heures.

Je vous écris pour vous communiquer le résultat de mes recherches sur la légende des roses dans le purin. Eh bien, elle a pour père... Victorien Sardou, qui n'en est pas à une erreur historique près! C'est la « Chronique Médicale » du 15 décembre 1902 qui a publié une lettre inédite de « notre affectionné maître » (sic). Je vous en communiquerai le texte complet, si vous le désirez, mais la première partie n'est qu'un tissu d'erreurs et d'injures (« immonde gredin »... « malfaiteur »... « fou »...), tout à fait dans l'esprit du *Dictionnaire des Idées reçues*.

En voici la seconde qui vous intéressera plus particulièrement :

« Je veux aussi vous citer un trait de son caractère qui est bien dans la psychologie du personnage.

« En 1855 — j'allais quelquefois à l'hôpital de Bicêtre, où deux de mes amis étaient internes, et je me promenais avec eux dans l'établissement. Un vieux jardinier, qui avait connu le marquis lors de sa détention, nous contait que l'une de ses distractions était de se faire apporter de pleines corbeilles de roses, les plus belles et les plus chères que l'on pût découvrir dans les environs. — Assis sur un tabouret, près d'un ruisseau fangeux qui traversait la cour, il prenait chaque rose l'une après l'autre, la contemplait, la flairait voluptueusement... puis la trempait dans la bourbe du ruisseau et la jetait au loin, souillée et puante, en éclatant de rire! « Ne voilà-t-il pas tout le Marquis? »

Tout d'abord, remarquons que ce n'est pas à Charenton,

* *Raturé* : (poussant sans doute au même instant des cris d'une joie inhumaine).

mais à Bicêtre que Sade se serait livré à ce singulier passe-temps. Or, Sade détenu à Sainte-Pélagie au cours des années 1801 et 1802, ne passa que fort peu de temps à Bicêtre, avant son internement définitif, *par mesure politique*, à Charenton, le 27 avril 1803. Le « fait » se serait donc produit exactement un siècle avant la publication du « témoignage », recueilli lui-même un demi-siècle après l'événement et cité, de mémoire, par un homme dont la prévention défavorable ne saurait faire de doute... Ne croyez-vous pas que l'on puisse à bon droit tenir cette relation pour des plus suspectes?

J'attends, comme vous savez, pour en rédiger la légende, communication du cliché de la lettre de Sade à paraître dans « Documents 7 »*.

Croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mes sentiments distingués et dévoués.

Maurice Heine.

Page 53.

[Lettre à André Breton (2)], 16 *G f*^o 16, une feuille manuscrite.

Page 54.

La valeur d'usage de D.A.F. de Sade...(I), trois manuscrits :

(I) : 6 *Ak ff*^{os} 119-151 : dactylographie avec de nombreuses corrections et additions manuscrites, paginée de 1 à 23.

(II) : 6 *Ak ff*^{os} 100-118 et 6 *Al ff*^{os} 152 et 159 : manuscrit, paginé de 2 à 15.

(III) : 6 *Al ff*^{os} 188-195 : manuscrit, paginé de 4 à 10.

Nous donnons d'abord le texte de I, partiellement publié dans le numéro de L'arc consacré à Georges Bataille (n° 32, 1967), puis celui de III.

1. C'est ici que commence ce qu'il reste de la version III publiée plus loin (cf. p. 70).

2. (II) : projeté lors de l'éjaculation à dix mètres de distance ou devenant indéfiniment un cadavre

3. (II) : une volonté demeurée malade d'impatience (je laisse une spéculation purement théorique, indépendante de ce qui dispose, avec la force du supplice ou de la jouissance, d'un homme, à d'autres, plus malades encore...).

4. (II) : les soins méticuleux de propreté,

5. (II) : des dieux, des cadavres, et des rois-prêtres,

6. (I) *Noté en marge* : cf. Robertson Smith tout ceci est insuffisant à remplacer par un renvoi.

7. (I) *Raturé* : Par contre la destruction rituelle ou la ruine qui surviendra un jour ou l'autre introduisent dans de tels processus la nécessité d'une hétérogénéité terminale.

* Cette « Lettre autographe écrite par le Marquis de Sade à l'âge de 30 ans » provenant de la collection de Maurice Heine fait partie de quatre illustrations accompagnant un article du Docteur Pierre Ménard : « Le Marquis de Sade : Étude graphologique » publié en décembre 1929 dans le n° 7 de Documents.

(Noté en marge, en bas de page :) intr. la vache (s'agit-il de la vache sur l'évocation du sacrifice de laquelle s'ouvre Le Jésusve, cf. p. 13?).

8. (I) *En marge* : insister sur le peu d'amplitude de ces oscillations.

9. *Les trois paragraphes qui précèdent développaient le passage suivant de 6 Ak ff^{os} 108-109 :*

3° Bien qu'à l'origine de l'appropriation, la consommation orale puisse être utilisée dans les deux sens, aussi bien vers un processus d'expulsion totale que vers un processus d'incorporation, l'action de se nourrir dépouillée de toute dérivation psychique immédiate n'en est pas moins la base caractéristique de tout fait d'appropriation. L'acquisition et la conservation de la propriété que ce soit sous forme de meubles ou d'immeubles, de produits ou d'instruments de production, présentent aussi l'établissement d'un lien d'incorporation formant des séries homogènes allant de l'objet à l'auteur de l'appropriation. Dans le développement intellectuel, le lien d'incorporation devient un lien d'identité qui n'est jamais perdu à travers la hiérarchie des séries de faits : c'est par l'établissement d'un rapport d'identité entre les éléments apparemment irréductibles que l'intelligence humaine se les approprie au bénéfice de l'activité industrielle.

Le processus d'appropriation se caractérise ainsi par une homogénéité (équilibre statique) de l'auteur de l'appropriation et des objets comme résultat final alors que l'excrétion se présente comme le résultat d'une hétérogénéité et peut se développer dans le sens d'une hétérogénéité de plus en plus grande en libérant des impulsions dont l'ambivalence est extrêmement accusée.

PHILOSOPHIE, RELIGION
ET POÉSIE PAR RAP-
PORT A L'HÉTÉROLOGIE

4° Par la philosophie l'homme a toujours eu pour but d'approprier les éléments sensibles du monde, mais, comme toute autre, cette appropriation a régulièrement produit un déchet, en sorte que l'opération a été indéfiniment reprise depuis l'origine.

Il est possible de caractériser les déchets dans l'ordre philosophique à l'aide de ceux qu'on pourrait appeler « déchets totaux », dont l'énoncé ne va pas sans une forte impression de ridicule et de malaise, par exemple *néant, infini, absolu*, etc. En ce sens la philosophie diffère de l'élaboration intellectuelle à forme religieuse.

10. (I) *En marge* : introduire ici la substitution du mouvement au point d'application.

11. (I) *Raturé* : (ancêtre hideux haïssant jalousement et dévorant ceux qui survivent).

12. (I) *Note raturée* : Le terme d'hétérologie voisin d'hétérodoxie a l'avantage d'opposer cette forme d'activité à toute espèce d'orthodoxie possible, mais il est opportun de lui préférer comme terme ésotérique celui de scatologie beaucoup plus concret et expressif.

Cf. plus loin le DOSSIER « HÉTÉROLOGIE » (ch. VIII, p. 165)

13. (I) *Raturé* : Une institution telle que la royauté, qui a gardé certains éléments de son origine religieuse, indique nette-

ment le sens et la portée de cette trahison. Toutefois le scandale n'a jamais été poussé aussi loin que dans les formes honteusement dégénérées des églises chrétiennes modernes.

14. (II) : *Titre raturé* : ALMANACH HÉTÉROLOGIQUE.

15. (II) *Note raturée* : Il ne s'agit pas là d'attribuer une importance exceptionnelle à un processus secondaire comme le rire, mais il est un fait qu'il est possible de parler des éléments hétérogènes d'une façon si symbolique et si abstraite que le fait de les envisager n'entraîne même plus un simple phénomène de décongestion pratique comme le rire. Or l'absence de tout phénomène d'expulsion ||

16. (I) *Raturé* : 11° *L'excrétion n'est pas un moyen terme entre deux appropriations* parce que l'appropriation n'est une fin en soi que dans une représentation émasculée et servile de l'existence humaine : l'excrétion pour les hommes est la seule raison de vivre : l'appropriation regarde les esclaves.

Page 70.

[La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (2)], voir la description du manuscrit (III) dans la présentation du texte précédent.

1. *Raturé* : Cette façon de se dérober paraît d'ailleurs entièrement justifiée du fait qu'il est à peu près hors de question, devant les jeunes femmes que l'on rencontre, qu'elles soient égorgées ou déchirées toutes vivantes. Pratiquement l'épithète de divin appliquée au marquis de Sade est une expression très adéquate de cette attitude de honte, étant donné que divinité garde le sens primitif de terreur admiratrice de l'homme devant ses excréments. Un être humain ne se prosterne devant Dieu que pour mieux justifier son incapacité de récupérer et d'avalier sa propre fiente.

Page 73.

Les propositions contenues ici..., trois manuscrits :

(I). 6 Al ff^{os} 196-201 : six feuilles manuscrites paginées de 2 à 5.

(II). 6 Bs f^o 310 : une page manuscrite.

(III). 6 Bs ff^{os} 311-313 : trois pages manuscrites.

Le texte donné est celui de I, dont II et III semblent être des brouillons partiels.

1. (III) : contenues dans cette lettre

2. (II) : toujours faciles à reculer

3. (III) : qui ont mis littérairement en avant le nom de Sade

4. (III) : A cet égard le comportement des admirateurs de Sade est parfaitement comparable à celui des sujets primitifs à l'égard des rois qu'ils adorent en les exécrant et qu'ils font rayonner de gloire en les paralysant étroitement.

(Cette comparaison est raturée et remplacée par celle-ci :) parfaitement comparable à celui des catholiques à l'égard de Jésus-Christ*.

* M. André Breton parle du « besoin héroïque qu'il eut de créer un ordre de choses qui ne dépendît pour ainsi dire pas de tout ce qui avait eu lieu avant lui » : dans cette interprétation le schéma qui pourrait servir à décrire un mouvement en définitive semblable à beaucoup d'autres

5. (II) : Il est permis seulement d'opposer l'un à l'autre deux modes de développement typiques à partir d'une interruption quelconque de la continuité rigoureuse des obligations morales et sociales : tantôt l'interruption est ||

6. Les deux déclarations du « Vampire de Düsseldorf » qui suivent sont extraites des comptes rendus de la seconde audience de son procès donnés respectivement par *Le Matin* et *L'Humanité* du 15 avril. Ces comptes rendus ont été conservés, avec ceux de plusieurs autres journaux relatant le procès, par Bataille qui en a même souligné au crayon de couleur plusieurs passages (6 Ab ff^{os} 2 à 15).

Page 77.

Ces propositions étant énoncées..., 6 C, manuscrit partiel paginé de 1 à 11.

1. Raturé : du néo-catholicisme, du Grand Jeu.

Page 81.

Cet énoncé étant terminé..., manuscrit : 6 Al ff^{os} 163-164.

Page 83.

Quelle que soit ma résolution..., manuscrit : 6 Al ff^{os} 161-162.

Nous donnons ici une page (6 Al f^o 160) qui porte en marge l'appréciation « également dépourvu d'intérêt » :

Les deux disciplines qui ont été mises en avant jusqu'à ce jour ont eu une existence plus ou moins brillante en tant que symptôme d'un besoin. Mais une fois que le besoin s'est trouvé manifeste (parfois même manifeste avec un éclat incontestable) les moyens proposés pour le satisfaire se sont trouvés d'une insuffisance et d'une insignifiance totales : qu'il s'agisse d'insipides jeux de société ou d'un retour encore plus insipide à des pratiques religieuses dans le genre *yoghi*. On voulait bien reconnaître que rien n'était possible si on ne bouleversait pas entièrement et positivement, non seulement les conditions sociales mais les principes mêmes de la vie mentale, mais personne n'a même pris la peine de poser les données élémentaires du problème : à savoir que, de l'intérieur du cercle étroit qui limite actuellement les possibilités humaines, les courtes incursions au-dehors (sans lendemain) et le recours à des formes surannées, situées depuis toujours à l'intérieur des possibilités, sont ||

Page 85.

Arrivé ici..., manuscrit : 6 Al ff^{os} 185-187.

est substitué aux éléments dynamiques particuliers du mouvement. On verra plus loin que c'est à partir de cette substitution qu'il est possible de caractériser un développement religieux en opposition avec le mouvement hétérologique immédiat.

Page 87.

Je sais trop bien..., manuscrit : 6 Al ff^{os} 153-157.

1. Un blanc sur le manuscrit.

Page 89.

Faisant allusion..., manuscrit : 6 Al ff^{os} 168-169.

Page 91.

« Dans l'histoire comme dans la nature... », manuscrit : 6 Al ff^{os} 180-184.

Page 93.

La « vieille taupe »..., manuscrit 4 XVIII paginé de 1 à 41.
Publié dans *Tel Quel* 34, Été 1968.

IV. DOSSIER DE « DOCUMENTS »

Page 113.

Dali hurle avec Sade, manuscrit : 6 Be ff^{os} 44-48, paginé de [1] à 5. Première version du Jeu lugubre (cf. t. I p. 211). Publié par Bernard Noël dans les notes de son édition de *Documents* (*Mercure de France*, 1968, pp. 218-220).

Au verso de quelques feuilles ces notes :

(6 Be f^o 46 verso :) LES PEINTURES DE SALVADOR DALI

Le mot de poésie est d'une honorabilité apparemment indiscutable, ce que je tiens à donner, aussi durement qu'il m'est possible, pour une preuve de la lâcheté humaine.

(f^o 47 verso :) Dali

La poésie est l'écorce d'un fruit

dans un rêve par exemple la poésie c'est la honte, les poètes sont des êtres plus châtrés que les autres. La poésie est une position fautive étant un refuge dans l'irréalité, certains tableaux sont de simples panneaux de réclames, des intermédiaires pour autre chose.

c'est le principe des rêves dans la mesure où l'on [n'] admet pas la castration du rêveur. Un tableau de Dali est une réclame pour la beauté des viscères.

Dali et les ânes morts*.

Moi et l'écorchement des lapins.

(f^o 48 verso :) Il est curieux de voir s'exprimer en Amérique un regret lancinant : W.B. Seabrook constatant que la vie orgiaque a subsisté, mais que le sang des sacrifices n'est pas mêlé aux cocktails trouve fades les mœurs actuelles.

1. Appel de note et, en marge : note sur réalité [?] et réalité.

2. Appel de note et, en marge : note sur la séduction basse.

* Il s'agit d'un épisode du Chien andalou. Cf. la note du « Jeu lugubre », t. I, p. 111.

3. *Raturé* : Le jeu qui consiste à jouer, comme un rat pris dans un piège, à la limite d'une bassine d'eau bouillante, avec sa propre terreur.

4. *Raturé* : Les maisons quoi qu'il en semble étouffent, cela ne dépend même pas du vampire de Düsseldorf.

5. *Appel de note et, en marge* : note sur les cruautés assyriennes.

Page 116.

L'exposition Frobenius..., *manuscrit* : 6 Bf ff^{os} 55-58.

1. *Raturé* : à laquelle est empruntée la reproduction ci-jointe.

Page 118.

Œuvres indo-hellénistiques..., *manuscrit* : 6 Bg ff^{os} 59-61.

1. *Raturé* : Peu de civilisations sont aussi mal connues que celle qui produisit ces figures si pleines de vie et de charme : ce foyer tôt éteint du bouddhisme primitif a cependant développé à un haut degré des éléments helléniques qui semblent aujourd'hui confondus avec notre propre existence.

Page 120.

L'Usine à Folies..., *manuscrit* : 6 Bh ff^{os} 62-63.

Page 121.

Art des nomades..., *manuscrit* : 6 Bi f^o 64.

Page 122.

Deuxième groupe de photographes..., *manuscrit* : 6 Bj f^o 65.

1. C'est à J.-A. Boittard que Documents était redevable de la majeure partie des photographies qui l'illustraient.

Page 123.

Exposition Oskar Kokoschka..., *manuscrit* : 6 Bk ff^{os} 66-67.

V

Page 127.

Je ne crois pas pouvoir... (I), *manuscrit* : 6 Ag ff^{os} 54-66, paginé de 1 à 13.

1. *Raturé* : Bien que cette faculté puisse réagir après coup et classer les faits, j'admets que pendant un court instant au moins un élément hétérogène peut être introduit dans un développement strictement intellectuel.

Les conséquences pratiques ultérieures de cette introduction présentent des difficultés si angoissantes et risquent de compromettre d'une façon si aiguë la puissance déjà souvent précaire d'une existence presque sans issue, que je crois provisoirement impossible d'aller plus loin.

2. *Le manuscrit hésite entre le singulier et le pluriel.*

3. *Manuscrit difficile à lire.*

4. *Raturé* : Au moins, je puis dire que je n'entre pas dans ce monde maudit mais éblouissant autrement qu'en grinçant des dents, soit de peur, soit de volupté.

Je me rapporterai ici à un fait personnel, en premier lieu pour retrouver une partie d'un plaisir excessivement angoissé — par exhibitionnisme — en second lieu parce qu'il n'est pas possible de rendre intelligible ce que je veux dire simplement à l'aide de propositions générales.

5. *Raturé* : Il n'importe peut-être pas absolument que des transgressions de cet ordre soient liées à l'excitation locale de la verge : il est probable en effet que cette excitation locale n'est elle-même liée au plaisir spécifique de la transgression que par suite d'une coïncidence habituelle mais non nécessaire. Toutefois il faut insister sur le fait que c'est pratiquement la signification commune de l'érection et de la manipulation obscène qui donne seule sa portée à un tel comportement.

Page 131.

Je ne crois pas pouvoir... (2), *manuscrit* : 6 Ag ff^{os} 39-46.

Page 134.

[Note sur le système actuel de répression], *texte dactylographié* : 6 Aj ff^{os} 96-99.

Publié dans La quinzaine littéraire, n° 29, 1^{er} au 15 juin 1967, p. 13.

Page 137.

Lorsque M. Meyerson..., *manuscrit* : 6 Ah ff^{os} 67-74.

Une indication permettant peut-être de situer ce texte se trouve dans une note rattachée au DOSSIER DE L'ŒIL PINÉAL (cf. p. 414).

La dernière page de ce texte est composée de notes que nous donnons ici :

Si la probabilité est la règle des très grands nombres, il est entendu que l'improbabilité règle au contraire les petits nombres.

En premier lieu nous grouperons les faits qui relèvent du grand et ceux qui relèvent du petit, et nous les examinerons chaque fois au point de vue de la probabilité et de l'improbabilité.

Le schéma le plus clair est celui de la roulette. Une série de 6 chiffres à sortir est infiniment improbable et ne peut être égalée à rien de prévisible. Une série d'un million de chiffres à sortir est aussi probable qu'il est possible mais seulement en ce sens, c'est qu'elle peut être égalée, d'un certain point de vue, à une prévision formulée rigoureusement : toutefois l'ordre de succession reste infiniment improbable.

Page 140.

La nécessité d'éblouir..., *deux manuscrits* : (I) 6 Al ff^{os} 176-179, que nous donnons, et (II) 6 Al ff^{os} 170-175 dont nous signalons les variantes.

1. (II) : un rôle analogue au soleil.
 2. (II) : s'exprime le principal et le plus inévitable mouvement des esprits humains qui n'ont pas d'aspiration plus forte que celle de rompre au cours de luttes de rivalité avec ce qui est susceptible de leur être assimilé. L'exclusion rigoureuse dont quelques personnes sont ainsi les victimes volontaires n'est pas différente de celle qui frappe d'autres catégories sociales : une prostituée.

3. (II) donne une autre fin : Avant même que la mécanique psychologique de la composition littéraire ait été rendue entièrement explicite, la question du renoncement a été posée ouvertement et même dans certains cas liée à l'angoisse. Il est possible d'admettre qu'en dernière analyse cette question n'a été posée que pour accuser la nécessité de la rupture qui est loin d'être toujours liée au fait d'écrire mais sans laquelle ce fait est vide de tout contenu spécifique. La question peut d'ailleurs être disjointe de tous ses aboutissements actuels et réels.

Il paraît essentiel de savoir s'il ne vaudrait pas mieux renoncer à l'impuissance liée au besoin d'aveugler. Pratiquement cette question est la même que celle de savoir s'il ne vaudrait pas mieux devenir ou redevenir un homme comme les autres.

Page 143.

Les raisons d'écrire un livre..., *manuscrit* : 7 Aa ff^{os} 133-132 et 134-135.

Nous donnons ici ces lignes qui se rattachent au même sujet (7 Aa f^o 48) :

S'il est nécessaire de déguiser continuellement ce qu'on est en train de penser en l'écrivant, ce n'est pas par fausseté, mais au contraire parce que ce qu'on a pensé est faussé par le passage d'un milieu à un autre et parce qu'il faut s'employer à corriger les erreurs qui résultent d'une telle altération à l'aide de camouflages.

VI. TEXTES SE RATTACHANT À « LA NOTION DE DÉPENSE »

Page 147.

[Le paradoxe de l'utilité absolue.] Pour la description des manuscrits de ce texte voir les notes se rapportant à La notion de dépense (t. I, p. 628-630) où il est rattaché à la version (IV).

Nous indiquerons simplement en note les variantes existant entre le manuscrit (II) et la copie dactylographiée (I) qui nous a servi de texte de base.

1. (II) Raturé : § 1. Les prodiges contre les avares.
2. (II) : clair et indiscutable. Et il s'agit en effet d'un principe qui pour être souvent obscur est du moins absolu. L'analyse des conceptions

3. (II) : (Wundt, Freud).

4. (II) : susceptibles de l'être, il suffit qu'il soit enclin à partager le plaisir irrésistible de qui voue sa vie à détruire l'autorité : il est difficile

5. Dans La notion de dépense, ces deux chapitres seront remplacés par le chapitre unique intitulé Insuffisance du principe de l'utilité classique. A quelques variantes près signalées en notes, la suite du texte correspond à celui de La notion de dépense à partir de son chapitre II : Le principe de la perte (cf. t. I, p. 305).

Page 153.

[La notion de dépense], *manuscrit inachevé* : 6 B ff^{os} 135-138.

Une page de titre :

DEUXIÈME PARTIE

I

LA NOTION DE DÉPENSE

puis, sur la page suivante :

I

§ 1. L'univers...

Page 155.

[Le rationalisme...], *manuscrit* : 2 VII ff^{os} 105-108, paginé de 14 à 17.

1. En haut de page est noté : Dire en tête qu'il faut voir le résultat de ces principes dans l'activité humaine (cela sans tenir compte du fait qu'il y a seulement hypothèse). Résultats viendront même si [deux mots illisibles].

2. Ici, raturé : § 6. Le principe de la perte.

3. En marge : plus loin, elle se définit comme universellement utile.

Page 157.

La recherche des modes de dépense, une page manuscrite : 7 Aa f^o 10.

Page 158.

En ce qui concerne cette dernière forme d'activité..., deux feuilles manuscrites : 7 Aa ff^{os} 11-12, paginées 9 et 10.

VII. TEXTES SE RATTACHANT
À « LA STRUCTURE PSYCHOLOGIQUE
DU FASCISME »

Page 161.

Cet aspect religieux manifeste... *manuscrit* : 7 Aa ff^{os} 155-159, paginé de 12 à 16.

La première phrase se retrouve dans La structure psychologique du fascisme, cf. t. I, p. 363, n. 22.

Au verso de la page 16 on lit ces notes :

av[an]t tout réunion d'éléments existants : contrair[emen]t à l'Islam.

modifier en conséquence : partant pour ainsi dire du vide. s'appuie sur l'État.

a) parce que réunion de tout,

b) parce que l'État centre nécessaire de la réunion réunion et réunion mais il faut aboutir en fin de compte à une position s'opposant : il y a donc État distinct des autres.

La fonction de destruction et d'opposition de l'État se distingue de l'État proprement dit comme État étranger avec État propre.

Nous donnons ici cette feuille manuscrite (7 Aa f^o 160) paginée 3 : || le condamne à vivre, celle du maître se forme dans un acte d'exclusion de toute immondice, acte dont la direction est la pureté dont la forme est sadique.

Humainement, la valeur impérative achevée est l'autorité royale ou impériale dans laquelle se manifestent au plus haut degré les tendances cruelles et le besoin de réaliser ou d'idéaliser l'ordre qui caractérise toute domination. L'autorité fasciste ne présente pas moins ce caractère double mais elle n'est qu'une des nombreuses formes de l'autorité royale * dont la description générale constitue le fondement de toute description cohérente du fascisme.

1. En marge : 2^o réunion.

3^o rapports avec l'État.

2. En marge : mécanisme :

accroissement de l'hétérogénéité] =
id. de l'hom[ogénéité].

sens même du mot réunion.

3. En marge : diff[érence] avec Ét[at] roy[aliste].

4. En marge : État = intégration d'éléments hétérogènes dans le but de développer l'hétérogénéité au maximum.

adaptation
du dedans →
coercition
← du dehors

* Raturé : l'autorité royale et il est nécessaire avant de passer à la description spécifique du fascisme, de décrire l'ensemble des formes royales.

5. En marge : les empires sont cependant très différents du fascisme. [armées] existants et purement militaires.

6. En marge : Rapprocher
Dieu Idée
Roi État

Page 163.

En effet la vie humaine..., *manuscrit incomplet* : Aa ff^{os} 164-167, paginé de 32 à 35.

1. En marge : à remplacer par une allusion.

2. En marge : dire dès le § 2 que le résultat dépend des lois propres de l'hétérologie]. La partie vaut le tout.

VIII. DOSSIER « HÉTÉROLOGIE »

Nous réunissons dans ce DOSSIER « HÉTÉROLOGIE » un certain nombre de fragments divers qui n'ont trouvé place dans aucun des ensembles précédents. Mais il va de soi que le titre d'« Hétérologie » conviendrait globalement à ces ensembles qui l'ont toujours pour horizon. Ce dossier ne rassemblerait ainsi, en quelque sorte, que les résidus (ou déchets) de l'hétérologie.

Nous donnons en outre ici diverses notes éparses (7 Aa ff^{os} 52, 230, 231, 236) :

(I^o) Ce que l'on appelle couramment Esprit n'est autre chose que ce qui est appelé maintenant hétérogène mais privé de sa base excrémentielle c'est-à-dire rendu à la fois assimilable et inhibitif.

(II^o) Pour l'appendice de l'homogénéité

les Russes ont très bien senti le mécanisme de la circulation quand ils ont fait livrer le blé en fanfare

(III^o) Ajouter que l'âge des homogènes est la vieillesse, l'âge rassis, toute révolution amène au pouvoir des jeunes.

La nature de la royauté a été obscurcie par le christianisme lorsqu'il s'est efforcé de faire les séparations :

	roi	Dieu
		pape
	profane	sacré
	temporel	spirituel

(IV^o) L'hétérogénéité a pour fondement une attraction, cette attraction est plus ou moins forte et, de plus, elle tend à se perdre si l'objet de substitution ne se distingue pas par une démarcation fixe.

Signalons enfin que Bataille avait constitué un abondant dossier de fiches sur les « rites scatologiques » (sur les rapports entre hétérologie et scatologie cf. La valeur d'usage de D.A.F. de Sade, pp. 61-62) dont les différentes rubriques sont : Orgies, Perversions, Dépense, Moi et Sur-moi, Urine, Castration, Accouchement, Sperme, Sang, Sang menstruel, Enfants, Excréments, Coït sacrificiel, Automuilation, Phallus, Prépuce, Cadavre. Ces rubriques sont partiellement reprises dans le feuillet suivant (7 Aa f^o 110) :

danses	
extases	ongles et cheveux
transes	Chine. Magie
Mythologie	
Rituel	sueur (Grèce)
Pathologie	Vedas (ascétisme)
	sperme
	cf. Dulaure, consommation par les gnostiques. Tibet.
	menstrues
	urine
	?
	excréments
	Inde la Vallée Poussin
	Bible
	Australie (Roheim?). Dirty
	sang
	doigts et Morceaux de peau
	doigts de pied
	Vomi?
	Sexes (circoncision des h[ommes] et des f[emmes] et castration)
	Hiérogamie
	Consécration par prostitution
	Cadavres
	Enfants (les Bacchantes).

larmes
salutation
larmoyantelangue
œildestruction-
échange

Page 167.

La polarité humaine..., deux feuillets manuscrits : 7 Aa ff^{os} 34-35.

Page 168.

[Table des matières], un feuillet manuscrit : 7 Aa f^o 20.

Page 169.

[Formules hétérologiques], cinq feuillets manuscrits : 7 Aa ff^{os} 92, 93, 96, 95, 83.Le sens des symboles est donné dans la Table des matières qui précède, à l'exception d'Obs. Les indices joints à S (S¹, S², S³, S^{2a}) désignent évidemment les différentes instances supérieures successivement mises en place par les changements de régime.1. 7 Aa f^o 94 donne une formule plus développée de la démocratie : [(O > B) > S³] > Bs + (O > B) > S³ + (O > S³) + (Bs > B)

Page 171.

[Zusatz], deux feuillets manuscrits : 7 Aa ff^{os} 36, 37.

Page 173.

Véritables rapports de la magie et de la science, un feuillet manuscrit : 7 Aa f^o 29.

Nous donnons ici deux feuillets portant sur le caractère hétérologique de la science (7 Aa ff^{os} 234 et 7 Aa f^o 235), sujet pour lequel il faut également renvoyer aux plans et notes cités à propos de L'œil pinéal (cf. pp. 413-415) :

(I^o) Comme toute autorité la science n'a pas et ne peut pas avoir une existence diffuse. Comme toute autorité elle existe seulement en tant qu'existence concrète à l'état concentré sous forme de foyer d'émission intense. Mais le caractère spécifique de la science se dégrade et disparaît dans la mesure où son caractère de *fondation* active de la connaissance disparaît pour faire place à une simple assimilation des résultats admis du fait d'un

(II^o) 1^o paradoxe de la science à la portée.

2^o justification de ce paradoxe.

3^o Il semble donc que S. W. soit amenée à jouer le rôle de décrire les impasses du socialisme et à le vouer à la mort dans un combat de rues ou dans un pénitencier.

Ainsi : Dans S. W. regrette que A. G. eut placé en épigraphe Peut-être réaction de S. W. exagérée, peut-être trahit-elle l'attraction profonde. Mais indépendamment de la question personnelle la résistance de S. W. à la phrase de R. L. étonne dans un autre sens. En effet S. W. semble attachée uniquement dans ses interventions à montrer le mouvement ouvrier lui-même « voué à la mort dans un combat de rues ou dans un pénitencier ».

Dans cette note les initiales S. W. désignent vraisemblablement Simone Weil, qui faisait partie avec Bataille de l'équipe de La critique sociale et les initiales R. L. Robert Louzon de La révolution prolétarienne.

Page 174.

[Maîtres ou esclaves?], deux feuillets manuscrits : 7 Aa ff^{os} 152-153.

Page 175.

[Sur l'État], trois feuillets manuscrits : 7 Aa ff^{os} 232, 233 et 216 paginés de 1 à 3.

Ce fragment se rattache, comme le suivant, au Problème de l'État publié dans La critique sociale en septembre 1933 (cf. t. I p. 332).

1. En marge : lutte inconditionnelle par excellence.
et : même si le fascisme est au pouvoir et indépendamment de l'action communiste possible.

Page 176.

Ni Dieu ni maîtres..., un feuillet manuscrit : 7 Aa f^o 173.

Page 177.

Cette critique..., un feuillet manuscrit : 7 Aa f^o 84.

Page 178.

[Tableaux hétérologiques], *manuscrit* : 7 Aa ff^{os} 105, 56, 151, 60, 62, 69, 39, 63, 64, 65, 58, 57, 109, 108, 103, 107, 99, 104, 97, 101, 102, 100, 98.

1. *Sur le même feuillet est noté* : A ce tableau correspond le tableau du héros (père et fils) où la f.b.h. = f.h. d'ici. Il y aurait donc dans un tableau plus général une polarisation basse sans dépense thermidorienne??? ou alors il y aurait dépense thermidorienne par en haut dans le cas contraire.

2. *Raturé* : Art moderne.

3. *Noté* : peut-être autre chose?

IX. ESSAIS DE SOCIOLOGIE

C'est sous ce titre que Bataille a rassemblé dans un dossier (2 VII) divers textes dont nous ne publions ici que certains, d'autres ayant été ou devant être publiés ailleurs (ainsi le tableau V, p. 182.) Par contre nous y joignons quelques pages sur La structure sociale, ainsi que La joie devant la mort qui est la suite du texte sur Le sacrifice.

Page 205.

[Le fascisme en France], *manuscrit* 2 VII ff^{os} 1-26, paginé de 1 à 25. Une page de titre présente successivement ce texte comme un Chapitre II, puis 1 — sans doute du livre Le fascisme en France qu'annonce le texte lui-même. Ces indications sont toutes deux raturées. Écrit en 1934.

1. *Raturé* : qui voulut venger les morts ouvriers de Milan.

2. *Raturé* : « Les doctrines politiques passent, écrit le Duce, les peuples restent. »

3. *Sur le manuscrit, une première rédaction de ce passage était accompagnée de la note marginale que voici* :

Les différentes dictatures nationalistes contemporaines (hongroise, espagnole, polonaise, turque, yougoslave) ne sont pas des dictatures de parti et n'ont pas sensiblement transformé la structure sociale de leur pays; la dictature russe est la seule qui puisse être comparée aux régimes allemand et italien.

4. *En marge* : dire que Lénine-Staline forment la combinaison nécessaire.

5. *Raturé* : des spectres hallucinants, fantômes solennels du fascisme

6. *Raturé* : (quel que soit le chaos contenu dans la cervelle de ce seul homme)

7. *Raturé* : et même dans les sanglots.

8. *Noté sur la dernière feuille* :

Continuer avec
Fascio = hache du bourreau
Crucifié
Mise à mort du roi
Tragédie

Page 214.

Essai de définition du fascisme, *manuscrit* : 2 VII ff^{os} 27-34, paginé de [1] à 8.

1. *Raturé* : le prolétariat.

Page 217.

L'abjection..., 2 VII f^o 36-52, *manuscrit paginé de 1 à 16. indiqué comme un ch. v.*

Des notes et esquisses pour ce texte lui sont jointes. Nous les publions ici :

1^o) 2 VII ff^{os} 35, 47, 53, 54.

V. ABJECTION

§ 13. Les misérables.

Les hommes malheureux sont rejetés dans l'abjection sans aucun goût pour elle et ils peuvent même partager l'horreur de l'abjection mais dans l'hébétéude et la fatigue.

Le goût de l'abjection représente déjà une forme différente et relève de la subversion (c'est une forme de subversion particulière *).

L'impératif qui exclut l'abjection est positif, en tant qu'il rejette des hommes vers une attitude négative, une impuissance.

Il est négatif en tant qu'il exclut purement et simplement les choses abjectes positives.

Les classes d'h[ommes] abjectes n'existent pas chez les primitifs les forgerons et les sorciers ne sont pas des h[ommes] abjects.

§ 14. Les choses abjectes.

Dire que les primitifs ne sont pas des misérables en ce sens qu'ils excluent, eux, toutes les choses abjectes (d'un bout à l'autre de la société).

Les choses abjectes coïncident avec ce qui est rejeté par les primitifs.

Plus généralement elles sont ce qui est exclu par le corps, plus les éléments similaires.

Opposition : misérable = passif
abject = positif.

Dire qu'il n'y a aucune raison rationnelle de l'exclusion des choses abjectes.

Ces valeurs sont également sociales mais impersonnalité des formes et détermination comme ça.

ça social et moi social.

* Ceci doit être développé pour exprimer l'excitation érotique.

§ 15. Liste des choses abjectes*.

§ 15. Le dégoût.

épuiser si possible ce qui doit être dit des formes impératives (appliquées aux choses) caractère sadique-anal du dégoût.

En marge, référence à Kolnai, auteur à la lecture duquel se rattache toute la série des notes suivantes :

2°) 2 VII ff^{os} 55-59 :

pour Kolnai ce qui dégoûte n'est pas menaçant (comme ce qui angoisse = un *Stärkeres als ich selbst* même lorsqu'on imagine la possibilité de surmonter) dans le dégoût il y a au contraire *Geringschätzung*.

classe noble : angoisse
classe abjecte : dégoût
classe spectrale : horreur et terreur.

Mais qu'est-ce que signifie dans la peur — lorsque l'homogène est menacé de destruction — le rejet dans le domaine de la mort, à travers les 3 classes de ce domaine.

L'angoisse dans l'obscurité n'est plus angoisse appartenant à la classe noble. De cette angoisse Kolnai (p. 522) ** dit qu'elle n'a pour objet ni l'obscurité ni les voleurs ou les fantômes mais quelque chose d'indéterminable. En réalité il n'y a plus angoisse, mais il reste que le passage de l'angoisse à la terreur, bien que nullement expressif d'une différence de degré, est progressif. Il s'y ajoute le fait que chaque forme différée par cette progression est susceptible de différences de degré. L'objet dans l'angoisse de la nuit est déterminable, la nuit noire étant simplement le milieu spécifique de la classe spectrale.

La peur typique résulte d'une décomposition de l'homogène dans son projet à travers le temps — par suite de l'intervention d'un élément *quelconque* menaçant l'homogénéité de destruction. Elle est chargée de préoccupations précises en rapport avec l'existence homogène. Toutefois elle rejette en bloc l'existence vers l'hétérogène ce qui donne à cette peur une coloration voisine de celle qui résulte directement de l'intervention d'un élément hétérogène appartenant à la classe spectrale ***. Toutefois la peur typique se diffère de la peur hétérogène en ce qu'elle n'est ni

* Noté en bas de page : § spécial (17) il faut aussi montrer les caractères positifs de l'abdication qui conditionne l'abjection sociale.

** Nous n'avons pas trouvé l'article du psychanalyste hongrois Aurel Kolnai auquel Bataille se réfère ici.

*** En marge : peut-être la communication entre l'homogène et la classe noble

par exemple le genre de peur que j'ai des huissiers
il est possible qu'il n'y ait aucune différence entre la peur et l'angoisse. L'angoisse normale comportant de son côté des reports au dégoût et à l'horreur.

spécialement horreur, ni spécialement dégoût, ni spécialement angoisse : elle reste indéterminée même aux moments aigus d'une oscillation allant d'un pôle à l'autre ; à peine peut-on dire qu'elle s'associe plus facilement à l'angoisse*. De son côté la peur hétérogène se distingue de l'horreur surtout en ce que la menace de destruction de l'homogénéité y est ressentie, d'où une certaine coloration d'angoisse par suite de rejet général dans l'hétérogène et même de dégoût.

Dès l'abord il apparaît 1° que l'exclusion du pourri est constitutive de l'homme et que sa compréhension doit être placée à la base de la compréhension de l'homme lui-même.

2° que cette exclusion se posant comme une limite se pose [] ** aussi comme une limite à franchir : ainsi c'est seulement par un retour vers le pourri, mais non furtif, non infériorisé à l'avance, comme cela a lieu vulgairement, qu'il est possible à un homme d'accomplir sa propre nature.

Même schéma pour acte sexuel.

dire en même temps que c'est un fait que cela a lieu mais dans ce retour l'homme est immédiatement rejeté vers les pôles noble et spectral.

au début cependant il y a le type classique consommation du liquide de la décomposition.

Ce qui caractérise la présence du cadavre c'est sa vertu contagieuse.

Il existe une manière d'être pourrie, la présence du cadavre décompose l'être vivant.

1. *En marge* : ensuite abjection des choses, ensuite acte impératif.

2. *sic.*

3. *En marge* : mais ensuite il faudra dire que l'a[cte] i[m]pératif] d'ex[clusion] a lieu en raison du caractère positif au lieu que la souveraineté a lieu en raison du caractère passif.

4. *En marge* : ensuite maître-esclave souverain-sujet.

Page 222.

La royauté de l'Europe classique. Deux rédactions de ce texte : (I) 2 VII ff^{os} 60-84, manuscrit paginé de 1 à 25 et (II) Enveloppe 114, copie dactylographiée paginée de 1 à 16. C'est cette dernière que nous donnons.

Sur l'enveloppe Bataille a noté : probablement d'un de mes amis vers 1939. Le manuscrit dément au moins la première partie de cette indication.

Un certain nombre de réflexions sont notées au verso des feuilles du manuscrit :

* *En marge* : l'anxiété?

** Un mot illisible.

(2 VII f^o 69 verso :) même s'ils la rappellent les bourgeois oublient le caractère *illimité* de la sombre nature humaine. Ch. sur la Révolution politique.

(2 VII f^o 72 verso :) la critique de Mauss : toute sociologie qui évite les questions dernières est un non-sens.

La société bourgeoise est dans la situation de la loi qui doit avoir des fondements hétérogènes.

Finir le § en montrant qu'il y a encore autre chose : le principe d'individuation.

§ suivant : l'unité.

Les bourgeois cherchent les unités homogènes les plus grandes possibles.

Toutes les grandes réalisations de la nature *et de l'histoire* sont faites du concours de coïncidences et non d'application rationnelle d'un principe.

→ dans le § sur la dissociation de la bourgeoisie et du monde royal faire la critique de l'individualisme et y renvoyer par une note ().

(2 VII f^o 75 verso :) remettre à plus loin, au ch. sur la Révolution, la description de l'ablation de l'élément hétérogène et de ses résultats complexes.

Ordre	}	Armée
		Religion
		Révolution politique (Contre-Attaque et fin du fascisme).
		Société secrète.

(2 VII f^o 76 verso :) l'élément hétérogène actuel c'est que l'univers est un non-sens.

Rapport entre l'hétérogénéité et la nuit.

La souveraineté même est déjà un peu la nuit.

(2 VII f^o 78 verso :) il faut aboutir dans ce chapitre à la production de l'idée de l'homme — tel qu'il nie la nature.

ajouter : absur- L'hétérogénéité commence par l'action. Puis dité de toute le déchet : chronologie

toujours hétérogène	}	dépense du type sexuel,
		tragédie,
		dépense du type excré-
		mentiel : crime crapuleux.

l'ensemble forme le lieu de décision.

la société homogène se forme autour.

Il faut finir par un développement la vie-ordre

la 3^e partie seulement.

(2 VII f^o 81 verso :) L'individualisme n'est pas le fait [animal]. C'est le fait de vouloir exploiter pour soi-même ce qui n'existe que pour la société : pour soi-même c'est-à-dire en exigeant de n'avoir pas à lutter pour l'imposer aux autres.

(2 VII f^o 84 verso :) Finir la partie en indiquant que tout se dirige vers l'avidité (relative, la seule au fond réelle).

Il y a au fond l'acquisition : homogène;

le don : hétérogène.

Définir l'échec en citant Jaspers.

1. (I) *Raturé* : LA FORME IMPÉRATIVE DE L'EXISTENCE HÉTÉROGÈNE ; LA SOUVERAINETÉ.

2. (I) *Raturé* : LA PURETÉ SOLAIRE ET LA VIOLENCE SADIQUE DU ROI.

3. (I) *Raturé* : on verra plus loin () * que l'agitation de la société misérable aboutit à la création de formes nouvelles.

4. (I) *Note raturée* : c'est là ce qui explique la confession de Robert Hertz. Cf. plus haut, p. [].

Raturé : Si l'on considère directement les objets de l'existence religieuse, à l'intérieur d'une église un organe sexuel nu est même infiniment plus redoutable qu'un ustensile vulgaire, qu'une machine à coudre ou un fourneau de cuisine.

5. (I) *Note raturée* : Seules les situations stables sont envisagées dans cette partie tout entière consacrée à la description des facteurs de stabilisation. La dissociation de la bourgeoisie et de l'autorité royale et les mouvements qu'elle entraîne est l'objet essentiel du ch.

6. (I) *Note raturée* : Ce § devrait être qqe peu développé. Il faut dire que Dieu est impliqué dans l'association et non la nature (la nuit).

7. (I) *Note raturée* : Les révolutions ont peut-être le même caractère de « traînée de feu » que les mouvements dont il s'agit ici : elles sont cependant très différentes en ce sens qu'elles se proposent de renverser le monde de la souveraineté établie, le monde *noble*. Il ne s'agit ici que des mouvements *créateurs* de ce monde *noble*. Les mouvements de renversement sont l'objet du chapitre [] p. [].

Page 233.

L'armée mystique, 2 VII ff^{os} 85-95 : *manuscrit paginé de 1 à 5 et de 2 à 7.*

1. *Raturé* : Ceux qui la composent ne visent pas à leur propre service, ni même au service d'un bien-être collectif.

2. *Raturé* : dans la mesure où elle s'exprime.

3. *Ici, la pagination du texte reprend à 2.*

4. *Noté au verso* : c'est que chaque dépense se traduit en accroissement de force.

5. *Raturé* : un petit animal fort à un grand animal faible : le petit et le grand possédant

6. *Abréviations illisibles.*

Page 238.

Le sacrifice, 2 VII ff^{os} 121-132 : *manuscrit paginé de 26 à 37 et présenté comme un chapitre III.*

Au verso du f^o 121 : J'aime mieux me réclamer de la tradition chrétienne.

et du f^o 123 : C'est ensemble qu'action et décision entraînent le rythme rapide et l'oubli immédiat de toute horreur. Le conqué-

* *En marge* : Ch[apitre] sur les soc[iétés] secr[ètes].

rant doit aller vite : il subordonne ce qu'il fait au résultat. La terreur ou l'horreur accroissent l'extase : elles diminuent les chances de détruire l'ennemi. Il faut donc passer outre et nier sèchement. Les soldats ont devant l'horreur une attitude qui les oppose aux religieux. Pour les premiers l'horreur est là, non sans excès : les seconds doivent la fabriquer. Le combat ne stationne pas, le sacrifiant s'attarde sur la victime, il la montre, la glorifie, puis la mange pour s'enivrer d'elle.

1. *Correction en surcharge* : Le sacrifice d'amour.
 2. *En marge* : le jeu de la vie doit être aperçu etc.
 3. *Raturé* : § 3. *Le sacrifice chrétien hypocritement donné comme résultat du péché dans le christianisme.*
remplacé par : *Le sacrifice chrétien réduit à un moyen de salut. (qui est raturé à son tour).*
 4. *Raturé* : § 4. *Rapport entre les formes économiques et l'attitude envers la mort.*
 5. *En marge* : construire tout en rapport avec le « prix excessif » attribué à la vie humaine.
 - a) fin du chap. II.
 - b) théorie de la valeur, économie
- § primat.
6. *En marge* : thème essentiel.
 7. *Texte difficilement lisible.*

Page 244.

La joie devant la mort, *Enveloppe 110* : *manuscrit incomplet paginé de 39 à 47. Présenté comme un chapitre IV, il semble faire suite au texte précédent.*

1. *En marge* : salut — peu importe pourvu qu'il y ait un monde sacré.

Page 248.

La structure sociale, *manuscrit* : 7 Aa ff^{os} 14-16, *trois feuilles paginées de 31 à 33.*

Le titre initial était : La déchéance.

X. 1934-1935

Page 253.

En attendant la grève générale, *copie dactylographiée* : 6 Bp ff^{os} 248-260.

1. *Le manuscrit dit Armand. Nous corrigeons.*
2. *Texte incertain.*
3. *Le Cercle communiste démocratique.*

Page 264.

L'échec du Front Populaire, *deux feuilles manuscrites* — 6 G — *paginées 4 et 5. Le titre est raturé et la présentation du texte permet de penser qu'il s'agit de la mise au point écrite d'une intervention orale.*

Page 266.

Les Présages, *manuscrit* : 6 E ff^{os} 4-9.

Journal du séjour en Espagne au cours duquel Le bleu du ciel a été écrit (le manuscrit du roman est daté Tossa, mai 1935).

Une lettre d'André Masson — Tossa, le 17 octobre (34?) — nous apprend que Bataille avait déjà pensé donner ce titre à un livre : [...] Et toi as-tu entrepris le livre dont tu me parlais dans ta dernière lettre? — celle à laquelle j'ai répondu et qui ne t'est pas parvenue. Je serais très heureux que ton livre s'appelle les Présages et pour les photographies du ballet je te dirais où tu peux les trouver [...]

Présages avait été en effet le titre d'un ballet du chorégraphe Massine auquel André Masson avait collaboré et dont Minotaure avait publié l'argument (voir à ce sujet t. I, pp. 613-614 les notes de Sacrifices).

Bataille a donné ce même titre à un dossier rassemblant l'article sur L'oreille coupée de Vincent Van Gogh, La folie de Nietzsche, Le sacré, Les mangeurs d'étoiles, Dionisus Redivivus, André Masson, A propos de « Pour qui sonne le glas », L'expression de la liberté, Calaveras (6 H.)

1. *Le peintre André Masson.*
2. *Restaurant.*
3. *Nom d'un des rochers de Montserrat.*
4. *Le Juanito Eldorado est un bar dont Bataille parle comme d'une personne.*
5. *Un autre bar.*
6. *Trois mots illisibles.*
7. *Torero dont la photographie fait partie des illustrations de l'article sur Le sacré (t. I, p. 559).*
8. *Madeleine Landsberg.*
9. *Madame Markus (?).*
10. *Épisodes du Bleu du ciel.*

XI. EN MARGE D' « ACÉPHALE »

Page 273.

[Programme] (*une copie dactylographiée, signée G. B., de ce texte comme des suivants a été déposée par M. Henri Dubief au département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*). *Il semble que Bataille les ait communiqués à un certain nombre des participants de Contre-Attaque qui avaient pris parti pour lui, avec le projet d'élaborer la société secrète dont le groupe Acéphale devait être la réalisation.*

Page 274.

Pour mes propres yeux l'existence..., *deux pages dactylographiées, signées G. B.*

Page 277.

[Instructions pour la « rencontre » en forêt], trois pages dactylographiées communiquées individuellement à chaque participant à la cérémonie, sous enveloppe portant les indications pratiques que voici :

Se rendre à la gare Saint-Lazare jeudi à 19 h. 45 au plus tard ; Ne pas ouvrir avant l'entrée de la gare.

XII. SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE COLLECTIVE

Page 281.

17 janvier 1938, manuscrit : 7 Bb ff^{os} 145-174, paginé de [1] à 31 (la page 4 a été supprimée).

1. Sur cette Société de psychologie collective, cf. cette « Note de la Rédaction » de L'hygiène mentale, jointe à un article non signé qui a pour titre La circoncision et qu'ont publié les nos 5 (mai 1938, pp. [73]-85) et 6 (juin 1938, pp. [89]-96) de cette revue :

NOTE DE LA RÉDACTION : Ce texte est le compte rendu d'un « Symposium » sur le problème de la circoncision, tenu à un groupe d'études d'ethnographie psychologique au printemps 1937. Exposés par M^{me} Svalberg, MM. Marcel Griaule, Michel Leiris et le D^r Allendy. Discussion : G. Bataille, François Berge, Maurice de Caraman, D^r Borel. La rédaction est de M^{me} Svalberg que nous remercions vivement de son travail.

Sur l'initiative du D^r René Allendy, de M. Georges Bataille, du D^r Adrien Borel, de M. Michel Leiris et du D^r Paul Schiff, une Société de Psychologie Collective a été fondée, à partir de ce groupe d'études, en avril 1937. Elle a pour objet (art. II des statuts) d'« étudier le rôle, dans les faits sociaux, des facteurs psychologiques, particulièrement d'ordre inconscient, de faire converger les recherches entreprises isolément jusqu'ici dans les diverses disciplines ».

Le professeur Pierre Janet a bien voulu en accepter la présidence. Vice-président : Georges Bataille, Secrétaire-trésorier : D^r Allendy.

La Société compte actuellement une quarantaine de membres. Le thème étudié en 1938 est : *Les attitudes envers la mort*. Exposés : Introduction, par Georges Bataille (18 janvier) *. — « Le mort saisit le vif » : les liens juridiques entre les morts et les vivants, par Julien Reinach (28 février). — Les rites funéraires et les coutumes successorales chez les Doggons, par Denise Scheffner et Michel Leiris (28 mars). — Les attitudes envers la mort dans les religions contemporaines, par l'abbé Paul Jury (25 avril). — La mort et l'idée de souillure, par A. Haguenaer (23 mai). — Travail du deuil, par le D^r D. Lagache (27 juin). — L'attitude

* Il s'agit de l'exposé publié ici où il est daté du 17 janvier.

envers la mort chez les psychopathes, par le D^r Borel. — Les animaux et la mort, par le D^r J. Leuba. — La mort comme vie diminuée, par François Berge. — Homicide et peine de mort, par le D^r Schiff. — La représentation artistique de la mort, par Camille Schuwer et Georges Duthuit. — La décomposition organique, par le D^r Desoille. — Ces exposés seront publiés en volume.

2. En marge : tabou actuel.

XIII. COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

Nous reproduisons ci-dessous le programme publié par le Collège de Sociologie pour sa première année.

La Nouvelle Revue Française qui, dans son « Bulletin » signé Jean Guérin, a régulièrement annoncé les activités du Collège à partir de janvier 1938 ne signale rien de mai à décembre 1938, puis fait part de ce que, le 13 décembre, Georges Bataille parlera de *La structure des démocraties* ; « le 10 janvier [1939] : *Naissance de la littérature*, par R. Guastalla. Le 24 janvier : *H Hitler et l'ordre teutonique*, par Georges Bataille ; « le 7 février : *Le marquis de Sade et la révolution*, par Pierre Klossowski. Le mardi 21 février : *Commémoration du Mardi gras*, par Georges Bataille ; « les mardi 7 et 21 mars : *Le chamanisme*, par A. Levitsky » * ; « le 18 avril : *Les rites des Associations politiques dans l'Allemagne romantique*, par Hans Mayer » ; « le 2 mai à 21 h. *La fête*, par Roger Caillois ».

Au moins pour l'année 1937-1938, la seule pour laquelle le texte des exposés de Bataille a été conservé, nous verrons que ce programme n'a pas été respecté et que la part de Bataille a été plus importante qu'initialement il n'était prévu.

Par ailleurs divers échos ont signalé l'existence du Collège de Sociologie : une Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie, parue dans *Acéphale* de juillet 1937 (cf. t. I p. 491) et republiée par la Nouvelle Revue Française, en juillet 1938, en même temps que Pour un Collège de Sociologie, ensemble de trois textes dont les auteurs étaient Bataille (*L'apprenti sorcier*, cf. t. I p. 523), Michel Leiris (*Le sacré dans la vie quotidienne*) et Roger Caillois (*Le vent d'hiver*). Enfin, en novembre 1938 la Nouvelle Revue Française a publié une Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale (cf. t. I p. 538).

L'Introduction aux trois textes de Pour un Collège de Sociologie (N. R. F., juillet 1938) est signée R[oger] C[aillois] ; elle se termine sur la reproduction du « texte qui notifie la fondation [du collège] et qui définit son programme » :

* Le texte de cette conférence a été publié dans *Diogène*, n° 17, janvier 1957.

[...] Cette préoccupation de retrouver transposés à l'échelle sociale les aspirations et les conflits primordiaux de la condition individuelle est à l'origine du *Collège de Sociologie*. Elle conclut le texte qui notifie sa fondation et qui définit son programme. Il est nécessaire de le reproduire ici sans tarder davantage :

1. Dès qu'on attribue une importance particulière à l'étude des structures sociales, on s'aperçoit que les quelques résultats acquis par la science en ce domaine non seulement sont généralement ignorés, mais de plus sont en contradiction directe avec les idées en cours sur ces sujets. Ces résultats, tels qu'ils se présentent, apparaissent extrêmement prometteurs et ouvrent des perspectives insoupçonnées pour l'étude du comportement de l'être humain. Mais ils demeurent timides et incomplets, d'une part parce que la science s'est trop limitée à l'analyse des structures des sociétés dites primitives, laissant de côté les sociétés modernes, d'autre part parce que les découvertes réalisées n'ont pas modifié aussi profondément qu'on pouvait s'y attendre les postulats et l'esprit de la recherche. Il semble même que des obstacles d'une nature particulière s'opposent au développement d'une connaissance des éléments vitaux de la société : le caractère nécessairement contagieux et *activiste* des représentations que le travail met en lumière en apparaît responsable.

2. Il suit qu'il y a lieu de développer entre ceux qui envisagent de poursuivre aussi loin que possible les investigations dans ce sens, 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.

Cette communauté n'en reste pas moins aussi libre d'accès que celle de la science constituée, et toute personne peut y apporter son point de vue personnel, sans égard au souci particulier qui la porte à prendre une connaissance plus précise des aspects essentiels de l'existence sociale. Quels que soient son origine et son but, on considère que cette préoccupation est suffisante à elle seule pour fonder les liens nécessaires à l'action en commun.

3. L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de *sociologie sacrée*, en tant qu'il 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 les points de coïncidence entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions.

L'homme valorise à l'extrême certains instants rares, fugitifs et violents, de son expérience intime. Le *Collège de Sociologie* part de cette donnée et s'efforce de déceler des démarches équivalentes, au cœur même de l'existence sociale, dans les phénomènes élémentaires d'attraction et de répulsion qui la déterminent comme dans ses *compositions* les plus accusées et les plus significatives telles que les églises, les armées, les confréries, les sociétés secrètes. Trois problèmes principaux dominent cette étude : celui du pouvoir, celui du sacré, celui des mythes. Leur résolution n'est

COLLÈGE DE SOCIOLOGIE

ANNÉE 1937-1938 .. LISTE DES EXPOSÉS

Samedi 20 novembre 1937
LA SOCIOLOGIE SACRÉE et les rapports entre "société", "organisme", "être", par Georges Bataille et Roger Caillois.

Samedi 5 février 1938
ATTRACTION ET RÉPULSION. II. La structure sociale, par Georges Bataille.

Samedi 4 décembre 1937
LES CONCEPTIONS HÉGÉLIENNES, par Alexandre Kojève.

Samedi 19 février 1938
LE POUVOIR, par Roger Caillois.

Samedi 19 décembre 1937
LES SOCIÉTÉS ANIMALES, par Roger Caillois.

Samedi 5 mars 1938
STRUCTURE ET FONCTION DE L'ARMÉE, par Georges Bataille.

Samedi 8 janvier 1938
LE SACRÉ, dans la vie quotidienne, par Michel Leiris.

Samedi 19 mars 1938
CONFRÉRIES, ORDRES, SOCIÉTÉS SECRÈTES, ÉGLISES, par Roger Caillois.

Samedi 22 janvier 1938
ATTRACTION ET RÉPULSION. I. Tropismes, sexualité, rire et larmes, par Georges Bataille.

Samedi 2 avril 1938
LA SOCIOLOGIE SACRÉE du monde contemporain, par Georges Bataille et Roger Caillois.

■ Les exposés des mois de mai et juin 1938 seront entièrement consacrés à la MYTHOLOGIE.

■ Le COLLÈGE DE SOCIOLOGIE se réunira dans la Salle des Galeries du Livre, 15, rue Gay-Lussac (5^e). Les exposés commenceront à 21 h. 30 précises; ils seront suivis d'une discussion. L'entrée de la salle sera réservée aux membres du Collège, aux porteurs d'une invitation nominale et (une seule fois) aux personnes présentées par un membre inscrit. L'inscription est de 5 fr. par mois (8 mois par an) ou de 30 fr. par an (payables en novembre). La correspondance doit être adressée à G. Bataille, 76 bis, rue de Rennes (6^e).

INVITATION NOMINALE valable le _____ ■ _____

pas seulement affaire d'information et d'exégèse : il est en outre nécessaire qu'elle embrasse l'activité totale de l'être. Certes, elle nécessite un travail entrepris en commun avec un sérieux, un désintéressement, une sévérité critique capables non seulement d'accréditer les résultats éventuels, mais encore d'imposer le respect dès le début de la recherche. Cependant elle dissimule un espoir d'un tout autre ordre, et qui donne à l'entreprise tout son sens : l'ambition que la communauté ainsi formée déborde son plan initial, glisse de la volonté de connaissance à la volonté de puissance, devienne le noyau d'une plus vaste conjuration, — le calcul délibéré que ce corps trouve une âme.

Page 291.

Rapports entre « société », « organisme », « être » (1), *manuscrit* : 8 C 5 ff^{os} 250-312 paginé de [1] à 56.

Une page de titre :

Sociologie sacrée
Préface

avec, noté en bas de page : Je mettrai aussi la note rédigée pour la conférence de Kojève*.

1. « Le rôle capital de l'astrophysique dans la cosmogonie », *Scientia*, (Rivista di scienza), 1937, n° CCCIV, pp. 74-82. Le paragraphe cité par Bataille est intitulé : « Biogénétique et Biologie des êtres cosmiques ou non dans les univers ».

2. En marge : + attr[action] et rép[ulsion]
+ phases

3. Ici, une feuille intercalée porte l'indication :
Chapitre III

L'être et la conscience

4. En marge : sensibilité discriminative ou sensibilité de la matière inerte.

5. En marge : ajouter personne reflet de la société.
et : Conclure ce chapitre par une considération sur le caractère peu cohérent de la société.

Deux feuilles sont intercalées ici dont la première porte cette indication :
Chapitre III

La phénoménologie hégélienne de la conscience
La dialectique du souverain et du sujet

et ces notes : commencer par reflet du souverain sur le sujet.
ex. des pharaons.

opp[osition] souverain militaire.
formation de dieu (conscience malheureuse) comme dédoublement du pouvoir. Incapacité du souverain à réaliser la conscience.
mettre là les notes du cours de Kojève**

* Cf. n. 5.

** Raturé : les notes de la dernière fois.

La seconde feuille intercalaire porte l'indication :

Chapitre IV

Du clan au « monde entier »
(Degrés de composition de la société)

et ces notes :

1. Communautés de fait : clan, phratricie, tribu, nation, civilisation, humanité.

2. Communautés électives. à partir de [Lowie] :

Rejeter a) armée
+ loin b) organisations simples
administrations, équipes de production.

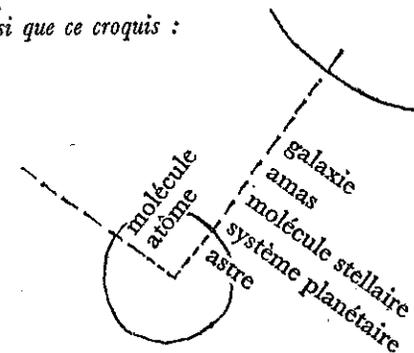
6. En marge : Fin.

7. Intertitre : Tenants et aboutissants pratiques.

8. Trois feuilles suivent ; la première porte l'indication :
Chapitre V

La formation de la société humaine
dans le jeu de composition universel
la société sur la ligne électron, astre, système planétaire, nébuleuse.

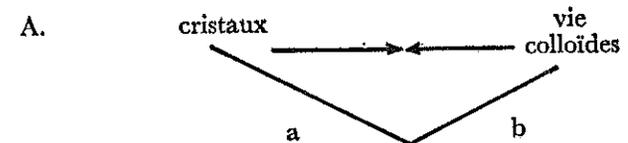
ainsi que ce croquis :



et la note suivante :

l'atome lui-même
comme décentralisation
et captation d'énergie au
profit de la décentralisation

La seconde feuille intercalaire porte ces schémas :
les bifurcations de la ligne de composition et leur signification relative.



en quelque sorte recoupant l'opposition
conservation explosion
décentralisation rayonnement

B. animaux végétaux

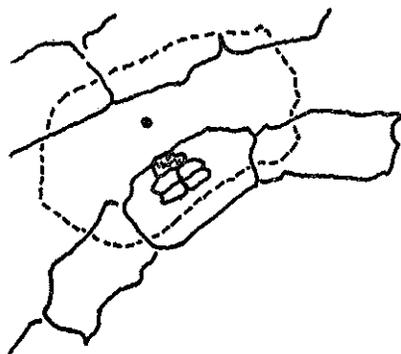


les végétaux rendent les cristaux à l'existence colloïdale

C. gauche droite



La troisième feuille présente ce schéma :



et ces notes : Si l'on compare d'un point de vue exclusivement formel la formation de la féodalité avec le processus de refroidissement des astres, une similitude apparaît tout d'abord.

Parenthèse nécessaire : confusion possible le refroidissement des astres [est] la même chose que la féodalisation : c'est une plaisanterie.

Page 303.

Rapports entre « société », « organisme », « être » (2), *manuscrit incomplet* : 8 C 5 ff^{os} 313-329. Il est difficile de dire laquelle, de la précédente rédaction ou de celle-ci, a été prononcée le 20 novembre 1937.

1. *En marge* : si dans un triangle les deux bissectrices des angles de base sont égales le triangle est isocèle.

et : En tête du chapitre I

Sinon, joindre à la conclusion

En bas de page : pour communauté élective contre c[ommunauté] t[raditionnelle] voir *Ordre nouveau* — Cuvilier p. 32-36.

2. *Sur une feuille intercalée est noté ceci, qui ressemble à une table des matières* :

1. Les êtres terrestres

De l'atome à la cellule et à la société humaine
la ligne humaine

direction [raturé : intrasidérale]

2. Les diverses formes de l'être social

De la communauté [du] clan au « monde entier »

3. L'existence humaine sur le plan des galaxies

3. *En marge* : non il y a des localités qui sont encore [de nouvelles] totalités. Cité antique

Page 307.

22 janvier 1938, *manuscrit* : 8 C1, paginé de 1 à 60.

1. *Sans doute sa conférence sur Les sociétés animales, prononcée le 19 décembre précédent.*

2. *Le 4 décembre précédent, dans sa conférence sur Les conceptions hégéliennes.*

3. *Le sacré dans la vie quotidienne (8 janvier de la même année).*

4. *En marge, cette indication de « mise en scène » : à la fin du développement noyau de silence (un trait de crayon bleu signale cet alinéa dans la marge)*

5. *Trait de crayon bleu en marge.*

6. *En marge* : p. 101.

7. *En marge* : cela médiatise la vie.

Page 319.

[5 février 1938], *manuscrit incomplet* : 8 C4 ff^{os} 185-249, paginé de 4 à 68.

En tête du manuscrit se trouve une feuille (8 C f^o 184) non paginée portant ce texte :

Cependant le sacrifice ne crée qu'une forme de conscience élémentaire. Ce n'est pas le savoir. C'est un acte distinct du sujet. Mais le savoir à proprement parler porte sur des objets, non sur des actes : sur des sphères isolées du sujet et non sur des communications entre l'objet et le sujet.

Le sacrifice crée la conscience en donnant au sujet l'immobilité de la plaque sensible. C'est seulement plus tard que sur cette plaque sensible s'inscrira le monde objectif privé de relations avec l'intériorité du sujet — avec la partie subjective du sujet. A son tour cette faculté de concevoir l'objet dans son ||

1. *Sur une petite feuille intercalée (f^o 198 bis) : différence entre la science et cette doctrine. Les hypothèses de travail (interprétations générales) ne sont pas seulement des instruments de recherche comme dans la science : elles sont cela aussi. Mais il ne dépend de personne que l'instrument de la recherche ne soit dans un cas particulier en même temps un instrument de vie. Toutes les*

sciences qui ont la médecine comme aboutissement sont dans le même cas.

2. *Raturé* : ou encore élevée et basse.

Page 334.

19 février [1938], 8 C2 ff^{os} 61-123 : *manuscrit paginé de [1] à 63.*

1. *Un titre est ajouté au crayon rouge* : Pouvoir

et en marge : univ[ersel] aff[irmatif]

éthiques et optimistes

totalité

2. *En marge* : dégradation

3. *En marge* : définir mouv[ement] d'ensemble.

4. *En marge* : conclusion mouv[ement] d'ensemble = vie.

5. *Indication d'intonation (?)*, en marge : palpitation.

6. Structure et fonction de l'armée, *exposé annoncé pour le 5 mars, mais dont nous n'avons pas le texte.*

7. *En marge* : répression

8. *En marge* : paralysie a) du m[ouvemen]t d'e[nsemble]
b) du développement évolutif.

Page 349.

19 mars 1938, *manuscrit* : 8 C3 ff^{os} 124-178, *paginé de [1] à 55.*

1. *Titre au crayon rouge* : Société Secrète.

2. *En marge, souligné* : Hegel.

3. *En marge* : signe + très faible *

4. *En marge* : signe + très faible

5. *En marge* : signe —

6. *En marge* : signe —

7. *En marge* : signe + faible rapidement

8. *En marge, raturé* : ralentir un peu

9. *En marge* : +

10. *En marge* : Lent et dur

11. *En marge* : Plus rapide

12. *En marge* : +

13. *En marge* : signe —

14. *Sans doute la lettre suivante jointe au manuscrit de la conférence (8 C3 f^o 124 bis) :*

2/3/38

Mon cher Bataille,

Voici les notes annoncées sur les sociétés secrètes. Sans doute les trouverez-vous trop sommaires et schématiques. Mais je les crois, tout compte fait, riches et facilement développables. Je suis de plus en plus frappé de l'importance de ce point de vue, de la facilité qu'il donne pour classer toute espèce de choses. La construction doit à peu près tout à Dumézil : je n'ai fait qu'abstraire et généraliser (même pas grouper). Il importe de le dire et de renvoyer aux ouvrages de D. (les *Centaures* et *Brahman-Flamen* surtout) et à son cours de cette année. Je n'ai pas pu donner

* Sans doute ces signes, comme la plupart des indications marginales de ce texte, indiquent-ils le ton à donner au passage lors de sa lecture.

d'exemples précis pour étoffer le schéma, car Dumézil naturellement ne tient pas à ce que le détail de ses recherches tombe dans le domaine public. Renvoyez-moi assez vite ces deux pages, voulez-vous. Je voudrais travailler un peu dessus.

Apportez-les à la séance de samedi. Si je suis à Paris, je ferai une apparition et je les commenterai moi-même (mais c'est une chance sur mille).

Je voudrais bien avoir des nouvelles du Collège : voudriez-vous m'écrire de la façon la plus détaillée que vous pourrez comment cela s'est passé la fois dernière et comment cela se sera passé samedi?

Bien à vous.

R. C.

P.-S. Où en êtes-vous de votre article pour la N.R.F. * ?

J'ai proposé à Gallimard une collection « Tyrans et Tyrannies » — études sur les formes extrêmes du pouvoir. Qu'en pensez-vous ?

15. *Commentaire de Bataille, noté au crayon* :

Car[actère] universel.

nullement nécessaire mais possible

Le groupement primaire tenant au sang ou au sol et auquel on appartient sans décision est nécessairement replié sur lui-même.

S'il y a choix, il peut y avoir extension, universalité.

Extension au-dehors

Extension au-dedans (esclaves dans les confréries dion[ysiaques])

16. *Commentaire* : particulier à certaines sociétés.

orphisme

choix et contrepartie d'épreuve.

17. *En marge* : voir page suivante.

La page suivante contient ce commentaire :

Confusion avec les sociétés de complot

la phrase de Nietzsche : Et surtout pas de sociétés secrètes, il faut que les conséquences de notre pensée sévissent effroyablement.

Rapport entre la confrérie dionysiaque et les forgerons.

la franc-maçonnerie

Ajouter aux techniques et aux rythmes des rites.

18. *Au lieu de commentaires* : passer immédiatement au § suivant.

19. *Noté* : passer au § suivant en indiquant interprétation générale.

20. *Noté* : qqes mots.

21. *Noté* : qqes mots et enchaîner.

22. *En marge* : signe —

23. *Raturé* : N'y a-t-il pas lieu ici de rappeler Trotsky définissant le bonapartisme et lui assignant outre Napoléon I^{er}, Napoléon III, Bismarck, Von Papen, Staline et pour finir le président Doumergue?

24. *En marge* : +

25. *En marge* : lent.

26. *En marge* : toujours lent +

* L'apprenti sorcier, paru dans le numéro de juillet 1938 (« Pour un Collège de Sociologie »). Cf. t. I, p. 523.

Page 362.

2 avril 1938, manuscrit incomplet : 8 C3 ff^{os} 179-183, paginé de 1 à 5.

1. Sans doute le texte reproduit par Caillois dans son introduction à Pour un Collège de Sociologie et que nous citons pp. 446-447.
2. En marge : cf. marée et particules d'eau.

Page 364.

Le Collège de Sociologie, le manuscrit de cette conférence a été réparti par Bataille dans deux dossiers : les pages 10 à 28, isolées (Enveloppe 53, qui porte l'indication Dernière conférence du Collège de Sociologie), et les pages [1] à 9 et 29-[30] (3 XIV ff^{os} 1 à 11) jointes au Manuel de l'Anti-chrétien (cf. p. 377).

En haut et à droite de la première page on lit d'ailleurs cette note : « Les pages 10 à 28 utilisées ailleurs ».

1. Ces lignes de Bataille résument la lettre suivante, dactylographiée, de Michel Leiris :

Paris, le 3 juillet 1939.

Mon cher Georges,

C'est à toi seul que je m'adresse ici, puisque Caillois est absent.

En travaillant à rédiger le compte rendu de l'activité du Collège de Sociologie depuis sa fondation en mars 1937 — compte rendu dont je devais donner lecture à la séance de demain — je me suis trouvé amené à réfléchir de plus près que je ne l'avais fait jusqu'à présent à ce qu'a été, durant ces deux dernières années, l'activité du collège, et de plus en plus des doutes m'assaillent quant à la rigueur avec laquelle a été menée cette entreprise; de sorte que je ne peux pas me regarder comme qualifié pour me poser demain en porte-parole de notre organisation.

Si l'idée de congrès que nous avons agitée avec Caillois et quelques autres prend corps à la rentrée, je développerai mes objections au cours de ces séances de discussion. Qu'il me suffise aujourd'hui de mentionner les principaux points sur lesquels porte mon désaccord.

1^o Dans le premier paragraphe de la « Note relative à la fondation d'un Collège de Sociologie * », parue dans « Acéphale » et reproduite dans la N.R.F. de juillet 1938, il est indiqué que le Collège se donne pour but premier l'étude des « structures sociales ». Or j'estime que des fautes sérieuses contre les règles de méthode établies par Durkheim — esprit dont nous n'avons pas cessé de nous recommander — ont été maintes fois commises au Collège : travail à partir de notions mal définies, comparaisons entre des faits pris dans des sociétés de caractères profondément différents, etc...

2^o Dans le second paragraphe, il est question de nous former en une « communauté morale » qui représenterait quelque chose de radicalement distinct des habituelles associations de savants.

* Cf. t. I, p. 491.

D'accord. Mais cette « communauté morale » reste tout entière à définir et je crains fortement que, si des gens issus du milieu intellectuel veulent se constituer en Ordre ou en Église, ils n'en viennent à former simplement ce qu'on nomme une « chapelle » dans le langage courant.

En ce qui concerne la fondation d'un ordre, elle me paraît de toute façon prématurée, tant que nous n'avons pas réussi à définir une doctrine. On ne fonde pas un ordre pour qu'il en sorte une religion; c'est, au contraire, au sein des religions que se fondent les ordres.

3^o Le troisième paragraphe de la même note parle de la constitution d'une « sociologie sacrée ». Bien que je ne méconnaisse aucunement l'importance du sacré dans les phénomènes sociaux, et ce qu'il a pour nous de vital, j'estime que souligner le rôle de cet ordre de faits au point où nous l'avons souligné — jusqu'à presque faire du sacré le principe unique d'explication — est en contradiction avec les acquisitions de la sociologie moderne et, notamment, avec la notion maussienne de « phénomène total ».

Loin de moi l'idée de vouloir faire du Collège une société savante où l'on se consacrerait à des recherches de sociologie pure. Mais, enfin, il faut choisir et, si nous nous réclamons de la science sociologique telle que l'ont constituée des hommes tels que Durkheim, Mauss et Robert Hertz, il est indispensable que nous nous conformions à ses méthodes. Sinon, il faut que nous cessions de nous dire « sociologues », afin de dissiper toute équivoque.

Je compte beaucoup, pour éclaircir tout cela et donner son orientation décisive à notre mouvement, sur ces séances de discussion qui auraient lieu à la rentrée et je t'envoie, à toi ainsi qu'à nos amis, l'assurance de tout mon dévouement pour la préparation de ce congrès dont j'estime la réunion nécessaire *.

Michel Leiris,
membre du Collège de Sociologie.

2. En marge : parler de N[ietzsche].

3. En marge : blessure fleur.

4. En marge : pour chacun des 2 le parcours compte plus.

5. En marge : achèvement (être, armée, politique)
inachèvement (amour, religion, mystique)

6. En marge : érotisme, égoïsme du couple
philosophie, Dieu

Muero por que no muero; aller jusqu'au fond
des choses nécessité de l'extrême prudence.

7. Ici, une ligne illisible où l'on déchiffre qu'il est question de Leiris. La lettre de Caillois n'a pas été conservée. Ce qui suit est écrit sur une feuille non paginée.

* La déclaration de guerre, en particulier, empêcha de mener à bien cette tentative de renfouement du Collège de Sociologie.

XIV. MANUEL DE L'ANTI-CHRÉTIEN

Page 377.

Fragments d'un « Manuel de l'Anti-Chrétien », 3 XIV ff^{os} 12-24 : *manuscrit paginé de 1 à 13. A quoi se rattachent également les deux feuilles manuscrites (3 XIV ff^{os} 25-26) paginées 7 et 8 que voici :*

|| de ses créatures. Mais cette opinion n'a jamais eu qu'une importance secondaire. Car les malaises personnels ne peuvent pas arrêter le cours des choses. Il est possible de parler encore avec un accent de défi du Dieu de nos pères — du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob *, mais il n'existe pas de moyen d'empêcher ce que l'on affirme ainsi de se dissoudre dans une forme d'existence générale. En fait les traits personnels et sanglants de la divinité chrétienne ne sont que des traits de médiation, des traits intermédiaires entre le monde réel des corps vivants et mourants et le monde transcendant du « Dieu des philosophes ». Le courant des passions et des notions mises en jeu part de la boue vivante mais il se dirige et se perd dans la transcendance et il n'y a aucune chance appréciable de l'arrêter dans sa fuite : ce qui est détourné par hasard n'est qu'un déchet, la force afflue en masse là où se trouve un Dieu qui est le Bien, aussi fatalement qu'une électricité passe d'un pôle à l'autre.

De cette identité entre le monde transcendant et Dieu, il résulte que le christianisme vaut autant que l'au-delà auquel il assujettit les hommes. En même temps, il paraît évident qu'on ne peut pas le combattre sans combattre en même temps tout ce qui a pour effet de placer l'existence humaine dans la dépendance de ce qui la transcende.

Une table des matières de ce fragment du « Manuel » se trouve dans l'Enveloppe 50 f^o 2.

1. *Env. 50* : L'existence agitée par la peur et la cruauté est devenue
2. *En marge* : Tout ceci doit être la base du Ch. II.
3. *Sic.*
4. *En marge* : Dieu est mort mais son cadavre encombre le monde.
5. *Env. 50* : Le christianisme médiation nécessaire entre le monde transcendant de la philosophie grecque et le monde réel.
- En marge* : voir ce que Jaspers dit de la transcendance.
6. *En marge* : en note différence d'âge

* L'interprétation de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* qui revient à représenter Jahvé comme un dieu « totémique » vaincu et rejeté par la défaite vers la forme impersonnelle, diffuse et plus primitive du *mané* (Lichtwesen) est tout au moins l'hypothèse la plus ouverte qui ait été formulée sur l'origine du dieu créateur unique de l'Univers. Tous ceux qui acceptent le christianisme ont protesté intérieurement contre son caractère platement rationnel, ont eu la nostalgie d'une divinité de quelque façon totémique, à la fois « dieu de nos pères » et dieu qui meurt.

Page 384.

[Christianisme et armée], *manuscrit* : Enveloppe 50 ff^{os} 3-5.

Page 385.

Les onze agressions, *manuscrit* : Enveloppe 50 f^o 6.
Présenté comme : Première partie.
Écrit en travers de la page : Première forme 1938.

Page 387.

[Plan], *manuscrit* : Enveloppe 50 f^o 7.

1. *Titre d'un ouvrage de Maurice Heine qu'il avait été question que la collection Acéphale publie (cf. t. I p. 642).*

2. *Primitivement, ce Ch. IV était libellé ainsi :*

Les forces actuelles : Ouvriers. Hommes moyens. Politiciens.
 Patriotes. « Jeunes ». Artistes. Déprimés.
 Solitaires

Noté en marge : non nécessaire ou très court.

Puis le titre est raturé et, sous lui, ceci est noté : reporter au ch. III (qualification des actes).

Page 390.

[Aphorismes], *manuscrit* : Enveloppe 50 ff^{os} 8-12.

1. *Ce fragment se trouve sur une feuille paginée 1 qui porte ces indications successivement raturées* : 4^o chapitre, puis : 3^o chap. théorie des actes et des fêtes, avant que celle-ci finisse par être conservée : 2^o chapitre du Manuel de l'Anti-chrétien.

Le début du texte, raturé, était le suivant :

Prise à l'origine, la différence entre un élément et l'autre est arbitraire. C'est dans ce souverain arbitraire que les hommes se retrouvent, se soulagent de la nécessité commune et rient. Les différences entre les éléments sont historiques.

2. *En marge, une date* : 19. V. 1940.

Présenté comme : Ch. V du manuel, cet aphorisme occupe trois feuillets paginés de 1 à 3.

3. *En marge* : Suite d'aphorismes
 (indiquer dans quelles conditions).

4. *Cf. la date indiquée n. 2.*

Page 392.

Les guerres sont pour le moment les plus forts stimulants de l'imagination, *Enveloppe 82 (datée 1939)* : *manuscrit paginé de 3 à 15.*

Diverses annotations sont portées au verso de ses feuilles :

f^o 2 verso : Montrer dans le « Manuel » que le rêve des prodiges serait en effet décisif s'ils ne se mettaient pas à la remorque des masses.

f^o 9 verso : Il faut une contrepartie ailleurs à cette phrase dirigée contre les bellicistes.

f^o 10 verso : la ressemblance n'est [sérieuse] avec le sexe que dans le cas d'une fille pudique.

f^o 12 verso : société : individu
résultat : divorces fréquents

f^o 14 verso : il y a une marge laissée à l'avidité dans la société homogène

marquer que l'essentiel est le don ce qui est marqué par la loi de disjonction.

f^o 15 verso : arriver au retour au peu d'importance de l'avidité, le leurre est très acceptable puisqu'il s'agit de satisfaire ce qui est en soi-même discutable.

Il ne faut pas succomber sous le poids de l'avidité d'être.

Finir en marquant que les systèmes de coïncidences doivent être étudiés. La région de l'hétérogénéité est la région du don, de l'homogénéité = avidité (marge) par tricherie.

Le principe de cette économie hétérogène est que la mort est en réalité donnée à l'avance — en premier lieu par la loi de la vie — en second lieu par un souci de prodiguer sa vie. Il s'agit donc de trouver un paiement pour une marchandise livrée. La réponse est le don a une valeur en soi, l'avidité est un tremplin, un tremplin nécessaire. Il faut donc se construire des trempains — se représenter le don non l'acquisition comme la fin

XV

Page 403.

Le masque, deux manuscrits : (I) : Enveloppe 109, paginé [1] à 9 et (II) : 6 H ff^{os} 101-106, paginé de [1] à 6.

C'est ce dernier texte que nous donnons. Il a été remis à la revue *Minotaure* qui l'a renvoyé en demandant à Bataille d'en supprimer une page et demie, pour des raisons de composition du numéro.

1. (I) *En marge* : pas seulement chaos hostile à l'homme mais homme-chaos.

2. (I) *En marge* : suppression des normes et des règles. Il est l'interruption de la communication humaine.

3. (I) : *l'énigme vivante*, animée d'un cours rapide : *l'insolence*

Page 407.

Calaveras, manuscrit : 6 Hh ff^{os} 77-87, paginé de 1 à 10.

Un premier titre, raturé : La mort rit.

I.

[Rêve]

9

II. DOSSIER DE L'ŒIL PINÉAL

Le Jésus.

13

L'œil pinéal (1).

21

L'œil pinéal (2).

36

L'œil pinéal (3).

38

L'œil pinéal (4).

41

III. DOSSIER DE LA POLÉMIQUE AVEC ANDRÉ BRETON

[Lettre à André Breton (1)].

51

[Lettre à André Breton (2)].

51

La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (1).

54

[*La valeur d'usage de D.A.F. de Sade (2)*].

70

Les propositions contenues ici...

73

Ces propositions étant énoncées...

77

Cet énoncé étant terminé...

81

Quelle que soit ma résolution...

83

Arrivé ici...

85

Je sais trop bien...

87

Faisant allusion...

89

« Dans l'histoire comme dans la nature... »

91

La « vieille taupe » et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste.

93

IV. DOSSIER DE « DOCUMENTS »

Dali hurle avec Sade.

113

L'exposition Frobenius à la salle Pleyel.

116

Œuvres indo-hellénistiques.

118

<i>L'Usine à Folies aux Folies-Bergère.</i>	120
<i>Art des nomades de l'Asie centrale.</i>	121
<i>Deuxième groupe de photographes.</i>	122
<i>Exposition Oskar Kokoschka.</i>	123
V.	
Je ne crois pas pouvoir... (1).	127
Je ne crois pas pouvoir... (2).	131
[<i>Note sur le système actuel de répression.</i>]	134
Lorsque M. Meyerson...	137
La nécessité d'éblouir...	140
Les raisons d'écrire un livre...	143
VI. TEXTES SE RATTACHANT A « LA NOTION DE DÉPENSE »	
[<i>Le paradoxe de l'utilité absolue.</i>]	147
[<i>La notion de dépense.</i>]	153
[<i>Le rationalisme.</i>]	155
<i>La recherche des modes de dépense.</i>	157
En ce qui concerne cette dernière forme d'activité...	158
VII. TEXTES SE RATTACHANT A « LA STRUCTURE PSYCHOLOGIQUE DU FASCISME »	
Cet aspect religieux manifeste...	161
En effet la vie humaine...	163
VIII. DOSSIER « HÉTÉROLOGIE »	
La polarité humaine...	167
[<i>Table des matières.</i>]	168
[<i>Formules hétérologiques.</i>]	169
[<i>Zusatz.</i>]	171
<i>Véritables rapports de la magie et de la science.</i>	173
[<i>Maîtres ou esclaves ?</i>]	174
[<i>Sur l'État.</i>]	175
Ni Dieu ni maîtres...	176
Cette critique...	177
[<i>Tableaux hétérologiques.</i>]	178
IX. ESSAIS DE SOCIOLOGIE	
[<i>Le fascisme en France.</i>]	205
<i>Essai de définition du fascisme.</i>	214
<i>L'abjection et les formes misérables.</i>	217
<i>La royauté de l'Europe classique.</i>	222

<i>L'armée mystique.</i>	233
<i>Le sacrifice.</i>	238
<i>La joie devant la mort.</i>	244
<i>La structure sociale.</i>	248
X. 1934-1935	
<i>En attendant la grève générale.</i>	253
<i>L'échec du Front Populaire.</i>	264
<i>Les Présages.</i>	266
XI. EN MARGE D' « ACÉPHALE »	
[<i>Programme.</i>]	273
Pour mes propres yeux l'existence...	274
[<i>Instructions pour la « rencontre » en forêt.</i>]	277
XII. SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE COLLECTIVE 17 janvier 1938.	
	281
XIII. COLLÈGE DE SOCIOLOGIE	
<i>Rapports entre « société », « organisme », « être » (1).</i>	291
<i>Rapports entre « société », « organisme », « être » (2).</i>	303
22 janvier 1938.	307
[<i>5 février 1938.</i>]	319
19 février [1938.]	334
19 mars 1938.	349
2 avril 1938.	362
<i>Le Collège de Sociologie.</i>	364
XIV. MANUEL DE L'ANTI-CHRÉTIEN	
<i>Fragments d'un « Manuel de l'Anti-chrétien ».</i>	377
[<i>Christianisme et armée.</i>]	384
<i>Les onze agressions.</i>	385
[<i>Plan.</i>]	387
[<i>Aphorismes.</i>]	390
<i>Les guerres sont pour le moment les plus forts stimulants de l'imagination.</i>	392
XV.	
<i>Le masque.</i>	403
<i>Galaveras.</i>	407
NOTES	411

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 15 MAI 1970
IMPRIMERIE FIRMIN-DIDOT
PARIS - MESNIL - IVRY

Imprimé en France
N° d'édition : 15100
Dépôt légal : 2^e trimestre 1970. — 2786