GEORGES BATAILLE

ŒUVRES COMPLÈTES

VI

La Somme Athéologique

TOME II

SUR NIETZSCHE
MÉMORANDUM
ANNEXES

GALLIMARD

GEORGES BATAILLE

ŒUVRES COMPLÈTES

TOME VI

Réunis ici et augmentés de nombreux inédits : *L'Expérience intérieure, Le Coupable* et *Sur Nietzsche,* rédigés de 1939 à 1944 sont d'abord le journal d'une expérience : expérience de l'extase, du non-savoir, de l'érotisme, expérience de la guerre, expérience de Nietzsche tout à la fois. Jusqu'à sa mort, Bataille tentera de prolonger ce journal en *Somme athéologique :* rééditions, adjonctions, préfaces, plans de parution, ébauches marquent cette œuvre sans cesse reconsidérée, sans cesse en projet, sans cesse en dialogue avec cette autre « somme », *La Part maudite,* que l'on trouvera dans les tomes VII à X, en préparation.

Les Annexes du tome VI replacent dans leur contexte plusieurs inédits ou des articles parus en revues, directement contemporains de « l'expérience ». On y trouvera également tous les plans et projets de Bataille pour compléter cette *Somme athéologique.*

GEORGES BATAILLE
ŒUVRES COMPLÈTES
VI

FFLCH - USP

GEORGES BATAILLE

Œuvres complètes

VI

La Somme athéologique

TOME II

SUR NIETZSCHE
MÉMORANDUM
ANNEXES

SBD/FFLCH TOMBO.: 82332
SBD-FFLCH-USP
OFFERT PAR
L'AMBASSADE DE FRANCE
AU BRESIL

GALLIMARD

Il a été tiré de ce tome sixième des Œuvres complètes, *de Georges Bataille, 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 cent exemplaires réservés à la Librairie du Palimugre.

194
B328
v.6

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL

Oeuvres completes /

21000025423

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

© *Éditions Gallimard, 1973.*

Sur Nietzsche

VOLONTÉ DE CHANCE

OFFERT PAR
L'AMBASSADE DE FRANCE
AU BRESIL

Entre GIOVANNI *avec un cœur au bout de son poignard.*

. . . . . .

GIOVANNI. — *Ne soyez pas étonnés si vos cœurs pleins d'appréhensions se crispent à cette vaine vue. De quelle pâle épouvante, de quelle lâche colère, vos sens n'auraient-ils pas été saisis si vous aviez été témoins du vol de vie et de beauté que j'ai fait! Ma sœur! oh! ma sœur!*

FLORIO. — *Qu'y a-t-il?*

GIOVANNI. — *La gloire de mon acte a éteint le soleil de midi et fait de midi la nuit...*

Ford.

Dommage qu'elle soit une putain.

Préface

I

Vous voulez vous réchauffer contre moi? Ne vous approchez pas trop je vous le conseille : sinon vous pourriez vous roussir les mains. Car voyez, je suis trop ardent. C'est à grand'peine que j'empêche ma flamme d'éclater hors de mon corps.

1881-1886 *.

Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou.

Je subis une aspiration ardente, douloureuse, qui dure en moi comme un désir inassouvi.

Ma tension ressemble, en un sens, à une folle envie de rire, elle diffère peu des passions dont brûlent les héros de Sade, et pourtant, elle est proche de celle des martyrs ou des saints...

Je n'en puis douter : ce délire accuse en moi le caractère humain. Mais, il faut le dire, il entraîne au déséquilibre et me prive péniblement de repos. Je brûle et me désoriente et je reste vide à la fin. Je puis me proposer de grandes et de nécessaires actions, mais aucune ne répond à ma fièvre. Je parle d'un souci moral, de la recherche d'un objet dont la valeur l'emporte sur les autres!

Comparé aux fins morales qui sont proposées d'habitude, cet objet est incommensurable à mes yeux : ces fins semblent ternes et menteuses. Mais précisément ce sont elles que je pourrais traduire en actes (ne sont-elles pas déterminées comme une exigence d'actes définis?).

* Les citations de Nietzsche sont données sans nom d'auteur; les indications de dates se rapportent aux notes posthumes.

Il est vrai : le souci d'un bien limité parfois mène au sommet vers lequel je tends. Mais c'est par un détour. La fin morale est distincte alors de l'excès dont elle est l'occasion. Les états de gloire, les moments sacrés, qui dévoilent l'incommensurable, excèdent les résultats visés. La morale commune place ces résultats sur le même plan que les fins du sacrifice. Un sacrifice explore le fond des mondes et la destruction qui l'assure en révèle la déchirure. Mais il est célébré pour une fin banale. Une morale a toujours en vue le bien des êtres.

(Les choses ont en apparence changé le jour où Dieu fut représenté comme unique fin véritable. Je ne doute pas qu'on dise de l'incommensurable dont je parle qu'il n'est, en somme, que la transcendance de Dieu. Toutefois, cette transcendance est selon moi la fuite de mon objet. Rien n'est au fond changé si l'on envisage au lieu de la satisfaction d'êtres humains celle de l'Etre céleste! La personne de Dieu déplace et ne supprime pas le problème. Elle introduit seulement la confusion : à volonté, quand il le faut, l'être en l'espèce de Dieu se donne une essence incommensurable. Il n'importe : on sert Dieu, on agit pour son compte : *il est donc réductible aux fins ordinaires de l'action.* S'il se situait par-delà nous ne pourrions rien faire à son profit.)

2

L'aspiration extrême, inconditionnelle, de l'homme a été pour la première fois exprimée par Nietzsche indépendamment d'un but moral et du service d'un Dieu.

Nietzsche ne peut la définir précisément mais elle l'anime, il l'assume de part en part. Brûler sans répondre à quelque obligation morale, exprimée sur le ton du drame, est sans doute un paradoxe. Il est impossible à partir de là de prêcher ou d'agir. Il en découle un résultat qui déconcerte. Si nous cessons de faire d'un état brûlant la condition d'un autre, ultérieur et donné comme un bien saisissable, l'état proposé semble une fulguration à l'état pur, une consumation vide. Faute de la rapporter à quelque enrichissement, comme la force et le rayonnement d'une cité (ou d'un Dieu, d'une Église, d'un parti), cette consumation n'est pas même intelligible. La valeur positive de la perte ne peut en apparence être donnée qu'en termes de profit.

De cette difficulté, Nietzsche n'eut pas la conscience claire. Il dut constater son échec : il sut à la fin qu'il avait parlé au désert. A supprimer l'obligation, le bien, *à dénoncer le vide et le mensonge de la morale, il ruinait la valeur efficace du langage. La renommée tarda, puis quand elle vint, il lui fallut tirer l'échelle. Personne ne répondait à son attente.*

Il me semble aujourd'hui devoir dire : ceux qui le lisent ou l'admirent le bafouent (il le sut, il le dit).* Sauf moi? *(je simplifie). Mais tenter, comme il demandait, de le suivre est s'abandonner à la même épreuve, au même égarement que lui.*

Cette totale libération du possible humain qu'il a définie, de tous les possibles est le seul sans doute qu'on n'ait pas tenté (je me répète : en simplifiant, sauf moi (?)). En ce point actuel de l'histoire, j'imagine de chacune des doctrines concevables qu'on l'a prêchée, que, dans quelque mesure, son enseignement fut suivi d'effet. Nietzsche, à son tour, conçut et prêcha une doctrine nouvelle, il se mit en quête de disciples, il rêvait de fonder un ordre : il haïssait ce qu'il obtint... de vulgaires louanges!

Aujourd'hui je trouve bon d'affirmer mon désarroi : j'ai tenté de tirer de moi les conséquences d'une doctrine lucide, qui m'attirait comme la lumière : j'ai récolté l'angoisse et l'impression le plus souvent de succomber.

3

Je n'abandonnerais nullement, succombant, l'aspiration dont j'ai parlé. Ou plutôt cette aspiration ne me lâcherait pas : je mourrais, je ne me tairais pas pour autant (du moins je l'imagine) : je souhaiterais à ceux que j'aime d'endurer ou de succomber à leur tour [1].

Il est dans l'essence de l'homme un mouvement violent, voulant l'autonomie, la liberté de l'être. Liberté *sans doute s'entend de plusieurs façons, mais qui s'étonnera aujourd'hui qu'on meure pour elle? Les difficultés que rencontra Nietzsche — lâchant Dieu et lâchant le bien, toutefois brûlant de l'ardeur de ceux qui pour le bien ou Dieu se firent tuer — je les rencontrai à mon tour. La solitude décourageante qu'il a décrite m'abat. Mais la rupture avec les entités morales donne à l'air respiré une vérité si grande que j'aimerais mieux vivre en infirme ou mourir plutôt que retomber en servitude.*

* Voir plus bas, p. 32.

4

J'admets au moment où j'écris qu'une recherche morale se donnant son objet par-delà le bien aboutit d'abord à l'égarement. Rien ne m'assure encore que l'on puisse surmonter l'épreuve. Cet aveu, fondé sur une expérience pénible, m'autorise à rire de qui, attaquant ou utilisant, confond la position de Nietzsche et celle d'Hitler.

« A quelle hauteur est ma demeure? Jamais je n'ai compté en montant les degrés qui mènent jusqu'à moi; où cessent tous les degrés, j'ai mon toit et ma demeure *. »

Ainsi s'exprime une exigence qui ne vise aucun bien *saisissable et consume pour autant celui qui la vit.*

J'en veux finir avec cette équivoque vulgaire. Il est affreux de voir réduire au niveau des propagandes une pensée demeurée comiquement sans emploi qui n'ouvre à qui s'en inspire que le vide. Nietzsche aurait eu selon certains la plus grande influence sur ce temps. C'est douteux : personne ne l'attendait pour se moquer des lois morales. Surtout il n'eut pas d'attitude politique : il refusait, sollicité, d'opter pour quelque parti que ce soit, irrité qu'on le crût de droite ou de gauche. Il avait en horreur l'idée qu'on subordonne sa pensée à quelque cause.

Ses sentiments décidés sur la politique datent de son éloignement de Wagner, de la désillusion qu'il eut le jour où Wagner étala devant lui la grossièreté allemande, Wagner socialiste, gallophobe, antisémite... L'esprit du second Reich, surtout dans ses tendances pré-hitlériennes, dont l'antisémitisme est l'emblème, est ce qu'il méprisa le plus. La propagande pangermaniste l'écœurait.

« *J'aime à faire table rase, écrit-il. C'est même une de mes ambitions de passer pour le contempteur des Allemands par excellence. J'ai déjà exprimé à l'âge de vingt-six ans la méfiance que m'inspirait leur caractère (troisième* Intempestive, *p. 71) : les Allemands sont pour moi quelque chose d'impossible, quand je cherche à imaginer une espèce d'homme qui répugne à tous mes instincts c'est toujours un Allemand que je finis par me représenter.* » (Ecce homo, *trad. Vialatte, p. 157.*) *Si l'on veut bien voir, sur le plan politique* Nietzsche fut le prophète, l'annonciateur de la grossière fatalité allemande. *Il la dénonça le premier. Il exécra la folie fermée, haineuse, béate qui après 1870 s'empara des esprits allemands, qui s'épuise aujourd'hui dans la rage hitlérienne* [1]. *Jamais plus mortelle erreur*

* 1882-1884; cité dans *Volonté de puissance*, éd. Wurzbach, II, p. 388.

ne dévoya un peuple entier, ne le destina aussi cruellement à l'abîme. Mais de cette masse à l'avance vouée, *il se détacha, refusant de participer à l'orgie du « contentement de soi ». Sa raideur eut des conséquences. L'Allemagne décida d'ignorer un génie qui ne la flattait pas. Seule sa notoriété à l'étranger attira tardivement l'attention des siens... Je ne sais s'il est de plus bel exemple de dos à dos d'un homme et de son pays : toute une nation, pendant quinze ans, restant sourde à cette voix, n'est-ce pas sérieux? Aujourd'hui, assistant à la ruine, nous devons admirer le fait qu'au moment où l'Allemagne s'engagea dans des voies qui menaient au pire, le plus sage et le plus ardent des Allemands se détourna d'elle : il en eut horreur, et ne put dominer son sentiment. D'un côté comme de l'autre, toutefois, dans la tentative de lui échapper non moins que dans l'aberration, il faut reconnaître après coup l'absence d'issue, n'est-ce pas désarmant?*

Nietzsche et l'Allemagne, à l'opposé l'un de l'autre, auront eu le même sort à la fin : des espoirs insensés les agitèrent également, mais en vain. Hors cette tragique vanité de l'agitation, tout entre eux se déchire et se hait. Les similitudes sont insignifiantes. S'il n'était le pli pris de bafouer Nietzsche, d'en faire ce qui le déprimait le plus : une lecture rapide, un usage commode — sans même lâcher des positions dont il est l'ennemi — *sa doctrine serait prise pour ce qu'elle est : le plus violent des dissolvants. Ce n'est pas seulement l'injurier qu'en faire un auxiliaire des causes qu'elle dévalorise, c'est la piétiner, prouver qu'on l'ignore, quand on affecte de l'aimer. Qui essayerait, comme j'ai fait, d'aller au bout du possible qu'elle appelle, deviendrait, à son tour, le champ de contradictions infinies. Dans la mesure où il suivrait cet enseignement du paradoxe, il verrait qu'embrasser l'une des causes déjà données n'est plus possible pour lui, que sa solitude est entière.*

5

En ce livre écrit dans la bousculade je n'ai pas développé ce point de vue théoriquement. Je crois même qu'un effort de ce genre serait entaché de lourdeur. Nietzsche écrivit « avec son sang » : qui le critique ou mieux l'éprouve *ne le peut que saignant à son tour.*

J'écrivais désirant que mon livre parût, si possible, à l'occasion du centenaire de la naissance (15 octobre 1844). Je l'écrivis de février à août, espérant que la fuite des Allemands en rendrait la publication possible. Je l'ai commencé par une position théorique du problème (c'est la seconde partie, p. 39), mais ce court exposé n'est au fond

qu'un récit d'expérience vécue : d'une expérience de vingt années, chargée à la longue d'effroi. A ce sujet, je crois utile de dissiper une équivoque : Nietzsche serait le philosophe de la « volonté de puissance », il se donnait comme tel, il est reçu comme tel. Je crois qu'il est plutôt le philosophe du mal. *C'est l'attrait, la* valeur *du mal qui, me semble-t-il, donnèrent à ses yeux leur sens à ce qu'il voulait parlant de puissance. S'il n'en était ainsi, comment expliquer ce passage?*

« LE GATE-SAUCE. — *A. : « Tu es un gâte-sauce, c'est ce que l'on dit partout! — B. : Certainement! Je gâte à chacun le goût qu'il a pour son parti : — c'est ce qu'aucun parti ne me pardonne. »* (GAI SAVOIR, 172.)

Cette réflexion, entre beaucoup d'autres, est tout à fait inconciliable avec les conduites pratiques, politiques, tirées du principe de la « volonté de puissance ». Nietzsche eut de l'aversion pour ce qui, de son vivant, s'ordonna dans le sens de cette volonté. S'il n'avait ressenti le goût — subi même la nécessité — de piétiner la morale reçue, je ne doute pas qu'il n'eût cédé au dégoût qu'inspirent les méthodes de l'oppression (la police). Sa haine du bien est justifiée par lui comme la condition même de la liberté. Personnellement, sans illusion sur la portée de mon attitude, je me sens opposé, je m'oppose à toute forme de contrainte : je n'en fais pas moins, pour autant, du mal *l'objet d'une recherche morale extrême. C'est que le mal est l'opposé de la contrainte, qui s'exerce, elle, en principe, en vue d'un bien. Le mal n'est pas sans doute ce qu'une hypocrite série de malentendus en voulut faire : au fond, n'est-ce pas une* liberté *concrète, la trouble rupture d'un tabou?*

L'anarchisme m'irrite, surtout les doctrines vulgaires qui font l'apologie des criminels de droit commun. Les pratiques de la Gestapo *mises au grand jour montrent l'affinité profonde unissant la pègre et la police : personne n'est plus enclin à torturer, à servir cruellement l'appareil de contrainte que des hommes sans foi ni loi. Je hais même ces faibles aux esprits confus qui demandent tous les droits pour l'individu : la limite d'un individu n'est pas seulement donnée dans les droits d'un autre, elle l'est plus durement dans ceux du* peuple. *Chaque homme est solidaire du peuple, en partage les souffrances ou les conquêtes, ses fibres sont partie d'une masse vivante (il n'en est pas moins seul aux moments lourds).*

Ces difficultés majeures de l'opposition de l'individu à la collectivité ou du bien au mal et, en général, ces contradictions folles dont nous ne sortons d'ordinaire que les niant, il m'a semblé qu'un coup de chance seul — donné dans l'audace du jeu — en peut librement triompher. Cet enlisement où succombe la vie avancée aux limites du possible, ne saurait exclure une chance de passer. Ce qu'une sagesse

logique ne peut résoudre, une témérité sans mesure, ne reculant plus et ne regardant pas en arrière, risquerait d'en venir à bout. Pour cette raison, je ne pouvais qu'écrire avec ma vie *ce livre projeté sur Nietzsche, où je voulais poser, si je pouvais, résoudre le problème intime de la morale.*

C'est seulement ma vie, ce sont ses dérisoires ressources qui pouvaient poursuivre en moi la quête du Graal qu'est la chance. Celle-ci s'avérait répondre plus exactement que la puissance aux intentions de Nietzsche. Seul un « jeu » avait la vertu d'explorer très avant le possible, ne préjugeant pas des résultats, donnant à l'avenir *seul, à sa libre échéance, le pouvoir qu'on donne d'habitude au parti pris, qui n'est qu'une forme du* passé. *Mon livre est pour une part, au jour le jour, un récit de coups de dés, jetés, je dois le dire, avec de très pauvres moyens. Je m'excuse du côté cette année vraiment comique des intérêts de vie privée que mes pages de journal mettent en jeu : je n'en souffre pas, je ris volontiers de moi-même et ne connais pas de meilleur moyen de me perdre dans l'immanence.*

6

Le goût que j'ai de me savoir et d'être risible ne peut aller toutefois si loin qu'il me laisse égarer qui me lit. Le problème essentiel agité dans ce livre désordonné (qui devait l'être) est celui que Nietzsche a vécu, que son œuvre tendit à résoudre: celui de l'homme entier.

« La plupart des hommes, écrit-il, sont une image fragmentaire et exclusive de l'homme; il faut les additionner pour obtenir un homme. Des époques entières, des peuples entiers ont en ce sens quelque chose de fragmentaire; il est peut-être nécessaire à la croissance de l'homme qu'il ne se développe que morceau par morceau. Aussi ne faut-il pas méconnaître qu'il ne s'agit jamais, au fond, que de produire l'homme synthétique, que les hommes inférieurs, l'immense majorité, ne sont que les préludes et les exercices préliminaires dont le jeu concerté peut faire surgir çà et là l'homme total, *pareil à une borne milliaire qui indique jusqu'où l'humanité est parvenue. » (1887-1888; cité dans la* Volonté de puissance, *II, p. 347.)*

Mais que signifie cette fragmentation, mieux, quelle en est la cause? sinon ce besoin d'agir *qui spécialise et borne à l'horizon d'une activité donnée? Fût-elle d'intérêt général, ce qui n'est pas le cas d'habitude, l'activité subordonnant chacun de nos instants à quelque résultat précis efface le caractère total de l'être. Qui agit substitue à cette raison*

d'être qu'il est lui-même comme totalité telle fin particulière, dans les cas les moins spéciaux, la grandeur d'un État, le triomphe d'un parti. Toute action spécialise en ce qu'il n'est d'action que limitée. Une plante d'ordinaire n'agit pas, n'est pas spécialisée : elle est spécialisée gobant des mouches!

Je ne puis exister totalement *qu'en dépassant le stade de l'action de quelque manière. Je serai sinon soldat, révolutionnaire professionnel, savant, pas « l'homme entier »* [1]. *L'état fragmentaire de l'homme est, au fond, la même chose que le choix d'un objet. Dès qu'un homme limite ses désirs, par exemple, à la possession du pouvoir dans l'État, il agit, il sait ce qu'il doit faire. Il importe peu qu'il échoue : dès l'abord il insère avantageusement son être dans le temps. Chacun de ses moments devient* utile. *La possibilité lui est donnée dans chaque instant, d'avancer vers le but choisi : son temps devient une marche vers ce but (c'est là ce qu'on appelle vivre d'habitude). De même s'il a pour objet son salut. Toute action fait d'un homme un être fragmentaire. Je ne puis maintenir en moi le caractère entier que refusant d'agir, tout au moins niant l'éminence du temps réservé à l'action.*

La vie ne demeure entière que n'étant pas subordonnée à tel objet précis qui la dépasse. La totalité en ce sens a la liberté pour essence. Je ne puis vouloir néanmoins devenir un homme entier par le simple fait de lutter pour la liberté. Même si lutter ainsi est l'activité entre toutes qui m'agrée, je ne pourrais confondre en moi l'état d'intégrité et ma lutte. C'est l'exercice positif de la liberté non la lutte négative contre une oppression particulière qui m'éleva au-dessus de l'existence mutilée. Chacun de nous apprend amèrement que lutter pour sa liberté c'est d'abord l'aliéner.

Je l'ai dit, l'exercice de la liberté se situe du côté du mal, tandis que la lutte pour la liberté est la conquête d'un bien. *Si la vie est entière en moi, en tant qu'elle est telle, je ne puis sans la morceler, la mettre au service d'un bien, qu'il soit celui d'un autre ou de Dieu ou mon bien. Je ne puis acquérir mais seulement donner, et donner sans compter, sans que jamais un don ait pour objet* l'intérêt *d'un autre. (Je tiens à cet égard le bien d'un autre comme un leurre car si je veux le bien d'un autre, c'est pour trouver le mien, à moins que je ne l'identifie au mien. La totalité est en moi cette exubérance : elle n'est qu'une aspiration vide, un désir malheureux de se consumer sans autre raison que le désir même* — qu'elle est tout entière — *de brûler. C'est en cela qu'elle est l'envie de rire que j'ai dit, ce prurit de plaisir, de sainteté, de mort... Elle n'a plus de tâche à remplir.)*

7

Un si étrange problème n'est concevable que vécu. Il est facile d'en contester le sens disant : que des tâches infinies s'imposent à nous. Justement dans le temps présent. Nul ne songe à nier l'évidence. Il n'en est pas moins vrai que la totalité de l'homme — en tant qu'inévitable terme — apparaît dès maintenant pour deux raisons. La première négative : la spécialisation, de tous les côtés, s'accentue au point d'alarmer [1]. *La seconde : des tâches accablantes apparaissent toutefois, de nos jours,* dans leurs exactes limites.

L'horizon était autrefois obscur. L'objet grave était d'abord le bien d'une cité, mais la cité se confondait avec les dieux. L'objet par la suite était le salut de l'âme. Dans les deux cas, l'action visait, d'une part, quelque fin limitée, saisissable; d'autre part, une totalité définie comme inaccessible ici-bas (transcendante). L'action dans les conditions modernes a des fins précises, entièrement adéquates au possible : la totalité de l'homme n'a plus de caractère mythique. Accessible d'évidence, elle est remise à l'achèvement des tâches données et définies matériellement. Elle est lointaine : ces tâches se subordonnant les esprits les fragmentent. Elle n'en est pas moins discernable.

Cette totalité qu'avorte en nous le travail nécessaire n'en est pas moins donnée dans ce travail. Non comme un but — le but est le changement du monde, sa mise à la mesure de l'homme — mais comme un résultat inéluctable. A l'issue du changement, l'homme-attaché-à-la-tâche-de-changer-le-monde, qui n'est qu'un aspect fragmentaire de l'homme, sera changé lui-même en homme-entier. Ce résultat, quant à l'humanité semble lointain, mais la tâche définie *le décrit : il ne nous transcende pas comme les dieux (la cité sacrée), ni comme la survie de l'âme; il est dans l'immanence de l'homme-attaché... Nous pouvons remettre à plus tard d'y songer, il nous est néanmoins contigu; si les hommes ne peuvent dans leur existence commune en avoir dès maintenant la conscience claire, ce qui les sépare de cette notion n'est ni le fait d'être hommes (et non dieux) ni celui de n'être pas morts : c'est une obligation momentanée.*

De même un homme au combat ne doit (provisoirement) songer qu'à réduire l'ennemi. Sans doute, il n'est guère de combat violent qui ne laisse s'introduire, aux moments d'accalmie, des préoccupations du temps de paix. Mais sur-le-champ, ces préoccupations semblent mineures. Les esprits les plus durs font la part à ces moments de détente et veillent à leur enlever le sérieux. Ils se trompent en un sens : le

sérieux n'est-il pas, au fond, la raison *pour laquelle le sang coule ? Mais rien n'y fait :* il faut *que le sérieux ce soit le sang ;* il faut *que la vie libre, sans combat, dégagée des nécessités de l'action et non fragmentée, apparaisse sous le jour des frivolités : dans un monde délivré des dieux, du souci du salut, même la « tragédie » n'est qu'un amusement — qu'une détente subordonnée à des fins que seule vise une activité.*

Ce mode d'entrée — par la petite porte *— de la raison d'être des hommes possède plus d'un avantage. L'homme entier, de cette façon, se révèle premièrement dans l'immanence, au niveau d'une vie frivole. Nous devons rire de lui, fût-il tragique profondément. C'est là une perspective qui libère : la pire simplicité, la nudité lui est acquise. J'ai de la reconnaissance — sans comédie — envers ceux dont l'attitude grave et la vie voisine de la mort me définissent comme un homme vide, un songe-creux (je suis de leur côté à mes heures). Au fond, l'homme entier n'est qu'un être où la transcendance s'abolit, de qui rien n'est plus séparé : un peu guignol, un peu Dieu, un peu fou... c'est la transparence* [1].

8

Si je veux effectuer ma totalité dans ma conscience, je dois me rapporter à l'immense, comique, douloureuse convulsion de tous les hommes. Ce mouvement va dans tous *les sens. Sans doute une action sensée (allant dans* un *sens donné) traverse cette incohérence, mais c'est elle justement qui donne à l'humanité de mon temps (comme à celle du passé) l'aspect fragmentaire. Si j'oublie un instant ce sens donné, je vois plutôt la somme shakespearienne tragico-comique des lubies, des mensonges, des douleurs et des rires ; la conscience d'une totalité immanente se fait jour en moi, mais comme un déchirement : l'existence entière se situe au-delà d'un sens, elle est la présence consciente de l'homme dans le monde en tant qu'il est* non-sens, *n'ayant rien à faire sinon d'être ce qu'il est, ne pouvant plus se dépasser, se donner quelque sens en agissant.*

Cette conscience de totalité se rapporte à deux façons opposées d'user d'une expression. Non-sens *est d'habitude une simple négation, se dit d'un objet qu'il faut supprimer. L'intention qui refuse ce qui manque de sens est en fait le refus d'être entier, c'est en raison de ce refus que nous n'avons pas conscience de la totalité de l'être en nous. Mais si je dis* non-sens *avec l'intention contraire de chercher*

un objet libre de sens, je ne nie rien, j'énonce l'affirmation dans laquelle toute la vie *s'éclaire enfin dans la conscience.*

Ce qui va vers cette conscience d'une totalité, vers cette totale amitié de l'homme pour soi, est fort justement tenu pour manquer au fond de sérieux. *Suivant cette voie, je deviens dérisoire, j'acquiers l'inconsistance de tous les hommes (pris ensemble, mis de côté ce qui mène à de grands changements). Je ne veux pas de cette façon rendre compte de la maladie de Nietzsche (autant qu'il semble, elle était d'origine somatique) : il faut dire toutefois qu'un premier mouvement vers l'homme entier est l'équivalence de la folie. Je lâche le bien et je lâche la raison (le sens), j'ouvre sous mes pieds l'abîme dont l'activité et les jugements qu'elle lie me séparait. A tout le moins, la conscience de la totalité est-elle d'abord en moi désespoir et crise. Si j'abandonne les perspectives de l'action, ma parfaite nudité se révèle à moi. Je suis dans le monde sans recours, sans appui, je m'effondre. Il n'est d'autre issue qu'une incohérence sans fin dans laquelle ma chance seule me pourra conduire.*

9

Une expérience si désarmante, évidemment, ne peut être faite qu'une fois toutes les autres tentées, achevées, et tout le possible épuisé. En conséquence, elle ne pourrait devenir le fait de l'entière humanité qu'en dernier lieu. Seul un individu très isolé la peut faire de nos jours à la faveur du désordre d'esprit [1], *d'une indubitable vigueur en même temps. Il peut si la chance le suit déterminer dans l'incohérence un équilibre imprévu : ce divin état d'équilibre traduisant dans une simplicité hardie et sans cesse jouée le désaccord profond mais dansé sur la corde, j'imagine de la « volonté de puissance » qu'elle ne peut l'atteindre d'aucune façon. Si l'on m'entend, la « volonté de puissance », envisagée comme un terme serait un retour en arrière. Je reviendrais, la suivant, à la fragmentation servile. Je me donnerais de nouveau un devoir et le bien qu'est la puissance voulue me dominerait. L'exubérance divine, la légèreté qu'exprimaient le rire et la danse de Zarathoustra se résorberaient, au lieu du bonheur suspendu sur l'abîme, je serais rivé à la pesanteur, à la servilité de la* Kraft durch Freude. *Si l'on écarte l'équivoque de la « volonté de puissance », le destin que Nietzsche donnait à l'homme le situe par-delà le déchirement : nul retour en arrière n'est possible et de là découle l'inviabilité profonde de la doctrine. L'esquisse d'une activité, la tentation d'élaborer un*

but et une politique n'aboutissent dans les notes de la Volonté de puissance *qu'à un dédale. Le dernier écrit achevé,* l'Ecce homo *affirme l'absence de but, l'insubordination de l'auteur à tout dessein* *. *Aperçue dans les perspectives de l'action, l'œuvre de Nietzsche est un avortement — des plus indéfendables — sa vie n'est qu'une vie manquée, de même la vie de qui essaie de mettre en œuvre ses écrits* [1].

10

Qu'on n'en doute plus un instant [2] : *on n'a pas entendu un mot de l'œuvre de Nietzsche avant d'avoir* vécu *cette dissolution éclatante dans la totalité ; cette philosophie n'est en dehors de là que dédale de contradictions, pis encore : prétexte à des mensonges par omission (si, comme les fascistes, on isole des passages à des fins que nie le reste de l'œuvre). Je voudrais que maintenant l'on me suive avec une attention plus grande. On l'aura deviné : la critique qui précède est la forme masquée de l'approbation. Elle justifie cette définition de l'homme entier :* l'homme dont la vie est une fête « immotivée », *et fête en* tous *les sens du mot, un rire, une danse, une orgie qui ne se subordonnent jamais, un sacrifice se moquant des fins, des matérielles et des morales.*

Ce qui précède introduit la nécessité d'une dissociation. Les états extrêmes, collectifs, individuels, étaient motivés autrefois par des fins. De ces fins, certaines n'ont plus de sens (l'expiation, le salut). Le bien des collectivités n'est plus recherché maintenant par des moyens d'une efficacité douteuse, mais par l'action directement. Les états extrêmes dans ces conditions tombèrent dans le domaine des arts, ce qui n'alla pas sans inconvénient. La littérature (la fiction) s'est substituée à ce qu'était précédemment la vie spirituelle, la poésie (le désordre des mots*) aux états de transe* réels. *L'art constitue un petit domaine libre en dehors de l'action, payant sa liberté de sa renonciation au monde réel. Ce prix est lourd, et il n'est guère d'écrivains qui ne rêvent de retrouver le réel perdu : mais ils doivent pour cela payer dans l'autre sens, renoncer à la liberté et servir une propagande. L'artiste se bornant à la fiction sait qu'il n'est pas un homme entier mais il en est de même du littérateur de propagande. Le domaine des arts en un sens embrasse bien la totalité : celle-ci néanmoins lui échappe de toute façon.*

* Voir plus loin, p. 107.

Nietzsche est loin d'avoir résolu *la difficulté, Zarathoustra aussi est un poète, et même une fiction littéraire ! Seulement il n'accepta jamais. Les louanges l'exaspérèrent. Il s'agita, chercha l'issue dans tous les sens. Il ne perdit jamais le fil d'Ariane* qui est de n'avoir aucun but *et de ne pas servir de cause : la cause, il le savait,* coupait les ailes. *Mais l'absence de cause, d'un autre côté, rejette dans la solitude : c'est la maladie du désert, un cri se perdant dans un grand silence...*

La compréhension à laquelle j'invite engage décidément dans la même absence d'issue : elle suppose le même supplice enthousiaste. J'imagine nécessaire en ce sens d'inverser l'idée d'éternel retour. Ce n'est pas la promesse de répétitions infinies qui déchire mais ceci : que les instants saisis dans l'immanence du retour apparaissent soudainement comme des fins. Qu'on n'oublie pas que les instants sont par tous les systèmes *envisagés et assignés comme des moyens : toute morale dit :* « *que chaque instant de votre vie soit* motivé ». *Le retour* immotive *l'instant, libère la vie de fin et par là d'abord il la ruine. Le retour est le mode dramatique et le masque de l'homme entier : c'est le désert d'un homme dont chaque instant désormais se trouve immotivé.*

Il est vain de chercher un biais : il faut enfin choisir, d'un côté un désert et de l'autre une mutilation. La misère ne peut être déposée comme un paquet. Suspendus dans un vide, les moments extrêmes sont suivis de dépressions qu'aucun espoir n'atténue. Si j'arrive toutefois à une conscience claire de ce qui est vécu de cette façon, je puis ne plus chercher d'issue où il n'en est pas (pour cela, j'ai tenu à ma critique). Comment ne pas donner de conséquences à l'absence de but inhérente au désir de Nietzsche ? Inexorablement la chance — et la recherche de la chance — représentent un unique recours (dont ce livre a décrit les vicissitudes). Mais s'avancer ainsi avec rigueur implique dans le mouvement même une dissociation nécessaire.

S'il est vrai qu'au sens où d'habitude on l'entend, l'homme d'action ne puisse être un homme entier, l'homme entier garde une possibilité d'agir. A cette condition toutefois de réduire l'action à des principes et à des fins qui lui appartiennent en propre (en un mot, à la raison). L'homme entier ne peut être transcendé (dominé) par l'action : il perdrait sa totalité. Il ne peut en contrepartie transcender l'action (la subordonner à ses fins) : il se définirait par là comme un motif, entrerait, s'anéantirait, dans l'engrenage des motivations. Il faut distinguer d'un côté le monde des motifs, où chaque chose est sensée (ration-

BIBLIOTECA DO DEP. DE
E CIÊNCIAS SOCIAIS

nelle) et le monde du non-sens (libre de tout sens). Chacun de nous appartient pour une part à l'un, pour une part à l'autre. Nous pouvons distinguer consciemment et clairement ce qui n'est lié que dans l'ignorance. La raison ne peut être à mes yeux limitée que par elle-même. Si nous agissons, nous errons en dehors des motifs d'équité et d'ordre rationnel des actes. Entre les deux domaines, il n'est qu'un rapport admissible : l'action doit être limitée rationnellement *par un principe de liberté* *.

Le reste est silence [1].

* La part du feu, de la folie, de l'homme entier — *la part maudite* — étant accordée (concédée du dehors) par la raison suivant des normes libérales et raisonnables. C'est la condamnation du capitalisme comme mode d'activité irrationnel. Dès le moment où l'homme entier (son irrationalité) se reconnaît comme extérieur à l'action, où il voit en toute possibilité de transcendance un piège et la perte de sa totalité, nous renonçons aux dominations irrationnelles (féodales, capitalistes) dans le domaine de l'activité. Nietzsche sans doute a pressenti la nécessité de l'abandon sans en apercevoir la cause. L'homme entier ne peut être tel que s'il renonce à se donner pour la *fin* des autres : il s'asservit s'il passe outre, se borne aux limites féodales ou bourgeoises en deçà de la liberté. Nietzsche, il est vrai, tint encore à la transcendance sociale, à la hiérarchie. Dire : il n'est rien de sacré dans l'immanence signifie ceci : ce qui *était* sacré ne doit plus *servir*. Le temps venu de la liberté est le temps du rire : « Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire... » (Oserait-on appliquer la proposition aux événements présents? au lieu de s'engager dans de nouvelles transcendances morales...) Dans la liberté, l'abandon, l'immanence du rire, Nietzsche à l'avance liquidait ce qui l'attachait encore (son immoralisme juvénile) aux formes vulgaires de la transcendance — qui sont des libertés en servitude. Le parti pris du mal est celui de la liberté, « la liberté, l'affranchissement de toute entrave ».

Première partie

M. NIETZSCHE

Mais laissons là M. Nietzsche...
Gai savoir.

I

Je vis si l'on veut voir [1] au milieu d'hommes étranges, aux yeux desquels la terre, ses hasards et l'immense jeu des animaux, mammifères, insectes, sont à la mesure moins d'eux-mêmes — ou des nécessités qui les limitent — que de l'illimité, du perdu, de l'inintelligible du ciel. Pour ces êtres riants, M. Nietzsche en principe est un problème mineur... Mais il se trouve...

Ces hommes, évidemment, existent peu... il me faut le dire assez vite.

A peu d'exceptions près, ma compagnie sur terre est celle de Nietzsche...

Blake ou Rimbaud sont lourds et ombrageux.

L'innocence de Proust, l'ignorance où il se tint des vents du dehors, le limitent.

Nietzsche seul s'est rendu solidaire de moi — disant *nous*. Si la *communauté* n'existe pas, M. Nietzsche est un philosophe.

« Si nous ne faisons, *me* dit-il, de *la mort de Dieu*, un grand renoncement et une perpétuelle *victoire sur nous-mêmes*, nous aurons à payer pour cette perte. » (1882-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 183.)

Cette phrase a un sens : je la vis à l'instant *jusqu'au bout*.

Nous ne pouvons nous reposer sur rien.
Mais seulement sur *nous*.
Une responsabilité comique *nous* incombe et *nous accable*.

Jusqu'à nos jours, les hommes se reposaient, de chaque chose, les uns sur les autres — ou sur Dieu.

J'écoute au moment où j'écris [1] un roulement de tonnerre et le grondement du vent; aux aguets, je devine le bruit, l'éclat, les orages de la terre à travers les temps. Dans ce temps, dans ce ciel illimités, parcourus de fracas et donnant la mort aussi simplement que mon cœur le sang, je me sens enlevé par un mouvement vif, à l'instant trop violent. Par les battants de ma fenêtre passe un vent infini, portant avec lui le déchaînement des combats, le malheur enragé des siècles. Que n'ai-je moi-même une rage qui demande du sang et l'aveuglement nécessaire à l'amour des coups? Je voudrais n'être plus qu'un cri de haine — exigeant la mort — et rien ne subsisterait de plus beau que des chiens s'entre-déchirant! — mais je suis fatigué, fiévreux...

« Maintenant l'air entier est échauffé, le souffle de la terre est embrasé. Maintenant vous vous promenez tous nus, bons et méchants. Et pour l'homme épris de connaissance, c'est une fête. » (1882-1884; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 9.)

« Les penseurs dont les étoiles suivent des routes cycliques ne sont pas les plus profonds, celui qui voit en lui comme dans un univers immense et qui porte en lui les voies lactées sait aussi combien toutes les voies lactées sont irrégulières; elles conduisent jusque dans le chaos et le labyrinthe de l'existence. » (GAI SAVOIR, 322.)

II

Une malchance me donne le sentiment du péché : je n'ai pas le droit de manquer la chance.

La rupture de la loi morale était nécessaire à cette exigence. (Combien, à côté de cette rigoureuse attitude, la morale ancienne était facile!)

Maintenant commence un dur, un inexorable voyage — en quête du plus lointain possible.

Une morale qui n'est pas la conquête d'un possible au-delà du bien n'est-elle pas risible?

« Nier le mérite, mais faire ce qui dépasse toute louange, voire toute compréhension. » (1885-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 384.)

« Si nous voulons créer, il faut nous accorder une plus grande liberté que celle qui nous a jamais été donnée, donc nous affranchir de la morale et nous égayer par des fêtes. (Pressentiments de l'avenir! Célébrer l'avenir et non le passé! Inventer le mythe de l'avenir! Vivre dans l'espérance!) Instants fortunés! Puis laisser retomber le rideau et ramener nos pensées à des buts fermes et proches! » (1882-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 262.)

L'*avenir*, non le prolongement de moi-même à travers le temps, mais l'échéance d'un être allant plus loin, dépassant les limites atteintes.

III

... l'altitude où il est placé le met en relations avec les solitaires et les méconnus de tous les temps.

1882-1885.

« Où nous trouverons-nous, solitaires entre les solitaires — car c'est là ce que nous *serons* certainement quelque jour, par l'effet de la science — où trouverons-nous un compagnon pour l'homme? Jadis nous cherchions un roi, un père, un juge pour tous, parce que nous manquions de rois, de pères, de juges véritables. Plus tard c'est un *ami* que nous *chercherons* — les hommes seront devenus des splendeurs et des systèmes autonomes, mais ils seront *seuls*. L'instinct mythologique sera alors en quête d'un *ami*. » (1881-1882; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 365.)

« Nous rendrons la philosophie dangereuse, nous en changerons la notion, nous enseignerons une philosophie qui soit un *danger pour la vie;* comment pourrions-nous la mieux servir? Une idée est d'autant plus chère à l'humanité qu'elle lui coûte plus. Si personne n'hésite à se sacrifier aux idées de « Dieu », de la « Patrie », de la « Liberté », si toute l'histoire n'est faite que de la fumée qui environne ce genre de sacrifices, comment la primauté du concept de « philosophie » sur ces concepts populaires, « Dieu », la « Patrie », la « Liberté » pourrait-elle se démontrer autrement qu'en coûtant *plus cher* qu'eux, qu'en exigeant de plus grandes hécatombes? » (1888; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 127.)

Retournée, cette proposition demeure digne d'intérêt : personne ne se disposant à mourir pour elle, la doctrine de Nietzsche est non avenue.

Si j'avais quelque jour l'occasion d'écrire de mon sang de dernières paroles, j'écrirais ceci : « Tout ce que j'ai *vécu*, dit, écrit — que j'aimais — je l'imaginais *communiqué*. Je n'aurais pu sans cela le vivre. Vivant solitaire, parler dans un désert de lecteurs isolés! accepter la *littérature* — l'effleurement! Moi, ce que j'ai pu faire — sans rien d'autre — c'était de me jouer, et je tombe, dans mes phrases, comme les malheureux qui sans fin s'étendent aujourd'hui dans les champs. » Je désire qu'on rie, qu'on hausse les épaules, disant : « Il se moque de moi, il survit. » Il est vrai, je survis, je suis même à l'instant plein d'alacrité mais j'affirme : « s'il t'a semblé que je n'étais pas sans réserve en jeu dans mon livre, jette-le; réciproquement, si, me lisant, tu ne trouves rien qui te mette en jeu — entends-moi : *toute ta vie*, jusqu'à l'heure de tomber — ta lecture achève en toi de corrompre... un corrompu ».

« LE TYPE DE MES DISCIPLES — A tous ceux *auxquels je porte intérêt* je souhaite la souffrance, l'abandon, la maladie, les mauvais traitements, le déshonneur; je souhaite que ne leur soient épargnés ni le profond mépris de soi, ni le martyre de la méfiance envers soi; je n'ai point pitié d'eux... » (1887; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 282.)

Il n'est rien d'humain qui n'exige la *communauté* de ceux qui le veulent. Ce qui va loin exige des efforts conjugués, du moins se poursuivant de l'un à l'autre, ne s'arrêtant pas au possible d'un seul. Aurait-il autour de lui tranché les liens, la solitude d'un homme est une *erreur*. Une vie n'est qu'un maillon. Je veux que d'autres continuent l'expérience qu'avant moi d'autres ont commencée, *se vouent* comme moi, comme d'autres avant moi, à mon épreuve : *aller jusqu'au bout du possible* [1].

Toute phrase est vouée au musée dans la mesure où persiste un vide littéraire.

C'est la fierté des hommes présents que rien n'y puisse être entendu qui ne soit déformé d'abord et vidé de contenu par l'une ou l'autre machinerie : la propagande, la littérature!

Comme une femme, le possible a ses exigences : il veut qu'on aille avec lui jusqu'au bout.

Errant en amateurs dans les galeries, sur les parquets cirés d'un musée des possibles, nous tuons à la longue en nous ce qui n'est pas brutalement politique, le bornant à l'état de luxueux mirages (étiquetés, datés).

Personne n'en a conscience que la honte aussitôt ne désarme.

Vivre un possible jusqu'au bout demande un échange à plusieurs, *l'assumant comme un fait leur étant extérieur* et ne dépendant plus d'aucun d'entre eux.

Du possible qu'il proposa, Nietzsche n'a pas douté que son existence n'exigeât une communauté.

Le désir d'une communauté l'agitait sans fin.

Il écrivit : « Le tête-à-tête avec une grande pensée est intolérable. Je cherche et j'appelle des hommes à qui je puisse communiquer cette pensée sans qu'ils en meurent. » Il chercha *sans jamais trouver d'* « *âme assez profonde* ». Il lui fallut se résigner, se réduire à se dire : « Après un tel appel jailli du tréfonds de l'âme, n'entendre le son d'aucune réponse, c'est une expérience effrayante dont l'homme le plus tenace peut périr : cela m'a délivré de tous les liens avec les hommes vivants [1]. »

Sa souffrance s'exprime en de nombreuses notes [2]...

« Tu te prépares au moment où il te faudra parler. Peut-être auras-tu alors honte de parler, comme tu as parfoi honte d'écrire, peut-être sera-t-il encore nécessaire que tu t'interprètes, peut-être que tes actions et tes abstentions ne suffiront point à te *communiquer!* Il viendra une époque de culture où il sera de mauvais ton de beaucoup lire; alors tu n'auras plus à avoir honte d'être lu; tandis qu'à présent, tous ceux qui te traitent d'écrivain t'offensent; et quiconque te *loue* à cause de tes récits révèle un manque de tact, creuse un fossé entre lui et toi; il ne devine pas à quel point il s'humilie en croyant t'exalter ainsi. Je connais l'état d'âme des hommes présents quand ils lisent : fi! Vouloir travailler et prendre la peine pour produire un pareil état. » (1881-1882; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 109.)

« Les hommes qui ont des destinées, ceux qui en se portant eux-mêmes portent des destinées, toute la race des portefaix héroïques, oh! comme ils voudraient parfois se reposer d'eux-mêmes! Comme ils ont soif de cœurs forts, de nuques vigoureuses qui les délivreraient au moins pour quelques heures de ce qui leur pèse! Et combien cette soif est vaine!... Ils attendent, ils regrettent tout ce qui passe devant eux. Personne ne vient à leur rencontre avec la millième partie seulement de leur souffrance et de leur passion, personne ne devine à quel point ils sont dans l'attente... Enfin très tard, ils apprennent cette prudence élémentaire : ne plus attendre, et puis cette seconde prudence : être affables, modestes, supporter tout... bref en supporter un peu plus qu'ils n'en avaient supporté jusqu'alors [1]. » (1887-1888; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 235.)

Ma vie, en compagnie de Nietzsche, est une communauté, mon livre est cette communauté.

Je prends ces quelques lignes à mon compte :

« Je ne veux pas devenir un saint, j'aime mieux être pris pour un guignol... Et peut-être suis-je un guignol... Et pourtant — mais non pas « pourtant », car il n'y a encore jamais eu rien d'aussi menteur que les saints — la vérité parle par ma bouche... »

Je n'enlèverai le masque de personne...

Que savons-nous de M. Nietzsche, au fond?

Contraints à des malaises, à des silences... Haïssant les chrétiens... Ne parlons pas des autres!...

Et puis... nous sommes si peu [2]!

IV

Rien ne parle plus vivement au cœur que ces mélodies gaies qui sont d'une tristesse absolue.

1888.

« Cet esprit souverain qui se suffit à présent à lui-même parce qu'il est bien défendu et fortifié contre toutes les surprises, vous lui en voulez de ses remparts et de son mystère, et cependant vous guignez en curieux à travers la grille dorée dont il a enclos son domaine, en curieux séduits : car un parfum inconnu et vague vous souffle malicieusement au visage et trahit quelque chose des jardins et des délices cachés. » (1885-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 365.)

« Il y a une fausse apparence de la gaîté contre laquelle on ne peut rien; mais celui qui l'adopte n'a finalement qu'à s'en contenter. Nous qui nous sommes réfugiés dans le *bonheur*, nous qui avons besoin, en quelque sorte, du midi et d'une folle surabondance de soleil, nous qui nous asseyons sur le bord de la route pour voir passer la vie, pareille à un cortège de masques, à un spectacle qui fait perdre le sens, ne semble-t-il pas que nous ayons conscience d'une chose que nous redoutons? Il y a quelque chose en nous qui se brise aisément. Craindrions-nous les mains puériles et destructives? Est-ce pour éviter le hasard que nous nous réfugions dans la vie? dans son éclat, dans sa fausseté, dans sa superficialité, dans son mensonge chatoyant? Si nous semblons gais, est-ce parce que nous sommes infiniment tristes? Nous sommes graves, nous

connaissons l'abîme — est-ce pour cela que nous nous défendons contre tout ce qui est grave? Nous sourions en nous-mêmes des gens aux goûts mélancoliques chez lesquels nous devinons un manque de profondeur; — hélas nous les envions tout en nous raillant d'eux — car nous ne sommes pas assez heureux pour pouvoir nous permettre leur délicate tristesse. Il nous faut fuir jusqu'à l'ombre de la tristesse : notre enfer et nos ténèbres sont toujours trop proches de nous. Nous savons une chose que nous redoutons, avec laquelle nous ne voulons pas rester en tête à tête; nous avons une croyance dont le poids nous fait trembler, dont le chuchotement nous fait pâlir — ceux qui n'y croient pas nous semblent heureux. Nous nous détournons des spectacles tristes, nous bouchons nos oreilles aux plaintes de ce qui souffre; la pitié nous briserait si nous ne savions nous endurcir. Reste vaillamment à nos côtés, insouciance railleuse! Rafraîchis-nous, souffle qui as passé sur les glaciers! Nous ne prendrons plus rien à cœur, nous choisissons le *masque* pour divinité suprême et pour rédempteur. » (1885-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 105.)

« Grand discours cosmique : « Je suis la cruauté, je suis la ruse », etc., etc. Railler la crainte d'assumer la responsabilité d'une faute (raillerie du *créateur*) et de toute la douleur. — Plus méchant qu'on ne le fut jamais, etc. — Forme suprême du contentement de son œuvre propre; il la brise pour la reconstruire sans se lasser. Nouveau triomphe sur la mort, la douleur et l'anéantissement. » (1882-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 390.)

« Certes! Je n'aimerai plus que ce qui est nécessaire! Certes *l'amor fati* sera mon dernier amour! » — Peut-être iras-tu jusque-là; mais auparavant il te faudra aimer les Furies : j'avoue que leurs serpents me feraient hésiter. — « Que sais-tu des Furies? Les Furies, ce n'est que le nom déplaisant des Grâces! » — Il est fou! » (1881-1882; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 388.)

« Donner la preuve de la puissance et de l'assurance acquises en montrant que « l'on a désappris d'avoir peur »;

échanger la méfiance et le soupçon contre la confiance dans nos instincts; s'aimer et s'honorer soi-même dans sa propre sagesse, et même dans son *absurdité;* être un peu bouffon, un peu dieu; ni face de carême ni hibou; ni couleuvre... » (1888; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 381.)

V

Quel fut à présent le plus grand péché?
Ne fut-ce pas la parole de celui qui a dit :
« Malheur à ceux qui rient ici-bas! »
Zarathoustra, De l'homme supérieur.

« Frédéric Nietzsche avait toujours voulu écrire une œuvre classique, livre d'histoire, système ou poème, digne des vieux Hellènes qu'il avait choisis pour ses maîtres. Jamais il n'avait pu donner forme à cette ambition. A la fin de cette année 1883, il venait de faire une tentative presque désespérée; l'abondance, l'importance de ces notes nous laisse mesurer la grandeur d'un travail qui fut entièrement vain. Il ne put ni fonder son idéal moral, ni composer son poème tragique; au même instant il manque ses deux œuvres et voit s'évanouir son rêve. Qu'est-il? Un malheureux capable de courts efforts, de chants lyriques et de cris. » (Daniel Halévy, *La vie de Frédéric Nietzsche*, p. 285).

« En 1872, il envoyait à Mlle de Meysenbug la série interrompue de ses conférences sur l'avenir des Universités : « Cela donne une soif terrible, disait-il, et, enfin, rien à boire. » Ces mêmes mots s'appliquent à son poème. (*Ibidem*, p. 288.)

Deuxième partie

LE SOMMET ET LE DÉCLIN[1]

... ici personne ne se glissera à ta suite ! Tes pas eux-mêmes ont effacé ton chemin derrière toi, et au-dessus de ton chemin il est écrit : Impossible !

Zarathoustra, Le voyageur.

Les questions que j'introduirai [1] touchent le bien et le mal dans leur rapport avec l'être ou les êtres.

Le bien se donne d'abord comme bien d'un être. Le mal semble un préjudice porté — évidemment à quelque être. Il se peut que le bien soit le respect des êtres et le mal leur violation. Si ces jugements ont quelque sens, je puis les tirer de mes sentiments [2].

D'autre part, de façon contradictoire, le bien est lié au mépris de l'intérêt des êtres pour eux-mêmes. Selon une conception secondaire, mais jouant dans l'ensemble des sentiments, le mal serait l'existence des êtres — en tant qu'elle implique leur séparation.

Entre ces formes opposées, la conciliation semble facile : le bien serait l'intérêt des *autres*.

Il se peut en effet que la morale entière repose sur une équivoque et dérive de glissements.

Mais avant d'en venir aux questions impliquées dans l'énoncé qui précède, je montrerai l'opposition sous un autre jour.

I

Le Christ crucifié est le plus sublime de tous les symboles — même à présent.

1885-1886.

J'ai l'intention d'opposer non plus le bien au mal mais le « sommet moral », différent du bien, au « déclin », qui n'a rien à voir avec le mal et dont la nécessité détermine au contraire les modalités du bien.

Le sommet répond à l'excès, à l'exubérance des forces. Il porte au maximum l'intensité tragique. Il se lie aux dépenses d'énergie sans mesures, à la violation de l'intégrité des êtres. Il est donc plus voisin du mal que du bien.

Le déclin — répondant aux moments d'épuisement, de fatigue — donne toute la valeur au souci de conserver et d'enrichir l'être. C'est de lui que relèvent les règles morales.

Je montrerai en premier lieu dans le sommet qu'est le Christ en croix l'expression la plus équivoque du mal [1].

La mise à mort de Jésus-Christ est tenue par l'ensemble des chrétiens pour un mal.

C'est le plus grand péché qu'on ait jamais commis.

Ce péché possède même un caractère illimité. Les criminels ne sont pas seulement les acteurs du drame : la faute incombe à tous les hommes. En tant qu'un homme fait le mal (chaque homme est pour sa part *obligé* de le faire), il met le Christ en croix.

Les bourreaux de Pilate ont crucifié Jésus mais le Dieu qu'ils clouèrent à la croix fut mis à mort en sacrifice : l'agent du sacrifice est le Crime, qu'infiniment, depuis Adam, commettent les pécheurs [2]. Ce que la vie humaine cache de hideux (tout ce qu'elle porte en ses replis de sale et d'impossible, le mal condensé dans sa puanteur) a si parfaitement violé le bien qu'on n'imagine rien qui approche.

La mise à mort du Christ porte atteinte à l'être de Dieu.

Les choses eurent lieu comme si les créatures ne pouvaient communiquer avec leur Créateur que par une blessure en déchirant l'intégrité.

La blessure est voulue, désirée de Dieu.

Les hommes qui la lui font n'en sont pas moins coupables.

D'un autre côté — ce n'est pas le moins étrange — cette culpabilité est la blessure déchirant l'intégrité de chaque être coupable.

De cette façon, Dieu blessé par la culpabilité des hommes et les hommes que blesse leur culpabilité vis-à-vis de Dieu, trouvent, mais péniblement, l'unité qui semble leur fin.

S'ils avaient gardé leur intégrité respective, si les hommes n'avaient pas péché, Dieu d'un côté, les hommes de l'autre, auraient persévéré dans leur isolement. Une nuit de mort, où le Créateur et les créatures ensemble saignèrent, s'entre-déchirèrent et de toutes parts se mirent en cause — à l'extrême limite de la honte — s'est trouvée nécessaire à leur communion [1].

Ainsi la « communication », sans laquelle, pour nous, rien ne serait, est assurée par le crime. La « communication » est l'amour et l'amour souille ceux qu'il unit [2].

L'homme atteint dans la mise en croix le sommet du mal. Mais c'est précisément pour l'avoir atteint qu'il a cessé d'être séparé de Dieu. Où l'on voit que la « communication » des êtres est assurée par le mal. L'être humain sans le mal serait replié sur lui-même, enfermé dans sa sphère indépendante. Mais l'absence de « communication » — la solitude vide — serait sans aucun doute un mal plus grand.

La position des hommes est désarmante.

Ils doivent « communiquer » (aussi bien avec l'existence indéfinie qu'entre eux) : l'absence de « communication » (l'égoïste repli sur soi-même) est évidemment le plus condamnable. Mais la « communication » ne pouvant se faire sans blesser ou souiller les êtres est elle-même coupable. Le bien, de quelque façon qu'on l'envisage, est le bien des êtres mais voulant l'atteindre, il nous faut mettre en cause — dans la

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
FFLCH U.S.P.

nuit, par le mal — ces êtres mêmes en vue desquels nous le voulons.

Un principe fondamental est exprimé comme il suit :

La « communication » ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre : elle veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la limite de la mort, du néant *; le sommet moral est un moment de mise en jeu, de suspension de l'être au-delà de lui-même, à la limite du néant.

2

...l'homme est le plus cruel des animaux. C'est en assistant à des tragédies, à des combats de taureaux et à des crucifixions que, jusqu'à présent, il s'est senti le plus à l'aise sur la terre ; et lorsqu'il inventa l'enfer, ce fut en vérité son paradis...

Zarathoustra, Le convalescent.

Il est important pour moi de montrer que, dans la « communication », dans l'amour, le désir a le néant pour objet.

Il en est ainsi dans tout « sacrifice [1] ».

D'une façon générale, le sacrifice, et pas uniquement celui de Jésus, semble avoir donné le sentiment d'un crime ** : le sacrifice est du côté du mal, c'est un mal nécessaire au bien.

Le sacrifice serait d'autre part inintelligible si l'on n'y voyait le moyen par lequel les hommes, universellement, « communiquaient » entre eux, en même temps qu'avec les ombres dont ils peuplaient les enfers ou le ciel.

Pour rendre plus sensible [2] le lien de la « communication » au péché — du sacrifice au péché — je représenterai en principe que le désir, entendons le désir souverain, qui ronge et nourrit l'angoisse, engage l'être à chercher l'au-delà de lui-même.

L'au-delà de mon être est d'abord le néant. C'est mon absence que je pressens dans le déchirement, dans le sentiment pénible d'un manque. La présence d'autrui se révèle

* Sur le sens du mot dans ce livre voir Appendice V, *Néant, immanence et transcendance*, p. 203.

** Voir : Hubert et Mauss, *Essai sur le sacrifice*, pp. 46-47.

à travers ce sentiment. Mais elle n'est pleinement révélée que si *l'autre*, de son côté, se penche lui-même au bord de son néant, ou s'il y tombe (s'il meurt). La « communication » n'a lieu qu'*entre deux êtres mis en jeu* — déchirés, suspendus, l'un et l'autre penchés au-dessus de leur néant [1].

Cette façon de voir donne du sacrifice et de l'œuvre de chair une même explication. Dans le sacrifice des hommes s'unissent, en le mettant à mort, à un dieu que personnifie un être vivant, victime animale ou humaine (ils s'unissent par là même entre eux). Le sacrifice lui-même — et les assistants — s'identifient en quelque sorte à la victime. Ainsi se penchent-ils au moment de la mise à mort au-dessus de leur propre néant. Ils saisissent en même temps leur dieu glissant dans la mort. L'abandon d'une victime (ainsi dans l'holocauste, où elle est brûlée) coïncide avec le coup frappant le dieu. Le don met partiellement l'être de l'homme en jeu : il lui est donc loisible, en un bref moment, de s'unir à l'être de sa divinité que la mort en même temps a mis en jeu [2].

3

Il serait affreux de croire encore au péché ; au contraire, tout ce que nous faisons, dussions-nous le répéter mille fois, est innocent.

1881-1882.

Plus souvent que l'objet sacré, le désir a pour objet la chair et, dans le désir de la chair le jeu de la « communication » apparaît rigoureusement dans sa complexité.

L'homme, dans l'acte de chair, franchit en souillant — et en se souillant — la limite des êtres.

Le désir souverain des êtres a l'au-delà de l'être pour objet. L'angoisse est le sentiment d'un danger lié à cette inépuisable attente.

Dans le domaine de la sensualité [3], un être de chair est l'objet du désir. Mais ce qui dans cet être de chair attire n'est pas l'être immédiatement, c'est sa blessure : c'est un point de rupture de l'intégrité du corps et l'orifice de l'ordure.

Cette blessure ne met pas exactement la vie en jeu, mais seulement son intégrité, sa pureté. Elle ne tue pas mais souille. Ce que la souillure révèle ne diffère pas essentiellement de ce que la mort révèle : le cadavre et l'excrétion expriment le *néant* l'un et l'autre, le cadavre de son côté participe de la souillure. Un excrément est une part morte de moi-même, que je dois rejeter, la faisant disparaître, achevant de l'anéantir. Dans la sensualité comme dans la mort, le néant n'est d'ailleurs pas *lui-même* ce qui attire. Ce qui nous captive dans la mort, qui nous laisse accablés mais saisis, en silence, d'un sentiment de présence — ou de vide — sacrés, ce n'est pas le cadavre tel qu'il est. Si nous voyons (ou nous figurons) l'horreur qu'est réellement le mort — cadavre sans apprêt, pourriture — nous n'éprouvons que du dégoût. Le pieux respect, la vénération calme et même douce, à laquelle nous nous attardons, se lie à des aspects artificiels — ainsi l'apparente sérénité des morts auxquels un bandeau de deux heures a fermé la bouche. De même dans la sensualité, la transposition est nécessaire à l'attrait du néant. Nous avons de l'horreur pour l'excrétion, même un dégoût insurmontable. Nous nous bornons à subir l'attrait de l'état où elle a lieu — de la nudité qui peut, si nous choisissons, être attirante immédiatement par le grain de la peau, la pureté des formes. L'horreur de l'excrétion faite à l'écart, dans la honte, à laquelle s'ajoute la laideur formelle des organes, constitue l'obscénité des corps — zone de néant qu'il nous faut franchir, sans laquelle la beauté n'aurait pas le côté suspendu, mis en jeu, qui nous damne. La nudité jolie, voluptueuse, finalement triomphe dans la mise en jeu qu'effectue la souillure (dans d'autres cas, la nudité échoue, demeure laide, tout entière au niveau du souillé).

Si j'évoque maintenant la tentation (souvent indépendante de l'idée de péché : nous résistons souvent craignant des suites fâcheuses), j'aperçois, accusée, la prodigieuse mise en mouvement de l'être dans les jeux charnels.

La tentation situe l'écart sexuel en face de l'ennui. Nous ne sommes pas toujours la proie de l'ennui : la vie réserve une possibilité de communications nombreuses. Mais qu'elle vienne à manquer : ce qu'alors l'ennui révèle est le néant de l'être enfermé sur lui-même. S'il ne communique plus, un être séparé s'étiole, il dépérit et sent (obscurément) *qu'à lui seul il n'est pas*. Ce néant intérieur, sans issue, sans attrait, le

repousse : il succombe au malaise de l'ennui et l'*ennui*, du néant intérieur le renvoie à celui du dehors, à l'*angoisse* [1].

Dans l'état de tentation, ce renvoi — dans l'angoisse — s'attarde sans finir à ce néant devant lequel nous place le désir de communiquer. Si j'envisage indépendamment du désir, et pour ainsi dire en soi, le néant de l'obscénité, je n'aperçois que le signe sensible, saisissable, d'une limite où l'être vient à manquer. Mais dans la tentation ce néant du dehors apparaît comme réponse à la soif de communiquer.

Le sens et la réalité de cette réponse sont faciles à déterminer. Je ne communique qu'en dehors de moi, qu'en me lâchant ou me jetant dehors. Mais en dehors de moi, je ne suis plus. J'ai cette certitude : abandonner l'être en moi, le chercher au-dehors, c'est risquer de gâcher — ou d'anéantir — ce sans quoi l'existence du dehors ne me serait pas même apparue, ce *moi* sans lequel rien de « ce qui est pour moi » ne serait. L'être dans la tentation se trouve, si j'ose dire, broyé par la double tenaille du néant. S'il ne communique pas, il s'anéantit — dans ce vide qu'est la vie s'isolant. S'il veut communiquer, il risque également de se perdre.

Sans doute, il ne s'agit que de souillure et la souillure n'est pas la mort. Mais si je cède dans des conditions méprisables — ainsi payant une fille publique — ne mourant pas, je serai cependant ruiné, déchu à mon propre jugement : l'obscénité crue rongera l'être en moi, sur moi sa nature excrémentielle déteindra, ce néant que porte avec elle l'ordure, qu'à tout prix j'aurais dû rejeter, séparer de moi, je serai sans défense, désarmé devant lui, je m'ouvrirai à lui par une épuisante blessure.

La longue résistance dans la tentation fait ressortir avec clarté cet aspect de la vie charnelle. Mais le même élément entre en toute sensualité. La communication, si faible soit-elle, veut une mise en jeu. Elle n'a lieu que dans la mesure où des êtres, hors d'eux-mêmes penchés, se jouent, sous une menace de déchéance. C'est pour cela que les êtres les plus purs *n'ignorent pas* les sentines de la sensualité commune (ne peuvent, quoi qu'ils en aient, lui rester étrangers). La pureté à laquelle ils s'attachent signifie qu'une part insaisissable, infime, d'ignominie suffit à les prendre : ils pressentent, dans l'extrême aversion, ce qu'un autre épuise. Tous les hommes, à la fin, b... pour les mêmes causes.

4

C'était bon pour ce prédicateur des petites gens de souffrir et de porter les péchés des hommes. Mais moi, je me réjouis du grand péché comme de ma grande consolation.

Zarathoustra, De l'homme supérieur.

...le bien suprême et le mal suprême sont identiques.

1885-1886.

Les êtres, les hommes, ne peuvent « communiquer » — *vivre* — que hors d'eux-mêmes. Et comme ils doivent « communiquer », ils doivent *vouloir* ce mal, la souillure, qui, mettant en eux-mêmes l'être en jeu, les rend l'un à l'autre pénétrables.

J'écrivais autrefois (*L'Expérience intérieure*, p. 111) : « Ce que tu es tient à l'activité qui lie les éléments sans nombre qui te composent, à l'intense communication de ces éléments entre eux. Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur, ou des transferts d'éléments qui constituent intérieurement la vie de tout être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre (ou de multiples points à d'autres points) comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique... » Et plus loin : « Ta vie ne se borne pas à cet insaisissable ruissellement intérieur; elle ruisselle aussi au-dehors et s'ouvre incessamment à ce qui s'écoule ou jaillit vers elle. Le tourbillon durable qui te compose se heurte à des tourbillons semblables avec lesquels il forme une vaste figure animée d'une agitation mesurée. Or vivre signifie pour toi non seulement les flux et les jeux fuyants de lumière qui s'unifient en toi mais les passages de chaleur ou de lumière d'un être à l'autre, de toi à ton semblable ou de ton semblable à toi (même à l'instant où tu me lis, la contagion de ma fièvre qui t'atteint) : les paroles, les livres, les monuments, les symboles, les rires ne sont qu'autant de chemins de cette contagion, de ces passages... »

Mais ces brûlants parcours ne se substituent à l'être isolé

que s'il consent, sinon à s'anéantir, du moins à se *mettre en jeu* — et dans le même mouvement, *met en jeu* les autres.

Toute « communication » participe du suicide et du crime.

L'horreur funèbre l'accompagne, le dégoût en est le signe.

Et le mal apparaît sous ce jour — comme une source de la vie!

C'est en ruinant en moi-même, en autrui, l'intégrité de l'être, que je m'ouvre à la communion, que j'accède au sommet moral.

Et le sommet n'est pas *subir*, il est *vouloir* le mal. C'est l'accord volontaire avec le péché, le crime, le mal. Avec un destin sans trêve exigeant pour que les uns vivent, que les autres meurent.

5

Et on a cru à tout cela! Et on l'a appelé morale! Écrasez l'infâme!

M'a-t-on compris! Dionysos en face du Crucifié...

Ecce Homo (trad. Vialatte, p. 177) [1].

Distinguer les cas n'est qu'une indigence : même une infime réserve offense le sort. Ce qui pour lui n'est qu'*excès nuisible à l'excès lui-même* ne l'est pas pour un autre, *placé plus loin*. Puis-je tenir *rien d'humain pour étranger à moi?* La plus petite somme misée, j'ouvre une perspective de surenchère infinie.

Dans cette échappée mouvante se laisse entrevoir un sommet.

Comme le plus haut point — le plus intense degré — d'attrait pour elle-même, que puisse définir la vie.

Sorte d'éclat solaire, indépendant des conséquences.

J'ai donné le mal dans ce qui précède comme un moyen par lequel il nous faut passer si nous voulons « communiquer ».

J'affirmais : « l'être humain, sans le mal, serait replié sur lui-même... »; ou : « le sacrifice est le mal nécessaire au bien »; et plus loin : « ... le mal apparaît... comme une source de la vie! » J'introduisais de cette façon un rapport fictif. En laissant

voir dans la « communication » le bien de l'être, je rapportais la « communication » à l'être que, justement, elle dépasse. En tant que « bien de l'être », il faut dire à la vérité que « communication », mal ou sommet sont réduits à une servitude qu'ils ne peuvent subir. Les notions mêmes de *bien* ou d'*être* font intervenir une durée dont le souci est étranger au mal — au sommet — *par essence*. Ce qui est voulu dans la « communication » est *par essence* le dépassement de l'être. Ce qui est rejeté, *par essence*, dans le mal est le souci du temps à venir. C'est en ce sens précisément que l'aspiration au sommet, *que le mouvement du mal — est en nous constitutif de toute morale*. Une morale en *elle-même* n'a de *valeur* (au sens fort) que faisant la part au dépassement de l'être — rejetant le souci du temps à venir.

Une morale vaut dans la mesure où elle nous propose de nous mettre en jeu. Elle n'est sinon qu'une règle d'intérêt, auquel manque l'élément d'exaltation (le vertige du sommet, que l'indigence baptise d'un nom servile, *impératif*).

En face de ces propositions, l'essence de la « morale vulgaire » est le plus clairement mise en évidence au sujet des désordres sexuels.

En tant que des hommes prennent sur eux de donner à d'autres une règle de vie, ils doivent faire appel au mérite et proposer comme fin le bien de l'être — qui s'accomplit dans le temps à venir.

Si ma vie est en jeu pour un bien saisissable — ainsi pour la cité, pour quelque cause utile — ma conduite est méritoire, vulgairement tenue pour morale. Et pour les mêmes raisons, je tuerai et ruinerai *conformément à la morale*.

Dans un autre domaine, il est mal de dilapider des ressources à jouer, à boire, mais bien d'améliorer le sort des pauvres.

Le sacrifice sanglant est lui-même exécré (gaspillage cruel). Mais la plus grande haine de la lassitude a pour objet la liberté des sens [1].

La vie sexuelle envisagée par rapport à ses fins est presque tout entière *excès* — sauvage irruption vers un sommet inaccessible. Elle est exubérance s'opposant par essence au souci du temps à venir. Le néant de l'obscénité ne peut être subordonné. Le fait de n'être pas suppression de l'être mais seulement conception résultant d'un contact, loin d'atténuer accroît la réprobation. Aucun mérite ne lui est lié. Le sommet érotique n'est pas comme l'héroïque atteint *au prix* de dures souffrances. Apparemment les résultats sont sans rapport avec les peines. La chance seule semble disposer. La chance joue dans le désordre des guerres, mais l'effort, le courage laissent une part appréciable au mérite. Les aspects tragiques de la guerre, opposés aux saletés comiques de l'amour, achèvent de hausser le ton d'une morale exaltant la guerre — et ses profits économiques... — accablant la vie sensuelle. Je doute encore ici d'avoir assez nettement éclairé la naïveté du parti pris moral. L'argument le plus lourd est l'intérêt des familles, que lèse évidemment l'excès sensuel. Sans cesse confondu avec l'âpreté de l'aspiration morale, un souci d'intégrité des êtres est péniblement étalé.

L'essence d'un acte moral est au jugement vulgaire d'être asservi à quelque utilité — de rapporter au bien de quelque être un mouvement dans lequel l'être aspire à dépasser l'être. La morale dans cette façon de voir n'est plus qu'une négation de la morale. Le résultat de cette équivoque est d'opposer le bien des autres à celui de l'homme que je suis : le glissement réserve en effet la coïncidence d'un mépris superficiel avec une soumission profonde au service de l'être. Le mal est l'égoïsme et le bien l'altruisme.

6

La morale, *c'est de la lassitude.*

1882-1885.

Cette morale est moins la réponse à nos brûlants désirs d'un sommet qu'un verrou opposé à ces désirs. L'épuisement venant vite, les dépenses désordonnées d'énergie, auxquelles nous engage le souci de briser la limite de l'être, sont défavorables à la conservation, c'est-à-dire au bien de cet être [1]. Qu'il s'agisse de sensualité ou de crime, des ruines sont impliquées aussi bien du côté des agents que des victimes.

Je ne veux pas dire que la sensualité et le crime répondent toujours ou même d'ordinaire au désir d'un sommet. La sensualité poursuit son désordre banal — et sans véritable force — à travers des existences simplement relâchées : rien n'est plus commun. Ce qu'avec une naturelle aversion nous nommons *plaisir* n'est-il pas au fond la subordination à des êtres lourds de ces excès de joie auxquels d'autres plus légers accèdent pour se perdre. Un crime de faits divers a peu de choses à voir avec les louches attraits d'un sacrifice : le désordre qu'il introduit n'est pas voulu pour ce qu'il est mais est mis au service d'*intérêts* illégaux, différant peu, si l'on regarde insidieusement, des intérêts les plus élevés. Les régions déchirées que désignent le vice et le crime n'en indiquent pas moins le sommet vers lequel tendent les passions.

Qu'étaient les plus hauts moments de la vie sauvage? où se traduisaient librement nos aspirations? Les *fêtes*, dont la nostalgie nous anime encore, étaient le temps du sacrifice et de l'orgie [1].

7

*Le bonheur que nous trouvons dans le devenir n'est possible que dans l'*anéantissement *du réel de l' « existence », de la belle apparence, dans la destruction pessimiste de l'illusion — c'est dans l'anéantissement de l'apparence même la plus belle que le bonheur dionysiaque atteint à son comble.*

1885-1886.

Si maintenant j'envisage [2] à la lumière des principes que j'ai donnés l'extase chrétienne, il m'est loisible de l'apercevoir en un seul mouvement participant des fureurs d'Éros et du crime.

Plus qu'aucun fidèle, un mystique chrétien crucifie Jésus. Son amour même exige de Dieu qu'Il soit mis en jeu, qu'Il crie son désespoir sur la croix. Le crime des saints par excellence est érotique. Il est lié à ces transports, à ces fièvres tortueuses qui introduisaient les chaleurs de l'amour dans la solitude des couvents.

Ces aspects de déchirure extrême qui frappent dans l'oraison au pied de la croix ne sont pas étrangers aux états mystiques non chrétiens. Le désir est chaque fois l'origine des moments d'extase et l'amour qui en est le mouvement a toujours en un point quelconque l'anéantissement des êtres pour objet. Le néant en jeu dans les états mystiques est tantôt le néant du sujet, tantôt celui de l'être envisagé dans la totalité du monde : le thème de la nuit d'angoisse se retrouve sous quelque forme dans les méditations de l'Asie.

La transe mystique, de quelque confession qu'elle relève, s'épuise à dépasser la limite de l'être. Sa brûlure intime, portée à l'extrême degré de l'intensité consume inexorablement tout ce qui donne aux êtres, aux choses, une apparence de stabilité, tout ce qui rassure, aide à supporter. Le désir élève peu à peu le mystique à une ruine si parfaite, à une si parfaite dépense de lui-même qu'en lui la vie se compare à l'éclat solaire.

Toutefois il est clair, qu'il s'agisse de yogis, de bouddhistes ou de moines chrétiens, que ces ruines, ces consumations liées au désir ne sont pas réelles : en eux le crime ou l'anéantissement des êtres est représentation. Le compromis qui s'est, en matière de morale, établi de tous les côtés est facile à montrer : les désordres réels, lourds de désagréables répercussions, comme le sont les orgies et les sacrifices, furent rejetés dans la mesure du possible. Mais le désir d'un sommet auquel ces actes répondaient persistant, les êtres demeurant dans la nécessité de trouver en « communiquant » l'au-delà de ce qu'ils sont, des symboles (des fictions) se substituèrent aux réalités. Le sacrifice de la messe, qui figure la mise à mort réelle de Jésus, n'est encore qu'un symbole dans le renouvellement infini qu'en fait l'Église. La sensualité prit forme d'effusion spirituelle. Des thèmes de méditation remplacèrent les orgies réelles, l'alcool, la chair, le sang, devenus des objets de réprobation. De cette façon, le sommet répondant au désir est resté accessible et les violations de l'être auxquelles il se lie n'ont plus d'inconvénients, n'étant plus que des représentations de l'esprit.

8

Et quant à la décadence, *quiconque ne meurt pas prématurément en est une image, sous tous les rapports ou peu s'en faut; il connaît donc d'expérience les instincts qui y sont impliqués; pendant près d'une* moitié de sa vie, *l'homme est un décadent.*

1888.

La substitution de sommets spirituels aux sommets immédiats ne pourrait toutefois se faire si nous n'admettions le primat de l'avenir sur le présent, si nous ne tirions des conséquences de l'inévitable déclin qui suit le sommet. Les sommets spirituels sont la négation de ce qui pourrait être donné comme morale du sommet. Ils relèvent d'une morale du déclin.

Le glissement vers des formes spirituelles exigeait une première condition : un prétexte était nécessaire au rejet de la sensualité. Si je supprime la considération du temps à venir, je ne puis résister à la tentation. Je ne puis que céder sans défense à la moindre envie. Impossible même de parler de tentation : je ne puis plus être tenté, je vis à la merci de mes désirs auxquels ne peuvent désormais s'opposer que les difficultés extérieures. A vrai dire, cet état d'heureuse disponibilité n'est pas concevable humainement. La nature humaine ne peut *comme telle* rejeter le souci de l'avenir : les états où cette préoccupation ne nous touche plus sont au-dessus ou au-dessous de l'homme.

Quoi qu'il en soit nous n'échappons au vertige de la sensualité qu'en nous représentant un bien, situé dans le temps futur, qu'elle ruinerait et que nous devons réserver. Nous ne pouvons donc atteindre les sommets qui se trouvent au-delà de la fièvre des sens, qu'à la condition d'introduire un but ultérieur. Ou si l'on veut, ce qui est plus clair — et plus grave — nous n'atteignons les sommets non sensuels, non immédiats, qu'à la condition de viser une fin nécessairement supérieure. Et cette fin n'est pas seulement située au-dessus de la sensualité — qu'elle arrête — elle doit encore être située *au-dessus du sommet spirituel.* Au-delà de la sensualité, de la réponse au

désir, nous sommes en effet dans le domaine du bien, c'est-à-dire de la primauté de l'avenir par rapport au présent, de la conservation de l'être par rapport à sa perte glorieuse.

En d'autres termes, résister à la tentation implique l'abandon de la morale du sommet, relève de la morale du déclin. C'est quand nous sentons la force nous manquer, quand nous déclinons, que nous condamnons les excès de dépense au nom d'un bien supérieur. Tant qu'une effervescence juvénile nous anime, nous sommes d'accord avec les dilapidations dangereuses, avec toutes sortes de mises en jeu téméraires. Mais que les forces viennent à nous manquer, ou que nous commencions d'en apercevoir les limites, *que nous déclinions,* nous sommes préoccupés d'acquérir et d'accumuler les biens de toutes sortes, de nous enrichir en vue des difficultés à venir. Nous agissons. Et l'action, l'effort, ne peuvent avoir de fin qu'une acquisition de forces. Or les sommets spirituels, opposés à la sensualité — du fait même qu'ils s'y opposent — s'inscrivant dans le développement d'une action, se lient à des efforts en vue d'un bien à gagner. Les sommets ne relèvent plus d'une *morale du sommet :* une *morale du déclin* les désigne moins à nos désirs qu'à nos efforts.

9

Je n'ai aucun souvenir d'effort, on ne trouverait pas dans ma vie une seule trace de lutte, je suis le contraire d'une nature héroïque. Mon expérience ignore complètement ce que c'est que « vouloir » quelque chose, y travailler ambitieusement, viser un « but », ou la réalisation d'un désir.

Ecce Homo (trad. Vialatte, p. 64).

Ainsi l'état mystique est-il conditionné, communément, par la recherche du salut.

Selon toute vraisemblance, ce lien d'un sommet comme l'état mystique à l'indigence de l'être — à la peur, à l'avarice exprimées dans les valeurs du déclin — a quelque chose de superficiel et, profondément, doit être fallacieux. Il n'en est

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS

pas moins manifeste. Un ascète dans sa solitude poursuit une fin dont l'extase est le moyen. Il *travaille* à son salut : de même qu'un négociant trafique en vue d'un profit, de même qu'un ouvrier peine en vue d'un salaire. Si l'ouvrier ou le négociant étaient à leur gré assez riches, s'ils n'avaient de l'avenir aucun souci, de la mort ou de la ruine aucune crainte, ils quitteraient sur-le-champ le chantier, les affaires, cherchant selon l'occasion les plaisirs dangereux. De son côté, c'est dans la mesure où il succombe à la misère de l'homme qu'un ascète a la possibilité d'entreprendre un long travail de délivrance[1].

Les exercices d'un ascète sont *humains* justement en ce qu'ils diffèrent peu d'une besogne d'arpentage. Le plus dur est sans doute d'apercevoir à la fin cette limite : sans l'appât du salut (ou tout appât semblable), on n'aurait pas trouvé la voie mystique! Des hommes ont dû se dire ou dire à d'autres : il est bon de faire ainsi ou autrement, en vue de tel résultat, de tel gain. Ils n'auraient pu sans ce grossier artifice avoir une conduite de déclin (la tristesse infinie, le risible mêlés : de parler.

On ne peut d'ailleurs opposer le sommet au déclin comme le mal au bien.

Le sommet n'est pas « ce qu'il faut atteindre » ; le déclin « ce qu'il faut supprimer ».

De même que le sommet n'est à la fin que l'inaccessible, le déclin dès l'abord est l'inévitable.

En écartant des confusions vulgaires, je n'ai pas toutefois supprimé l'exigence du sommet (je n'ai pas supprimé le désir). Si j'en avoue le caractère inaccessible — on y tend seulement à la condition de n'y pas vouloir tendre — je n'ai pas de raison pour autant d'accepter — comme le fait de parler y engage — la souveraineté incontestée du déclin. Je ne puis le nier : le déclin est l'inévitable et le sommet lui-même l'indique; si le sommet n'est pas la mort, il laisse après lui la nécessité de descendre. Le sommet, par essence, est le lieu où la vie est impossible à la limite. Je ne l'atteins, dans la mesure très faible où je l'atteins, qu'en dépensant des forces

voit naître une espèce hybride, l'artiste,
né du crime par la faiblesse de sa
té et sa crainte de la société, pas encore
pour la maison de fous, mais étendant
sement ses antennes vers ces deux sphères.

1888.

ner.
du sommet relève lui-même d'une

je perds aussi ma raison d'être

parler.

Parler, comme je fais à l'instant, de morale du sommet est en particulier la chose la plus risible!

Pour quelle raison, à quelle fin dépassant le sommet lui-même, pourrais-je exposer cette morale?

Et d'abord comment la bâtir?

La construction et l'exposé d'une morale du sommet suppose de ma part un déclin, suppose une acceptation des règles morales tenant à la peur. En vérité, le sommet proposé pour fin n'est plus le sommet : je le réduis à la recherche d'un profit *puisque j'en parle*. A donner la débauche perdue pour un sommet moral, j'en change entièrement la nature. Précisément je me prive ainsi du pouvoir d'accéder en elle au sommet.

Le débauché n'a chance d'accéder au sommet que s'il n'en a pas l'intention. Le moment extrême des sens exige une innocence authentique, l'absence de prétention morale et même, en contrecoup, la conscience du mal [1].

Il faut aller plus loin.

Formuler la critique est déjà déclin.

Le fait de « parler » d'une morale morale du déclin.

Le souci de l'avenir au diable, et même, en un mot, la raison.

Je perds toute possibilité de

humaine ne laisserait rien à désirer en ce qu'elle suffirait et représenterait la satisfaction des *besoins*. En contrepartie cet ajustement aurait un caractère de contrainte : l'attribution d'énergie aux différents secteurs de la production serait fixée une fois pour toutes. Mais si la somme produite est supérieure au nécessaire, une activité impuissante a pour objet une production *démesurée*.

J'étais ce matin résigné à l'attente.
Sans à-coup, doucement, je me décidai...
C'était déraisonnable, évidemment. Je partis néanmoins, soutenu par un sentiment de chance.
La chance sollicitée me répondit. Bien au-delà de mon espoir.

L'horizon s'éclaircit (reste sombre).
L'attente se réduit de dix jours à six.
Le jeu tourne : il se peut qu'aujourd'hui, j'aie su jouer.

L'angoisse me hante et me ronge [1].
L'angoisse là, suspendue au-dessus de profonds possibles... je me hisse au sommet de moi-même et je vois : le fond des choses ouvert.
Comme un coup frappé à la porte, odieuse, l'angoisse est là.
Signe de jeu, signe de chance.
D'une voix de démence, elle m'invite.
Je jaillis et des flammes ont jailli devant moi!

Il en faut convenir [2] : ma vie, dans les conditions présentes? un cauchemar, un supplice moral.

C'est négligeable : évidemment!
Sans fin nous nous « néantissons »; la pensée, la vie tombent en se dissipant dans un vide.
Appeler Dieu ce vide — où j'ai tendu! où ma pensée tendit!
Que faire dans la prison d'un corps humain, sinon d'évoquer l'étendue qui commence au-delà des murs [3]?

Ma vie est bizarre, épuisante et, ce soir, affaissée.
Passé une heure d'attente à supposer le pire.
Puis la chance à la fin. Mais ma situation demeure inextricable.

J'ouvre, à minuit, ma fenêtre sur une rue noire, un ciel noir : cette rue et ce ciel, ces ténèbres sont limpides.
J'atteins, au-delà de l'obscurité, je ne sais quoi de pur, de riant, de libre — aisément.

[1] La vie recommence.
Coup de massue jovial et familier sur la tête.
Hébété, je descends le fil de l'eau.
K. me dit qu'ayant bu, le 3, elle chercha la clé d'une citerne, obstinément mais en vain; se retrouva, vers quatre heures du matin, couchée dans les bois et mouillée.

Mal supporté l'alcool aujourd'hui.
J'aimerais (mais tout m'y invite) donner à ma vie un cours décidé — enjoué. Exigeant d'elle une douceur de miracle, la limpidité de l'air des sommets. Transfigurant les choses autour de moi. Enjoué, j'imagine un accord de K. : la gaieté, le vide même (et sans but), transparente, à hauteur d'impossible.
Exiger davantage, agir, assigner la chance : elle répond au jaillissement du désir.
L'action sans fin étroite, illimitée, visant la chance au-delà des fins, comme un dépassement de la volonté : exercice d'une activité *libre*.

[2] Revenant sur le cours de ma vie.
Je me vois m'approcher lentement d'une limite.
L'angoisse m'attendant de tous les côtés, je danse sur la corde raide et fixant le ciel, je distingue une étoile : minuscule, elle brille d'un léger éclat et consume l'angoisse — qui m'attend de tous les côtés.
Je possède un *charme*, un pouvoir infini.

J'ai douté ce matin de ma chance.

Durant un long moment — d'interminable attente — imaginant tout perdu (à ce moment c'était logique).

Je tins ce raisonnement : « Ma vie est le saut, l'élan dont la force est la chance. Si la chance, sur le plan où cette vie se joue maintenant, me manque, je m'effondre. Je ne suis rien, sinon cet homme assignant la chance, auquel je prêtais le pouvoir de le faire. Le malheur, la malchance survenant, la chance qui me donnait l'élan n'était qu'un leurre. Je vivais me croyant sur elle un pouvoir d'incantation : c'était faux. » Je gémis jusqu'au bout : « Ma légèreté, ma victoire amusée sur l'angoisse étaient fausses. Le désir et la volonté d'agir, je les ai joués — je n'avais pas choisi le jeu — sur ma chance : la malchance aujourd'hui répond. Je hais les idées qu'abandonne la vie, quand les idées dont il s'agit donnent la valeur première à la chance... »

A ce moment, j'étais si mal : un désespoir particulier n'ajoutait à ma dépression qu'un peu d'amertume (comique). J'attendais sous la pluie depuis une heure. Rien n'est plus déprimant qu'une attente à laquelle répond le vide d'une allée.

K. marchant avec moi, me parlant, le sentiment d'un malheur durait. K. était là : j'étais inepte. Sa venue n'était pas vraisemblable et j'avais du mal à penser : ma chance vit [1]...

L'angoisse en moi conteste le possible.

Elle oppose au désir obscur un obscur impossible.

A ce moment la chance, sa possibilité conteste en moi l'angoisse.

L'angoisse dit : « impossible » : l'impossible demeure *à la merci d'une chance.*

La chance est définie par le désir, néanmoins toute réponse au désir n'est pas chance.

L'angoisse seule définit tout à fait la chance : est chance ce que l'angoisse en moi tint pour impossible.

L'angoisse est contestation de la chance [2].

Mais je saisis l'angoisse à la merci d'une chance, qui conteste et qui seule le peut le droit qu'a l'angoisse de nous définir.

Après le déchirement du matin, mes nerfs à nouveau, maintenant, mis à l'épreuve.

L'attente interminable et le jeu, gai peut-être et penché sur le pire, épuisant les nerfs, puis une interruption finissant de les ébranler... Il me faut crier un long gémissement : cette ode à la vie, à sa transparence de verre!

Je ne sais si K., malgré elle, me ménage obscurément cette instabilité. Le désordre où elle me maintient découle en apparence de sa nature.

On dit : « à la place de Dieu, il y a l'impossible — et non Dieu ». Ajouter : « l'impossible *à la merci d'une chance* [1] ».

Pourquoi me plaindrais-je de K.?

La chance est contestée sans fin, sans fin mise en jeu.

Décidant d'incarner la chance *ad unguem*, K. n'aurait pu mieux faire : apparaissant, mais quand l'angoisse... disparaissant si soudainement que l'angoisse... Comme si elle ne pouvait succéder qu'à la nuit, comme si la nuit seule pouvait lui succéder. Mais chaque fois sans y songer, comme il convient si c'est la chance.

« A la place de Dieu, la chance », c'est la nature échue mais pas une fois pour toutes. Se dépassant elle-même en échéances infinies, excluant les limites possibles. Dans cette représentation infinie, la plus hardie sans doute et la plus démente que l'homme ait tentée, l'idée de Dieu est l'enveloppe d'une bombe en explosion : misère, impuissances, divines opposées à la chance humaine!

Dieu remède appliqué à l'angoisse : ne pas guérir l'angoisse.

Au-delà de l'angoisse, la chance, suspendue à l'angoisse, définie par elle.

Sans l'angoisse — sans l'extrême angoisse — la chance ne pourrait même être aperçue.

« Dieu, s'il y avait un Dieu, ne pourrait, par simple convenance, se révéler au monde que sous une forme humaine. » (1885; *Volonté de puissance*, II, p. 316.)

Être homme : l'impossible en face, le mur... que seule une chance...

K. ce matin déprimée, après une nuit d'angoisse irraisonnée, d'insomnie, elle-même angoissante et, comme on entendait de nombreux avions, saisie de légers tremblements. Frêle, sous une apparence de brio — d'enjouement, d'abattage. Je suis si anxieux d'habitude que cette détresse irraisonnée m'échappe. Devinant ma misère et les difficultés, les fondrières où j'avance, elle riait *de bon cœur* avec moi. Étonné de sentir en elle, soudainement, contre l'apparence, une amie, comme une sœur... S'il n'en était ainsi, pourtant, nous serions étrangers l'un à l'autre.

Juin-Juillet 1944

LE TEMPS[1]

Cette vague s'approche avec avidité comme s'il s'agissait d'atteindre quelque chose ! Elle rampe avec une hâte épouvantable dans les replis les plus cachés de la falaise ! Elle a l'air de vouloir prévenir quelqu'un ; il semble qu'il y a là quelque chose de caché, quelque chose qui a de la valeur, une grande valeur. Et maintenant elle revient, un peu plus lentement, encore toute blanche d'émotion. Est-elle déçue ? A-t-elle trouvé ce qu'elle cherchait ? Prend-elle cet air déçu ? Mais déjà s'approche une autre vague, plus avide et plus sauvage encore que la première, et son âme, elle aussi, semble pleine de mystère, pleine d'envie de chercher des trésors. C'est ainsi que vivent les vagues, c'est ainsi que nous vivons, nous qui possédons la volonté ! je n'en dirai pas davantage.

— Comment ? Vous vous méfiez de moi ? Vous m'en voulez, jolis monstres ? Craignez-vous que je ne trahisse tout à fait votre secret ? Eh bien ! soyez fâchés, élevez vos corps verdâtres et dangereux aussi haut que vous le pouvez, dressez un mur entre moi et le soleil — comme maintenant ! En vérité, il ne reste plus rien de la terre qu'un crépuscule vert et de verts éclairs. Agissez-en comme vous voudrez, impétueuses, hurlez de plaisir et de méchanceté — ou bien plongez à nouveau, versez vos émeraudes au fond du gouffre, jetez, par-dessus, vos blanches dentelles infinies de mousse et d'écume. Je souscris à tout, car tout cela vous sied si bien, et je vous en sais infiniment gré : comment vous trahirais-je ? Car — écoutez bien ! — je vous connais, je connais votre secret, je sais de quelle espèce vous êtes ! Vous et moi, nous sommes d'une même espèce ! Vous et moi, nous avons un même secret !

Gai savoir, 310.

I

Au café, hier après dîner, filles et garçons dansèrent au son de l'accordéon.

Un accordéoniste avait la tête — minuscule et jolie — d'un Douglas-caneton[1] : fort gaiement, l'air immense, animal, inepte, il chantait.

Il me plut : j'aurais aimé moi-même être stupide, avoir un œil d'oiseau. Le rêve : me soulageant la tête en écrivant, comme on se soulage le ventre... devenir vide, ainsi qu'un joueur de musique. Le tour serait joué ? Mais non ! Au milieu des filles — jeunes et vives et jolies — mon poids (mon cœur) est comme la légèreté du joueur *infini !* J'offre à la compagnie du vin et la patronne annonce : « de la part d'un spectateur ! ».

Un de mes amis — caractère mou, comme je l'aime, mollesse garantie d'une fermeté rejetant un ordre des choses comique — se trouvait en mai 1940 à Dunkerque. On l'occupa — durant des jours — à vider les poches des morts (opération faite en vue d'atteindre les leurs). Son tour arriva d'embarquer : finalement, le bateau échappa, mon ami toucha la côte anglaise : à faible distance de Dunkerque, à Folkestone, des joueurs de tennis en blanc s'agitaient sur les courts.

De même le 6 juin, jour du débarquement, je vis, sur la place, des forains monter un manège.

Un peu plus tard, au même endroit, le ciel clair s'emplit d'un tournoi de petits avions américains. Zébrés noir et blanc, virant au ras des toits. Mitraillant les routes et la voie ferrée. J'avais le cœur serré, et c'était ravissant.

Très aléatoire (écrit au hasard et comme en jouant) :

Que le temps soit la même chose que l'être, l'être la même chose que la chance... que le temps.

Signifie que :

S'il y a l'être-temps, le temps enferme l'être dans la chute de la chance, *individuellement*. Les possibilités se répartissent et s'opposent.

Sans *individus*, c'est-à-dire sans répartition des possibles, il ne pourrait y avoir de temps.

Le temps est la même chose que le désir.

Le désir a pour objet : que le temps ne soit pas.

Le temps est le désir que le temps ne soit pas.

Le désir a pour objet : une suppression des individus (des *autres*); pour chaque individu, chaque sujet du désir, cela veut dire une réduction des autres à soi (être le tout).

Vouloir être le tout — ou Dieu — c'est vouloir supprimer le temps, supprimer la chance (l'aléa).

Ne pas le vouloir, c'est vouloir le temps, vouloir la chance.

Vouloir la chance est l'*amor fati*.

Amor fati signifie vouloir la chance, différer de ce qui était.

Gagner l'inconnu et jouer.

Jouer, pour *l'un*, c'est risquer de perdre ou de gagner. Pour l'ensemble, c'est dépasser le donné, aller au-delà.

Jouer est en définitive amener à l'être ce qui n'était pas (en cela le temps est histoire) [1].

Retenir dans l'union des corps — dans le cas du plaisir excédant — un moment suspendu d'exaltation, de surprise intime et d'*excessive pureté*. L'être, à ce moment, s'élève au-dessus de lui-même, comme un oiseau serait chassé, s'élèverait jeté dans la profondeur du ciel. Mais en même temps qu'il s'anéantit, il jouit de son anéantissement, et domine de cette hauteur toutes choses, dans un sentiment d'étrangeté. Le plaisir excédant s'annule et laisse la place à cette élévation anéantissante au sein de la pleine lumière. Ou plutôt, le plaisir cessant d'être une réponse au désir de l'être, dépassant ce désir excessivement, dépasse en même temps l'être et lui substitue un glissement — manière d'être suspendue, radieuse, excessive, lié au sentiment d'être nu et de pénétrer la nudité ouverte de l'autre. Un tel état suppose la nudité faite, absolument faite, ceci par attouchements naïfs — habiles en même

temps : l'habileté envisagée n'est ni celle des mains ni celle des corps. Elle veut la connaissance intime de la nudité — d'une blessure des êtres physiques — dont chaque attouchement approfondit l'ouverture.

Image gratuite de K., trapéziste de music-hall. Une telle image lui plaît par un équilibre logique, et d'accord avec elle, nous rions, *je la vois* sous les vives lumières, vêtue de paillettes d'or et *suspendue* [1].

Un jeune cycliste dans la forêt vêtu d'une pèlerine de loden : il chante à quelques pas de moi. Sa voix est grave et, dans son exubérance, il balance une tête ronde et frisée dont j'ai remarqué, au passage, les lèvres charnues. Le ciel est gris, la forêt me semble sévère, les choses aujourd'hui sont froides. Un bruit long, obsédant, de bombardiers succède au chant du jeune homme, mais le soleil, un peu plus loin, traverse la route (j'écris debout sur un talus). Le bruit sourd est plus fort que jamais : s'ensuit un fracas de bombes ou de D.C.A. A peu de kilomètres, semble-t-il. Deux minutes à peine et tout est fini : le vide recommence et plus gris, plus louche que jamais.

Je m'inquiète de ma faiblesse.

A tout instant l'angoisse entre, elle étrangle et sous sa pression d'étau, j'étouffe et tente de fuir. Impossible. Je ne puis d'aucune façon, admettre ce qui est, qu'il me faut malgré moi subir, qui me cloue.

Mon angoisse est doublée d'une autre, et nous sommes deux, traqués par un chasseur inexistant.

Inexistant?

De lourdes figures de névrose nous harcèlent.

Annonciatrices d'ailleurs d'autres aussi lourdes mais vraies.

Lisant une étude sur Descartes, je dois relire trois ou quatre fois le même paragraphe [2]. Ma pensée m'échappe et mon cœur, mes tempes battent. Je m'allonge à présent comme

un blessé, qu'un mauvais sort abat mais provisoirement. Ma douceur vis-à-vis de moi-même m'apaise : au fond de l'angoisse où je suis, se trouve la méchanceté, la haine intime.

Restant seul, je m'effraie à l'idée d'aimer K. par haine de moi-même. La brûlure d'une passion maintenant mes lèvres ouvertes, ma bouche sèche et mes joues en feu, se lie sans doute à mon horreur de moi. Je ne m'aime pas et j'aime K. Cette passion qu'attisent des difficultés inhumaines atteint ce soir une sorte de fièvre. A tout prix, il me faut m'échapper à moi-même, placer la vie dans une image illimitée (pour moi). Mais l'angoisse liée à l'incertitude des sentiments paralyse K. [1]

Combattre l'angoisse, la névrose! (La sirène, à l'instant, déchire les airs. J'écoute : un immense bruit d'avions devenu pour moi le signe de la peur *maladive*). Rien ne peut me glacer davantage : il y a six ans, la névrose, à mes côtés, *tuait*. Désespérant, je luttai, je n'avais pas d'angoisse, je croyais la vie la plus forte. La vie l'emporta d'abord, mais la névrose eut un retour et la *mort* entra chez moi.

Je hais l'oppression, la contrainte. Si comme aujourd'hui, la contrainte touche à qui n'a de sens que libre — j'aspire à côté d'elle l'air léger des sommets — ma haine est la plus grande imaginable.

Contrainte est la limite du passé opposée à ce qui survient.
La névrose est la haine du passé contre l'actuel : laissant la parole aux morts [2].

Des replis du malheur que nous portons en nous, naît le rire allégé qui demande un courage angélique.

« Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non pas un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est une transition et un déclin.

« J'aime ceux qui ne savent vivre qu'en sombrant, car ils passent au-delà.

« J'aime les grands contempteurs parce qu'ils sont les grands adorateurs, les flèches du désir tendues vers l'autre rive. »

Lues, ces phrases de Zarathoustra (prologue de la première partie) n'ont guère de sens. Elles évoquent un possible et veulent être vécues *jusqu'au bout*. Par qui se jouerait sans mesure, n'acceptant de lui-même que le saut *par lequel il dépasserait ses limites*.

Ce qui m'arrête dans la névrose est qu'elle nous force à nous dépasser. Sous peine de sombrer. D'où *l'humanité* des névroses, que transfigurent des mythes, des poèmes ou des comédies. La névrose fait de nous des héros, des saints, mais sinon des malades. Dans l'héroïsme ou la sainteté, l'élément de névrose figure le passé, intervenant comme une limite (une contrainte) à l'intérieur de laquelle la vie se fait « impossible ». Celui qu'alourdit le passé, auquel un attachement maladif interdit le passage facile au présent, ne peut plus accéder au présent en prenant l'ornière. C'est par là qu'il échappe au passé, quand un autre, qui n'y tient guère, se laisse pourtant guider, limiter par lui. Le névrosé n'a qu'une issue : *il doit jouer*. La vie s'arrête en lui. Elle ne peut suivre un cours réglé dans des tracés. Elle s'ouvre une voie neuve, elle crée pour elle-même et d'autres un monde neuf.

Un enfantement n'est pas donné en un jour. Bien des voies sont des impasses brillantes, n'ayant de la chance que les apparences. Elles échappent au passé en ce qu'elles *évoquent* un au-delà : l'au-delà évoqué demeure inaccessible.

La règle en ce domaine est le vague : nous ne savons pas si nous atteignons (« l'homme est un pont, non pas un but »). Le surhomme est *peut-être* un but. Mais il l'est n'étant qu'une évocation : réel, il lui faudrait jouer, voulant l'au-delà de lui-même.

Ne puis-je offrir à l'angoisse une issue : se jouer, se faire le héros de la chance? ou de la liberté plutôt? La chance est en nous la forme du temps (de la haine du passé). Le temps est liberté. En dépit des contraintes que la peur lui oppose. Être un pont mais jamais un but : ceci demande une vie

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS F.F.L.C.H. U.S.P.

arrachée aux normes avec une puissance étroite, serrée, volontaire, n'acceptant plus à la fin d'être détournée d'un rêve.

Le temps est chance en exigeant l'individu, l'être séparé. C'est pour et dans l'individu qu'une forme est *neuve*.

Le temps sans jeu serait comme s'il n'était pas. Le temps veut l'uniformité dissoute : faute de quoi, il serait comme s'il n'était pas. De même sans le temps l'uniformité dissoute serait comme si elle n'était pas.

Nécessairement, pour l'individu, la variabilité se divise en indifférente, heureuse et malheureuse. L'indifférence est comme n'étant pas. La malchance et la chance se composent sans fin en variabilité de la chance ou de la malchance, la variabilité étant essentiellement chance (même en vue d'une malchance) et le triomphe de l'uniformité malchance (même étant l'uniformité de la chance). Les chances uniformes et les malchances mobiles indiquent les possibilités d'un tableau où la mobilité-malchance a l'attrait des tragédies (chance à la condition d'un décalage entre spectateur et spectacle — spectateur jouissant de l'effondrement : le héros mourant, sans le spectateur, aurait-il un sens?).

(J'écris sur un bar. J'ai bu — cinq pastis — au cours de l'alerte : de petites et nombreuses nuées d'avions hantèrent le ciel; une D.C.A. violente ouvrit le feu. Une jolie fille, un beau garçon dansèrent, la fille à demi nue dans une robe de plage.)

II

A la suite des bombardements d'hier, la communication avec Paris semble interrompue. Est-ce soudain — du fait de coïncidences malheureuses — la malchance succédant à la chance extrême?

Ce n'est pour l'instant qu'une menace.

.. ..

Maintenant, le mauvais sort m'atteint *de tous côtés*.

Je n'ai pas de recours. J'ai laissé lentement s'éloigner les possibles auxquels on tient d'habitude.

S'il était temps encore, mais non...

Quelle tristesse à la fin de l'après-midi, sur la route. Il pleuvait à verse. Un moment nous nous sommes abrités sous un hêtre, assis sur un talus, les pieds sur un tronc d'arbre abattu. Sous le ciel bas, le tonnerre roulait à n'en plus finir.

En chaque chose et l'une après l'autre, j'ai heurté le vide. Ma volonté souvent s'était tendue, je la laissai aller : comme on ouvre à la ruine, aux vents, aux pluies, les fenêtres de sa maison. Ce qui restait en moi d'obstiné, de vivant, l'angoisse l'a passé au crible. Le vide et le non-sens de tout : des possibilités de souffrances, de rire et d'extases infinies, les choses comme elles sont qui nous lient, la nourriture, l'alcool, la chair, au-delà le vide, le non-sens. Et rien que je puisse faire (entreprendre) ou dire. Sinon de radoter, assurant qu'il en est ainsi.

Cet état d'hilarité désarmée (où la contestation m'avait

réduit) restait lui-même à la merci de contestations nouvelles.

La fatigue nous retire du jeu mais non la contestation, qui conteste à la fin la valeur de l'état où elle nous réduit. Ce dernier mouvement pourrait être à la fin cruauté perdue. Mais il peut procéder d'une chance. La chance, si elle échoit, conteste la contestation.

Entre *contestation, mise en question, mise en jeu* des valeurs, je ne puis admettre de différence. Le doute détruit successivement les valeurs dont l'essence est d'être immuable (Dieu, le bien). Mais mettre en jeu suppose la valeur de la mise en jeu. Au moment de la mettre en jeu, la valeur est seulement déplacée de l'objet sur sa mise en jeu, sur la contestation elle-même.

La *mise en question* substitue aux valeurs immuables une valeur mobile de la mise en jeu. Rien dans la mise en jeu ne s'oppose à la chance. La contestation disant : « Ce qui est seulement chance ne peut être valeur, n'étant pas immuable », se servirait sans droit d'un principe lié à ce qu'elle conteste. Ce qui s'appelle chance est valeur pour une situation donnée, variable en elle-même. Une chance particulière est réponse au désir. Le désir est donné d'avance, au moins comme désir possible, même s'il n'était pas manifeste d'abord.

D'ailleurs, je suis déraisonnable.

Par intermittence, d'une nervosité risible (mes nerfs soumis à une épreuve interminable, me lâchent de temps à autre : et s'ils me lâchent, ils me lâchent bien).

Mon malheur est d'être — ou plus exactement d'avoir été — détenteur d'une chance si parfaite que des fées n'auraient pu me donner davantage : d'autant plus vraie qu'elle est fragile, à chaque instant remise en jeu. Rien qui puisse davantage scier, déchirer, supplicier par excès de joie, réalisant à la fin pleinement l'essence du bonheur qui est de n'être pas saisissable.

Mais le désir est là, l'angoisse, qui veut saisir.

Le moment vient où, la malchance aidant, j'abandonnerais pour une brève détente.

Tout semble s'arranger : il m'arrive, fatigué d'attendre, de désirer de mourir : la mort me semble préférable à l'état suspendu, je n'ai plus le courage de vivre et, dans le désir que j'ai d'un repos, je ne m'occupe plus de savoir si la mort en est le prix.

Le bonheur que j'attends, je le sais d'ailleurs, ce n'est pas la chance assurée : c'est la chance nue — demeurée libre — cantonnée orgueilleusement dans son aléa infini. Comment ne pas grincer des dents à l'idée d'une horreur se prolongeant *peut-être* en indicible joie, mais sans autre issue que la mort?

Ce qui m'entretient dans l'angoisse est sans doute que le malheur m'atteindra, sans tarder, de toute façon. J'imagine arriver, à coup sûr, lentement, au sommet de la déchirure.

Je ne puis nier d'être allé, de moi-même, au-devant de cet impossible (souvent, une obscure attirance nous conduit). Ce que je haïssais n'était pas d'être déchiré, c'était de n'aimer rien, de ne plus désirer jouer. J'ai la tentation, parfois, de hâter le moment du malheur extrême : je puis cesser de supporter la vie, je ne regrette pas de l'avoir eue telle.

J'aime ce mot d'un explorateur, — écrit dans les glaces — il mourait : « Je ne regrette pas ce voyage. »

La chance perdue, l'idée de la reconquérir — à force d'habileté, de patience — serait à mes yeux manquement — péché contre la chance. Et plutôt mourir...

Le retour de la chance ne peut résulter d'un effort, encore moins d'un mérite. A la rigueur d'un bon tour joué à l'angoisse, d'une heureuse désinvolture de joueur (j'imagine au bord du suicide un joueur riant, usant sans limite de lui-même).

Si la chance revient, c'est souvent à l'instant où j'en riais. La chance est le dieu qu'on blasphème en n'ayant plus la force d'en rire.

Tout semblait résolu.
Arrive une vague d'avions, la sirène...
Ce n'est sans doute rien, mais, de nouveau, tout est en jeu.

Je m'étais assis pour écrire et la fin de l'alerte sonne [1]...

III

Un certain empereur pensait constamment à l'instabilité de toutes choses afin de ne pas y attacher trop d'importance et de rester en paix. *Sur moi l'instabilité a un tout autre effet; tout me paraît infiniment plus précieux, du fait que tout est fugitif. Il me semble que les vices les plus précieux, les baumes les plus exquis ont toujours été jetés dans la mer.*

1881-1882.

Soudain, le ciel est clair...
Il se couvre aussitôt de nuages noirs.

Peu de livres m'ont plu davantage que *le Soleil se lève aussi.*
Une certaine ressemblance entre K. et Brett m'irrite en même temps qu'elle me plaît.

Relisant quelques-unes des pages de la *fiesta*, j'étais ému jusqu'aux larmes.

Dans ce livre cependant la haine des formes intellectuelles a quelque chose de court. Je préfère *vomir*, je n'aime pas l'abstinence d'un régime.

Ce matin le ciel est sévère.
Mes yeux le vident. Ou plutôt le déchirent.

Nous nous comprenons, le vieux nuageux et moi, nous mesurons l'un l'autre, et nous pénétrons jusqu'à l'intérieur des os.

Nous entrepénétrant ainsi — loin et trop loin — nous nous

subtilisons, nous anéantissons. Rien ne subsiste qui ne soit vide — néant comme est le blanc des yeux.

A l'instant où j'écris passe une jolie fille pauvre — saine, fragile. Et je l'imagine nue, la pénétrant — *plus loin qu'elle-même.*

Cette joie que j'imagine — et sans rien *désirer* — se charge d'une vérité vidant le possible, excédant les limites de l'amour. Au point où justement la pleine sensualité comblée — et la pleine nudité se voulant telle — glissent à l'au-delà de tout espace concevable.

Nécessité d'une force morale dépassant le plaisir (l'érotique) gaiement. Ne s'attardant pas.

Les possibles les plus lointains n'annulent d'aucune façon les plus proches. Entre les uns et les autres, on ne peut faire de confusion.

Un glissement dans les jeux des corps jusqu'à un au-delà des êtres veut que ces êtres chavirent *lentement*, s'engagent, se perdent dans l'excès sans jamais cesser d'aller plus loin : lentement le dernier degré, enfin l'au-delà du possible atteint. Ceci demande l'épuisement achevé de l'être — excluant l'angoisse (la hâte) — une puissance tendue, une durable maîtrise, s'exerçant dans le fait même de sombrer — sans merci, dans un vide dont se dérobent les limites. Ceci demande du côté de l'homme une volonté sage, fermée, comme un bloc, de nier et de renverser lentement — non seulement en autrui mais en soi — les difficultés, les résistances que rencontre la mise à nu. Ceci demande une exacte connaissance de la façon dont les dieux veulent être aimés : *le couteau de l'horreur en main. Dans cette direction insensée*, comme il est difficile de faire un pas! L'emportement, la sauvagerie nécessaires, à tout instant dépassent le but. Tous les moments de cette très lointaine odyssée, l'un après l'autre apparaissent déplacés : si elle paraît tragique, aussitôt s'impose un sentiment de farce — touchant précisément la limite de l'être; si elle semble comique, l'essence tragique se dérobe, l'être est à la volupté qu'il ressent comme étranger (la volupté lui est en un sens extérieure — il est volé, elle lui échappe). La conjonction d'un amour excédant et du désir de perdre — la *durée de la perte* en fait — C'EST-A-DIRE LE TEMPS, C'EST-A-DIRE LA CHANCE — représente d'évidence la possibilité la plus rare. L'individu

est la façon d'échoir du temps. Mais s'il n'a pas de chance (s'il échoit mal), il n'est plus qu'une barrière opposée au temps — qu'une angoisse — ou l'annulation par laquelle il se vide d'angoisse. S'il annule l'angoisse, c'est fini : c'est qu'il se dérobe à toute échéance, se cantonne en des perspectives en dehors du temps. Si l'angoisse dure — au contraire — il lui faut en un sens *retrouver* le temps. Le temps, l'accord avec le temps. Ce qui est chance pour l'individu est « communication », perte de l'un dans l'autre. La « communication » est « durée de la perte ». Trouverai-je à la fin l'accent gai, assez fou — et la subtilité de l'analyse — pour raconter la *danse autour du temps (Zarathoustra, la Recherche du temps perdu)* ?

Avec une méchanceté, une obstination de mouche, je dis en insistant : *pas de mur entre érotisme et mystique !*

C'est du dernier comique; ils usent des mêmes mots, trafiquent des mêmes images et s'ignorent!

Dans l'horreur qu'elle a des souillures du corps, grimaçante de haine, la mystique hypostasie la peur qui la contracte : c'est l'objet positif engendré et perçu dans ce mouvement qu'elle appelle Dieu. Sur le dégoût, comme il sied, repose tout le poids de l'opération. Placé à l'interférence, il est d'un côté l'abîme (l'immonde, le terrible aperçu dans l'abîme aux profondeurs innombrables — le temps...) et de l'autre côté négation massive, fermée (comme le pavé, pudiquement, tragiquement fermée), de l'abîme. *Dieu!* Nous n'avons pas fini de jeter l'humaine réflexion dans ce cri, cet appel de soufreteux [1]...

« Si tu étais un moine mystique!

Tu verrais Dieu! »

Un être immuable, que le mouvement dont j'ai parlé décrit comme un définitif, qui ne fut, ne sera jamais en jeu.

Je ris des malheureux agenouillés.

Ils n'en finissent plus, naïvement, de dire :

— N'allez pas nous croire. Et nous-mêmes! Voyez! nous évitons les conséquences. Nous disons Dieu, mais non! c'est une personne, un être particulier. Nous lui parlons. Nous nous adressons nommément à lui : c'est le Dieu d'Abraham, de Jacob. Nous le mettons sur le même pied qu'un autre, *un être personnel*...

— Une putain?

— .. ..

La naïveté humaine — la profondeur obtuse de l'intelligence — permet toutes sortes de tragiques sottises, de voyantes supercheries. Comme à une sainte exsangue on coudrait une verge de taureau, on n'hésite pas à *mettre en jeu*... l'absolu immuable! Dieu déchirant la nuit de l'univers d'un cri (l'*Eloï! lamma sabachtani?* de Jésus), n'est-ce pas un sommet de malice? Dieu lui-même s'écrie, s'adressant à Dieu : « Pourquoi m'as-tu abandonné? » C'est-à-dire : « Pourquoi me suis-je abandonné moi-même? » Ou plus précisément : « Qu'arrive-t-il? me serai-je oublié au point de — *m'être mis moi-même en jeu?* »

Dans la nuit de la mise en croix, Dieu, de la viande en sang et comme l'angle souillé d'une femme, est l'abîme dont il est la négation.

Je ne blasphème pas. Je me mets, au contraire, à la limite des larmes — et je ris... d'évoquer, me mêlant à la foule... un déchirement du temps au plus profond de l'immuable! Car la nécessité pour l'immuable...? c'est de changer!

Étrange que dans l'esprit des foules, Dieu se délace immédiatement de l'absolu et de l'immuabilité.

N'est-ce pas le comble du comique au point de la profondeur insensée?

Jéhovah se délace : se clouant sur la croix!...

Allah se délace dans le jeu de conquêtes sanglantes...

De ces divines mises en jeu de soi-même, la première mesure l'infini comique.

Involontairement, Proust a répondu, me semble-t-il, à l'idée d'unir à Dionysos Apollon. L'élément bachique est d'autant plus divinement — cyniquement — mis à nu dans son œuvre que celle-ci participe de la douceur d'Apollon.

Et la modalité mineure, expressément voulue, n'est-elle pas la marque d'une discrétion divine?

Blake entre les sublimes comédies des chrétiens et nos joyeux drames laissant des lignes de chance.

« Et d'autre part nous voulons être les héritiers de la méditation et de la pénétration chrétiennes... » (1885-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 371.)

« ... dépasser tout christianisme au moyen d'un *hyperchristianisme* et ne pas se contenter de s'en défaire... » (1885; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 374.)

« Nous ne sommes plus chrétiens, nous avons dépassé le christianisme, parce que nous avons vécu non trop loin de lui, mais trop près, et surtout parce que c'est de lui que nous sommes sortis; notre piété plus sévère et plus délicate à la fois nous interdit aujourd'hui d'être encore chrétiens. » (1885-1886; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 329.) [1]

IV

Quand nous employons le mot « bonheur » au sens que lui donne notre *philosophie, nous ne pensons pas avant tout, comme les philosophes las, anxieux et souffrants, à la paix extérieure et intérieure à l'absence de douleur, à l'impossibilité, à la quiétude, au « sabbat des sabbats », à la position d'équilibre, à quelque chose qui ait à peu près la valeur d'un profond sommeil sans rêve. Notre monde, c'est bien plutôt l'incertain, le changeant, le variable, l'équivoque, un monde dangereux peut-être, certainement plus dangereux que le simple, l'immuable, le prévisible, le fixe, tout ce que les philosophes antérieurs, héritiers des besoins du troupeau et des angoisses du troupeau, ont honoré par-dessus tout.*

1885-1886.

Le monde accouche et, comme une femme, il n'est pas beau.

Des coups de dés s'isolent les uns des autres. Rien ne les rassemble en un *tout*. Le tout est la nécessité. Les dés sont libres.

Le temps laisse choir « ce qui est » dans les individus.

L'individu lui-même — dans le temps — se perd, est chute dans un mouvement où il se dissout — est « communication » pas forcément de l'un à l'autre.

A ceci près qu'une *chance* est la durée de l'individu dans sa perte, le temps, qui veut l'individu, est *essentiellement* la mort de l'individu (la chance est une interférence — ou une série d'interférences — entre la mort et l'être).

Comment que je m'y prenne, je me ménage un sentiment de dispersions — d'humiliant désordre [1]. J'écris un livre : il me faut ordonner mes idées. Je me diminue à mes yeux, m'enfonçant dans le détail de ma tâche. Discursive, la pensée est toujours attention donnée à un point aux dépens des autres, elle arrache l'homme à lui-même, le réduit à un maillon de la chaîne qu'il est [2].

Fatalité pour l' « homme entier » — l'homme du *pal* — de ne pas disposer pleinement de ses ressources intellectuelles. Fatalité de travailler mal, en désordre.

Il vit sous une menace : la *fonction* qu'il emploie tend à le supplanter! Il ne peut l'employer à l'excès. Il n'échappe au danger qu'en l'oubliant. Travailler mal, en désordre, est le seul moyen, souvent, *de ne pas devenir fonction.*

Mais le danger inverse est aussi grand (le vague, l'imprécision, le mysticisme).

Envisager un flux et un reflux.

Admettre un déficit.

« Nous n'avons pas le droit de ne souhaiter qu'un seul état, nous devons désirer *devenir des êtres périodiques* — comme l'existence. » (1882-1885; cité dans *Volonté de puissance,* II, p. 253.)

Au soleil, ce matin, j'ai le sentiment magique du bonheur. Plus d'épaisseur en moi, pas même un souci de jubilation. Vie simple infiniment, à la limite des pierres, de la mousse et de l'air ensoleillé.

Je pensais que les heures d'angoisse (de malheur) préparaient la voie des moments contraires — de consumation de l'angoisse, d'allégement illuminé! C'est vrai. Mais la chance, le bonheur, ce matin, dans le sentiment que j'ai de connaître et d'aimer, dans les rues, ce qui vit, les hommes, les enfants, les femmes, se situe bien plus près du dernier saut.

De la chance, du bonheur — qui ne m'exaltent pas, survenus *sans attente,* dans le calme, j'ai vu qu'ils rayonnaient — doucement, de leur exubérance simple. L'idée d'un cri de joie me choque. Et j'ai dit du rire : « *Je le suis* — au point extrême de l'éclat — tant qu'il est superflu de rire et déplacé. »

Dans le bois, le soleil se levant, j'étais libre, ma vie s'élevait sans effort et comme un vol d'oiseau traversait l'air : mais libre infiniment, dissoute et libre.

Comme il est heureux, perçant l'épaisseur des choses, d'en apercevoir l'essence, farce immense, infinie, que la chance sans fin, fait à ... (ici, ce qui déchire le cœur). Essence? *pour moi.* Quelle est la calme figure — rassurante à cette condition : *que je sois l'inquiétude et la mort mêmes* — si pure angoisse que l'angoisse est levée et mort si parfaite qu'auprès d'elle la mort est un jeu d'enfant? Serait-ce *moi?*

Énigmatique, faisant fulgurer l'impossible sans bruit, exigeant un majestueux éclatement de moi-même — majesté d'autant plus secouée de fou rire que je meurs.

Et la mort n'est pas seulement mienne. Nous mourons tous *incessamment.* Le peu de temps qui nous sépare du vide a l'inconsistance d'un rêve. Les morts que nous imaginons lointaines, nous pouvons d'un élan nous jeter moins en elles qu'au-delà : cette femme, que j'étreins, est mourante et la perte infinie des êtres, incessamment coulant, glissant hors d'eux-mêmes, est MOI!

V

Pour l'instant, poisson sur le sable, sentiment de malaise et d'oppression. Temps d'arrêt dans l'enchaînement : je regarde la machinerie : la seule issue est l'impossible...

Je demeure dans l'attente d'une fête — qui serait la résolution.

Ces mots tout à l'heure dans le *Gai savoir* m'ont déchiré : « ... toujours prêt à l'extrême comme à une fête... » J'ai lu épuisé de la *fête* d'hier... (que dire de la faiblesse et du déraillement des lendemains ?)

Hier, le fleuve coulait gris sous un ciel de vents lourds, de nuages sombres, d'épaisses buées : toute la magie du monde suspendue dans le peu de fraîcheur du soir, à l'insaisissable moment où la violente averse décidée, les forêts, les prairies ont la même angoisse tremblée que les femmes qui cèdent. Combien à ce moment-là le bonheur — à la limite du déchirement de la raison — grandissait en moi de mon évidente impuissance à le posséder. Nous étions comme le pré qu'allaient inonder les pluies, désarmés sous un ciel blafard. N'ayant qu'un recours : de porter nos verres à nos lèvres et de boire doucement cette immense douceur, inscrite dans le dérangement des choses.

Personne ne vit jamais à notre existence dans le temps d'autre résolution que la *fête*. Un paisible bonheur n'en finissant plus ? Seule une joie qui éclate a la force de délivrer. Éternelle ? A seule fin de nous éviter, d'éviter aux grains de poussière que nous sommes — une marge de déchéance — et d'angoisses — allant de cet éclat jusqu'à la mort !...

Que tout homme à présent m'entende et tienne de moi cette révélation :

Morales, religions de compromis, hypertrophies de l'intelligence, sont nées de la dépression d'un lendemain de fête. Il fallait vivre dans la marge, s'installer, surmonter l'angoisse (ce sentiment de péché, d'amertume, de cendre, que laisse en se retirant le flux de la fête).

J'écris un lendemain de fête...

Une petite plante grasse me rappelle tout à coup une ferme de Catalogne, perdue dans un vallon lointain, où j'arrivai au hasard d'une longue marche dans la forêt. Sous le grand soleil de l'après-midi, silencieuse, sans vie : une porte monumentale délabrée, les piliers surmontés d'aloès dans des vases. Le mystère magique de la vie suspendu dans le souvenir de ces bâtiments, élevés dans la solitude pour l'enfance, l'amour, le travail, les fêtes, la vieillesse, la discorde, la mort...

J'évoque cette figure de moi-même, plus vraie : d'un homme imposant à d'autres un silence paisible — par excès d'humeur souveraine. Solide comme un sol et comme un nuage mobile. S'élevant sur sa propre angoisse, dans la légèreté, l'inhumanité d'un rire.

La figure de l'homme a grandi dans des coups d'audace, il ne dépend nullement de moi que la fierté humaine à travers le temps ne se joue dans ma conscience [1].

Comme l'orage au-dessus de la dépression, le calme de la volonté s'élève au-dessus d'un vide. La volonté suppose l'abîme vertigineux du temps — l'ouverture infinie du temps sur le néant. De cet abîme, elle a la claire conscience : elle en mesure en un même mouvement l'horreur et l'attrait (l'attrait d'autant plus grand que l'horreur est grande). La volonté s'oppose à cet attrait — en coupe la possibilité : même elle se définit sur ce point comme l'interdit prononcé. Mais elle tire en même temps de sa profondeur un sentiment de sérénité tragique. L'action découlant de la volonté annule le néant du temps, elle saisit les choses non plus dans une position immuable, mais dans le mouvement qui les change à travers le temps. L'action annule et neutralise la vie, mais ce moment de majesté qui dit « Je veux » et commande l'action se situe au sommet où les ruines (le néant qui se fait) ne sont pas moins visibles que le but (que l'objet changé par

l'action). La volonté contemple en décidant l'action — en contemple en même temps les deux aspects : le premier qui détruit, de néant, et le second de création.

La volonté qui contemple (élève celui qui veut : qui s'érige en figure de majesté, grave et même orageux, les sourcils un peu froncés) est, par rapport à l'action commandée, transcendante. Réciproquement, la transcendance de Dieu participe du mouvement de la volonté. La transcendance en général, qu'elle oppose l'homme à l'action (à l'agent comme à son objet) ou Dieu à l'homme, est impérative par élection.

Pour étrange que cela soit, la *douleur est si rare* que nous devons recourir à l'art *afin de n'en pas manquer*. Nous ne pourrions la supporter quand elle nous frappe, si elle nous surprenait tout à fait, ne nous étant pas familière. Et surtout il nous faut avoir une connaissance du néant qui n'est révélée qu'en elle. Les plus communes opérations de la vie demandent que nous soyons penchés sur l'abîme. L'abîme n'étant pas rencontré dans les souffrances venues à nous, nous en avons d'artificielles, que nous nous donnons en lisant, au spectacle, ou, si nous sommes doués, en les créant. Nietzsche a d'abord été, comme d'autres, un évocateur du néant — écrivant *l'Origine de la tragédie* (mais le néant de la souffrance vint à lui de telle façon qu'il cessa d'avoir à bouger). Cet état privilégié — que Proust, un peu plus tard, a partagé — est le seul où nous puissions nous passer tout à fait, *si nous l'acceptons*, de la transcendance du dehors. C'est trop peu de dire, il est vrai : *si nous l'acceptons*, il faut aller plus loin, *si nous l'aimons*, si nous avons la force de l'aimer. La simplicité de Nietzsche avec le pire, son aisance et son enjouement, procèdent de la présence passive en lui de l'abîme. D'où l'absence des ravissements lourds et tendus, qui parfois donnent aux mystiques des mouvements terrifiés — terrifiants *par conséquent*.

Du moins l'idée de *retour éternel* est-elle ajoutée...

D'un mouvement volontaire (il semble bien), elle ajoute aux terreurs passives l'amplification d'un temps éternel.

Mais cette étrange idée n'est-elle pas simplement le prix de l'acceptation? de l'amour plutôt? Le prix, la preuve et donnés sans mesure? D'où l'état de transes à l'instant de naissance de l'idée, que Nietzsche a décrit dans ses lettres?

Pour le premier venu, l'idée de *retour* est inefficace. Elle ne donne pas par elle-même un sentiment d'horreur. Elle pourrait l'amplifier s'il était, mais s'il n'est pas... Elle ne peut davantage provoquer l'extase. C'est qu'avant d'accéder aux états mystiques, nous devons de quelque façon nous ouvrir à l'abîme du néant. Ce que nous incitent à faire de notre mouvement les maîtres d'oraison de toute croyance. Nous devons, nous, accomplir un *effort*, tandis qu'en Nietzsche la maladie et le mode de vie qu'elle entraîne avaient fait le travail d'abord. En lui la répercussion infinie du *retour* eut un sens : celui d'acceptation infinie de l'horreur donnée et plus que d'acceptation infinie, d'acceptation que ne précède aucun *effort*[1].

Absence d'effort!

Les ravissements que Nietzsche a décrits..., l'allégement riant, les moments de liberté folle, ces humeurs de guignol inhérentes aux états « les plus élevés »... : cette immanence impie serait-elle un présent de la souffrance?

Combien, *par sa légèreté*, ce déni de la transcendance, de ses commandements redoutables, est beau!

La même absence d'*effort* — précédée de la même douleur, qui sape et isole — se trouve dans la vie de Proust — l'une et l'autre essentielles aux états qu'il atteignit.

Le *satori* n'est visé dans le *zen* qu'à travers de comiques subtilités. C'est la pure immanence d'un retour à soi. Au lieu de transcendance, l'extase — dans l'abîme le plus fou, le plus vide — révèle une égalité du réel avec soi-même, de l'objet absurde avec le sujet absurde, du temps-objet, qui détruit en se détruisant, avec le sujet détruit. Cette réalité *égale* en un sens se situe plus loin que la transcendante, c'est, me semble-t-il, *le possible le plus lointain*.

Mais je n'imagine pas du *satori* qu'on l'ait jamais atteint avant que la souffrance n'ait brisé.

Il ne peut être atteint que sans effort : un rien le provoque *du dehors*, alors qu'il n'est pas attendu.

La même passivité, l'absence d'effort — et l'érosion de la douleur — appartiennent à l'*état théopathique* — où la transcendance divine se dissout. Dans l'*état théopathique*, le fidèle est lui-même Dieu, le ravissement où il éprouve cette égalité de lui-même et de Dieu est un état simple et « sans effet », toutefois, comme le *satori*, situé *plus loin* que tout ravissement concevable.

J'ai décrit (*Expérience intérieure*, pp. 66-68), l'expérience (extatique) du sens du non-sens, se renversant en un non-sens du sens, puis à nouveau... sans issue recevable...

Si l'on examine les procédés *zen*, on verra qu'ils impliquent ce mouvement. Le *satori* est cherché dans la direction du non-sens *concret*, substitué à la réalité sensée, révélant une réalité plus profonde. C'est le procédé du rire...

La subtilité d'un mouvement du « sens du non-sens » est saisissable dans l'état suspendu que Proust a dépeint.

Le peu d'intensité, l'absence d'éléments fulgurants, répond à la simplicité *théopathique*.

Ce caractère de *théopathie* des états mystiques connus de Proust, je ne l'avais nullement aperçu quand, en 1942, je tentai d'en élucider l'essence (*Expérience intérieure*, pp. 158-175). A ce moment, je n'avais moi-même atteint que des états de déchirure. Je ne glissai dans la *théopathie* que récemment : je pensai aussitôt de la simplicité de ce nouvel état que le *zen*, Proust et, dans la dernière phase, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix l'avaient connu.

Dans l'état d'immanence — ou *théopathique* — la chute dans le néant n'est pas nécessaire. En entier, l'esprit est lui-même pénétré de néant, est l'égal du néant (le sens est l'égal du non-sens). L'objet de son côté se dissout dans son équivalence avec lui. Le temps absorbe tout. La transcendance ne grandit plus aux dépens, au-dessus du néant, l'exécrant.

Dans la première partie de ce journal, j'essayai de décrire cet état, qui se dérobe au maximum à la description esthétique.

Les moments de simplicité me semblent rapporter les « états » de Nietzsche à l'immanence. Il est vrai, ces états participent de l'excès. Toutefois, les moments de simplicité, d'enjouement, d'aisance n'en sont pas séparés *.

* Cf. Appendice II, p. 189 : *Les expériences mystiques de Nietzsche.*

VI

Le temps est venu d'achever mon livre. La tâche en un sens est facile! J'ai le sentiment d'avoir évité, dépassé lentement d'innombrables écueils. Je n'étais pas armé de principes auxquels me tenir — mais à force de ruse, de sagacité..., dans l'audace à jeter les dés, j'avançai chaque jour, chaque jour me jouai des embûches. Les principes de négation énoncés au début n'ont de consistance qu'en eux-mêmes; ils sont à la merci du jeu. Loin de s'opposer à mon avancée, ils m'ont mieux servi que ne l'auraient fait des principes contraires, qu'aujourd'hui je pourrais *déduire*. A me servir contre eux des subtiles ressources dont disposent la passion, la vie, le désir, je l'ai plus sûrement emporté que m'appuyant sur la sagesse affirmative.

La question déchirante de ce livre...

posée par un blessé, sans secours, perdant ses forces lentement...

toutefois venant à bout, devinant le possible sans bruit; sans effort; en dépit d'obstacles amoncelés, se glissant dans la faille des murs...

s'il n'est plus de grande machine au nom de laquelle parler, comment tendre l'action, comment demander d'agir et que faire?

Toute action jusqu'à nous reposa sur la transcendance : où l'on parla d'agir, on entendit toujours un bruit de chaînes, que des fantômes du néant traînaient à la cantonade [1].

Je ne veux que la chance...

Elle est mon but, le seul, et mon seul moyen.

Combien, de certaines fois, il est douloureux de parler. J'*aime* et c'est mon supplice de ne pas être deviné, de devoir prononcer des mots — gluants encore du mensonge, de la lie des temps. Je m'écœure d'ajouter (dans la crainte de grossiers malentendus) : « Je me moque de moi-même ».

Je m'adresse si peu aux malveillants que je demande aux autres *qu'ils me devinent*. Les yeux de l'amitié suffisent seuls à voir assez loin. Seule l'amitié pressent le malaise que donne l'énoncé d'une vérité ferme ou d'un but. Si je prie un homme du métier de porter ma valise à la gare, je donne les précisions voulues sans malaise. Si j'évoque le lointain possible, touchant, comme un amour secret, l'intimité fragile, les mots que j'écris m'écœurent et me semblent vides. Je n'écris pas le livre d'un prédicateur. *Il me semblerait bon qu'on ne puisse m'entendre qu'au prix de l'amitié profonde.*

« L'Empire sur soi-meme. — Ces professeurs de morale qui recommandent, d'abord et avant tout, à l'homme de se posséder soi-même, le gratifient ainsi d'une maladie singulière : je veux dire une irritabilité constante devant toutes les impulsions et les penchants naturels et, en quelque sorte, une espèce de démangeaison. Quoi qu'il leur advienne du dehors ou du dedans, une pensée, une attraction, une incitation — toujours cet homme irritable s'imagine que maintenant son empire sur soi-même pourrait être en danger : sans pouvoir se confier à aucun instinct, à aucun coup d'aile libre, il fait sans cesse un geste de défensive, armé contre lui-même, l'œil perçant et méfiant, lui qui s'est institué le gardien de sa tour. Oui, avec cela, il peut être *grand!* Mais combien il est devenu insupportable pour les autres, difficile à porter, pour lui-même, comme il s'est appauvri et isolé des plus beaux hasards de l'âme et aussi de toutes les *expériences* futures! Car il faut aussi savoir se perdre pour un temps si l'on veut apprendre quelque chose des êtres que nous ne sommes pas nous-mêmes... » (GAI SAVOIR, p. 305.)

Comment éviter la transcendance dans l'éducation? Durant des millénaires évidemment, l'homme a grandi dans la transcendance (les tabous). Qui pourrait, sans la transcendance, en arriver au point où nous en sommes (où l'homme en est)? A commencer par le plus simple : les petits et les gros besoins... Nous faisons découvrir aux enfants le néant qui

sort d'eux; nous bâtissons leur vie sur une exécration. Nous définissons de la sorte en eux cette puissance qui s'élève, séparée de l'ordure, sans mélange imaginable.

Le capitalisme meurt — ou mourra — (selon Marx) des suites de concentrations. De même la transcendance est devenue mortelle en condensant l'idée de Dieu. De la mort de Dieu — qui portait en lui le destin de la transcendance — découle l'insignifiance des grands mots — de toute exhortation solennelle.

Sans les mouvements de la transcendance — fondant l'humeur impérative — les hommes seraient restés des animaux.

Mais le retour à l'immanence se fait à la hauteur où l'homme existe.

Il élève l'homme au point où Dieu se situait autant qu'il ramène au niveau de l'homme l'existence qui parut l'accabler.

L'état d'immanence signifie la négation du néant (par là celle de la transcendance; si je nie Dieu seulement, je ne puis tirer de cette négation l'immanence de l'objet). A la négation du néant, nous arrivons par deux voies. La première, passive, celle de la douleur — qui broie, anéantit si bien que l'être est dissous. La seconde active, celle de la conscience : si j'ai un intérêt marqué pour le néant, celui d'un vicieux, mais déjà lucide (dans le vice même, dans le crime, je discerne un dépassement des limites de l'être), je puis accéder par là à la conscience claire de la transcendance, en même temps de ses origines naïves.

Par « négation du néant », je n'envisage pas quelque équivalence de la négation hégélienne de la négation. Je veux parler de « communication » atteinte sans que l'on ait d'abord posé la déchéance ou le crime. Immanence signifie « communication » au même niveau, sans descendre ni remonter; le néant, dans ce cas, n'est plus l'objet d'une attitude qui le pose. Si l'on veut, la douleur profonde épargne un recours aux domaines du vice ou du sacrifice.

Le sommet que j'avais la passion d'atteindre — mais dont j'ai vu qu'il se dérobe à mon désir — la chance à toute extrémité l'atteint : sous le déguisement du malheur...

Serait-elle chance étant le malheur véritable?

Il est nécessaire ici d'aller d'un point à l'autre en glissant, de dire : « Ce n'est pas le malheur puisque c'est le *sommet* (*que le désir a défini*). Si un malheur est le *sommet*, ce malheur est au fond la chance. Réciproquement, si le *sommet* s'atteint par le malheur — passivement — c'est qu'il est par essence la chose de la chance, qui échoit en dehors de la volonté, du mérite. »

Dans le sommet, ce qui m'attirait — répondait au désir — était le dépassement des limites de l'être. Et dans la tension de ma volonté, la déchéance (la mienne ou celle de l'objet d'un désir) étant le signe du dépassement, était expressément voulue de moi. C'était la grandeur du mal, de la déchéance, du néant, qui donnait sa valeur à la transcendance positive, aux commandements de la morale. J'avais l'habitude de ce jeu [1]...

C'est quand l'être lui-même est devenu le temps — tant il est rongé au-dedans — quand le mouvement du temps fit de lui, longuement, à force de souffrances et d'abandon, cette passoire où le temps s'écoule, qu'ouvert à l'immanence il ne diffère plus de l'objet possible.

La souffrance abandonne le sujet, le dedans de l'être, à la mort.

D'habitude, au contraire, c'est dans l'objet que nous cherchons l'effet ou l'expression du temps qu'est le néant. Je trouve le néant dans l'objet, mais alors quelque chose en moi d'effrayé se réserve, d'où la transcendance, comme une hauteur d'où l'on domine le néant.

VII

Si jamais un souffle est venu vers moi, un souffle de ce souffle créateur, de cette nécessité divine qui force même les hasards à danser des danses d'étoiles ;

si jamais j'ai ri de l'éclair créateur que suit en grondant, mais obéissant, le long tonnerre de l'action ;

si jamais j'ai joué aux dés avec les dieux, à la table divine de la terre, en sorte que la terre tremblait et se brisait, et projetait des fleuves de flammes: — car la terre est une table divine, tremblante de nouvelles paroles et d'un bruit de dés divins...

Zarathoustra, Les sept sceaux.

Mais que vous importe à vous autres joueurs de dés! Vous n'avez pas appris à jouer et à narguer! Ne sommes-nous pas toujours assis à une grande table de moquerie et de jeu?

Zarathoustra, De l'homme supérieur.

Ma fatigue corporelle — nerveuse — est si grande que, si je n'étais parvenu à la simplicité, j'étoufferais d'angoisse, j'imagine.

Souvent, les malheureux, loin d'aboutir à l'immanence, se vouèrent à ce Dieu dont la transcendance découlait de l'évocation *volontaire* du néant. En contrepartie : ma vie procède de l'immanence et de ses mouvements, pourtant j'accède à la souveraineté fière, élevant ma transcendance personnelle au-dessus du néant de la déchéance possible. Chaque vie est composée d'équilibres subtils.

Je me laissais attirer autrefois de tous les côtés louches — guillotine, égouts et prostituées... — envoûté par la déchéance et le mal. J'avais ce sentiment lourd, obscur, angoissé qui accable la foule et qu'évoque une chanson comme la *Veuve*. J'étais déchiré par ce sentiment d'aurore qui dépend foncièrement de la déchéance — qui n'aboutit pas qu'aux pénombres religieuses — qui lie le spasme aux images sales.

J'étais dans le même temps soucieux de domination, de dureté pour moi-même et d'orgueil. Parfois même arrêté par l'éclat militaire qui procède, dans une incompréhension obtuse, d'une contemplation fière du néant, — dans le fond, s'arrangeant avec ce mal dont il est négation transcendante (tirant sa force tantôt d'une réprobation affectée, tantôt d'un compromis).

Je m'obstinai longtemps, tâchant d'épuiser la lie de ces possibilités maudites. J'étais hostile aux arguments de la raison, qui tient les comptes de l'être, en calcule les intérêts clairs. La raison est elle-même hostile au désir d'excéder les limites — qui ne sont pas uniquement celles de l'être mais les siennes propres.

Je tente, dans la seconde partie de ce livre *, d'élucider cet état d'esprit. Je m'efforce schématiquement d'évoquer la *terreur pieuse* qu'il m'inspire encore aujourd'hui.

(A ce sujet, je crois qu'on laisse dans la *volonté de puissance* l'élément essentiel de côté si l'on n'y voit pas *l'amour du mal*, non l'utilité mais la valeur significative du sommet.)

Quant à la fin de la seconde partie, j'affecte une humeur téméraire, et le ton d'un défi, sans doute est-ce avec le même sentiment qu'à présent.

Maintenant même, je ne puis que jouer, sans *savoir*.

(Je ne suis pas de ceux qui disent : « Agissez de telle façon, le résultat ne saurait manquer ».)

Toutefois m'avançant et me hasardant — avec sagacité sans doute (mais la sagacité, c'était chaque fois « jeter les dés »), j'ai changé l'aspect des difficultés du départ.

1) Le sommet entrevu dans l'immanence annule par sa définition certaines des difficultés soulevées à propos des états

* P. 39.

mystiques (tout au moins des états gardant de la transcendance les mouvements de crainte et de tremblement, visés dans la critique des « sommets spirituels ») :

— l'immanence est reçue, n'est pas le résultat d'une recherche; elle est tout entière du côté de la chance (que, dans ces domaines où se multiplient les démarches intellectuelles, une perspective nette ne puisse être donnée, s'il existe un moment décisif, est d'une importance secondaire);

— l'immanence est à la fois dans un indissoluble mouvement, *sommet immédiat*, étant de tous les côtés ruine de l'être, et *sommet spirituel*.

2) Je discerne maintenant *dans le jeu* ce mouvement qui ne rapportant pas le présent à l'avenir d'un être donné le rapporte à *un être qui n'est pas encore :* le jeu, en ce sens, n'assigne pas l'action au service de l'agent ni d'aucun être existant déjà, en quoi il excède « les limites de l'être ».

En résumé, si le sommet se dérobe à qui le cherche (à qui le vise comme but exprimé discursivement), je puis reconnaître en moi-même un mouvement susceptible, à tout instant, de m'avancer vers lui. Si je ne puis faire du sommet l'objet d'une démarche ou d'une intention, je puis faire de ma vie la longue divination du possible.

Je me représente maintenant ceci :

Le temps entre en moi — tantôt par l'abandon que la douleur fait de moi-même à la mort malgré moi — mais si ma vie suit son cours ordinaire, par la suite des spéculations qui rattachent au temps la plus petite de mes actions.

Agir est spéculer sur un résultat ultérieur — semer dans l'espoir des récoltes futures. L'action est en ce sens « mise en jeu », la mise étant à la fois le travail et les biens engagés — ainsi le labourage, le champ, le grain, toute une partie des ressources de l'être.

La « spéculation » diffère toutefois de la « mise en jeu » en ce qu'elle est faite par essence en vue d'un gain. A la rigueur, une « mise en jeu » peut être folle, indépendante d'un souci du temps à venir.

La différence entre spéculation et mise en jeu départit des attitudes humaines différentes.

Tantôt la spéculation prime la mise en jeu. Alors la mise

est autant que possible réduite, le maximum est fait pour assurer le gain, dont la nature, sinon la quantité, est limitée.

Tantôt l'amour du jeu engage au risque le plus grand, à la méconnaissance de la fin poursuivie. La fin, dans ce dernier cas, peut n'être pas fixe, sa natureest d'être un possible illimité.

Dans le premier cas, la spéculation de l'avenir subordonne le présent au passé. Je rapporte mon activité à un être à venir, mais la limite de cet être est entièrement déterminée dans le passé. Il s'agit d'un être fermé, se voulant immuable et bornant son intérêt.

Dans le second cas, le but indéfini est ouverture, dépassement des limites de l'être : l'activité présente a pour fin l'inconnu du temps à venir. Les dés jetés le sont en vue d'un au-delà de l'être : ce qui n'est pas encore. L'action excède les limites de l'être.

Parlant du *sommet*, du *déclin*, j'opposai le souci de l'avenir à celui du *sommet*, qui s'inscrit dans le temps présent.

J'ai donné le sommet comme inaccessible. En effet, pour étrange que cela semble, le temps présent est à jamais inaccessible à la pensée. La pensée, le langage se désintéressent du présent, lui substituent à tout instant la visée de l'avenir.

Ce que j'ai dit de la sensualité et du crime ne peut être changé. Dût-on le dépasser, c'est pour nous le *principe* et le cœur dionysiaque des choses auquel, la transcendance morte, la douleur adhère un peu plus chaque jour.

Mais j'ai saisi la possibilité d'agir et, dans l'action, de ne plus être à la merci d'un désir pathétique du mal.

Strictement, la doctrine de Nietzsche est, demeure un cri dans un désert. C'est plutôt une maladie, l'occasion de courts malentendus. Son absence de but fondamentale, une aversion innée à l'égard d'un but — ne peut être dépassée directement [1].

« Nous croyons que la croissance de l'humanité en développe aussi les aspects fâcheux et que l'homme *le plus grand de tous*, si c'est là un concept permis, serait celui qui représenterait le plus vigoureusement en lui le caractère contradictoire de l'existence, qui la glorifierait et en serait l'unique justification... » (1887-1888; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 347.)

L'ambiguïté dans l'absence de but, au lieu d'arranger quelque chose, achève de gâter. La *volonté de puissance* est une équivoque. Il en reste en un sens la volonté du mal, finalement celle de *dépenser*, de jouer (sur laquelle Nietzsche a mis l'accent). Les anticipations d'un type humain — liées à l'éloge des Borgia — contredisent un principe de jeu, qui veut des résultats libres.

Si je refuse de limiter les fins, j'agis sans rapporter mes actes au bien, à la conservation ou à l'enrichissement d'êtres donnés. Viser l'au-delà, non le donné de l'être, signifie de ne pas fermer, de laisser le possible ouvert.

« Il est de notre nature de créer un être qui nous soit supérieur. *Créer ce qui nous dépasse!* C'est l'instinct de la reproduction, l'instinct de l'action et de l'œuvre. Comme toute volonté suppose une fin, l'homme *suppose un être* qui n'existe pas encore mais qui est la fin de son existence. Voilà le véritable libre arbitre! C'est dans cette fin que se résument l'amour, la vénération, la perfection aperçue, l'ardente aspiration. » (1882-1885; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 303).

Nietzsche exprima par l'idée d'enfant le principe du jeu ouvert, *où l'échéance excède le donné*. « Pourquoi, disait Zarathoustra, faut-il que le lion devienne enfant? » L'enfant est innocence et oubli, un nouveau commencement et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, un « oui » sacré. »

La *volonté de puissance* est le lion, mais l'enfant n'est-il pas *volonté de chance?*

Nietzsche encore jeune avait noté : « Le « jeu », l'inutile — idéal de celui qui déborde de force, qui est « enfantin ». L' « infantilisme » de Dieu. » (1872-1873; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 382.)

L'Hindou Ramakrishna parvint, me semble-t-il, à l'état d'immanence : « ...il est mon camarade de jeu, dit-il de Dieu.

Il n'y a ni rime ni raison dans l'univers. L'enjoué! larmes et rires, tous les rôles de la pièce. Ah! le divertissement du monde! Écoles d'enfants lâchés, qui louer? qui blâmer? Il n'a pas de raison. Il n'a pas de cerveau. Il nous dupe avec ce peu de cerveau et ce peu de raison. Mais cette fois il ne m'attrapera plus. *J'ai le mot du jeu.* Au-delà de la raison et de la science et de toutes les paroles, il y a l'amour. »

J'imagine — que sais-je? — d'une manière de parler si heureuse qu'elle déforme toutefois la réalité qu'elle évoque. Dans l'état d'immanence coïncident le tragique, un sentiment de farce folle *et la plus grande simplicité.* La simplicité décide. L'immanence diffère *peu* d'un état quelconque et c'est en ceci justement qu'elle consiste : ce *peu,* ce *rien,* importe plus que la chose la plus importante.

Il se peut que le *mot du jeu,* que *l'amour* obscurcisse la vérité.

Mais ce n'est pas, j'imagine, un hasard, si ces quelques lignes établissent une équivalence entre l'objet saisi dans l'immanence et les perspectives infinies du jeu.

L'état d'immanence implique une entière « mise en jeu » de soi, telle qu'une échéance indépendante de la volonté puisse seule disposer d'un être aussi loin.

La supercherie de la transcendance aussitôt dévoilée, le sérieux se dissipe à jamais. Toutefois dans l'absence de sérieux échappe encore la profondeur infinie du jeu : le jeu est la quête, d'échéance en échéance, de l'infinité des possibles.

De toutes façons.

L'état d'immanence signifie : *par-delà le bien et le mal.*

Il se lie à la non-ascèse, à la liberté des sens.

Il en est de même de la naïveté du jeu.

Parvenant à l'immanence, notre vie sort enfin de la phase des maîtres.

Août 1944

ÉPILOGUE [1]

Si je brisais un jour, séparant sinon toute ma vie de la masse, du moins cette partie de ma vie qui m'importe — si la masse se dissout dans une immanence sans fin — c'est à bout de forces seulement. Au moment où j'écris, transcender la masse est cracher en l'air : le crachat retombe... La transcendance (l'existence noble, le mépris moral, l'air sublime) est tombée dans la comédie. Nous transcendons encore l'existence aveulie : mais à la condition de nous perdre dans l'immanence, de lutter également pour tous les autres. Je détesterais le mouvement de la transcendance en moi (les décisions tranchées), si je ne saisissais aussitôt son annulation dans quelque immanence. Je regarde comme essentiel de toujours être *à hauteur d'homme*, de ne transcender qu'un déchet, composé des plâtres transcendants. Si je n'étais moi-même au niveau d'un ouvrier, je sentirais ma transcendance au-dessus de lui comme un crachat, suspendue sur mon nez. Je sens cela au café, dans les lieux publics... Je juge physiquement des êtres auxquels je m'assemble, qui ne peuvent être au-dessous, ni au-dessus. Je diffère d'un ouvrier profondément, mais le sentiment d'*immanence* que j'ai, lui parlant, si la sympathie nous unit, est le signe indiquant ma place dans le monde : celle d'une vague au milieu des eaux. Tandis que des bourgeois se hissant *secrètement* les uns sur les autres me semblent condamnés à l'extériorité vide.

D'un côté, la transcendance, réduite à la comédie (celle du maître — du seigneur — jadis se liait au risque de mort, couru l'épée en main), produit des hommes dont la vulgarité affirme l'immanence profonde. Mais j'imagine la bourgeoisie détruite — en quelques légitimes saignées — l'égalité avec

E
FELCH. U.S.F.

eux-mêmes de ceux qui subsisteraient, cette immanence infinie, à son tour ne viderait-elle pas de sens une reproduction monotone des travailleurs, une multitude sans histoire et sans différence [1] ?

C'est bien théorique!

Pourtant le sentiment de l'immanence à l'intérieur d'une masse que rien ne transcenderait désormais répond à un besoin qui n'est pas moins nécessaire en moi que l'amour physique. Si pour répondre à une exigence plus grande, ainsi le désir de jouer, je devais m'isoler en quelque transcendance *nouvelle*, je serais dans l'état pénible où l'on meurt.

Cet après-midi, quatre avions américains attaquèrent à la bombe, au canon, à la mitrailleuse, un train d'huile et d'essence, en gare à un kilomètre d'ici. Volant bas, ils tournaient au-dessus des toits, puis piquaient à travers des colonnes de fumée noire : gros et terribles insectes, ils rejaillissaient au-dessus du train, rejetés vers le haut du ciel. Il en passait toutes les minutes un sur nos têtes, fonçant dans un tonnerre de mitrailleuse, de moteurs, de bombes, de canons à tir rapide. J'assistai sans danger pendant un quart d'heure au spectacle : il médusait les spectateurs. Ils tremblaient et s'émerveillaient, puis pensaient aux victimes *après coup*. Une trentaine de wagons brûlèrent : il en sortit des heures durant comme d'un cratère une immense fumée qui obscurcit une partie du ciel. Une fête nautique à deux cents mètres du train rassemblait un grand nombre d'enfants. Il n'y eut ni morts ni blessés.

La radio n'indique plus l'avance des colonnes blindées. J'imagine toutefois qu'elles sont à moins de cinquante kilomètres. Deux camionnettes de troupes allemandes s'arrêtèrent devant moi : elles cherchaient un pont sur la Seine..., fuyant vers l'est, au hasard.

J'en saisis pour la première fois le sens (d'un point de vue d'ailleurs assez fermé) : cette guerre-ci est celle de la transcendance contre l'immanence. La défaite du national-socialisme se lie à l'isolement de la transcendance, l'illusion d'Hitler à la force dégagée par le mouvement de la transcendance. Cette force en coagule contre elle une plus grande — lentement — par les réactions qu'elle cause à l'intérieur de l'immanence. Seule subsiste la limite de l'isolement.

En d'autres termes, le fascisme eut la transcendance nationale pour essence, il ne put devenir un « universel »; il tirait sa force singulière de la « particularité ». C'est pourquoi il perdit la cause qu'il représentait, bien qu'elle eût un côté universel. Dans chaque pays, de nombreux individus auraient aimé dominer la masse, ayant pour fin leur transcendance personnelle. Ils cherchaient en vain, ne pouvant offrir à la masse de les suivre dans leur mouvement — à transcender le reste du monde. C'est possible en un seul pays : la transcendance d'un satellite (l'Italie) devint comique en pleine guerre (cette guerre n'a pas montré l'infériorité foncière du fascisme italien sur l'allemand, mais le fait qu'uni — subordonné à un mouvement plus grand, il s'était changé en ombre).

Il est comique aussi de faire le « hibou de Minerve », de parler après coup, ne disposant pour saluer ceux qui tombent que d'éclats de rire. Clair ou cruel? clair... L'immanence est la liberté, c'est le rire. « La courte tragédie, disait Nietzsche, a toujours fini par servir à l'éternelle comédie de l'existence, et la mer « au sourire innombrable » — pour parler avec Eschyle — finira par couvrir de ses flots la plus grande de ces tragédies. » (GAI SAVOIR, 1.)

J'imagine à travers l'immanence une scission, chacune des parties contestant l'authenticité de l'autre, ne s'approchant de l'authenticité que du fait qu'elle conteste et est contestée. La tension, sinon la guerre nécessaire entre les deux... : aucune n'étant ce qu'elle prétend être.

Terminé le plan d'une philosophie cohérente...

Attente interminable. Nombreuses explosions dans la nuit. Le maire (proallemand) annonçait hier que les Américains entraient à Paris. J'en doute. Au moment où j'écris, violente

explosion, un enfant hurle. Tout est surexcité, dans l'attente. Avant-hier, les Américains sont passés à une dizaine de kilomètres. En plus de l'intérêt commun, j'ai personnellement une raison malade d'attendre — et surtout l'entrée dans Paris. Il n'est pas probable qu'une bataille importante dévaste la région. Les Allemands s'en vont.

Seules les transcendances sont intelligibles (les discontinuités). La continuité n'est intelligible qu'en rapport avec son contraire. L'immanence pure et le néant de l'immanence s'équivalent, ne signifient *rien*.

La transcendance pure ne serait pas intelligible non plus, si elle n'était pas répétée, ce qui revient à dire : si elle n'était pas représentée à l'infini dans le milieu homogène de l'immanence.

Les communications coupées, réduit à une absolue solitude. Une sorte de *no man's land* s'est formé, sans Allemands depuis deux jours, où les Américains n'entrent pas, contournant, semble-t-il, la forêt. Les routes sont vides, invraisemblablement, un silence de nuit... Peu d'avions, les bruits d'explosions ont cessé. On n'entend ni bombardements, ni canonnade. La vie tout entière, des populations, des armées, se dissout (s'épuise) dans l'attente. Je renonce à chercher d'incertaines nouvelles. Les seules qui désormais m'importent, l'entrée dans Paris, l'arrivée ici des Américains, viendront d'elles-mêmes à moi.

Dans ces conditions, l'incertitude au sujet de K. me tourmente et dans cette solitude qui s'est fermée me ronge, me détruit.

La lenteur relative des opérations laisse la place à des craintes raisonnables.

Question de combats dans Paris.

J'éprouve un soulagement, imaginant, pour moi, je ne

sais quel excès de souffrances, au lieu de la libération rapide attendue. Nous préférons parfois affronter l'horreur plutôt que d'être patient.

J'ai finalement les nerfs malades : par instants du moins. Je me reprends et me domine en écrivant. Le jour tombe, l'électricité manque, j'hésite à brûler ma bougie. Je veux écrire, non céder à l'angoisse. Depuis des mois, j'appréhende la séparation à laquelle l'approche des opérations me condamne : je puis dire aujourd'hui de ma solitude qu'elle m'oppresse à n'en plus pouvoir. Le néant de l'absence — qui peut être définitive — ma rage en fait l'épreuve aujourd'hui, j'étouffe. Ce rejet du néant qui étouffe au mensonge de la transcendance, combien je suis énervé de le vivre : s'il était le pur, l'authentique néant, le supplice, j'imagine, serait plus léger. S'il s'agit de mourir, c'est un mensonge encore; et sans doute le mensonge de la perte d'un être aimé est plus évident. Mais le mensonge de vivre atténue, découvert, la tristesse de mourir, tandis que le mensonge de l'amour accroît l'horreur de perdre l'être aimé. Dans l'un et l'autre cas, l'évidence du mensonge supprime une partie seulement de l'effet : le mensonge s'est fait notre vérité. Ce que j'appelle mensonge, qui est mensonge au fond, ne l'est qu'au fond : c'est plutôt l'*impuissance* de la vérité. Le sentiment d'impuissance qui nous brise, si la perte — et non notre lassitude — nous fait voir que nous nous montions la tête — achève d'ébranler nos nerfs. Il ne peut supprimer l'attachement. La séparation n'en est pas moins dure et ce qu'apporte une lucidité prétendue, ce n'est pas le détachement mais l'idée que même le retour ne pourrait répondre à cette soif qui subsiste au sein de la déception.

Rajeuni de vingt ans.

J'ai trouvé un divin, diabolique messager d'opérette.

Vu K., le canon tonne et l'on entend les mitrailleuses!

Ce soir, du haut d'une tour, l'immense forêt sous les nuées basses et la pluie, la guerre en atteint les limites, du sud-ouest à l'est, un grondement sourd.

La bataille proche, dont nous sommes nombreux à venir écouter le bruit des rochers, ne me donne aucune angoisse. Comme mes voisins, j'aperçois l'étendue où elle se déroule, invisible et énigmatique, j'écoute des conjectures inconsistantes. Il n'y a pas de *no man's land :* devant nous, des Allemands peu nombreux font obstacle à l'avance des Américains. C'est là ce que je sais. Les nouvelles de radio sont confuses, en désaccord avec la résistance allemande devant nous : dans l'ignorance entière ou presque, ces bruits de canon ou de mitrailleuses et les fumées d'incendies lointains sont autant de problèmes banals. S'il est quelque grandeur dans ces bruits, c'est celle de l'inintelligible. Ils ne suggèrent ni la nature meurtrière des projectiles, ni les mouvements immenses de l'histoire et pas même un danger se rapprochant.

Je me sens vide et fatigué : je reste sans écrire non par énervement. J'ai besoin de repos, de sottise et de léthargie. Je lis dans des revues de 1890 des romans d'Hervieu, de Marcel Prévost.

Les Allemands cèdent sans doute. Le canon dans la nuit ébranle les portes. A la tombée du jour, une vingtaine d'explosions d'une violence inouïe (un important dépôt de munitions sautait) : je sentais l'ébranlement de l'air entre les jambes et sur les épaules. A sept kilomètres, les flammes embrasaient le ciel. Je vis l'une des explosions des rochers. A l'horizon d'immenses flammes rouges et d'autres aveuglantes s'élevèrent dans la fumée noire. Cet horizon de forêts est le même que trois mois plus tôt : je me plaignais, en ce temps-là, de manquer d'imagination. Je n'avais pu alors me représenter dans ce paysage si beau (comme un océan d'arbres animé de vagues lentes, immenses) les destructions et les déchirements d'une bataille. Je voyais aujourd'hui de vastes incendies, à trois ou quatre lieues le canon faisait rage, dominé finalement par ces bruits d'explosions colossales. Mais les enfants riaient sur les rochers. La quiétude du monde demeure inébranlée.

Les nouvelles à la fin sont moins confuses. Deux personnes venues en bicyclette de Paris m'ont dit les événements, les combats de rue, le drapeau français à l'Hôtel de ville et l'*Humanité* criée. Les mêmes m'ont dit que la bataille est proche de Lieusaint, de Melun. Il se peut que Melun tombe ce soir, ce qui déciderait du sort de la forêt.

Allé sur les rochers à neuf heures. La canonnade était forte. Elle se tut mais l'on entendit clairement le bruit dans la forêt d'une colonne motorisée.

Je rentrai, m'étendis sur mon lit. Des cris m'éveillèrent d'un demi-sommeil. J'allai à la fenêtre et je vis des femmes, des enfants courir. On me dit en criant que les Américains étaient là. Je sortis et trouvai les blindés entourés d'une foule à peu près foraine mais plus animée. Personne n'est plus que moi sensible à ce genre d'émotions. Je parlais aux soldats. Je riais.

L'aspect des hommes, des vêtements et du matériel américains m'est agréable. Ces hommes d'outre-mer semblent plus fermés, plus entiers que nous.

Les Allemands suent de toute façon la médiocrité transcendée. L' « immanence » des Américains est indéniable (leur être est en eux-mêmes et non au-delà).

La foule portait des drapeaux, des fleurs, du champagne, des poires, des tomates, et faisait monter les enfants sur les chars à cinq cents mètres des Allemands.

Les chars arrivés à midi se remirent en route à deux heures. Aussitôt la bataille fit rage à un kilomètre des rues. Une partie de l'après-midi se passa en rafales de mitrailleuses, en canonnade assourdissante et en fusillade. Du haut des rochers, je voyais des fumées s'élever d'un village bombardé, d'où tiraient des batteries allemandes. Des incendies de tous les côtés! Melun brûlant au loin exhalait ses fumées comme un volcan. On domine des rochers une immense étendue, aux deux tiers les reliefs adoucis, mais sauvages, d'une forêt, la plaine de la Brie vers Melun. De temps à autre à l'horizon des avions piquaient sur une colonne allemande et, quand le coup portait, je voyais s'élever de grandes fumées noires.

A neuf heures, arriva, lentement, une camionnette entourée d'hommes de la Résistance en armes. Ils pavoisèrent la

place où la foule s'amassa. Le premier qu'on mit dans la camionnette était un grand et maigre vieillard, distinction d'oiseau rare, un général. En pénitence, assis sur le rebord, il prit un air fin et désabusé. Entouré d'un désordre d'hommes armés. C'était le chef local de la milice. La « charrette » au coin de la rue, les victimes entrées dans une solitude de mort, avaient quelque chose de hideux. La foule applaudit l'arrivée d'une femme et chanta la *Marseillaise*. La femme, une petite bourgeoise de quarante ans, reprit la *Marseillaise* avec les autres. Elle paraissait mauvaise, bornée, têtue. C'était répugnant, ridicule, de l'entendre chanter. La nuit tomba : le ciel bas et noir annonçait l'orage. On amena le maire et quelques autres. Il y eut des contradictions au sujet du maire, une bousculade. Lentement la camionnette chargée manœuvra. Des garçons nu-tête, armés de fusils ou de mitraillettes, montèrent avec les prisonniers. Dans la foule remuée retentit âprement le *Chant du départ*. La nuit était d'un côté rougeoyante de lueurs d'incendie. Par instants, des éclairs illuminaient tout, aveuglant et maintenant une sorte de palpitation insensée. Vers la fin, le canon proche (les lignes sont à cinq cents mètres) tonna avec une extrême violence, achevant de grandir cette exécration.

Je crains ceux qui, commodément, réduisent le jeu politique aux naïvetés des propagandes. Personnellement, l'idée des haines, des espoirs, des hypocrisies, des sottises (en un mot des dissimulations *d'intérêts*), accompagnant ces grands mouvements d'armes me dissout. Les allées et venues des incendies dans la plaine, le passage comme d'un galop de charge dans les rues, de la canonnade et d'un vacarme d'explosions, me semblent lourds plus que d'un sens facile de tout le poids lié au destin de l'espèce humaine. Quelle étrange réalité poursuit ses fins (différentes de celles qu'on voit) ou ne poursuit pas la moindre fin à travers ce bruit?

Difficile de douter maintenant que notre immense convulsion ne vise nécessairement la ruine de la société ancienne avec ses mensonges, son égosillement, sa mondanité, sa douceur de malade; d'autre part, la naissance d'un monde où sans frein joueront des forces *réelles*. Le passé (la tricherie de sa survivance) achève de mourir : le lourd effort d'Hitler en épuise encore les ressources.

A cet égard évidemment : malheur à qui ne verra pas le temps venu d'ôter ses vieux habits et d'entrer *nu* dans le monde neuf où le possible aura le *jamais vu* pour condition!

Mais que veut, que cherche et que signifie un globe en gésine?

Déchiré, ce matin : ma blessure s'est rouverte au moindre heurt, une fois de plus, un désir vide, une inépuisable souffrance! Il y a un an, je m'éloignai, dans un moment de fièvre décisive, de toute possibilité de repos. Je vis, depuis un an, la convulsion d'un poisson sur le sable. Et je brûle et je ris, je fais de moi-même une flambée... Soudain, le vide se fait, l'absence, dès lors je suis *au fond des choses* : de ce fond, la flambée semble n'avoir été que trahison.

Comment éviter de connaître une fois — puis encore, et sans fin — le mensonge des objets qui nous brûlent? Toutefois, dans cette obscurité insensée, plus loin que tout non-sens, que tout effondrement, la passion me déchire encore de « communiquer » à qui j'aime cette nouvelle de la nuit tombée, comme si cette « communication », mais aucune autre, était seule la mesure d'un amour assez grand. Ainsi renaît — sans fin, ici ou là — la folle fulguration de la chance — exigeant — de nous au préalable la connaissance du mensonge, du non-sens qu'elle est.

O sommet du comique!... que nous ayons à fuir le vide (l'insignifiance) d'une immanence infinie, nous vouant comme des fous au mensonge de la transcendance! Mais ce mensonge éclaire de sa folie l'immanente immensité : celle-ci n'est plus le pur non-sens, le pur vide, *elle est* ce fond d'être plein, ce fond vrai devant lequel la vanité de la transcendance se dissipe. Nous ne l'aurions jamais connue — *pour nous*, elle n'aurait pas été, et peut-être ce fut là le seul moyen qu'elle existât *pour soi*, si nous n'avions échafaudé d'abord, puis nié, démoli, la transcendance.

(Pourra-t-on me suivre aussi loin?)

Cette direction est donnée, c'est vrai, par une lumière communément perçue qu'annonce le mot de LIBERTÉ.

Ce qui m'attache profondément.

Je ne sais si jamais le souci, l'inquiétude morale déchirèrent un homme plus cruellement. Je ne suis pas en ce moment de ceux qui enseignent : en moi-même toute affirmation se prolonge, comme sur une ville bombardée le bruit des bombes, en désordre, en poussière, en gémissements.

Mais comme un peuple, l'événement passé, chaque fois se trouve déjà plus loin que son malheur (les larmes taries, sournoisement, des visages fermés s'illuminent et le rire à nouveau s'ébroue), ainsi la « tragédie de la raison » se change en diversité insensée.

APPENDICE

I

NIETZSCHE ET LE NATIONAL-SOCIALISME [1]

Nietzsche attaqua la morale idéaliste. Il railla la bonté et la pitié, démasqua l'hypocrisie et l'absence de virilité dissimulées sous la sensiblerie humanitaire. Comme Proudhon et Marx, il affirma l'élément bénéfique de la guerre. Très éloigné des partis politiques de son temps, il lui arriva d'énoncer les principes d'une aristocratie de « maîtres du monde ». Il loua la beauté et la force corporelle, ayant une préférence appuyée pour la vie hasardée et turbulente. Ces jugements de valeurs décidés, à l'encontre de l'idéalisme libéral, engagèrent les fascistes à se réclamer de lui, certains antifascistes à voir en lui le précurseur d'Hitler.

Nietzsche eut le pressentiment d'un temps proche où les limites conventionnelles opposées à la violence seraient dépassées, où les forces réelles s'affronteraient en des conflits d'une ampleur démesurée, où chaque valeur existante serait matériellement et brutalement contestée. Imaginant la fatalité d'une période de guerres dont la dureté dépasserait les bornes, il n'eut pas l'idée qu'on dût les éviter à tout prix, ni que l'épreuve excédât les forces humaines. Même ces catastrophes lui semblèrent préférables à la stagnation, au mensonge de la vie bourgeoise, de la béatitude de troupeau des professeurs de morale. Il posait en principe ceci : s'il est pour les hommes une véritable valeur et que les clauses de la morale reçue, de l'idéalisme traditionnel, s'opposent à la venue de cette valeur, la vie bousculera la morale reçue. De même les marxistes entendent que les préjugés moraux s'opposant à la violence d'une révolution s'inclinent devant une valeur éminente (l'émancipation des prolétaires). Différente de celle du marxisme, la valeur que Nietzsche affirma n'en est pas moins

de caractère universel : l'émancipation qu'il voulait n'était pas celle d'une classe par rapport à d'autres, mais celle de la vie humaine, en l'espèce de ses meilleurs représentants, par rapport aux servitudes morales du passé. Nietzsche a rêvé d'un homme qui ne fuirait plus un destin tragique, mais l'aimerait et l'incarnerait de son plein gré, qui ne se mentirait plus à lui-même et s'élèverait au-dessus de la servilité sociale. Cette sorte d'homme différerait de l'homme actuel, qui se confond d'habitude avec une fonction, c'est-à-dire une partie seulement du possible humain : ce serait en un mot l'*homme entier*, libéré des servitudes qui nous limitent. Cet homme libre et souverain, à mi-chemin de l'homme moderne et du surhomme, Nietzsche n'a pas voulu le définir. Il pensait avec juste raison qu'on ne peut définir ce qui est libre. Rien n'est plus vain qu'assigner, limiter ce qui n'est pas encore : il faut le vouloir et vouloir l'avenir est reconnaître avant tout le droit qu'a l'avenir de n'être pas limité par le passé, d'être le dépassement du connu. Par ce principe d'un primat de l'avenir sur le passé *, sur lequel il insista fidèlement, Nietzsche est l'homme le plus étranger à ce que sous le nom de mort exècre la vie, et sous le nom de réaction, le rêve. Entre les idées d'un réactionnaire fasciste ou autre et celles de Nietzsche, il y a davantage qu'une différence : une incompatibilité radicale. Nietzsche se refusant à limiter cet avenir auquel il donnait tous les droits, l'évoqua cependant par des suggestions vagues et contradictoires, ce qui donna lieu à des confusions abusives : il est vain de lui prêter quelque intention mesurable en termes de politique électorale, en arguant qu'il parla de « maîtres du monde ». Il s'agit de sa part d'une évocation hasardée du possible. Cet homme souverain dont il désirait l'éclat, il l'imagina contradictoirement tantôt riche et tantôt plus pauvre qu'un ouvrier, tantôt puissant, tantôt traqué. Il exigea de lui la vertu de tout supporter comme il lui reconnut le droit de transgresser les normes. D'ailleurs, il le distinguait en principe de l'homme au pouvoir. Il ne limitait rien, se bornait à décrire aussi librement qu'il pouvait un champ de possibilités.

Il me semble, cela dit, que s'il faut définir le nietzschéisme, il est de peu de poids de s'attarder à cette partie de la doctrine qui donne à la *vie* des droits contre l'*idéalisme*. Le refus

* Le primat de l'avenir sur le passé essentiel à Nietzsche n'a rien à voir avec celui de l'avenir sur le présent, dont je parle plus haut.

de la morale classique est commun au marxisme *, au nietzschéisme, au national-socialisme. Seule est essentielle la valeur au nom de laquelle la vie affirme ses droits majeurs. Ce principe de jugement établi, les valeurs nietzschéennes rapportées aux valeurs racistes se situent dans l'ensemble à l'opposé.

— La démarche initiale de Nietzsche procède d'une admiration pour les Grecs, les hommes intellectuellement les mieux venus de tous les temps. Tout se subordonne dans l'esprit de Nietzsche à la culture, tandis que dans le troisième Reich, la culture réduite a pour fin la force militaire.

— Un des traits les plus significatifs de l'œuvre de Nietzsche est l'exaltation des valeurs dionysiaques, c'est-à-dire de l'ivresse et de l'enthousiasme infinis. Ce n'est pas par hasard si Rosenberg, dans son *Mythe du XXe siècle*, dénonce le culte de Dionysos comme non aryen!... En dépit de tendances vite refoulées, le racisme n'admet que les valeurs soldatesques : « La jeunesse a besoin de stades et non de bois sacrés », affirme Hitler.

— J'ai déjà dit l'opposition du passé à l'avenir. Nietzsche se désigne étrangement comme l'*enfant de l'avenir*. Il liait lui-même ce nom à son existence de sans-patrie. En effet, la patrie est en nous la part du passé et c'est sur elle, sur elle seule étroitement, que l'hitlérisme édifie son système de valeur, il n'apporte pas de valeur nouvelle. Rien n'est plus étranger à Nietzsche affirmant à la face du monde l'entière vulgarité des Allemands.

— Deux précurseurs officiels du national-socialisme antérieurs à Chamberlain furent les contemporains de Nietzsche, Wagner et Paul de Lagarde. Nietzsche est apprécié et mis en avant par la propagande, mais le troisième Reich n'en fit pas l'un de ses docteurs comme il le fait éventuellement de ces derniers. Nietzsche fut l'ami de Richard Wagner mais il s'en éloigna, écœuré de son chauvinisme gallophobe et antisémite. Quant au pangermaniste Paul de Lagarde, un texte lève le doute à son égard. « Si vous saviez, écrit Nietzsche à Théodore Fritsch, combien j'ai ri au printemps passé en lisant les ouvrages de cet entêté sentimental et vaniteux qui s'appelle Paul de Lagarde... »

* Qui sur le plan de la morale se situe à la suite du hégélianisme. Hegel déjà s'était écarté de la tradition. Et c'est à juste titre qu'Henri Lefebvre a dit de Nietzsche qu'il fit « inconsciemment l'œuvre d'un vulgarisateur parfois trop zélé de l'immoralisme impliqué dans la dialectique historique de Hegel » (H. Lefebvre, *Nietzsche*, p. 136). Sur ce point Nietzsche est responsable..., pour reprendre les termes de Lefebvre, d'avoir « enfoncé des portes ouvertes ».

— Nous sommes aujourd'hui édifiés sur le sens qu'a pour le racisme hitlérien, la stupidité antisémite. Il n'est rien de plus essentiel à l'hitlérisme que la haine des Juifs. A quoi s'oppose cette règle de conduite de Nietzsche : « Ne fréquenter personne qui soit impliqué dans cette fumisterie effrontée des races ». Il n'est rien que Nietzsche ait affirmé d'une façon plus entière que sa haine des antisémites.

Il est nécessaire d'insister sur ce dernier point. Nietzsche devait être lavé de la souillure nazie. Il faut dénoncer pour cela certaines comédies. L'une d'elles est le fait de la propre sœur du philosophe, qui lui survécut jusqu'à ces dernières années (elle mourut en 1935). Mme Elisabeth Foerster, née Nietzsche, n'avait pas oublié, le 2 novembre 1933, les difficultés qui s'introduisirent entre elle et son frère du fait de son mariage, en 1885, avec l'antisémite Bernard Foerster.

Une lettre dans laquelle Nietzsche lui rappelle sa répulsion *aussi prononcée que possible* pour le parti de son mari — celui-ci désigné nommément —, fut publiée par ses soins. Or le 2 novembre 1933, Mme Elisabeth Judas-Foerster reçut à Weimar, dans la maison où Nietzsche est mort, le Führer du troisième Reich, Adolf Hitler. En cette solennelle occasion, cette femme attesta l'antisémitisme de la famille en donnant lecture d'un texte de... Bernard Foerster!

« Avant de quitter Weimar pour se rendre à Essen, rapporte le *Temps* du 4 novembre 1933, le chancelier Hitler est allé rendre visite à Mme Elisabeth Foerster-Nietzsche, sœur du célèbre philosophe. La vieille dame lui a fait don d'une canne à épée qui a appartenu à son frère. Elle lui a fait visiter les archives Nietzsche.

« M. Hitler a entendu la lecture d'un mémoire adressé en 1879 à Bismarck par le docteur Foerster, agitateur antisémite, qui protestait contre l'invasion de l'esprit juif en Allemagne. Tenant en main la canne de Nietzsche, M. Hitler a traversé la foule au milieu des acclamations. »

Nietzsche, adressant en 1887 une lettre méprisante à l'antisémite Théodore Fritsch, la terminait ainsi : « Mais enfin, que croyez-vous que j'éprouve lorsque le nom de Zarathoustra sort de la bouche des antisémites? * » [1].

* Consulter sur ces questions : Nicolas, *De Nietzsche à Hitler*, 1937. — *Nietzsche et les fascistes. Une réparation* (N° spécial d'*Acéphale*, janvier 1937). — Henri Lefebvre, *Nietzsche*, 1939 (E. S. I.), p. 161 et ss.

II

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE DE NIETZSCHE

Les « expériences » alléguées dans ce livre y ont moins de place que dans les deux précédents. Elles n'ont pas non plus le même relief. Mais ce n'est guère qu'une apparence. L'intérêt essentiel de ce livre touche, il est vrai, l'inquiétude morale. Les « états mystiques » n'y ont pas moins l'importance première, parce que la question morale est posée à leur sujet.

Il semblera peut-être abusif de donner une telle part à ces états dans un livre « sur Nietzsche ». L'œuvre de Nietzsche a peu de chose à voir avec les recherches du mysticisme. Cependant Nietzsche connut une sorte d'extase et le dit (Ecce homo, trad. Vialatte, p. 126; cité plus haut, p. 113).

J'ai voulu entrer dans la compréhension de l' « expérience nietzschéenne ». J'imagine que Nietzsche songe à des « états mystiques » dans des passages où il parle de divin.

« Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles! écrit-il dans une note de 1888. Moi-même chez qui l'instinct religieux, c'est-à-dire *créateur* de dieux, s'agite parfois mal à propos, de quelles façons diverses j'ai eu chaque fois la révélation du divin!... J'ai vu passer tant de choses étranges dans ces instants placés hors du temps, qui tombent dans notre vie comme s'ils tombaient de la lune, où l'on ne sait plus à quel point l'on est déjà vieux, à quel point l'on redeviendra jeune... » (Cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 379.)

Je rapproche ce texte de deux autres :

« Voir sombrer les natures tragiques et *pouvoir en rire*, malgré, la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin. » (1882-1884; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 380.)

« Ma première solution : *plaisir* tragique de voir sombrer ce qu'il y a de plus haut et de meilleur (parce qu'on le considère comme trop limité par rapport au Tout); mais ce n'est là qu'une façon mystique de pressentir un « bien » supérieur.

« Ma dernière solution : le bien suprême et le mal suprême sont identiques. » (1884-1885; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 370.)

Les « états divins » connus de Nietzsche auraient eu pour objet un contenu tragique (le temps), comme mouvement la résorption de l'élément tragique transcendant dans l'immanence impliquée par le rire. Le *trop limité par rapport au Tout* du second passage est une référence au même mouvement. Une *façon mystique de pressentir* signifierait un mode mystique de sentir, au sens de l'expérience et non de la philosophie mystique. S'il en est ainsi, la tension des états extrêmes serait donnée comme recherche d'un « *bien* » *supérieur*.

L'expression *le bien suprême et le mal suprême sont identiques* pourrait également être entendue comme une donnée d'expérience (un objet d'extase).

L'importance accordée par Nietzsche lui-même à ses états extrêmes est expressément soulignée dans cette note : « Le nouveau sentiment de la puissance : l'état mystique; et le rationalisme le plus clair, le plus hardi servant de chemin pour y parvenir. — La philosophie, expressive d'un état d'âme extraordinairement *élevé* » (cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 380). L'expression état *élevé* pour désigner l'état mystique, se trouvait déjà dans le *Gai savoir* (cf. plus haut, p. 111.)

Ce passage témoigne, entre autres, de l'équivoque introduite par Nietzsche parlant incessamment de *puissance* alors qu'il pense au pouvoir de donner. Nous ne pouvons, en effet, que prendre à son compte une autre note (de la même époque) : « Définition du mystique : celui qui a assez et trop de son propre bonheur, et qui cherche un langage pour son propre bonheur parce qu'il voudrait *en donner* » (1884; cité dans *Volonté de puissance*, II, p. 115). Nietzsche définit de cette façon un mouvement dont Zarathoustra découle en partie. L'état mystique ailleurs rapproché de la puissance l'est plus justement du désir de donner.

Ce livre-ci a ce sens profond : que l'état extrême se dérobe à la volonté de l'homme (en tant que l'homme est action, est

projet), qu'on n'en peut même parler qu'en altérant sa nature. Mais la valeur décisive de cet interdit ne peut que déchirer celui qui veut, celui qui parle : en même temps qu'il ne peut, il lui faut en effet vouloir et parler. Et moi-même, j'ai *assez, j'ai trop de mon propre bonheur.*

III

L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE ET LA SECTE ZEN[1]

La secte bouddhiste *zen* existait en Chine dès le VIe siècle. Elle est aujourd'hui florissante au Japon. Le mot japonais *zen* traduit le sanscrit *dhyâna*, désignant la méditation bouddhiste. Comme le *yoga*, le *dhyâna* est un exercice respiratoire à fin extatique. Le *zen* s'éloigne des voies communes par un évident mépris des formes douces. La base de la piété *zen* est la méditation, mais n'ayant pour fin qu'un moment d'illumination appelé *satori*. Nulles méthodes saisissables ne permettent d'accéder au *satori*. Il est le dérangement soudain, la brusque ouverture, que déclenche quelque imprévisible bizarrerie.

Sian-ièn, auquel son maître Oueï-chan refusait tout enseignement, désespérait. « Un jour, tandis qu'il désherbait et balayait le sol, un caillou qu'il venait de rejeter heurta un bambou; le son produit par le choc éleva son esprit d'une façon inattendue à l'état de *satori*. La question posée par Oueï-chan devint lumineuse; sa joie était sans bornes; ce fut *comme s'il retrouvait un parent perdu*. En outre, il comprit alors la bonté de son aîné qu'il avait abandonné lorsque celui-ci avait refusé de l'instruire. Car il savait maintenant que cela ne lui serait pas arrivé si Oueï-chan avait été assez dénué de bonté pour lui expliquer les choses. » (Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen*, trad. Sauvageot et Daumal, 1944, t. II, p. 29-30.) J'ai moi-même souligné les mots *comme s'il retrouvait...*

« ...lorsque le déclic joue, tout ce qui gisait dans l'esprit éclate comme une éruption volcanique ou jaillit comme un coup de foudre. Le *zen* appelle cela « retourner chez soi »... (Suzuki, II, p. 33.)

Le *satori* peut résulter « de l'audition d'un son inarticulé, d'une remarque inintelligible, ou de l'observation d'une fleur en train de s'épanouir ou de la rencontre de n'importe quel incident trivial et quotidien : tomber, enrouler une natte, employer un éventail, etc. » (Suzuki, II, p. 33.)

Un moine parvint au *satori* « au moment où, marchant dans la cour, il trébucha » (Suzuki, III, p. 253.)

« Ma-tsou tordit le nez de Paï-tchang »... et en ouvrit l'esprit. (Suzuki, II, p. 31.)

L'expression du *Zen* a souvent revêtu la forme poétique [1].

Iang Taï-nien écrit :

« Si vous désirez vous cacher dans l'étoile du Nord,

« Retournez-vous et croisez vos mains derrière l'étoile du Sud. »

(Suzuki, II, p. 40.)

SERMONS DE IUN-MÈN. — « Un jour... il dit : « Le « Bodhisatva Vasudeva se transforme sans aucune raison en un « bâton. » Ce disant il traça une ligne sur le sol avec son propre bâton et reprit : « Tous les Bouddhas, aussi innom« brables que les grains de sable, sont ici à parler de toutes « sortes d'inepties. » Puis il quitta la salle. — Une autre fois, il dit : « Tous les propos que j'ai tenus jusqu'ici — de quoi « s'y agit-il en fin de compte? Aujourd'hui, de nouveau, « n'étant pas capable de me venir en aide à moi-même, je « suis ici pour vous parler une fois de plus. Dans ce vaste « univers, est-il quelque chose qui se dresse devant vous ou « qui vous mette en esclavage? Si jamais la moindre chose, « même aussi petite que la pointe d'une épingle, se trouve « sur votre chemin ou vous obstrue le passage, enlevez-la« moi!... Lorsque vous vous laisserez prendre à votre insu

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

« par un vieillard comme moi, vous vous perdrez tout de « suite et vous briserez les jambes... » — Une autre fois : « Oh! regardez! nulle vie ne subsiste! » Ce disant, il fit comme s'il tombait. Puis il demanda : « Comprenez-vous? Sinon, demandez à ce bâton qu'il vous éclaire! » (Suzuki, II, p. 203-206.)

IV

RÉPONSE A JEAN-PAUL SARTRE *
(*Défense de* « L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE »)

Ce qui désoriente dans ma manière d'écrire est le sérieux qui trompe son monde. Ce sérieux n'est pas menteur, mais qu'y puis-je si l'extrême du sérieux se dissout en hilarité? Exprimée sans détour, une mobilité trop grande des concepts et des sentiments (des états d'esprit) ne laisse pas au lecteur plus lent la possibilité de saisir (de fixer).

Sartre dit de moi : « ...Dès qu'il s'est enseveli dans le non-savoir, il refuse tout concept permettant de désigner et de classer ce qu'il atteint alors : « Si je disais décidément : « J'ai « vu Dieu », ce que je vois changerait. Au lieu de l'inconnu « inconcevable — devant moi libre sauvagement, me laissant « devant lui sauvage et libre — il y aurait un objet mort et « la chose du théologien. » — Pourtant tout n'est pas si clair : voici qu'il écrit à présent : « J'ai du divin une expérience si folle « qu'on rira de moi, si j'en parle », et, plus loin : « A moi « l'idiot, Dieu parle bouche à bouche »... Enfin, au début d'un curieux chapitre qui contient toute une théologie, il nous explique une fois encore son refus de nommer Dieu, mais d'une façon assez différente : « Ce qui, au fond, prive l'homme « de toute possibilité de parler de Dieu, c'est que, dans la « pensée humaine, Dieu devient nécessairement conforme « à l'homme en tant que l'homme est fatigué, assoiffé de « sommeil et de paix. » Il ne s'agit plus des scrupules d'un agnostique qui, entre l'athéisme et la foi, entend demeurer en suspens. C'est vraiment un mystique qui parle, un mystique qui a vu Dieu et qui rejette le langage trop humain de ceux

* Réponse à une critique de *L'Expérience intérieure*, parue dans les *Cahiers du Sud*, nos 260 à 262 (octobre-décembre 1943), sous le titre *Un nouveau mystique*.

qui ne l'ont pas vu. Dans la distance qui sépare ces deux passages tient toute la mauvaise foi de M. Bataille... »

L'opposition de Sartre m'aide à mettre l'essentiel en relief. Cette expérience particulière qu'ont les hommes et qu'ils nomment expérience de Dieu, j'imagine qu'on l'altère en la nommant. Il suffit qu'on ait à son sujet une représentation de quelque objet, les précautions n'y changent rien. Au contraire, le nom éludé, la théologie se dissout et n'est plus là que pour mémoire : l'expérience est rendue au désespoir.

Sartre décrit fort heureusement mes mouvements d'esprit à partir de mon livre, soulignant leur niaiserie du dehors, mieux que je ne pouvais faire du dedans (j'étais ému) : aperçus, disséqués par une lucidité indifférente, il faut dire que le caractère pénible en est comiquement accusé (comme il convient) :

« ... Le supplice qu'il ne peut (c'est de moi qu'il s'agit) éluder, dit Sartre, il ne peut pas non plus le supporter. Mais s'il n'y a rien d'autre que ce supplice? Alors, c'est ce supplice même qu'on va truquer. L'auteur l'avoue lui-même : « J'ensei-« gne l'art de tourner l'angoisse en délice. » Et voici le glissement : Je ne sais rien. Bon. Cela signifie que mes connaissances s'arrêtent, qu'elles ne vont pas plus loin. Au-delà, rien n'existe puisque rien n'est que ce que je connais. Mais si je substantifie mon ignorance? Si je la transforme en nuit de non-savoir? La voilà devenue positive : je puis la toucher, je puis m'y fondre. « Le non-savoir atteint, le savoir absolu n'est plus « qu'une connaissance entre autres. » Mieux : je puis m'y installer. Il y avait une lumière qui éclairait faiblement la nuit. A présent je me suis retiré dans la nuit et c'est *du point de vue de la nuit* que je considère la lumière. « Le non-savoir « dénude. Cette proposition est le sommet mais doit être « entendue ainsi : dénude, donc je *vois* ce que le savoir cachait « jusque-là, mais si je vois, je *sais*. En effet, je sais, mais ce que « j'ai su, le non-savoir le dénude encore. Si le non-sens est le « sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens « (sans arrêt possible). » On ne prend pas notre auteur sans vert. S'il substantifie le non-savoir, c'est avec prudence : à la manière d'un mouvement, non d'une chose. Il n'en reste pas moins que le tour est joué : à tout coup le non-savoir, qui n'était préalablement *rien*, devient l'au-delà du savoir. En s'y jetant, M. Bataille se trouve soudain *du côté du transcendant*. Il s'est échappé. Le dégoût, la honte, la nausée sont restés du

côté du savoir. Après cela, il a beau jeu de nous dire : « Rien « ni dans la chute, ni dans l'abîme, n'est révélé. » Car l'essentiel est révélé : c'est que mon abjection est un non-sens et qu'il y a un non-sens de ce non-sens (qui n'est aucunement retour au sens primitif). Un texte de M. Blanchot, cité par M. Bataille, va nous découvrir la supercherie : « La nuit « lui parut bientôt plus sombre, plus terrible que n'importe « quelle autre nuit, comme si elle était réellement sortie « d'une blessure, de la pensée qui ne se pensait plus, *de la « pensée prise ironiquement comme objet par autre chose que la « pensée.* » — Mais précisément, M. Bataille ne veut pas voir que le non-savoir est immanent à la pensée. Une pensée qui pense qu'elle ne sait pas, c'est encore une pensée. Elle découvre de l'intérieur ses limites, elle ne se survole pas pour autant. Autant faire de rien quelque chose sous prétexte qu'on lui donne un nom. — D'ailleurs, notre auteur va jusque-là. Il n'y faut pas grand-peine. Vous et moi, nous écrivons : « Je ne sais rien », à la bonne franquette. Mais supposons que j'entoure ce *rien* de guillemets. Supposons que j'écrive, comme M. Bataille : « Et surtout « rien », je ne sais « rien ». Voilà un rien qui prend une étrange tournure : il se détache et s'isole, il n'est pas loin d'exister par soi. Il suffira de l'appeler à présent l'*inconnu* et le résultat est atteint. Le rien, c'est ce qui n'existe pas du tout, l'inconnu c'est ce qui n'existe aucunement pour moi. En nommant le rien l'inconnu, j'en fais l'être qui a pour essence d'échapper à ma connaissance; et si j'ajoute que je ne sais rien, cela signifie que je communique avec cet être par quelque autre moyen que le savoir. Là encore le texte de M. Blanchot, auquel notre auteur se réfère, va nous éclairer : « Par ce vide, c'était donc « le regard et l'objet « du regard qui se mêlaient. Non seulement cet œil *qui ne « voyait rien* appréhendait quelque chose, mais il appréhendait « la cause de sa vision. *Il voyait comme un objet ce qui faisait « qu'il ne voyait pas* *. » Voilà donc cet inconnu, sauvage et libre, auquel M. Bataille tantôt donne et tantôt refuse le nom de Dieu. C'est un pur néant hypostasié. Un dernier effort et nous allons nous dissoudre nous-mêmes dans cette nuit qui ne faisait encore que nous protéger : c'est le savoir qui crée *l'objet* en face du sujet. Le non-savoir est « suppression de l'objet et du sujet, seul moyen de ne pas aboutir à la

* C'est Sartre qui souligne.

possession de l'objet par le sujet. » Reste la « communication » : c'est-à-dire que la nuit absorbe tout. C'est que M. Bataille oublie qu'il a construit de ses mains un objet universel : la Nuit. Et c'est le moment d'appliquer à notre auteur ce que Hegel disait de l'absolu schellingien : « La nuit, toutes les « vaches sont noires. » Il paraît que cet abandon à la nuit est ravissant. Je ne m'en étonnerai point. C'est une certaine façon de se dissoudre dans le *rien*. Mais M. Bataille — ici comme tout à l'heure... — satisfait par la bande son désir « d'être tout ». Avec les mots de « rien », de « nuit », de « non-savoir qui « dénude », il nous a tout simplement préparé une bonne petite extase panthéistique. On se rappelle ce que Poincaré dit de la géométrie riemanienne : Remplacez la définition du plan riemanien par celle de la sphère euclidienne et vous avez la géométrie d'Euclide. D'accord. De même le système de Spinoza est un panthéisme blanc; celui de M. Bataille un panthéisme noir. »

A ce point toutefois, je dois reprendre Sartre : *serait*, me faut-il dire, *un panthéisme noir*... si, mettons, ma turbulence infinie ne m'avait à l'avance privé de toute possibilité d'arrêt. Mais je suis content de m'apercevoir sous ce jour accusant de la pensée lente. Sans doute apercevais-je moi-même (sous quelque forme) ces inextricables difficultés — *ma pensée, son mouvement partaient d'elles* — mais c'était comme le paysage aperçu d'un rapide et ce que toujours je voyais, c'était leur dissolution dans le mouvement, leur renaissance sous d'autres formes accélérant une rapidité de désastre. Ce qui dominait alors dans ces conditions, c'était une pénible sensation de vertige : ma course précipitée, haletante, dans ces perspectives du fin fond de l'être se formant et se déformant (s'ouvrant et se fermant) ne m'empêchait jamais d'éprouver le vide et la stupidité de ma pensée, mais le comble était le moment où le vide me grisant donnait à ma pensée la consistance pleine, où par la griserie même qu'il me donnait le non-sens prenait droit de sens. S'il me grise, en effet, le non-sens prend ce sens : *qu'il me grise :* il est *bon* dans ce ravissement de perdre le sens — donc il est un sens du fait de le perdre. A peine apparu ce sens neuf, l'inconsistance m'en apparaissait, le non-sens à nouveau me vidait. Mais le retour du non-sens était le départ d'une griserie accrue. Tandis que Sartre que n'affole ni ne grise aucun mouvement, jugeant sans les éprouver de ma souffrance et de ma griserie du dehors, *conclut* son article en

s'appesantissant sur le vide : « Les joies, dit-il, auxquelles nous convie M. Bataille, si elles ne doivent renvoyer qu'à elles-mêmes, si elles ne doivent pas s'insérer dans la trame de nouvelles entreprises, contribuer à former une humanité neuve qui se dépassera vers de nouveaux buts, ne valent pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcool ou de se chauffer au soleil sur une plage. » C'est vrai, mais j'y insiste : c'est précisément parce qu'elles sont telles — laissant vide — qu'elles se prolongeaient en moi dans la perspective de l'angoisse. Ce que dans l'*Expérience intérieure* j'essayai de décrire est ce mouvement qui, perdant toute possibilité d'arrêt tombe facilement sous le coup d'une critique qui croit l'arrêter du dehors puisque la critique, elle, n'est pas *prise* dans le mouvement. Ma chute vertigineuse et la *différence* qu'elle introduit dans l'esprit peuvent n'être pas saisies par qui n'en fait pas l'épreuve en lui-même : dès lors on peut, comme Sartre l'a fait, successivement me reprocher d'aboutir à Dieu, d'aboutir au vide! ces reproches contradictoires appuient mon affirmation : *je n'aboutis jamais*.

C'est pourquoi la critique de ma pensée est si difficile. Ma réponse, quoi qu'on dise, est donnée d'avance : je ne pourrai d'une critique bien faite tirer, comme c'est le cas, qu'un nouveau moyen d'angoisse, partant d'ivresse. Je ne m'arrêtais pas dans la précipitation de ma fuite à tant d'aspects comiques : Sartre me permettant d'y revenir... C'est sans fin [1].

Mon attitude tire néanmoins de sa facilité cette évidente faiblesse :

« La vie, ai-je dit, va se perdre dans la mort, les fleuves dans la mer et le connu dans l'inconnu » (*Expérience intérieure*, p. 137). Et la mort est pour la vie (le niveau de la mer est pour l'eau) la fin atteinte sans peine. Pourquoi me ferais-je d'un désir que j'ai de convaincre un souci? Je me perds comme la mer en moi-même : je sais que le fracas des eaux du torrent se dirige vers moi! Ce qu'une intelligence aiguë paraît quelquefois dérober, l'immense sottise à laquelle elle se lie — dont elle n'est qu'une infime partie — ne tarde pas à le rendre. La certitude de l'incohérence des lectures, la friabilité des constructions les plus sages, constituent la profonde vérité des livres. Ce qui est vraiment, puisque l'apparence limite, n'est pas plus l'essor d'une pensée lucide que sa dissolution dans l'opacité commune. L'apparente

immobilité d'un livre nous leurre : chaque livre est aussi la somme des malentendus dont il est l'occasion.

Pour quelle raison, dès lors, m'épuiser en efforts de conscience? Je ne puis que rire de moi-même écrivant (écrirais-je une phrase si le rire aussitôt ne s'y accordait?). Il va de soi : j'apporte à la tâche le plus de rigueur que je puis. Mais le sentiment qu'une pensée elle-même a d'être friable, surtout la certitude d'atteindre ses fins justement par l'échec, m'arrache le repos, me prive de la détente favorable à l'ordonnance rigoureuse. Voué à la désinvolture, *je pense et m'exprime à la merci de hasards.*

Il n'est personne, évidemment, qui ne doive laisser au hasard une part. Mais c'est la plus petite et surtout la moins consciente possible. Tandis que je m'en vais décidément la bride sur le cou, j'élabore ma pensée, je décide de son expression mais ne puis disposer de moi comme je veux. Le mouvement même de mon intelligence est débridé. C'est à d'autres, au hasard heureux, à des moments fugitifs de détente, que je dois un minimum d'ordre, une érudition relative. Et le reste du temps... Ma pensée gagne ainsi, j'imagine, en accord avec son objet — qu'elle atteint d'autant mieux qu'elle est détruite — mais elle se connaît mal elle-même. Elle devrait du même coup s'éclairer entièrement, se dissoudre... Il lui faudrait en un même être se construire et se ravager.

Ceci même que j'allègue enfin n'est pas précis. Les plus rigoureux sont encore soumis au hasard : en contrepartie, l'exigence inhérente à l'exercice de la pensée m'entraîne souvent loin. L'une des grandes difficultés rencontrées par l'intelligence est d'en ordonner la suite dans le temps. En un instant donné, ma pensée atteint une appréciable rigueur. Mais comment la lier à ma pensée d'hier? Hier, j'étais en quelque sens un autre, je répondais à d'autres soucis. L'adaptation des deux demeure possible, mais...

De telles insuffisances, je ne suis pas davantage gêné que des multiples misères qui donnent généralement l'allure humaine : l'humain se lie en nous à l'insatisfaction subie, jamais acceptée cependant; nous nous en éloignons satisfaits, nous nous en éloignons renonçant à chercher la satisfaction. Sartre a raison de rappeler à mon propos le *mythe de Sisyphe*, mais mon propos, je pense, est ici celui de l'homme tout entier. Ce qu'on peut attendre de nous est d'aller le plus loin possible et non d'aboutir. Ce qui demeure humainement critiquable est au contraire une entreprise qui n'a de sens que rapportée au moment où elle s'achèvera. Je puis aller plus loin? Je n'attendrai pas la coordination de tous mes efforts : je vais plus loin. Je prends le risque : les lecteurs libres de ne pas s'aventurer après moi, usent souvent de cette liberté! les critiques ont raison d'avertir du danger. Mais j'attire à mon tour l'attention sur un danger plus grand : celui des méthodes qui, n'étant adéquates qu'à l'*aboutissement* de la connaissance, donnent à ceux qu'elles limitent l'existence *fragmentée*, mutilée, relative à un *tout* qui n'est pas accessible.

Ceci reconnu, je défendrai mes positions [1].

J'ai parlé d'*expérience intérieure :* c'était l'énoncé d'un objet, je n'entendais pas m'en tenir en avançant ce titre vague aux données intérieures de cette expérience. Nous ne pouvons réduire qu'arbitrairement la connaissance à ce que nous tirons d'une intuition du sujet. Seul pourrait le faire un être naissant. Mais précisément nous (qui écrivons) ne savons rien de l'être naissant que l'observant du dehors (l'enfant n'est pour nous qu'un objet). L'expérience de la *séparation*, à partir du *continuum* vital (notre conception et notre naissance), le retour au *continuum* (dans la première émotion sexuelle et le premier rire) ne laissent pas en nous de souvenir distinct; nous n'atteignons le noyau de l'être que nous sommes qu'à travers des opérations objectives. Une *phénoménologie de l'esprit développée* suppose la coïncidence du subjectif et de l'objectif, en même temps qu'une fusion du sujet et de l'objet *. Ceci veut dire qu'une opération isolée est recevable par fatigue seulement (ainsi l'explication que j'ai donnée du rire, faute de développer le mouvement entier, et la conjugaison de ses modalités demeurait suspendue — il n'est de théorie du rire qui ne soit une entière philosophie et, de même, il n'est d'entière philosophie qui ne soit théorie du rire...). Mais précisément, posant ces principes, je dois en même temps renoncer à les suivre : la pensée se produit en moi par éclairs incoordonnés et s'éloigne sans fin du terme dont la rapprochait son mouvement. Je ne sais si j'énonce de cette façon l'impuissance humaine — ou la mienne... Je

* C'est l'exigence fondamentale de la phénoménologie de Hegel. Il est évident que faute de répondre à cette exigence, la phénoménologie moderne n'est pour la pensée mouvante des hommes qu'un moment entre autres : un château de sable, un mirage quelconque.

ne sais, mais j'ai peu d'espoir d'aboutir, fût-ce au résultat qui contente du dehors. N'y a-t-il pas un avantage à faire de la philosophie ce que je fais : l'éclair dans la nuit, le langage d'un court instant?... Peut-être à ce sujet, le moment dernier contient-il une vérité simple.

A vouloir la connaissance, par un biais, je tends à devenir le tout de l'univers : mais dans ce mouvement, je ne puis être un homme entier, je me subordonne à une fin particulière : devenir le tout. Sans doute, si je pouvais le devenir, je serais aussi l'homme entier, mais *dans mon effort* je m'éloigne de lui, et comment devenir le tout sans être l'homme entier? Cet homme entier, je ne puis l'être que lâchant prise. Je ne puis l'être par ma volonté : ma volonté est forcément celle d'aboutir! Mais si le malheur (ou la chance) veut que je lâche prise, alors je saurai que *je suis* l'homme entier, *qui n'est subordonné à rien.*

En d'autres termes, le moment de révolte inhérent à la volonté d'une connaissance au-delà des fins pratiques ne peut être indéfiniment prolongé : être le tout de l'univers, l'homme devrait pour cela lâcher son principe : n'accepter rien de ce qu'il est, sinon de tendre à l'au-delà de ce qu'il est. Cet être que je suis est révolte de l'être, est le *désir* indéfini : Dieu n'était pour lui qu'une étape et le voici, grandi d'une expérience démesurée, comiquement juché sur un pal.

V

NÉANT, TRANSCENDANCE, IMMANENCE

Ma méthode a pour conséquence un désordre à la longue intolérable (en particulier pour moi!). J'y remédierai si faire se peut... Mais j'entends dès l'instant préciser le sens des mots [1].

Le *néant* est pour moi la limite d'un être. Au-delà des limites définies — dans le temps, dans l'espace — un être n'est plus. Ce non-être est pour nous plein de sens : je sais qu'on peut m'*anéantir*. L'être limité n'est qu'un être particulier, mais la totalité de l'être (entendue comme une somme des êtres) existe-t-elle?

La *transcendance* de l'être est fondamentalement ce néant. C'est s'il apparaît dans l'au-delà du néant, en un certain sens comme une donnée du néant, qu'un objet nous transcende.

Dans la mesure au contraire où je saisis en lui l'extension de l'existence qui m'est d'abord révélée en moi, l'objet me devient *immanent*.

D'autre part, un objet peut être actif. Un être (irréel ou non, un homme, un dieu, un État) menaçant les autres de mort accuse en lui le caractère de la transcendance. Son essence m'est donnée dans le néant que définissent mes limites. Son activité même définit ses limites. Il est ce qui s'exprime en termes de néant; la figure qui le rend sensible est celle de la supériorité. Je dois, si je veux rire de lui, rire du néant. Mais en contrepartie je ris de lui, si je ris du néant. Le rire est du côté de l'immanence en ce que le néant est l'objet du rire, mais il est ainsi l'objet d'une destruction.

La morale est transcendante dans la mesure où elle en appelle au bien de l'être édifié sur le néant du nôtre (l'humanité donnée pour sacrée, les dieux ou Dieu, l'État).

Une morale du sommet, s'il était possible, exigerait le contraire : que je rie du néant. Mais sans le faire au nom d'une supériorité : si je me fais tuer pour mon pays, je me dirige vers le sommet mais je ne l'atteins pas : je sers le bien de mon pays qui est l'au-delà de mon néant. Une morale immanente exigerait, s'il était possible, que je mourusse sans raison, mais au nom de quoi l'exiger : au nom de rien, dont je dois rire! Mais j'en ris : il n'est plus d'exigence! Si l'on devait mourir de rire, cette morale serait le mouvement d'un irrésistible rire.

VI

SURRÉALISME ET TRANSCENDANCE

Ayant parlé (p. 71) d'André Breton, j'aurais aimé dire aussitôt ce que je tiens du surréalisme. Si j'ai cité une phrase en mauvaise part, j'allais contre un intérêt dominant [1].

Quiconque s'attache moins à la lettre qu'à l'esprit voit dans mes questions se poursuivre une interrogation morale que subit le surréalisme, et dans l'atmosphère où je vis, se prolonger s'il l'a connue l'intolérance surréaliste. Il est possible que Breton s'égare à la recherche de l'objet. Le souci qu'il a de l'extériorité l'arrête à la transcendance. Sa méthode le lie à une position d'*objets* auxquels appartient la valeur. Son honnêteté exige de lui qu'il s'anéantisse, qu'il se voue au néant des objets et des mots. Le néant est aussi le toc : il engage dans un jeu de concurrence, car le néant subsiste en forme de supériorité. L'objet surréaliste est par essence en agression : il a la tâche d'anéantir. Sans doute il ne s'asservit pas, c'est *pour rien, sans motif*, qu'il attaque. Il n'en prend pas moins l'auteur — dont la volonté d'immanence n'est pas en doute — au jeu de la transcendance.

Le mouvement qu'exprima le surréalisme n'est peut-être plus dans les objets. Il est, si l'on veut, dans mes livres (je dois le dire moi-même, sinon qui s'en apercevrait?). De la position d'objets transcendants, se donnant, pour détruire, une supériorité vaine, découle un glissement à l'immanence et toute une sorcellerie de *méditations*. Destruction plus intime, bouleversement plus étrange, mise en question sans limites de soi-même. De soi, de toutes choses en même temps.

Mémorandum

INTRODUCTION

Je propose ce livre à de longues, à de lentes méditations.

La lecture, d'habitude, est plutôt le moyen d'ajourner, d'éviter les conséquences. « Qui connaît le lecteur, disait Nietzsche, ne fait plus rien pour lui. » J'ai rassemblé ces textes à l'usage de qui CHERCHERAIT LES CONSÉQUENCES. *Ils sont relativement homogènes, tirés d'écrits posthumes ou non, dont aucun n'est antérieur à* 1880.

De ce livre, j'imagine qu'il n'en est pas de plus digne d'être médité — médité ruminé, sans fin. De cette méditation, qu'aucune n'a plus de conséquences.

Essentiellement, la pensée de Nietzsche élève à la crête des vagues, AU POINT OÙ LE PLUS TRAGIQUE EST RISIBLE. *A cette hauteur, il est difficile de se maintenir (et peut-être impossible) : la pensée de Nietzsche lui-même, à bon droit, ne s'y maintenait que rarement. J'ai tenté d'indiquer le chemin des crêtes, ne m'attardant pas à des thèmes connus (volonté de puissance, éternel retour...). Si, des hauteurs indiquées, l'on ne découvre pas des perspectives neuves, un nouveau monde — rendant l'ancien inhabitable — c'est qu'on passe à côté, qu'on arrange une petite trahison. Il est nécessaire ici de choisir : le temps vient d'être* POUR *ou* CONTRE. *Passer au travers, en évitant les conséquences — elles sont décisives et pas seulement pour la destinée de l'individu, pour celle en général de l'homme — signifie qu'on n'entend rien, qu'on* VEUT *être sourd.*

Il faut dire à la fin ce que Nietzsche a voulu : estimer ou s'intéresser, c'est manquer, trahir et PRENDRE PARTI : CONTRE *un possible évidemment le meilleur, le plus nécessaire et tel que manqué, l'histoire humaine se réduirait à l'achoppement. Demeurer vague, inattentif, occupé d'autre chose, du plus actuel, c'est fouler ce possible aux pieds, c'est délibérément se conduire* EN ENNEMI DE L'ESPÈCE HUMAINE.

I

[TRAITS ESSENTIELS]

[1] Qui écrit en maximes avec du sang ne veut pas être lu mais su par cœur.

[2] Toute parole n'est-elle pas destinée au lourdeau? Ne ment-elle pas à qui est légèreté?

[3] Aucun langage ne court assez vite pour moi : — je saute dans ta voiture, tempête! Et toi-même, je te fouetterai encore de ma malice!

[4] Qu'importe un livre qui ne peut une fois nous transporter au-delà de tous les livres.

[5] A quelle hauteur est ma demeure? jamais je n'ai compté en montant les degrés qui mènent jusqu'à moi; où cessent tous les degrés, j'ai mon toit et ma demeure.

[6] — Voyageur, qui donc es-tu? Je te vois aller ton chemin sans dédain, sans amour, avec des yeux impénétrables, humide et triste comme une sonde revenue de la profondeur, insatisfaite — qu'allait-elle chercher plus bas? — la poitrine sans soupirs, les lèvres cachant leur dégoût, la main ne saisissant plus que lentement, qui es-tu? qu'as-tu fait? Arrête-toi ici : ce lieu est accueillant pour tous, délasse-toi! Qui que tu sois, dis-moi ce qui te plaît, qui peut te délasser. Parle seulement : tout ce que j'ai, je te le donne.
— Me délasser? mais quelle curiosité te fait parler? Non, je te prie, donne-moi...
— Mais que veux-tu? parle!
— Un masque de plus! un second masque!

[7] Chaque profond penseur redoute davantage d'être compris que mal compris. Dans le dernier cas, sa vanité souffre peut-

être, mais son cœur est en jeu dans le premier, son cœur et sa sympathie qui toujours disent : « Hélas! pourquoi voudriez-*vous* que ce poids vous charge aussi lourdement que moi? »

[*8*] Dans les écrits du solitaire, se devine toujours quelque chose de l'écho du désert, des chuchotements, des regards ombrageux de la solitude; ses plus fortes paroles et jusqu'à ses cris évoquent encore une sorte de silence et de discrétion, d'une nature nouvelle et plus dangereuse. Pour qui des années durant, nuit et jour, a vécu seul avec son âme en des querelles et des dialogues intimes, pour qui dans sa tanière — elle peut être mine d'or autant que labyrinthe — est devenu un ours, un chercheur, un veilleur de trésor, un dragon, les idées prirent à la fin une teinte de demi-jour, l'odeur en même temps de la profondeur et de la bourbe, quelque chose d'incommunicable et de malveillant, soufflant le froid au visage du passant.

[*9*] Le tête-à-tête avec une grande pensée est intolérable. Je cherche et j'appelle des hommes à qui je puisse communiquer cette pensée sans qu'ils en meurent.

[*10*] La misère de Dieu est plus profonde, ô monde étrange! Saisis la misère de Dieu, ne me saisis pas, moi! Que suis-je? Une douce lyre enivrée, une lyre de minuit, un crapaud sonore, que personne ne comprend mais qui *doit* parler devant des sourds.

[*11*] Vous voulez vous réchauffer contre moi? Ne vous approchez pas trop, je vous le conseille : — sinon, vous pourriez vous roussir les mains. Car voyez, je suis trop ardent. C'est à grand-peine que j'empêche la flamme d'éclater hors de mon corps.

[*12*] Cette sorte de désert, d'épuisement, d'incrédulité, de congélation en pleine jeunesse, cette sénilité entrée dans la vie à contretemps, cette tyrannie de la douleur, sur laquelle, refusant les conséquences de la douleur (et les conséquences consolent) enchérit la tyrannie de la fierté — ce radical isolement en manière de légitime défense contre un mépris pour l'homme devenant maladivement lucide, cette restriction fondamentale (commandée par le *dégoût* qui naît peu à peu d'une diète et d'une gâterie intellectuelles également imprudentes — on appelle cela du romantisme) opposée à tout ce que la connaissance a d'amer, d'âpre, de douloureux — mais qui partagerait toutes ces choses avec moi?

[*13*] Le mot de la désillusion : — Attendre un écho, n'entendre qu'un éloge!

[*14*] De ces hommes d'aujourd'hui je refuse d'être la lumière; ou d'être appelé la lumière. *Ceux-là* — je les veux aveugler : crève-leur les yeux, foudre de ma sagesse!

[*15*] Quelque chose est en moi d'inapaisé, d'inapaisable, qui veut se faire entendre. Il est en moi un désir d'amour qui dit lui-même des mots d'amour.

Je suis lumière, ah, que ne suis-je nuit! mais c'est là ma solitude, d'être vêtu de lumière!

Ah que ne suis-je sombre et nocturne! Comme j'aimerais boire à la gorge de la lumière!

Mais je vis dans ma propre lumière et je ravale les flammes que j'ai vomies.

Je ne connais pas le plaisir de celui qui prend, et souvent, j'ai rêvé de voler comme d'un plus grand bonheur que prendre.

C'est ma pauvreté que ma main jamais ne refuse de donner; c'est ma jalouse envie de lire dans les yeux l'attente, de connaître les nuits lumineuses du désir.

O malheur de tous ceux qui donnent! assombrissement de mon soleil! ô désir d'être dévoré! faim canine dans la satiété!

[*16*] Il naît de ma beauté une faim : je voudrais faire mal à ceux que j'éclaire, je voudrais leur ravir mes dons : ainsi ai-je faim de méchanceté!

Retirant la main quand la main déjà se tend — hésitant comme la cascade hésite encore dans sa chute : — ainsi ai-je faim de méchanceté!

Ma plénitude invente de telles vengeances : de telles malices sortent de ma solitude!

Mon bonheur de donner est mort à force de donner; ma vertu s'est lassée d'elle-même et de sa richesse.

II

[MORALE (MORT DE DIEU ET VALEUR DE L'INSTANT PÉRISSABLE)]

Entrer dans le cœur du possible — c'est ce que signifie l'existence de Nietzsche — est de toute façon le plus difficile, le plus lourd. (Mais c'est en effet décisif.)

S'avancer dans ces voies est vouloir à moitié périr, ou — peut-être? — plus qu'à moitié...

Ces voies, je dois le dire encore, ont ceci d'angoissant : ELLES NE MÈNENT NULLE PART.

A ce sujet, je veux à l'avance donner une indication.

La morale menait jusque-là d'un point à l'autre, était une morale de l'action, donnait le parcours et le but.

La morale de Nietzsche a cessé d'être ITINÉRAIRE. *Elle invite à la* DANSE *(danse divine, solitaire, mais danse, et la danse ne va nulle part). C'est pour cela — nous avons l'habitude d'aller, de chercher le but — qu'une fois l'invitation reçue, nous demeurons perdus d'angoisse, en quelque sorte anéantis.*

Cette sensation d'être égaré ne persiste pas forcément SI L'ON DANSE. *Mais l'essentiel est en ceci : l'on n'a plus rien* À FAIRE, *plus d'issue, plus de but, plus de sens!*

[*17*] Les événements et les pensées les plus grands — mais les plus grandes pensées sont les événements les plus grands — ne sont intelligibles qu'à la longue : — les générations qui leur sont contemporaines ne *vivent* pas ces événements — elles vivent à côté. Il en est des événements comme des étoiles. La lumière des étoiles les plus lointaines atteint les hommes en dernier lieu; et les hommes, avant qu'elle n'arrive, *contestent* qu'en ce point... se trouve une étoile.

[*18*] N'avez-vous pas entendu parler de ce fou qui allumait une lanterne en plein midi, puis se mettait à courir sur la grand-place en criant sans arrêt : « Je cherche Dieu! je cherche Dieu! » Comme beaucoup de ceux qui s'étaient assemblés là étaient de

ceux qui ne croient pas en Dieu, il provoqua un grand éclat de rire. L'aurait-on égaré? disait l'un. S'est-il perdu comme un enfant? disait l'autre. Se tiendrait-il caché? Aurait-il peur de nous? Aurait-il pris la mer? Aurait-il émigré? Ainsi s'écriaient-ils, ainsi riaient-ils entre eux. Le fou sauta au milieu d'eux et les perça de ses regards : « Où est Dieu, cria-t-il, je vais vous le dire : nous l'avons tué — vous et moi! Nous tous, nous sommes ses meurtriers! Mais comment avons-nous fait? comment avons-nous épuisé la mer? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon? Qu'avons-nous fait en détachant cette terre de son soleil? Où se dirige-t-elle à présent? Où nous dirigeons-nous? Loin de tous les soleils? Ne tombons-nous pas sans cesse? En arrière, de côté, en avant, de tous les côtés? Y a-t-il encore le haut et le bas? Ne sommes-nous pas emportés au hasard dans un néant sans fin? Ne sommes-nous pas dans le souffle de l'espace vide? Ne fait-il pas de plus en plus froid? La nuit ne vient-elle pas sans cesse et de plus en plus noire? Ne faut-il pas allumer des lanternes en plein midi? N'entendons-nous rien du vacarme des fossoyeurs enterrant Dieu? Ne sentons-nous rien de la putréfaction divine? Les dieux aussi pourrissent! Dieu est mort! Dieu reste mort! et nous l'avons tué! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers? Ce que le monde avait de plus sacré saigne sous nos couteaux : qui nous lavera de ce sang? Quelle eau pourra nous purifier? Quelles fêtes expiatoires et quels jeux sacrés devrons-nous inventer? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous? Ne sommes-nous pas tenus de devenir nous-mêmes des dieux, afin d'en paraître digne? Il n'y eut jamais d'action plus grande et qui viendra après nous appartiendra à cause de nous à une histoire plus haute, qu'aucune ne le fut jusqu'à nous. » Le fou se tut enfin, il vit de nouveau ceux qui l'écoutaient : ils se tenaient eux-mêmes en silence et le dévisageaient avec surprise. A la fin, il jeta sa lanterne sur le sol : elle sauta en morceaux et s'éteignit. « Je viens trop tôt, dit-il à ce moment, il n'est pas encore temps. Cet événement immense est encore en route, il chemine — il n'est pas arrivé aux oreilles des hommes. L'éclair et la foudre ont besoin de temps. La lumière des étoiles a besoin de temps, les actions ont besoin de temps, même alors qu'elles sont accomplies, pour être vues et entendues. Cette action est encore plus loin d'eux que les plus lointaines étoiles — *pourtant ils l'ont eux-mêmes accomplie!* »

[19] Cette perspective de ruines, de destructions, d'effondrements et de renversements se succédant, qui la peut aujourd'hui discerner assez bien? Qui devra faire la théorie et l'annonce de cette folle logique de terreur? qui sera le prophète d'une obscurité et d'un assombrissement du soleil qui jamais, sans doute, n'ont eu leurs pareils ici-bas?... Mais nous-mêmes, devineurs d'énigmes nés,... manquons d'intérêt réel pour cette obscurité qui vient; et surtout nous en attendons la venue tranquilles et sans peur. Peut-être vivons-nous encore sous le coup des *premières conséquences :* et contrairement à ce qu'on put croire, les conséquences pour nous de cet événement ne sont pas tristes, elles ne nous ont nullement assombris. Nous découvrons plutôt une sorte de lumière neuve, difficile à décrire, nous éprouvons une sorte de bonheur, d'épanouissement, d'allégement, de réveil, d'aurore...

[20] Il existe une longue échelle de la cruauté religieuse, avec de nombreux échelons; dont trois sont les plus importants. Autrefois l'on sacrifiait des hommes à son dieu, peut-être justement ceux qu'on aimait le plus — ainsi dans les fêtes antiques des prémices et même dans le sacrifice de l'empereur Tibère à la grotte de Mithra de l'île de Capri (le plus effrayant des anachronismes romains). Puis, à l'époque morale de l'humanité, l'on sacrifia ses instincts les plus forts, sa propre « nature » : cette joie de fête éclaire les cruels regards de l'ascète, de l'illuminé « contre-nature ». Que restait-il à donner enfin? ne dut-on pas sacrifier pour finir toute consolation, toute sainteté, tout salut, toute espérance, toute foi en une harmonie cachée, en une béatitude, en une justice ultérieures? ne dut-on pas sacrifier Dieu lui-même, cruel envers soi-même, adorer la pierre, la bêtise, la lourdeur, le destin, le néant? Sacrifier Dieu pour le néant — ce mystère paradoxal de la dernière cruauté demeurait réservé à la génération qui vient : nous en savons tous quelque chose.

[21] Après la mort de Bouddha, l'on montra encore, durant des siècles, son ombre dans une caverne — une ombre immense et effrayante. Dieu est mort; mais, telle est l'espèce humaine, il y aura peut-être durant des millénaires des cavernes où l'on montrera son ombre. Et nous — nous aurons encore à vaincre son ombre!

[22] Dieu est une conjecture : mais qui absorberait sans en mourir les tourments de cette conjecture?

[23] — Jamais plus tu ne prieras, jamais plus tu n'adoreras, jamais plus tu ne reposeras dans une confiance sans limites — tu refuses de t'arrêter à une dernière sagesse, à une dernière bonté, à une dernière puissance — tu refuses de dételer tes pensées — tu n'as ni ami ni veilleur de tous les instants pour tes sept solitudes — tu vis sans échappée sur une montagne à la cime neigeuse et portant le feu dans son cœur — il n'y aura plus pour toi de correcteur ni de rémunérateur de la dernière main — il n'est plus de raison dans ce qui arrive, d'amour dans ce qui t'arrivera — ton cœur n'a plus d'asile où il trouve sans avoir à chercher — tu te défends contre une paix dernière, tu veux l'éternel retour de la guerre et de la paix : — homme du renoncement, veux-tu renoncer à tout cela? qui t'en donnera la force? quand personne jamais n'eut la force.

Il est un lac qui refusa un jour de s'écouler, il édifia une digue à l'endroit même où ses eaux jusqu'alors s'écoulaient : ces eaux depuis ce jour ne cessent pas de s'élever. Ce renoncement peut-être nous donnera la force justement de supporter le renoncement lui-même : l'homme peut-être s'élèvera chaque jour davantage, quand il aura cessé de *s'écouler* en Dieu.

[24] Tous les dieux sont morts : maintenant nous voulons que vive le surhomme.

[25] Nous avons lâché la terre, nous nous sommes embarqués! Nous avons coupé les ponts derrière nous — nous avons même détruit — jusqu'à la terre! Eh bien, petit vaisseau, prends garde! L'océan est là près de toi : il ne mugit pas toujours, il est vrai, de temps à autre, il s'étend comme la soie, l'or et la rêverie de la bonté. Mais viennent des heures où tu reconnaîtras qu'il est infini et que rien n'est plus terrifiant que l'infini. Hélas! pauvre oiseau qui se crut libre et se heurte maintenant aux barreaux de la cage. Malheur à toi, si le mal du pays de la terre te prend, comme s'il y avait eu là plus de *liberté*, — quand il n'est plus de « terre »!

[26] Quand un homme en arrive à la conviction fondamentale qu'il *doit* être commandé, il se fait « croyant »; nous pouvons par contre imaginer une joie et une force de souveraineté, une *liberté* du vouloir où un esprit prendrait congé de toute croyance, de tout désir de certitude, exercé comme il est, à se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser sur l'abîme. Un tel esprit serait *l'esprit libre par excellence.*

[27] Il y a même dans la piété un bon goût; c'est *lui* qui finalement s'écrie : « Assez d'un *tel* Dieu! plutôt pas de Dieu, plutôt décider du destin à sa tête, plutôt être fou, plutôt être Dieu soi-même! »

— Qu'entends-je! dit alors le vieux pape en dressant l'oreille; ô Zarathoustra, tu es plus pieux que tu n'imagines, avec une pareille incroyance. Un Dieu quelconque t'a converti à ton absence de Dieu.

N'est-ce pas ta piété même qui ne te permet plus de croire à un Dieu? Et ta loyauté trop grande t'entraînera encore par-delà le bien et le mal.

[28] On voit ce qui l'emporta expressément sur le Dieu chrétien : la morale chrétienne elle-même, l'idée de sincérité envisagée de plus en plus rigoureusement, les délicatesses de confessionnal de la science chrétienne traduites et sublimées en conscience scientifique, en netteté intellectuelle à tout prix. Regarder la nature ainsi qu'une preuve de la bonté et de la protection d'un Dieu; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme le continuel témoignage d'un ordre moral du monde et d'une finalité morale; s'expliquer sa propre vie, comme le firent si longtemps les dévots, comme une suite d'arrangements et de signes envoyés et prévus par amour en vue du salut de l'âme : c'en est désormais *fini*, la conscience y est *opposée ;* il n'est plus de conscience délicate qui n'y voit l'inconvenance, la malhonnêteté, qui n'y décèle mensonge, féminisme, faiblesse et lâcheté.

[29] Jusqu'à présent, Dieu était responsable de tous les êtres vivants; on ne pouvait deviner ce qu'il leur destinait; et justement quand le signe de la douleur et de la fragilité avait été imprimé au vivant, on supposait qu'il devait, plus tôt que d'autres, être guéri du plaisir de « vivre » et d'être au « monde »; il semblait ainsi marqué d'un signe de grâce et d'espérance. Mais dès que l'on ne croit plus en Dieu ni à la destinée de l'homme dans l'au-delà, c'est l'homme qui devient responsable de tout ce qui vit, de tout ce qui, né de la douleur, est voué à souffrir de la vie.

[30] Si nous ne faisons de *la mort de Dieu*, un *grand renoncement* et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons encore à *payer pour cette perte.*

[31] J'ai placé la connaissance devant de telles images que tout « plaisir épicurien » en est devenu impossible. Seule la joie dionysiaque peut *suffire ; c'est moi qui ai découvert le tragique.* Les Grecs l'ont méconnu, de par leur tempérament superficiel de moralistes. La résignation n'est pas non plus un enseignement qui découle de la tragédie, c'est une fausse interprétation. La nostalgie du néant est la *négation* de la sagesse tragique, son contraire.

[32] Les mobiles tragiques les plus hauts sont demeurés jusqu'à présent inutilisés : les poètes ne savent rien par expérience des cent tragédies de l'homme qui s'applique à la connaissance.

[33] Rejetant loin de nous l'interprétation chrétienne, refusant le « sens » qu'elle donne ainsi qu'une fausse monnaie, nous sommes aussitôt saisis et d'une manière redoutable par la question schopenhauerienne : *l'existence somme toute aurait-elle un sens?* — question qui ne pourrait être entendue en entier et dans toutes ses profondeurs avant deux siècles.

[34] Profonde répulsion à l'idée que je pourrais me reposer une fois pour toutes dans une conception d'ensemble de l'univers, quelle qu'elle soit. Charme de la pensée opposée; ne pas se laisser prendre à l'attrait de l'énigmatique.

[35] Ce que nous voulons, ce n'est pas « connaître », c'est qu'on ne nous empêche pas de croire ce que nous *savons déjà.*

[36] *Ne pas contester* au monde son caractère inquiétant et énigmatique.

[37] Il est dans chaque philosophie un point où la « conviction » du philosophe entre en scène, où pour reprendre le langage d'un vieux mystère :

adventavit asinus
pulcher et fortissimus.

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
U.F.P.E. U.S.P.

[*38*] Je ne vois dans la logique elle-même qu'une sorte de déraison et de hasard.

[*39*] Un interprète pourrait venir qui mettrait sous nos yeux le caractère inconditionné, ne souffrant nulle exception, de toute « volonté de puissance », tel qu'à peu près chaque mot, même le mot « tyrannie » en fin de compte semble inutilisable, ainsi qu'une métaphore affaiblissante et édulcorante — trop humaine; un interprète finissant malgré tout par affirmer de cet univers ce que vous-mêmes en affirmez, à savoir qu'il a un cours « nécessaire » et « calculable », mais *non* parce qu'en lui des lois dominent mais parce qu'elles y *manquent* absolument et que chaque puissance, à chaque instant, tire sa dernière conséquence.

[*40*] Un autre idéal court devant nous, singulier, tentateur et riche de dangers, que nous ne voudrions recommander à personne, parce qu'à personne nous n'accordons si facilement *des droits sur lui :* l'idéal d'un esprit qui se joue naïvement, je veux dire sans intention, du fait d'un excès de puissance et de plénitude, de tout ce qui jusqu'à nous s'est dit sacré, bon, intangible et divin; pour qui les choses les plus élevées, d'où le peuple à bon droit tirait ses mesures de valeur, signifierait plutôt le danger, le déclin, l'abaissement, tout au moins la détente et l'aveuglement, l'oubli momentané de soi; l'idéal d'une santé et d'une bienveillance humaines — surhumaines — qui souvent semblera *inhumain*, si par exemple on le situe auprès de tout ce que la terre jusqu'à nous prenait au sérieux, de tout mode de solennité dans l'attitude, la parole, le ton, le regard, la morale, le devoir, comme leur parodie vivante et involontaire — avec lequel, peut-être, toutefois commence enfin le *grand sérieux*, est enfin posé le point d'interrogation véritable, par lequel le destin de l'âme se retourne, l'aiguille est avancée, la tragédie *commence*...

[*41*] ... de ces longs et dangereux exercices de domination de soi, nous revenons comme un autre homme, enrichis de quelques points d'interrogation nouveaux, surtout avec la *volonté* d'interroger plus loin qu'on n'interrogea jusqu'à nous, avec plus de profondeur, d'exigence, de dureté, de méchanceté, de silence. C'en est fait de la confiance en la vie : la vie même s'est changée en *problème*. — Mais qu'on ne s'imagine pas que nécessairement quelqu'un pour autant se soit assombri! Même l'amour de la vie est possible encore — si ce n'est que l'on aime autrement. Nous l'aimons comme une femme sur laquelle nous avons des doutes... Mais l'attrait de tout le problématique et le bonheur de l'X en ces hommes plus spirituels, plus spiritualisés, sont si grands que ce bonheur, ainsi qu'une flamme claire, s'élève au-dessus de la tristesse du problématique, du danger de l'incertitude, même de la jalousie de l'amoureux. Nous connaissons un bonheur neuf...

[*42*] Qu'êtes-vous donc, hélas, vous mes pensées écrites et colorées! Il y a si peu de temps, vous étiez encore bigarrées, jeunes et méchantes, si pleines d'épines et de secrètes épices : vous me faisiez éternuer et rire — et maintenant? Vous avez déjà dépouillé votre nouveauté; telles d'entre vous, j'en ai peur, sont prêtes à devenir des vérités... : déjà vous paraissez si immortelles, si ardemment honnêtes, si ennuyeuses.

[*43*] On récompense mal un maître en restant sans fin l'élève. Et pourquoi ne pas arracher ma couronne?

[*44*] ... je vous ordonne de me perdre...

[*45*] — Aimerais-tu passer pour irréfutable? demanda le disciple.

Le novateur répondit : — J'aimerais que le germe devienne arbre. Afin qu'une doctrine devienne arbre, il faut qu'on y ajoute foi assez longtemps : pour qu'on y ajoute foi, elle doit passer pour irréfutable. Pour manifester sa nature et sa force, un arbre a besoin de tempêtes, de doutes, de vers rongeurs et de méchanceté : qu'il se brise s'il ne peut résister! Mais un germe n'est jamais qu'anéanti — il ne peut être réfuté.

Quand il eut parlé, le disciple s'écria avec fougue : — Mais j'ai foi en ta cause et la tiens pour si forte que contre elle je dirai tout, tout ce que j'ai encore sur le cœur.

Le novateur rit à part soi et le menaça du doigt : — Cette façon d'être un disciple, dit-il, est la meilleure, mais elle est dangereuse et toute doctrine ne la supporte pas.

[*46*] ... vous devez rire de moi comme j'en ris moi-même...

[*47*] Soyons ennemis nous aussi mes amis! assemblons divinement nos efforts les uns *contre* les autres.

[*48*] Que je doive être combat, devenir but et opposition au but : hélas, qui devine ma volonté devine aussi les chemins *détournés* qu'il doit prendre!

Quoi que je crée et de quelque façon que je l'aime — je dois vite le combattre et combattre mon amour : ainsi le veut ma volonté.

[*49*] C'est sortir de son idéal et le dominer que l'atteindre.

[*50*] L'homme de la connaissance ne doit pas seulement aimer ses ennemis mais haïr ses amis.

[*51*] Les meilleures paraboles parlent de temps et de devenir : elles louent et justifient le périssable!

[52] *Dionysos :* sensualité et cruauté. L'instabilité des choses pourrait être interprétée comme la jouissance d'une force qui engendre et détruit, comme une *création perpétuelle.*

[53] L'humanité aurait péri, si l'instinct sexuel n'avait ce caractère aveugle, imprudent, hâtif, irréfléchi. La satisfaction de cet instinct n'est nullement liée, en principe, à la reproduction de l'espèce. Qu'il est rare que le coït se propose pour fin la reproduction! Il en est de même des plaisirs de la lutte et de la rivalité. *Que les instincts se refroidissent* de quelques degrés et la vie s'arrêtera. Elle est liée à une haute température, au point d'ébullition de la déraison.

[54] La connaissance parfaite nous ferait peut-être graviter, brillants et froids comme des astres, autour des choses — un court instant encore! Puis ce serait notre fin, la fin des êtres avides de connaissance qui jouissent d'une existence d'araignées et d'un bonheur d'araignées...

[55] Un certain empereur pensait constamment à l'instabilité de toute chose afin de ne pas y attacher trop d'importance et de rester *en paix.* Sur moi, l'instabilité a un tout autre effet; tout me paraît infiniment plus précieux du fait que tout est fugitif. Il me semble que les vins les plus précieux, les baumes les plus exquis ont toujours été jetés dans la mer.

[56] ... l'idéal *dionysiaque* des Grecs : l'affirmation religieuse de la vie dans son entier, dont on ne renie rien, dont on ne retranche rien (noter que l'acte sexuel s'y accompagne de profondeur, de mystère, de respect).

Dionysos contre le « Crucifié » : voilà le contraste. La différence entre eux n'est pas celle de leur martyre, mais ce martyre a des sens différents. Dans le premier cas, c'est la vie elle-même, son éternelle fécondité et son éternel retour qui sont cause du tourment, de la destruction et de la volonté du néant. Dans l'autre cas, la souffrance, le « Crucifié innocent » portent témoignage contre la vie, le condamnent. On devine que le problème qui se pose est celui du sens de la vie, un sens chrétien ou un sens tragique? Dans le premier cas, elle doit être le chemin qui mène à la sainteté; dans le second cas, l'existence semble *assez sainte par elle-même* pour justifier par surcroît une immensité de souffrance.

L'homme tragique affirme même la plus âpre souffrance, tant il est fort, riche et capable de diviniser l'existence; le chrétien nie même le sort le plus heureux de la terre, il est pauvre, faible, déshérité au point de souffrir de la vie sous toutes ses formes. Le Dieu en croix est une malédiction de la vie, un avertissement de s'en affranchir. Dionysos écartelé est une *promesse* de vie, il renaîtra éternellement et reviendra du fond de la décomposition.

[57] Dieu est une pensée qui rend courbe ce qui est droit, fait tourner ce qui est immobile. Comment? le temps s'en serait-il allé? le périssable serait-il mensonge?

Penser cela donne aux os le vertige et la nausée à l'estomac : en vérité, j'appelle maladie du tournis ces conjectures.

J'appelle méchant et ennemi de l'homme cet enseignement d'un être un, achevé, immobile et impérissable!

[58] Quand ils parlent du « bonheur suprême », les êtres las, souffrants, anxieux, rêvent de paix, d'immobilité, de repos, de quelque chose d'analogue à un très profond *sommeil.* Beaucoup de ce rêve a passé dans la philosophie. De même la peur de l'incertain, de l'équivoque, du changement, a mis en honneur, par un effet de contradiction, le *simple,* l'immuable, le prévisible, le certain. Une autre espèce d'hommes mettrait en honneur les états inverses.

[59] Quand nous employons le mot « bonheur » au sens que lui donne *notre* philosophie, nous ne pensons pas avant tout, comme les philosophes las, anxieux et souffrants, à la paix extérieure et intérieure, à l'absence de douleur, à l'impassibilité, à la quiétude, au « sabbat des sabbats », à une position d'équilibre, à quelque chose qui ait à peu près la valeur d'un profond sommeil sans rêve. Notre monde est bien plutôt l'incertain, le changeant, le variable, l'équivoque, un monde dangereux peut-être, certainement plus dangereux que le simple, l'immuable, le prévisible, le fixe, tout ce que les philosophes antérieurs, héritiers des angoisses du troupeau, ont honoré par-dessus tout.

[60] Ce qui est grand dans l'homme est de n'être pas un but mais un pont : ce qui peut être aimé dans l'homme est d'être un *passage* et une *chute.*

[61] J'aime ceux qui ne savent pas vivre, si ce n'est allant à leur chute : ils vont en vérité à leur au-delà.

[62] J'aime ceux qui méprisent le plus car ils adorent le plus et sont les flèches d'un désir de l'autre rive.

[63] J'aime celui qui est pour la connaissance et qui veut la connaissance pour la vie — la venue — d'un surhomme. Ainsi veut-il sa propre chute.

[64] J'aime celui dont l'âme est profonde jusque dans la blessure et qu'une petite épreuve peut faire tomber : ainsi s'engage-t-il volontiers sur les ponts.

[65] Homme est une corde tendue entre animal et surhomme, une corde sur un abîme. Danger de passer outre, danger d'être en chemin, danger de revenir en arrière, danger de trembler et de s'arrêter.

[66] Votre âme n'est-elle pas pauvreté, saleté, piteuse satisfaction de soi?

L'homme est un fleuve sale en vérité. Il faut être une mer pour accueillir un fleuve sale sans en être souillé.

Voyez, je vous enseigne le surhomme. Le surhomme est cette mer en laquelle se perdra notre grand mépris.

[67] Je ferme autour de moi des cercles et m'entoure de limites sacrées; de plus en plus rares sont ceux qui gravissent avec moi des cimes de plus en plus hautes; de cimes de plus en plus sacrées, j'édifie une chaîne de montagnes.

[68] Autrefois, je les vis nus, le plus grand et le plus petit : trop semblables l'un à l'autre — trop humains, même le plus grand!

[69] Toujours plus et toujours de meilleurs d'entre vous périront — votre destin sera de plus en plus mauvais, de plus en plus dur. L'homme à ce prix seulement grandit sur les hauteurs, où la foudre le frappe et le brise : assez haut pour la foudre!

[70] *Le type de mes disciples.* — A tous ceux *auxquels je porte intérêt* je souhaite la souffrance, l'abandon, la maladie, les mauvais traitements, le déshonneur; je souhaite que ne leur soient épargnés ni le profond mépris de soi, ni le martyre de la méfiance envers soi, je n'ai point pitié d'eux, car je leur souhaite la seule chose qui puisse montrer aujourd'hui si un homme a de la *valeur* ou non — de *tenir bon.*

[71] *La conscience intellectuelle manque à la plupart* et souvent même, il me semble qu'à la chercher, l'on pourrait se faire une solitude de désert au milieu des villes les plus peuplées.

[72] Nous le savons : à qui jette un regard en passant sur la science, à la manière des femmes — et malheureusement aussi de beaucoup d'artistes — la sévérité qu'exige son service, cette rigueur dans les petites comme dans les grandes choses, cette rapidité dans la mesure, le jugement, la condamnation, inspirent le vertige et la crainte. Comment l'on exige le plus difficile, exécute le meilleur, sans en recevoir d'éloge ou de distinction, quand le plus souvent, comme chez les soldats, *parlent haut* le blâme et la verte réprimande, c'est là ce qui surtout effraie : bien faire, en effet, a valeur de règle et manque d'exception : mais, comme ailleurs, ici la règle est silencieuse.

[73] Je ne vois absolument pas comment on pourrait réparer le fait d'avoir négligé de suivre à temps une *bonne école.* L'homme qui est dans ce cas ne se connaît pas; il traverse la vie sans avoir

appris à marcher; ses muscles relâchés se trahissent à chaque pas. Parfois la vie a la clémence de lui revaloir la dure école qui lui a manqué : une longue maladie exigera de lui pendant des années une énergie, une résignation extrêmes; ou bien quelque soudaine misère fondra sur lui, sur sa femme et sur ses enfants, exigeant de lui une activité qui rendra l'énergie aux fibres relâchées et la *résistance* au vouloir vivre. Ce qu'il y a de plus souhaitable, c'est, dans tous les cas, une discipline rude, *quand il en est temps encore*, c'est-à-dire à l'âge où l'on est fier de voir exiger beaucoup de soi. Car ce qui distingue la rude école entre toutes les bonnes écoles, c'est que les exigences y sont grandes, qu'elles y sont sévères; que le bien, l'exceptionnel même y sont exigés comme normaux; que la louange y est rare, l'indulgence inconnue, que le blâme y est cinglant, précis, ne tient compte ni de l'origine, ni du talent.

[74] — Voulant vous prouver que l'homme fait partie des animaux d'un bon naturel, je vous rappellerai sa longue crédulité. Ce n'est que maintenant, sur le tard, après une terrible victoire sur soi-même, qu'il est devenu un animal *méfiant* — oui, l'homme est aujourd'hui plus méchant que jamais!

— Je ne comprends pas : pourquoi l'homme serait-il aujourd'hui plus méfiant et plus méchant?

— C'est qu'aujourd'hui, il a une science — et qu'il en a besoin.

[75] A l'honnêteté — supposons qu'elle soit notre vertu, dont nous ne pouvons nous défaire, nous autres esprits libres — nous voulons nous appliquer de tout notre amour et de toute notre méchanceté : jamais las de mener à sa perfection cette dernière vertu qui *nous* reste. Puisse sa lumière, comme celle d'un soir doré, bleu et moqueur, éclairer encore un peu cette culture vieillissante et son sourd et morne sérieux. Et si pourtant notre honnêteté, quelque jour, se sent lasse, soupire, étire les jambes, nous juge trop durs, demande plus de légèreté, de délicatesse, se donnant pour un vice agréable, nous avons alors à demeurer durs, nous les derniers des stoïciens, nous enverrons à son secours ce qui subsiste en nous de diabolique — notre horreur de la grossièreté et de l'à-peu-près, notre *nitimur in vetitum* *, notre aventureuse audace, notre maligne curiosité d'enfant gâté, notre volonté de puissance et de domination du monde le plus subtile, ce qui aspire en nous évidemment, d'enthousiasme, à tous les royaumes de l'avenir — nous irons avec tous nos « diables » au secours de notre Dieu! Sans doute, pour cette raison, serons-nous méconnus et calomniés : n'importe! On dira : « Cette honnêteté est leur diablerie, sans rien d'autre » — il n'importe! Et même si l'on avait raison! Tous les dieux n'étaient-ils pas jusqu'à présent des diables débaptisés, se faisant ermites? Et que savons-nous finalement de nous? Savons-nous le *nom* (c'est une affaire de nom) que demande l'esprit qui nous mène? Et combien d'esprits nous logeons en nous? Notre honnê-

* Efforçons-nous vers ce qui est interdit.

teté, notre honnêteté d'esprits libres, — veillons à ce qu'elle ne devienne pas notre vanité, notre parade et notre parure, notre muraille et notre bêtise!

[*76*] L'Europe est un malade auquel un mal incurable et changeant de forme sans fin procure les plus grands avantages : ces situations toujours nouvelles et ces dangers, ces douleurs, ces ressources non moins régulièrement renouvelées ont fini par causer une excitation intellectuelle qui touche au génie, tout au moins est la mère de tout génie.

[*77*] Une philosophie qui ne promet pas de nous rendre plus heureux, ni plus vertueux, qui, tout au contraire, laisse entendre qu'on périra très probablement à son service, que l'on sera isolé de son temps, brûlé et échaudé, que l'on aura à passer par toute sorte de méfiance et de haine, que l'on aura besoin de beaucoup de dureté envers soi-même et malheureusement aussi envers autrui, une telle philosophie ne s'insinue aisément auprès de personne, il faut être *né* pour elle.

[*78*] ... la lutte contre Platon ou — parlant plus intelligiblement et pour le peuple — la lutte contre l'oppression chrétienne et cléricale — car le christianisme est du platonisme à l'usage du « peuple », a créé en Europe une merveilleuse tension d'esprit, comme il n'y en eut pas encore en ce monde : avec un arc aussi tendu, il est possible dès lors de tirer sur les cibles les plus lointaines.

[*79*] Ma main est celle d'un fou : malheur à toutes les tables, à tous les murs, où la place est laissée aux enjolivures des fous, aux gribouillages des fous!

[*80*] Je suis un disciple du philosophe Dionysos; j'aimerais mieux à la rigueur être un satyre qu'un saint.

[*81*] Moi-même qui, de mes propres mains, fis cette tragédie des tragédies, jusqu'au point où elle se termine, qui le premier nouai dans l'existence le nœud de la morale et tirai si fort qu'un dieu seul le pourrait défaire — car ainsi l'exige Horace! — j'ai moi-même à présent — par moralité — tué tous les dieux au quatrième acte! Maintenant, que va-t-il advenir au cinquième? D'où puis-je encore tirer le dénouement tragique? — Me faudrait-il songer à quelque dénouement comique?

[*82*] ... nous sommes préparés comme en aucun temps pour un carnaval de grand style, pour l'insolence et les rires les plus spirituels du mardi gras, pour les hauteurs transcendantales de la plus haute insanité et la raillerie aristophanesque de l'univers.

Peut-être allons-nous découvrir ici le royaume de notre *génie créateur*, où nous saurons encore être neufs, peut-être comme parodistes de l'histoire universelle et comme paillasses de Dieu — peut-être, si du monde d'aujourd'hui rien n'a d'avenir, notre *rire* aura-t-il du moins l'avenir à lui!

[*83*] « Le héros est gai », voilà ce qui a échappé jusqu'ici aux auteurs de tragédies.

[*84*] Et combien d'*idéals* nouveaux sont encore possibles, si l'on y songe! Voici un petit idéal que j'attrape toutes les cinq semaines environ, au cours de quelque promenade sauvage et solitaire, à l'heure bleue d'un bonheur criminel. Passer sa vie parmi des choses fragiles et absurdes; demeurer étranger au réel, mi-artiste, mi-oiseau ou métaphysicien; ne dire ni oui ni non à la réalité, si ce n'est, de temps en temps, du bout du pied, comme un bon danseur; se sentir toujours chatouillé par quelque rayon de soleil du bonheur; être toujours joyeux; se sentir stimulé par l'affliction elle-même, car l'affliction *entretient* l'homme heureux; attacher aux choses les plus sacrées un bout de queue comique; tel est bien entendu l'idéal d'un esprit pesant, lourd de plusieurs tonnes, l'esprit même de la pesanteur.

[*85*] Méconnaissance de la « gaîté ». Détente temporaire après une longue tension; exubérance, saturnales d'un esprit qui se consacre et se prépare à de terribles résolutions. Le « fou » sous la forme de la « science ».

[*86*] Le premier musicien serait pour moi celui qui ne connaîtrait d'autre tristesse que celle du plus profond bonheur — en dehors de là aucune tristesse : il ne s'en est pas trouvé jusqu'ici.

[*87*] La musique russe exprime avec une simplicité touchante l'âme du moujik, du bas peuple. Rien ne parle plus vivement au cœur que ces mélodies gaies qui sont d'une tristesse absolue.

[*88*] De temps à autre, il nous faut nous séparer de nous-mêmes, nous regardant de haut, dans le recul donné dans les fictions de l'art, riant ou pleurant *sur* nous. Il nous faut découvrir le héros, voir le fou, qu'annonce en nous la passion de la connaissance, il nous faut devenir heureux par-ci par-là de notre folie pour rester heureux de notre sagesse. Et justement du fait que nous sommes au fond des hommes lourds et sévères et plutôt des instruments de pesée que des hommes, rien ne nous va si bien que la *calotte du fou* : nous en avons besoin devant nous-mêmes — nous avons besoin de tout art insolent —, suspendu, danseur, moqueur, puéril et bienheureux, si nous voulons garder au-dessus des choses cette *liberté* que notre idéal exige de nous. Ce serait une *régression*, justement avec notre honnêteté irritable de retomber entièrement dans la morale et, pour les excessives exigences qu'en cela nous avons pour nous, de nous faire des épouvantails et d s monstres

de vertu. Nous devons aussi *pouvoir* nous placer *au-dessus* de la morale et non seulement avec la gaucherie inquiète de celui qui à chaque moment craint de glisser et de tomber mais encore planant, jouant au-dessus d'elle! Comment pourrions-nous, pour cela, nous passer de l'art ou des fous? — Pour aussi longtemps que vous avez la plus petite honte de vous-mêmes, vous n'êtes pas des nôtres.

[89] Tout homme de la profondeur trouve un bonheur qui l'enivre à ressembler une fois aux poissons volants, à jouer tout en haut de la crête des vagues : il croit que le meilleur dans les choses est qu'elles aient une surface : leur épidermité — *sit venia verbo* *.

[90] Il est toujours quelque folie dans l'amour. Mais il est toujours quelque raison dans la folie.

[91] Nous ne nous laisserons pas prendre les avantages qu'il y a à ne pas savoir grand-chose et à vivre dans un tout petit coin de l'univers. L'homme a le droit d'être insensé, il a aussi le droit de se sentir Dieu, ce n'est qu'une possibilité entre tant d'autres.

[92] ... s'aimer et s'honorer soi-même dans sa propre sagesse, — et même dans son *absurdité;* être un peu bouffon, un peu dieu; ni face de carême, ni hibou, ni couleuvre...

[93] A la surprise de Talleyrand, *Napoléon* faisait aboyer et gronder sa colère au moment choisi, puis la réduisait tout aussi brusquement au silence; c'est ainsi que l'homme énergique doit traiter ses chiens furieux; si violente que soit en lui la volonté de connaître (et c'est son dogme le plus indiscipliné), il faut qu'il sache incarner au moment voulu la volonté même de ne pas connaître le vrai, la volonté de rester dans l'incertain, dans l'ignorance, et, par-dessus tout, dans la folie s'il lui plaît.

[94] La douleur est aussi une joie, la malédiction est aussi une bénédiction, la nuit est aussi un soleil — éloignons-nous de peur que l'on ne nous enseigne qu'un sage est un fou.

[95] C'est ta bonté, l'exubérance de ta bonté, qui ne veut ni se plaindre ni pleurer : et pourtant, ô mon âme, ton sourire désire les larmes et ta bouche tremblante les sanglots.

[96] Le charme qui combat pour nous, le regard de Vénus qui fascine et aveugle notre adversaire lui-même, c'est la *magie des positions extrêmes*, la séduction de tout ce qui est excessif; nous les immoralistes, nous les excessifs...

* Si l'on me passe le mot.

[97] Que faire de ces deux adolescents? s'écrie avec humeur un philosophe qui « corrompt » la jeunesse (comme autrefois la corrompit Socrate), ces disciples m'arrivent mal à propos. Le premier ne sait pas dire non, et l'autre, quoi qu'on dise, ne répond ni oui ni non. Supposons qu'ils saisissent ma doctrine : le premier *souffrira* trop, ma manière de voir exige une âme belliqueuse, une volonté de faire mal, une joie de dire non, une peau épaisse — il succomberait à des blessures extérieures et intérieures. L'autre tirera de ce qu'il adopte une solution de médiocrité — je souhaite un tel disciple à mon ennemi.

[98] Il y a plus d'enfance dans l'âge d'homme que dans la jeunesse et moins de lourdes humeurs : l'homme s'y connaît davantage en matière de vie et de mort.

[99] L'air léger et pur, le danger proche, l'esprit plein d'une joyeuse méchanceté s'accordent bien ensemble.

[100] Avez-vous jamais dit oui à une joie? Alors, ô mes amis, vous avez dit oui à toutes les douleurs. Toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, unies par l'amour.

[101] Que la lourdeur se fasse légère, le corps danseur et l'esprit oiseau, c'est, en vérité, mon alpha et mon oméga.

[102] Où trouverons-nous, solitaires entre les solitaires, — car c'est là ce que nous *serons* certainement quelque jour, par l'effet de la science — où trouverons-nous un compagnon pour l'homme? Jadis nous cherchions un Roi, un Père, un Juge pour nous, parce que nous manquions de rois, de pères, de juges véritables. Plus tard, c'est un *Ami* que nous *chercherons* — les hommes seront devenus des splendeurs et des systèmes solaires autonomes, mais ils seront *seuls*. L'instinct mythologique sera alors en quête d'un Ami.

[103] Je veux avoir autour de moi mon lion et mon aigle afin de savoir en tout temps, par des signes et des présages, si mes forces croissent ou déclinent.

[104] *Que dit ta conscience?* — Deviens qui tu es.

[105] Quelle est la chose que l'on expie le plus durement? La modestie; le fait de n'avoir pas répondu à nos besoins les plus personnels; de nous être confondus avec d'autres; de nous être sous-estimés; d'avoir fermé l'oreille à nos propres instincts; ce manque de respect de soi se venge par toutes sortes de déficiences, dans la santé, dans l'amitié, le bien-être, l'orgueil, la gaîté, la liberté, la fermeté, le courage. Plus tard on ne se pardonne jamais ce manque d'égoïsme vrai; on y voit une objection, une incertitude quant à la nature du *moi* vrai.

[*106*] Ma bouche est celle du peuple : je parle pour les chats-fourrés avec trop de cœur et de brutalité. Mais mon langage choque davantage encore les poissons d'encrier et les renards de plume.

[*107*] La cécité de l'aveugle, sa recherche et son tâtonnement doivent encore témoigner de la puissance du soleil — qu'il a regardé...

[*108*] ... esprit audacieux, explorateur qui s'est une fois déjà égaré dans tous les labyrinthes de l'avenir.

[*109*] ... Il n'en faut pas douter, l'homme est plus changeant, plus incertain, plus inconsistant qu'aucun autre animal — c'est *l'animal malade* : d'où cela vient-il? Il a certainement plus osé, innové, bravé, provoqué le destin, que tous les animaux ensemble : lui, le grand expérimentateur de soi, l'insatisfait, l'insatiable, luttant pour le pouvoir suprême avec l'animal, la nature et les dieux — lui, l'encore indompté, l'éternel à venir, auquel ne laissent plus de repos les contraintes de ses propres forces, sans fin déchiré par l'éperon que, sans pitié, l'avenir enfonce dans la chair de l'instant présent : — comment un animal aussi brave, aussi riche, n'attirerait-il pas les plus grands dangers, la maladie la plus profonde et la plus longue entre les maladies des animaux?...

[*110*] Le belliqueux, en temps de paix, s'en prend à lui-même.

[*111*] Peut-être sais-je mieux que personne pourquoi l'homme est le seul être qui sache rire; lui seul souffre assez profondément pour avoir été *contraint* d'inventer le rire. Le plus malheureux, le plus mélancolique de tous les animaux est, comme de juste, le plus gai.

[*112*] J'ai oublié de dire que de tels philosophes sont gais et qu'ils aiment à s'asseoir sous l'abîme d'un ciel parfaitement clair; ils ont besoin d'autres moyens de supporter la vie que les autres hommes; car ils souffrent autrement (autant de la profondeur de leur mépris des hommes que de leur amour des hommes). — L'animal le plus souffrant sur la terre est celui qui a inventé — le *rire*.

[*113*] O mon âme, je t'ai enseigné le mépris qui ne vient pas comme un ver rongeur : le grand mépris qui aime et aime le plus où il méprise le plus.

[*114*] Affamée, violente, solitaire, sans Dieu : ainsi se veut la volonté du lion.

[*115*] O mon âme, je t'ai débarrassée des petites hontes et des vertus de réduits, je t'ai persuadée d'aller nue sous les yeux du soleil.

[*116*] Il en est qui manquent leur vie : un ver venimeux leur dévore le cœur. Qu'ils veillent du moins à ce que leur réussisse la mort.

[*117*] Tous les hommes accordent de l'importance à la mort : elle n'est pas encore une fête. Ils n'ont pas appris à célébrer la plus belle des fêtes.

[*118*] Mais je vous en prie, messieurs! que nous importe votre vertu? Pourquoi nous retirons-nous à l'écart pour devenir des philosophes, des rhinocéros, des ours des cavernes, des fantômes? N'est-ce point pour *nous débarrasser* de la vertu et du bonheur? Nous sommes par nature beaucoup trop heureux, beaucoup trop vertueux pour ne point éprouver une petite tentation de devenir des philosophes, c'est-à-dire des immoralistes et des aventuriers.

[*119*] En admettant que la vérité soit femme, ne sommes-nous pas fondés à penser que tous les philosophes, pour autant qu'ils furent des dogmatiques, s'entendaient mal à parler des femmes? Le terrible sérieux, la gaucherie importune avec lesquels ils tentèrent d'atteindre la vérité étaient pour attraper une femme des moyens déplacés et maladroits. Toujours est-il qu'elle ne s'est pas laissé attraper.

[*120*] A du cœur qui connaît la peur et regarde l'abîme avec fierté.

[*121*] Un philosophe : c'est-à-dire un homme vivant, voyant, entendant, espérant et rêvant sans fin l'extraordinaire; touché de ses propres pensées comme s'il les recevait du dehors, venant d'en haut et d'en bas, d'une sorte d'événements et de coups de foudre allant à lui; un homme qui peut-être est lui-même un orage, toujours gros de nouveaux éclairs; un homme fatal, autour de qui s'entendent des grondements, des roulements, des éclats, qu'environne quelque chose de louche. Un philosophe, un être, hélas, qui souvent se sauve loin de lui-même, souvent a peur de lui-même, — mais est trop curieux pour ne pas, toujours, à nouveau, « revenir à lui-même ».

[*122*] Pures questions de force : jusqu'à quel point faut-il s'imposer en bravant les conditions nécessaires à la conservation de la société? Jusqu'à quel point faut-il déchaîner en soi les *qualités redoutables* dont périssent la plupart des hommes? Jusqu'où aller à la rencontre de la *vérité* et s'en assimiler les aspects les plus inquiétants? Jusqu'où aller au-devant de la *souffrance*, du mépris de soi, de la pitié, de la maladie, du vice, en se demandant si l'on s'en est rendu maître (ce qui ne nous tue pas nous rend plus fort)? Enfin dans quelle mesure se soumettre à la règle, à ce qui est vulgaire, mesquin, bon, honnête, conforme à la moyenne, sans pour cela se rabaisser soi-même.

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

[*123*] Une obscurité volontaire, peut-être une mise à l'écart en face de soi-même, une timidité ombrageuse à l'égard du bruit, de l'admiration, du journal, de l'influence; un petit emploi, une existence de tous les jours, qui cachent davantage qu'ils ne mettent en lumière, à l'occasion la société d'animaux et d'oiseaux domestiques dont l'aspect insouciant et joyeux délasse; des montagnes en guise de compagnie, mais non des montagnes mortes, des montagnes avec des *yeux* (je veux dire avec des lacs); parfois même la chambre d'une pension cosmopolite, où l'on soit assuré d'être confondu, où l'on puisse impunément parler à quiconque — c'est là véritablement le « désert »!

[*124*] Ce qu'il y a de meilleur revient aux miens et à moi-même; et si on ne nous le donne pas, nous le prenons : les meilleurs mets, le ciel le plus pur, les pensées les plus fortes, les plus belles femmes!

[*125*] Toujours à nouveau nous échappant des réduits obscurs et agréables où la préférence et les préjugés, la jeunesse, l'origine, le hasard des êtres et des livres ou même les fatigues du voyage semblaient nous retenir; d'une pleine méchanceté envers les séductions de la dépendance, dissimulées dans les honneurs, l'argent, les emplois ou l'emballement des sens; reconnaissants même à l'égard de la misère ou d'une maladie riche d'alternatives, qui nous délivrent toujours d'une règle quelconque et de son préjugé; reconnaissants pour le Dieu, le diable, la brebis et le ver qui sont en nous; curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté, avec des doigts hardis pour l'insaisissable, avec des dents et de l'estomac pour le plus indigeste, prêts à tout métier qui demande de la finesse de sens et des sens fins, prêts à toute aventure, grâce à un excès de « libre jugement » avec des âmes de devant et de derrière dont personne ne devine facilement les dernières intentions, avec des premiers plans et des arrière-plans que nul n'ose explorer à fond; cachés sous le manteau de la lumière, conquérants quand nous semblons des héritiers et des dissipateurs, chasseurs et collectionneurs du matin au soir, avares de nos richesses et de nos tiroirs débordants, économes s'il s'agit d'apprendre et d'oublier, grands inventeurs de systèmes, tantôt fiers des tables de catégories, tantôt pédants, tantôt hiboux de travail, même en plein jour, et tantôt, s'il le faut, même épouvantails — et il le faut maintenant : à savoir si nous sommes les amis nés, jurés, jaloux de la solitude, de notre solitude à nous, de la plus profonde tristesse de minuit et de midi : — telle est l'espèce d'hommes que nous sommes, nous les esprits libres.

[*126*] Seule la grande douleur est la dernière libératrice de l'esprit, qui enseigne le *grand soupçon* et fait de chaque U un X, un X véritable, authentique, avant-dernière lettre avant la dernière... Seule la grande douleur, cette longue et lente douleur qui prend son temps, nous consumant comme un feu de bois vert, nous force, nous les philosophes, à notre dernière profondeur, nous prive de toute conscience, de toute bonté, de toute douceur, de tout remède, toutes choses où peut-être nous avions auparavant placé notre « humanité »? Je doute qu'une telle douleur nous « améliore » — je sais qu'elle nous approfondit.

[*127*] Vous voulez si possible — est-il un « si possible » plus insane? — *supprimer la souffrance;* et nous? — nous préférerions, semble-t-il, la rendre plus grande et pire que jamais! Le bien-être comme vous l'entendez n'est nullement un but et nous semble une *fin!* Un état qui rend l'homme aussitôt risible et méprisable — qui fait désirer sa disparition! De la discipline de la souffrance, de la *grande* souffrance — ne savez-vous pas qu'elle seule jusqu'ici éleva l'homme à toute sa hauteur? Cette tension de l'âme dans le malheur, que lui inculque la force; le frémissement qui la saisit à la vue des grands cataclysmes; son ingéniosité à supporter, à braver, à interpréter, à mettre à profit le malheur et tout ce qui lui fut jamais donné de profondeur, de mystère, de masque, de ruse, de grandeur, ne l'a-t-elle pas reçu de la souffrance, de la discipline de la grande souffrance?

[*128*] Avoir des sens et un goût plus affinés, être habitués à ce qu'il y a de plus recherché et de meilleur, comme à sa vraie nourriture naturelle, jouir d'un corps robuste et hardi, destiné à être le gardien et le soutien, plus encore, l'instrument d'un esprit plus robuste encore, plus téméraire, plus amoureux du danger : qui ne voudrait posséder un tel bien, vivre un pareil état! Mais il ne faut pas se le dissimuler : avec un tel lot, dans un pareil état, on est l'être *le plus apte à la souffrance* qui soit sous le soleil, et c'est à ce prix seulement qu'on acquiert cette distinction rare d'être aussi l'être *le plus apte au bonheur qui soit sous le soleil!* C'est à la condition de demeurer toujours ouvert de toute part et perméable jusqu'au fond à la douleur qu'il peut s'ouvrir aux variétés les plus délicates et les plus hautes du bonheur, car il est l'organe le plus sensible, le plus irritable, le plus sain, le plus variable et le plus durable de la joie et de tous les ravissements raffinés de l'esprit et des sens; pourvu toutefois que les dieux le prennent sous leur protection au lieu de faire de lui (comme trop souvent) le paratonnerre de leur jalousie et de leur raillerie à l'égard des hommes.

[*129*] Qu'est-ce qui a donné aux choses leur sens, leur valeur, leur signification? Le cœur inventif, gonflé de désir et qui a créé selon son désir. Il a créé *le plaisir et la douleur.* Il a voulu *se rassasier* de douleur aussi. Il faut que nous consentions à assumer toute la douleur qui a jamais été soufferte, celle de l'homme et celle de l'animal et que nous fixions un but *qui donnera à cette douleur une raison.*

[130] Nous sommes partie intégrante du caractère de l'univers, pas de doute! Nous n'avons accès à l'univers qu'à travers nous-mêmes; tout ce que nous portons de haut et de bas en nous doit être compris comme partie intégrante et nécessaire de sa nature.

[131] *Grand discours cosmique :* « Je suis la cruauté, je suis la ruse », etc., etc. Railler la crainte d'assumer la responsabilité d'une faute (raillerie du créateur) et de toute la douleur. — Plus méchant qu'on ne le fut jamais, etc. — Forme suprême du contentement de son œuvre propre : il la brise pour la reconstruire sans se lasser. Nouveau triomphe sur la mort, l'anéantissement.

[132] Dès que l'homme s'est *parfaitement identifié à l'humanité, il meut la nature entière.*

[133] Il faut avoir en soi du chaos pour accoucher d'une étoile qui danse.

[134] Les penseurs dont les étoiles décrivent des cycles ne sont pas les plus profonds; qui découvre en lui-même une sorte d'univers immense et porte en lui des voies lactées, celui-là sait encore à quel point les voies lactées sont irrégulières. Elles mènent à l'intérieur du chaos et du labyrinthe de l'être.

[135] Moi qui suis né sur la terre, j'éprouve les maladies du soleil comme un obscurcissement de moi-même et un déluge de ma propre âme.

[136] L'homme cherche l'image de l'univers dans la philosophie qui lui donne la plus grande impression de liberté, c'est-à-dire dans laquelle son instinct le plus puissant se sent libre dans son activité. Qu'il en soit de même pour moi!

[137] Tu considères encore les étoiles comme un « au-dessus de toi » : il te manque le regard de qui cherche la connaissance.

[138] J'erre entre les hommes comme entre des morceaux et des membres d'hommes.

Le plus terrible est à mes yeux de trouver les hommes épars et mis en pièces comme sur un champ de bataille et de carnage.

Si mon œil envisage le passé fuyant le présent, le même tableau toujours s'offre à moi : des morceaux et des membres, d'affreux hasards et pas d'hommes!

[139] Notre société présente n'est qu'un simulacre de culture; l'homme synthétique *fait défaut.* Le grand homme *synthétique* fait défaut, celui chez qui les diverses forces sont liées résolument

à un même joug pour un but unique. Ce que nous avons, c'est l'homme *complexe,* le chaos le plus intéressant qui fut peut-être; non pas le chaos d'*avant* la création, toutefois, mais le chaos qui la suivra. Gœthe, la plus belle expression de ce type *(nullement un Olympien).*

[140] Et combien nous sommes encore éloignés d'unir à la pensée scientifique les forces créatrices de l'art et la sagesse pratique de la vie, de manière à former un système organique supérieur, qui donne au savant, au médecin, à l'artiste, au législateur que nous connaissons l'apparence d'indigentes vieilleries.

[141] A. : « Tu es de ceux qui gâtent le goût! — c'est ce que tout le monde dit. »

B. : « Sans doute, je gâte à chacun le goût qu'il a pour son parti : — C'est ce qu'aucun parti ne me pardonne. »

[142] Développe toutes tes facultés — cela signifie : développe l'anarchie! Péris!

[143] Celui qui peut sentir l'histoire des hommes dans son ensemble comme *sa propre histoire* éprouve en une immense généralisation toute la peine du malade qui songe à la santé, du vieillard refaisant le rêve de la jeunesse, de l'amoureux privé de l'être aimé, du martyr dont la cause est perdue, du héros le soir d'un combat qui n'a rien décidé mais qui lui porta des blessures et la perte d'un ami —; mais supporter cette somme immense de peines de toutes sortes, *pouvoir* la supporter et n'en être pas moins le héros qui à la venue d'un second jour de combat salue l'aurore et son bonheur, se sachant l'homme d'un horizon de milliers d'années devant et derrière lui, l'héritier de toute distinction et de tout esprit ancien (et l'héritier engagé), le plus noble de toutes les vieilles noblesses, en même temps le premier d'une noblesse nouvelle dont aucun temps jamais ne vit ni ne rêva l'égale : tout cela, le prendre en son âme, le plus vieux et le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes de l'humanité; tout cela le réunir en une seule âme, en un seul sentiment le résumer : — c'est ce qui devrait donner sans doute un *bonheur* qu'aucun être humain ne connut jusque-là — un bonheur de dieu plein de puissance et d'amour, de larmes et de rires, un bonheur qui, semblable au soleil le soir, sans fin dissipe et verse dans la mer son inépuisable richesse; qui, semblable au soleil, ne se sentirait le plus riche que le jour où le plus pauvre pêcheur ramerait avec des rames d'or! le sentiment divin se nommerait alors — humanité!

[144] La plus grande faveur que nous ménage le destin est de nous faire combattre pour un temps du côté de nos adversaires : ainsi sommes-nous *promis* à une grande victoire.

[145] Toute création est communion. Le penseur, le créateur, l'amoureux sont *un.*

[*146*] Veux-tu devenir un regard universel et équitable? Tu ne le pourras qu'après avoir passé par un grand nombre d'individualités, de telle sorte que ta dernière individualité ait besoin de toutes les autres en fonction d'elle-même.

[*147*] « J'ai pour la première fois réuni en moi le juste, le héros, le poète, le savant, le devin, le chef : j'ai étendu ma voûte au-dessus des peuples, j'ai dressé des colonnes sur lesquelles repose un ciel — assez fortes pour porter un ciel. » (Voilà comment le surhomme parlera.)

[*148*] Affectés d'eux-mêmes comme d'une maladie, c'est ainsi que me sont apparus tous les talents.

[*149*] *Caustique et bienveillant, grossier et délicat,*
Confiant et singulier, propre et sale,
Tout cela, je le suis, je veux l'être,
A la fois colombe, serpent et cochon.

[*150*] Tout grand homme est nécessairement sceptique (ce qui ne veut pas dire qu'il doive le paraître), du moins si la grandeur consiste à *vouloir* une grande chose et les moyens de la réaliser. La liberté à l'endroit de toutes les convictions fait partie de la force de sa volonté.

[*151*] ... la « liberté de l'esprit », c'est-à-dire l'incroyance instinctive...

[*152*] Le zèle continu pour une cause, fût-ce la meilleure, trahit, comme tout ce qui repose sur une foi absolue un manque absolu d'aristocratie intellectuelle, celle dont le signe est toujours — la froideur du regard.

[*153*] *Nous susciter des ennemis :* nous avons *besoin* d'eux à cause de notre idéal! Transformer en dieux les ennemis dignes de nous et de ce fait nous élever et nous transformer!

[*154*] L'homme supérieur serait celui qui aurait la plus grande multiplicité d'instincts, aussi intenses qu'on les peut tolérer. En effet, où la plante humaine se montre vigoureuse, on trouve les instincts puissamment en lutte les uns contre les autres (par exemple chez Shakespeare), mais dominés.

[*155*] De la grandeur héroïque, seul état possible des précurseurs. (Effort vers l'absolu désastre, seul moyen de se supporter.)
Nous n'avons pas le droit de ne souhaiter qu'un seul état, nous devons désirer *devenir des êtres périodiques* — comme l'existence.

[*156*] Celui dont l'âme est avide d'avoir vécu les valeurs et les désirs qui ont existé jusqu'ici et d'avoir parcouru toutes les

côtes de cette « méditerranée » idéale, celui qui par des aventures et des épreuves personnelles veut connaître les sentiments d'un poète, d'un saint, d'un législateur, d'un sage, d'un savant, d'un dévot, d'un devin, d'un divin solitaire à l'ancienne mode, devra avant toutes choses trouver celle-ci : *la grande santé :* — non seulement telle qu'il la possède mais qu'il la conquière et doive conquérir sans fin, parce qu'il l'abandonnera et devra toujours à nouveau l'abandonner!... Et maintenant que nous sommes en chemin de la sorte et depuis longtemps, nous autres Argonautes de l'idéal, plus courageux peut-être qu'il n'est sage, souvent naufragés et malmenés, mais, comme j'ai dit, mieux portants qu'on ne voudrait nous l'accorder, dangereusement bien portants, toujours à nouveau bien portants — il nous semble en récompense avoir un pays inconnu devant nous, dont personne encore n'a vu les frontières, un au-delà de tous les pays et de tous les coins de l'idéal jusqu'à nous connus, un monde si exubérant de beautés, d'étrangetés, d'énigmes, de terreurs, de divin, que notre curiosité non moins que notre soif de possession sont exaspérées — et qu'hélas rien ne pourra plus désormais nous rassasier! Comment après ces aperçus, avec cette faim canine dans la conscience et cette avidité de connaître, pourrions-nous nous contenter encore des *hommes actuels?*

[*157*] La terre morale elle-même est ronde! La terre morale elle-même a ses antipodes! Les antipodes eux-mêmes ont le droit d'exister! Un autre monde demeure à découvrir — et plus d'un seul! Sur les vaisseaux, vous autres philosophes!

[*158*] Les côtes ont disparu — maintenant la dernière chaîne est tombée — l'immensité bouillonne autour de moi, loin de moi brillent le temps et l'espace, allons! courage! vieux cœur!

[*159*] C'est nous, qui savons peser et sentir, qui *faisons* réellement et sans cesse ce qui n'est pas encore : tout ce monde croissant incessamment d'évaluations, de couleurs, de mesures, de perspectives, d'échelles, d'affirmations et de négations. Ce poème inventé par nous est appris sans fin, exercé, traduit en chair et en réalité, voire en vie quotidienne par ces hommes soi-disant pratiques (comme j'ai dit, les acteurs de notre spectacle). Ce qui n'a de *valeur* qu'en ce monde actuel n'en a pas en soi de par sa nature — la nature est toujours sans valeur — une valeur a été reçue en don et en présent et c'est nous qui en fîmes don et présent! Nous seuls avons créé le monde *qui concerne l'homme!* — Mais précisément nous l'ignorons et si nous l'apercevons un instant, nous l'oublions l'instant d'après : nous méconnaissons notre plus grande force, nous nous estimons d'un degré trop bas, nous les contemplatifs — nous ne sommes *ni aussi fiers ni aussi heureux* que nous pourrions.

[*160*] Combien de choses sont encore possibles! Apprenez à rire de vous-mêmes, ainsi qu'on doit rire.

[*161*] La terre est une table des dieux, que font trembler les nouvelles paroles créatrices et les dés jetés par les dieux.

[*162*] Ce monde ne gravite pas autour de ceux qui inventent de nouveaux fracas mais autour de ceux qui inventent des valeurs nouvelles; il gravite *en silence*.

[*163*] Les paroles apportant la tempête sont les plus silencieuses. Les pensées qui mènent le monde ont des pattes de colombe.

[*164*] Mille sentiers n'ont jamais été parcourus, mille heureux climats, mille archipels inconnus de la vie. L'homme et la terre des hommes sont encore à créer et à découvrir.

[*165*] J'aime tous ceux qui sont comme les lourdes gouttes tombant une à une du sombre nuage suspendu au-dessus des hommes : ils annoncent que vient la foudre et tombent en visionnaires.
Voyez, je suis le visionnaire de la foudre, la lourde goutte tombant du nuage, mais la foudre s'appelle *surhomme*.

[*166*] Depuis qu'il n'y a plus de Dieu, la solitude est devenue intolérable; il *faut* que l'homme supérieur se mette à l'œuvre.

[*167*] Quand on ne trouve plus la grandeur en Dieu, on ne la trouve plus nulle part, il faut la nier ou la créer.

[*168*] Même dans la connaissance, je ne sens encore en moi que les joies de ma volonté d'enfantement, de ma volonté de devenir, et s'il est dans ma volonté de connaître une innocence, c'est qu'il est en elle une volonté d'enfantement.
Cette volonté m'a conduit loin au-delà de Dieu et des dieux; que resterait-il à créer s'il était des dieux?

[*169*] Me comprend-on?... Victoire de la morale remportée sur elle-même par goût de la véracité...

[*170*] Nous voulons être les *héritiers* de toute morale ancienne et ne pas commencer à nouveau. Toute notre activité n'est que morale qui se retourne contre son ancienne forme.

[*171*] Nier le mérite, mais faire ce qui dépasse toute louange, voire toute compréhension.

[*172*] Dans quelle mesure la destruction de la morale par elle-même est-elle encore une preuve de sa force propre? Nous autres Européens, nous avons en nous le sang de ceux qui sont morts pour leur foi, nous avons pris la morale terriblement au sérieux; il n'est rien que nous ne lui ayons sacrifié. D'autre part notre raffinement intellectuel est principalement dû à la vivisection des consciences. Nous ignorons encore dans quel sens nous serons poussés, une fois que nous aurons quitté notre ancien territoire. Mais ce sol même nous a communiqué la force qui à présent nous pousse au loin, à l'aventure, vers des pays sans rive, qui n'ont pas encore été explorés ni découverts; nous n'avons pas le choix, il nous faut être des conquérants puisque nous n'avons plus de patrie où nous nous sentions chez nous, où nous souhaiterions « séjourner ». Une *affirmation* cachée nous pousse, une affirmation plus forte que toutes nos négations. Notre force elle-même ne nous permet pas de demeurer sur ce sol ancien et décomposé; nous risquons le départ, nous nous mettons nous-mêmes en jeu; le monde est encore riche et inconnu et mieux vaut périr que devenir infirmes et venimeux. Notre vigueur elle-même nous pousse vers la haute mer, vers le point où tous les soleils jusqu'à présent se sont couchés; nous *savons* qu'il y a un nouveau monde.

[*173*] Pour obéir à la morale on ne mange plus d'un mets; de même pour obéir à la morale, on finira quelque jour par ne plus « faire le bien ».

[*174*] La dernière chose que je promettrais serait d' « améliorer » l'humanité.

[*175*] Vouloir libère : telle est la doctrine véritable en matière de volonté et de liberté.

[*176*] Je vous dirai les trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, le chameau lion, enfin le lion enfant.
Il est pour l'esprit — l'esprit fort et endurant, que domine le respect — bien des lourdes difficultés : ses forces même demandent ce qui est lourd et difficile, le plus lourd, le plus difficile.
Qu'y a-t-il de lourd? demande l'esprit endurant et il s'agenouille tel le chameau voulant être bien chargé.
Dites-moi, héros, quel est le plus lourd? demande l'esprit endurant, afin que je le prenne sur moi et que mes forces se réjouissent.
Serait-ce s'abaisser pour briser en soi l'orgueil? faire éclater sa déraison et se moquer de sa sagesse?
Serait-ce abandonner notre cause au moment où elle fête son triomphe? gravir de hautes montagnes pour y tenter le tentateur?
Serait-ce se nourrir de l'herbe et des glands de la connaissance et, pour l'amour de la vérité, souffrir la faim en son âme?

Serait-ce être malade, renvoyer les consolateurs et lier amitié avec des sourds qui jamais n'entendent ce que tu veux?

Serait-ce entrer dans l'eau sale, si c'est l'eau de la vérité, sans éloigner de soi les grenouilles froides et les crapauds en chaleur?

Serait-ce aimer qui nous méprise et tendre la main au fantôme quand il veut nous faire peur?

Tout ce poids, l'esprit endurant le prend sur lui, tel le chameau chargé qui se hâte au désert, ainsi se hâte-t-il en son propre désert.

Mais au fond du désert le plus abandonné se produit la seconde métamorphose : où l'esprit se donnant la liberté, voulant être le roi de son propre désert, est changé en lion.

Ce qu'il cherche ici est le dernier de ses rois : il veut en être l'ennemi en même temps que du dernier de ses dieux : il veut combattre pour la victoire avec le grand dragon.

Quel est le dragon que l'esprit ne veut appeler ni son roi ni son dieu? Il se nomme « tu dois ». Mais l'esprit du lion dit « je veux ».

« Tu dois » l'attend sur le chemin, monstre étincelant d'or et couvert d'écailles où « tu dois » brille en lettres dorées.

Des valeurs millénaires brillent sur les écailles et le plus puissant des dragons s'exprime ainsi : « L'éclat de toute valeur — est mon éclat ».

« Toute valeur est déjà créée, toute valeur créée — je la suis. En vérité, « je veux » ne doit plus être dit. » Ainsi parla le dragon.

Mes frères, à quelles fins ce lion dans l'esprit est-il nécessaire? la bête de somme qui s'abstient et vénère ne suffit-elle pas?

Créer de nouvelles valeurs — même le lion ne le peut pas encore : mais créer la liberté de créer — est ce que peut la force du lion.

Créer la liberté, opposer même au devoir un « non » sacré, à ces fins, mes frères, un lion est nécessaire.

Conquérir un droit à des valeurs nouvelles — est pour un esprit endurant et respectueux la plus redoutable des conquêtes. En vérité c'est là un rapt et l'affaire d'une bête de proie.

Il aimait autrefois le « tu dois », ce fut la chose la plus sacrée pour lui. Il lui faut maintenant, dans les choses les plus sacrées, découvrir le vide; il doit, au détriment de son amour, ravir à son profit la liberté : un lion est nécessaire à ce rapt.

Mais dites-moi, mes frères, que peut l'enfant que le lion lui-même ne pouvait pas? Pourquoi la bête de proie doit-elle encore devenir enfant?

L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, la naissance du mouvement, le « oui » sacré.

Oui, jouer pour créer, mes frères, exige un « oui » sacré...

[*177*] Mais le vrai philosophe — ainsi *nous* semble-t-il, mes amis? — vit sans philosophie, sans sagesse, surtout *déraisonnablement*. Il sent le poids et le devoir de mille tentatives et tentations de la vie : — il se risque sans cesse, il joue gros jeu...

[*178*] Théorie du *hasard*. L'âme, être qui choisit et se nourrit avec une intelligence extrême et *constamment* créatrice (cette force *créatrice* est généralement négligée, on ne la conçoit que « passive »).

J'ai discerné la *force active* qui crée parmi les contingences; le hasard lui-même n'est que l'*entre-choc des impulsions créatrices*.

[*179*] Consolation pour ceux qui *sombrent!* Considérer que leurs passions sont un mauvais numéro à la loterie. Comprendre que la plupart des coups doivent échouer, que l'échec est *aussi utile* que la réussite. Pas de *remords*, abréger par le suicide.

[*180*] Il y a les hommes qui ne veulent rien risquer, il y a ceux qui aiment le risque. Sommes-nous, quant à nous, les contempteurs de la vie? Au contraire, nous recherchons instinctivement la vie portée à une plus *haute puissance*, la vie dangereuse... En cela, je le répète, nous ne voulons pas être plus vertueux que les autres. Pascal, par exemple, ne voulait rien risquer : il est resté chrétien; peut-être était-ce de la vertu?

[*181*] En ceci que je considère le monde comme un jeu divin par-delà le bien et le mal, j'ai pour précurseurs la philosophie du Vedanta et Héraclite.

[*182*] L'homme véritable a deux désirs le danger et le jeu : ainsi veut-il la femme comme le jouet le plus dangereux.

[*183*] Risquer au jeu sa vie, sa santé, son honneur, c'est l'effet de la témérité et d'une volonté exubérante et prodigue de ses forces; non par amour de l'humanité, mais parce que tout grand danger nous rend curieux de nos propres forces, de notre propre courage.

[*184*] Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, nous ne sommes pas des appareils objectifs et enregistreurs aux entrailles réfrigérées, — nous devons sans cesse enfanter nos pensées de notre douleur et, maternellement, leur donner tout ce que nous avons de sang, de cœur, de feu, de joie, de passion, de tourment, de conscience, de fatalité.

[*185*] Afin que le créateur soit lui-même l'enfant nouveau-né, il lui faut être aussi celle qui enfante et la douleur de celle qui enfante.

[*186*] Je me suis assis dans leur grande allée de cercueils, même avec la charogne et les vautours — et j'ai ri de tout leur « autrefois » et de sa pauvre magnificence effondrée.

[*187*] Comment consentirais-je à vivre, si je ne voyais *d'avance* l'avenir au-delà de vous.

[*188*] O mon âme, je t'ai rendu la liberté sur ce qui est créé et ce qui ne l'est pas : qui connais comme tu la connais la volupté de l'avenir?

[*189*] Je suis remonté aux origines : ainsi suis-je devenu étranger à tous les cultes, tout à l'entour de moi s'est fait étranger et désert.
Mais ce qui en moi inclinait à l'adoration a secrètement germé, alors un arbre a surgi hors de moi, et je suis assis dans son ombre : c'est l'arbre de l'avenir.

[*190*] Le prêtre défroqué et le forçat libéré se composent sans cesse un visage : ce qu'ils veulent est un visage sans passé. — Avez-vous déjà vu des hommes sachant que l'avenir éclaire leur visage, assez polis envers vous, vous les amateurs du « temps présent », pour se faire un visage sans avenir?

[*191*] L'humanité a devant elle un avenir immense, comment pourrait-on demander un idéal quelconque au passé? Peut-être tout de même, si on le compare au *présent*, qui est peut-être une dépression.

[*192*] Le désir du « bonheur » caractérise les hommes partiellement ou totalement « malvenus », les impuissants; les autres ne songent pas au « bonheur », leur force cherche à *se dépenser*.

[*193*] Ni la femme ni le génie ne travaillent. La femme a été jusqu'à présent le plus haut luxe de l'humanité. A tous les instants où nous produisons le meilleur de nous-mêmes, nous ne travaillons pas. Le travail n'est qu'un moyen d'atteindre ces instants.

[*194*] La plus active de toutes les époques — la nôtre — de toute son activité, de tout son argent, ne sait rien tirer que toujours davantage d'argent, que toujours davantage d'activité : il faut en effet davantage de génie pour dépenser que pour acquérir!

[*195*] Type : la vrai bonté, la noblesse. La grandeur d'âme qui naît de la plénitude; celle qui ne donne pas pour prendre — celle qui ne se croit pas supérieure parce qu'elle est bonne; — la *prodigalité* type de la bonté vraie, dont la condition préalable est la richesse de la *personnalité*.

[*196*] Le but n'est pas le bonheur, c'est la sensation de puissance. Il y a dans l'homme et dans l'humanité une force immense qui veut *se dépenser*, créer; c'est une chaîne d'explosions continues qui n'ont nullement le bonheur pour but.

[*197*] Et ceci est le bonheur de l'esprit : être oint et voué par les larmes au sacrifice.

[*198*] Guerre à la conception efféminée de la « distinction aristocratique »! Une dose de brutalité y est indispensable et un certain voisinage du crime. La « satisfaction de soi » n'en fait pas partie non plus; il faut être dans une situation aventureuse, même envers soi-même, se traiter en sujet d'expérience, vouloir sa propre perte.

[*199*] Que parlais-je de sacrifice? Je gaspille les présents que l'on me fait, moi le gaspilleur aux mille mains; comment pourrais-je encore parler de sacrifices?

[*200*] Votre soif est d'être vous-mêmes des sacrifices et des présents; c'est pourquoi vous avez soif d'amasser en vous toutes les richesses.
Votre désir de trésors est insatiable puisque insatiable est le désir de donner de votre vertu.
Vous contraignez toutes choses à venir à vous afin qu'en retour elles s'écoulent de votre fontaine comme les dons de votre amour.

[*201*] Mais dites-moi : comment l'or en vint-il à la plus haute valeur? Parce qu'il est rare et inutile, et d'un éclat doux et brillant; il est toujours un don.

[*202*] La plus haute vertu est rare et inutile, son éclat est doux et brillant : une vertu qui donne est la plus haute vertu.

[*203*] J'aime celui dont l'âme se prodigue, qui refuse le remerciement et ne rend rien : car il donne toujours et ne veut pas se réserver.

[*204*] Il n'a pas encore cette pauvreté du riche qui a compté et recompté tout son trésor, — il dissipe son esprit avec l'absence de raison de la nature dissipatrice.

[*205*] Je ne fais pas l'aumône. Je ne suis pas assez pauvre pour cela.

[*206*] Je voudrais donner et distribuer tant que les sages de nouveau se réjouissent de leur folie et les pauvres de leur richesse.

[*207*] Je suis fatigué de ma sagesse : comme l'abeille qui amasse trop de miel, j'ai besoin de mains qui se tendent.

III

[POLITIQUE]

Il est un paradoxe étrange : si l'on aperçoit la profonde absence d'issue, la profonde absence de but et de sens, alors — mais alors seulement — l'esprit libéré, nous abordons pratiquement, lucidement, les problèmes pratiques.

Nietzsche lui-même connut de lumineuses anticipations (dont seule une lecture hâtive — intéressée — confond des aspects fragmentaires avec l'esprit nazi).

Pour interpréter d'une manière DÉCISIVE, *pratique, les idées « politiques » de Nietzsche, j'introduis les principes suivants :*

1. Il ne s'agit plus de subvenir à la défaillance de l'autorité : IL S'AGIT, *plus modestement,* DE REMPLACER DIEU. *La mort de Dieu pose le problème de la souveraineté humaine sur le plan spirituel : sont en cause la liberté morale, la souveraineté de l'être moral, non la possession des richesses matérielles.*

2. En tout cas, cette souveraineté est clairement distinguée du pouvoir politique : elle peut (et sans doute même doit-elle) être méconnue, soumise à d'incessantes difficultés ; au mieux aller, les hommes souverains sont distincts des dominateurs.

3. La distance de ces hommes souverains à la masse peut — à mon sens doit — n'avoir rien en commun avec les différences politiques séparant les classes à l'époque féodale. La liberté morale gagne (ELLE GAGNE EN LIBERTÉ) *à l'effacement, à l'allégement, à l'immanence profonde. Ceci contre l'insistance de Nietzsche et l'inutile souci qu'il eut de nouvelles autorités politiques.*

4. Le passé est l'objet d'une haine radicale. Nulle autorité, nulle supériorité tenant à la naissance ou à l'argent, ne peuvent être défendues : rien ne vaut qui s'appuie sur elles, elles sont condamnées sans recours. Seul peut être évoqué le principe d'une aristocratie intellectuelle de même nature que celle de l'Église.

5. Selon de vagues mais suffisantes indications de Nietzsche, la place dans la société de ces hommes souverains dans les deux sens indépendants du pouvoir d'État, est celle des sociétés secrètes (archaïques ou non), des Églises. Je puis imaginer une communauté de forme aussi lâche qu'on voudra, même informe : la seule condition est qu'une expérience de la liberté

morale soit mise en commun, non réduite à la signification plate, s'annulant, se niant elle-même, de la liberté particulière.

6. Je crois que l'entière liberté morale est la seule garantie, à la clé, des libertés politiques. Et même : qu'un « esprit libre » pourrait seul assez rationnellement poser les problèmes économiques, en apporter les solutions humaines, avec la BONNE CONSCIENCE, L'INNOCENCE *que cela suppose. Tout homme d'une liberté moindre est pour la liberté des autres un danger, car il subordonne la solution des difficultés matérielles à ses entraves morales.*

[208] Une épreuve, un risque, m'apparaissent dans tout commandement; et toujours, s'il commande, le vivant se met lui-même en jeu.

Bien plus, s'il se commande à lui-même, il doit encore expier son commandement, se faire le juge, le vengeur et la victime de ses propres lois.

[209] Mes ennemis sont devenus puissants, ils ont défiguré ma doctrine : mes préférés rougissent des présents que je leur ai faits.

J'ai perdu mes amis, le temps vient de chercher ceux que j'ai perdus.

[210] J'aime celui qui a honte si le dé tombe pour lui et qui demande alors : « aurais-je triché? » car il veut périr.

[211] J'aime celui dont l'âme est riche au point qu'il s'oublie lui-même et que toutes choses soient en lui : ainsi toutes choses deviennent sa chute.

[212] Notre chemin va vers le haut, allant d'un possible à un autre plus élevé. Mais le sens dégénéré qui dit : « tout pour moi », n'est pour nous qu'une horreur.

[213] Le besoin de distinction, de changement, de devenir, peut être l'expression d'une force exubérante et grosse d'avenir (le terme que j'emploie, dans ce cas, est celui de « dionysiaque »), mais ce peut être aussi la *haine* chez l'homme mal venu, indigent, déshérité, qui détruit et doit détruire, parce que tout ce qui est, et l'être même, le révolte et l'irrite.

[214] Une nouvelle noblesse est nécessaire opposée à tout ce qui est populace et despote.

[215] Qu'est-ce qui est noble? — Se sentir toujours « en représentation ». Rechercher les situations où l'on a besoin d'attitudes. Abandonner le bonheur au *grand nombre*, ce bonheur qui est paix

de l'âme, vertu, confort, mercantilisme anglo-angélique à la Spencer. Rechercher instinctivement les responsabilités lourdes. Savoir se faire partout des ennemis, au pis aller s'en faire un de soi-même.

[216] L'ancienne morale avait ses limites à l'intérieur de l'espèce; toutes les anciennes morales servaient *en premier lieu* à donner à l'espèce une stabilité absolue : lorsque celle-ci est obtenue, une fin plus haute peut être poursuivie.

Le premier de ces mouvements est absolu : nivellement de l'humanité, grandes fourmilières, etc.

L'autre mouvement, mon mouvement, est au contraire l'aggravation de tous les contrastes et de tous les fossés, la suppression de l'égalité, la création de tout-puissants.

L'ancienne morale produit le dernier homme, mon mouvement le surhomme. Le but n'est pas que ces derniers soient considérés comme les maîtres des premiers; il faut que deux espèces existent l'une à côté de l'autre, autant que possible séparées : l'une qui, pareille aux *dieux épicuriens, ne s'occupe pas de l'autre.*

[217] *Nécessité* de prouver qu'il est nécessaire d'*opposer une résistance* à l'exploitation économique croissante de l'homme et de l'humanité, à un mécanisme de plus en plus enchevêtré d'intérêts et de production. J'appelle cette réaction l'*élimination du luxe superflu de l'humanité;* on verra se manifester dans ce mouvement une race *plus vigoureuse*, un type supérieur dont la naissance et la conservation seront assujettis à d'autres conditions que celles de l'homme vulgaire. Ma conception, mon *symbole* de ce type, c'est, comme on le sait, le mot « Surhumain ».

Au long de cette première étape qu'on peut à présent embrasser du regard, on observera les phénomènes suivants : adaptation, nivellement, forme supérieure de la « chinoiserie », modestie des instincts, satisfaction de soi à l'intérieur d'une humanité amenuisée — une sorte de *niveau de stagnation de l'humanité.* Quand la terre aura été organisée de cette façon uniforme, inévitable et imminente, le meilleur emploi de l'humanité pourra être de lui servir de mécanisme docile, comme un immense mouvement d'horlogerie aux rouages de plus en plus menus, de plus en plus délicatement adaptés les uns aux autres, comme un procédé pour rendre de plus en plus inutiles tous les facteurs de commandement et de domination, comme un ensemble d'une force infinie dont les facteurs représenteront des forces minimes, des valeurs minimes.

Par opposition à cet amenuisement, à cette adaptation de l'homme à une utilité plus spécialisée, un mouvement inverse est nécessaire qui produira l'homme *synthétique, totalisateur, justificateur*, celui dont l'existence exige cette mécanisation de l'humanité, parce que c'est sur cette base qu'il pourra inventer et construire sa forme d'existence.

Il a besoin de l'hostilité de la foule, des hommes « nivelés », du sentiment de sa distance par rapport à eux; il est établi sur eux,

il se nourrit d'eux. Cette haute forme de l'*aristocratie* est celle de l'avenir. A moralement parler, ce mécanisme d'ensemble, la solidarité de tous ses rouages représente un maximum dans l'*exploitation de l'humanité ;* mais il présuppose des êtres dont l'existence donne un sens à cette exploitation. Au cas contraire, il ne signifierait en effet qu'une baisse générale, une dévaluation du type homme, une régression de grand style.

On le voit, ce que je combats, c'est l'optimisme *économique*, l'idée que le dommage croissant de tous devrait augmenter le profit de tous. C'est le contraire qui me paraît le cas : *les frais de tous se totalisent en une perte globale ;* l'humanité *décline* au point que l'on ne sait plus à quoi a servi cette évolution gigantesque. Un but — un nouveau but — voilà de quoi l'humanité a besoin.

[*218*] Au-delà des dominateurs, libérés de tous liens, vivent les hommes supérieurs; et les dominateurs leur servent d'instruments.

[*219*] D'instinct, l'homme d'élection cherche un château fort, une retraite dérobée, qui le *sauve* de la masse, du grand nombre, où il oublie la règle « homme », en tant qu'il en est l'exception.

[*220*] Les ouvriers vivront un jour comme vivent aujourd'hui les bourgeois; mais au-dessus d'eux, se distinguant par son absence de besoins, vivra la caste supérieure; plus pauvre et plus simple mais en possession de la puissance.

[*221*] La résistance que nous avons sans cesse à surmonter pour *garder le dessus* est la mesure de notre liberté, soit pour l'individu, soit pour les sociétés, la liberté étant supposée une force positive, une volonté de puissance. La forme suprême de la liberté individuelle, de la souveraineté, germerait donc, selon toute vraisemblance, à cinq pas de son contraire, à l'endroit où le danger de l'esclavage est suspendu sur l'existence, comme une centaine d'épées de Damoclès. Que l'on examine l'histoire à ce point de vue : les époques où l' « individu » parvient à une telle maturité, devient *libre*, où le type classique de l'*homme souverain* est atteint, n'ont certes jamais été des époques humanitaires!

[*222*] Zarathoustra heureux que la lutte de classes soit passée et que le temps soit enfin venu d'une hiérarchie d'individus. La haine du système démocratique de nivellement n'est qu'au premier plan; en réalité, il est très heureux qu'on en soit arrivé là. A présent, il peut remplir sa tâche.

Ses enseignements ne s'adressaient jusqu'à présent qu'à la future caste des souverains. Ces maîtres de la terre doivent maintenant remplacer Dieu et s'assurer la confiance profonde et sans réserve de ceux sur qui ils règnent. Premièrement : leur nouvelle sainteté, le mérite de leur renonciation au bonheur et au confort. Ils accordent aux plus humbles un espoir de bonheur, mais non pas à eux-mêmes.

[*223*] Que votre noblesse ne regarde pas en arrière mais *au dehors ;* vous serez chassés de toutes les patries; de tous les pays des pères et des aïeux. Vous aimerez le *pays de vos enfants* * : que cet amour soit votre nouvelle noblesse. Il demeure à découvrir au-delà des mers les plus lointaines : c'est lui que je désigne à la recherche sans fin de votre voile. Vous devez *racheter* auprès de vos enfants d'être les enfants de vos pères; ainsi devez-vous vous libérer de tout le passé!

[*224*] Solitaires d'aujourd'hui, qui vivez séparés, vous serez un jour un peuple : de vous qui vous êtes choisis vous-mêmes, il naîtra un peuple choisi — dont le surhomme sera l'issue.

[*225*] Étrange! je suis constamment dominé par cette pensée que mon histoire n'est pas seulement une histoire personnelle, que je sers les intérêts d'hommes nombreux en vivant comme je vis, en me formant, en le racontant; il me semble toujours que je suis une collectivité, à laquelle j'adresse des exhortations graves et familières.

[*226*] Si maintenant, après un long isolement volontaire, je m'adresse de nouveau aux hommes et si je leur crie : « Où êtes-vous, mes amis? », c'est que de grandes choses sont en jeu.

Je veux créer un ordre nouveau : *un ordre d'hommes supérieurs* auprès desquels les consciences et les esprits tourmentés iront prendre conseil; des hommes qui, comme moi, sauront non seulement vivre à l'écart des credos politiques et religieux mais auront triomphé de la morale elle-même.

[*227*] N'oublions pas enfin ce qu'est une Église en opposition avec chaque « État » : avant tout une Église est un édifice de domination qui assure à des *intellectuels* le plus haut rang, qui *croit* à la puissance de l'intellectualité : au point de s'interdire tout recours à la grossière violence — par cela seul l'Église à tous les égards est une institution *plus noble* que l'État.

[*228*] Nous qui n'avons jamais eu de patrie — nous n'avons pas le choix, il nous faut être des conquérants et des explorateurs : peut-être laisserons-nous à nos descendants ce qui nous a manqué à nous-mêmes — peut-être leur laisserons-nous une patrie.

[*229*] Si nous, les *amis de la vie*, n'inventons pas quelque organisation propre à nous conserver, ce sera la fin de tout.

* L'opposition marquée en allemand entre *Vaterland*, patrie, littéralement « pays des pères » et *Kinderland*, « pays des enfants », n'est pas traduisible.

IV

[ÉTATS MYSTIQUES]

Tout entière, la pensée de Nietzsche est tendue vers l'intégrité de l'homme. C'est pour rejeter la fragmentation — l'honnête activité bornée, pourvue d'un sens — qu'elle mène à de si dangereuses défaillances. Dieu cessant de distribuer à chaque homme sa tâche, un homme doit assumer la tâche de Dieu : qui ne pouvant d'aucune façon se borner, perd jusqu'à l'ombre d'un « sens »... Nietzsche ne pouvait plus isoler de problèmes. La question morale est aussi politique et réciproquement. La morale est elle-même EXPÉRIENCE MYSTIQUE. *Ceci dans le* ZARATHOUSTRA *entier. Cette expérience, comme la morale détachée de toute fin à servir, est par là même une expérience morale : gravissant les cimes du mal et du rire — faite des désarmantes libertés du non-sens et d'une gloire vide.*

[230] Il faudra une fois comprendre, et sans doute bientôt, ce qui avant tout manque à nos grandes villes : une vaste étendue silencieuse réservée à la méditation, avec de hautes, spacieuses et longues galeries pour le mauvais temps et le trop grand soleil, où nul bruit de voitures, aucun cri des rues ne pénétreraient, où, même au prêtre, une décence plus délicate interdirait la prière à haute voix : des architectures et des jardins qui, dans l'ensemble, exprimeraient le côté sublime du recueillement et de l'éloignement du monde. Le temps est passé où l'Église eut le monopole de la méditation, où la *vita contemplativa* devait toujours être d'abord *vita religiosa* (et tout ce que l'Église édifia est l'expression de cette pensée). Comment pourrions-nous nous contenter de ses monuments, même dépouillés de leur sens ecclésiastique? ces monuments parlent un langage bien trop pathétique et trop embarrassé : ce sont les maisons de Dieu et les lieux d'apparat du commerce avec l'au-delà, nous ne pouvons, nous autres sans Dieu, y poursuivre le cours de *nos pensées*. Nous voulons nous traduire nous-mêmes en pierre et en végétation, nous voulons nous promener en *nous-mêmes*, quand nous errons dans ces portiques et ces jardins.

[*231*] J'aimerai même les églises et les tombeaux des dieux quand le ciel regardera d'un œil clair à travers les toits crevés; comme l'herbe et le pavot rouge, j'aime être assis sur les églises détruites.

[*232*] Trop grande était la charge de mon nuage; entre les éclats de rire de la foudre, je veux jeter des giboulées de grêle dans les profondeurs.

[*233*] Jamais vous n'avez encore osé vous jeter l'esprit dans une fosse de neige : vous n'êtes pas assez brûlants : c'est pourquoi vous ignorez les ravissements du froid.

[*234*] Vous n'êtes pas des aigles : vous n'avez pas éprouvé le bonheur jusque dans la terreur de l'esprit. Il faut être oiseau pour gîter au-dessus d'abîmes.

[*235*] La vie : à savoir, pour nous, changer tout ce que nous sommes en lumière et en flammes; et tout ce qui nous touche. Nous ne pouvons faire autrement.

[*236*] Le nouveau sentiment de la puissance : l'état mystique; et le rationalisme le plus clair, le plus hardi, servant de chemin pour y parvenir.
La philosophie, expression d'un état d'âme extraordinairement *élevé*.

[*237*] Un ravissement, dont l'extrême tension, de temps à autre, se résout en torrent de larmes, au cours duquel involontairement le pas tantôt se précipite, tantôt se ralentit; un état d'âme absolument « hors de soi », avec la conscience distincte de ses frissons sans nombre, de ses ruissellements débordants jusqu'aux orteils; un abîme de félicité où l'extrême tristesse et l'extrême douleur n'apparaissent plus contradictoires, mais comme la condition et le résultat, comme une *indispensable* couleur au-dedans de tels excès de lumière; un instinct des rythmes exaltant de vastes mondes de formes — car l'ampleur du rythme dont on a besoin donne la mesure de l'inspiration : plus elle écrase, plus il élargit...
Tout cela se passe involontairement, comme dans une tempête de liberté, d'absolu, de force, de divinité...

[*238*] Si quelqu'un vole souvent en rêve, si, dès qu'il rêve, il a conscience de son pouvoir de voler, de sa science, comme d'un privilège et même de la plus personnelle et de la plus enviable des chances, imaginant d'atteindre en un petit élan toutes sortes de courbes et de détours, avec un sentiment de légèreté divine, de montées sans tension ni contrainte, de descentes sans abandon, sans abaissement — sans *lourdeur!* — comment l'homme de ces expériences et de ces habitudes de rêve ne sentirait pas à la fin le

mot « bonheur » autrement coloré, autrement précis, même à l'état de veille, comment ne chercherait-il pas le bonheur autrement? L' « envolée » des poètes, comparée à ce « vol » lui semblerait terre à terre, tendue, violente, lui semblerait « lourde ».

[*239*] Qu'y pouvons-nous si nous sommes faits pour respirer l'air pur, nous les rivaux du rayon de lumière, si nous avons envie de chevaucher, comme ce rayon, les poussières de l'éther, non pour nous éloigner du soleil mais pour *aller à lui!* Mais cela, nous ne le pouvons pas : c'est pourquoi nous voulons faire ce qui seul est en notre pouvoir : apporter la lumière à la terre, être « la lumière de la terre »! Nous avons pour cela nos ailes, notre rapidité et notre sévérité, à cette fin nous sommes virils et même effrayants, comme le feu. Que ceux-là nous craignent qui ne peuvent trouver en nous leur chaleur et leur lumière!

[*240*] Il me semble que c'est un des plus rares honneurs que quelqu'un se puisse faire à lui-même que de prendre en main un livre de moi, je suppose même qu'il enlève ses souliers, — pour ne pas parler de bottes... Un jour que le Dr Henri de Stein se plaignait honnêtement à moi de ne rien comprendre à Zarathoustra, je lui dis que c'était dans l'ordre : en comprendre six phrases, c'est-à-dire les avoir *vécues*, élève à un cercle de mortels au-dessus de celui où peuvent entrer les hommes « modernes ».

[*241*] Définition du mystique : celui qui a assez ou trop de son propre bonheur et qui cherche un langage pour son bonheur parce qu'il voudrait *en donner*.

[*242*] États dans lesquels nous *transfigurons* les choses et les *remplissons* de notre propre plénitude et de notre propre joie de vivre : l'instinct sexuel, l'ivresse, les repas, le printemps, la victoire, la raillerie, le morceau de bravoure, la cruauté, l'extase religieuse. Trois éléments essentiels : l'*instinct sexuel*, l'*ivresse*, la *cruauté* — tous font partie des plus anciennes fêtes de l'humanité.

[*243*] Le plus lointain, le plus profond de l'homme, ses hauteurs d'étoiles et ses forces monstrueuses, tout cela ne bout-il pas dans votre marmite?

[*244*] Il faut vouloir *vivre* les grands problèmes, par le corps et par l'esprit.

[*245*] J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie et toute ma personne, j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels.

[*246*] Je veux éveiller la plus grande méfiance contre moi. Je parle uniquement de choses vécues; je ne me borne pas à des démarches de la tête.

[*247*] Considérer sa vie intérieure comme un drame, c'est un degré supérieur à la simple souffrance.

[*248*] — Mais où se déversent finalement les flots de tout ce qu'il y a de grand et de sublime dans l'homme? N'y a-t-il pas pour ces torrents un océan?
— Sois cet océan, il y en aura un.

[*249*] Vous ne connaissez ces choses qu'à l'état de pensées, mais vos pensées ne sont pas en vous des expériences vécues, elles ne sont que l'écho de celles des autres, ainsi votre chambre frémit quand passe un camion. Mais moi, je suis sur le camion, je suis souvent le camion lui-même.

[*250*] Et combien de dieux nouveaux sont encore possibles! Moi-même chez qui l'instinct religieux, c'est-à-dire *créateur* de dieux s'agite parfois mal à propos, de quelles façons diverses j'ai eu chaque fois la révélation du divin!... J'ai vu passer tant de choses étranges dans ces instants placés hors du temps, qui tombent dans notre vie comme tombés de la lune, où l'on ne sait plus à quel point l'on est déjà vieux, l'on redeviendra jeune...

[*251*] Que ne veut pas la joie? en elle la soif, le cœur, la faim, le secret, l'effroi, sont plus grands que toute douleur, elle-même se veut et se mord, en elle tourne la volonté de l'anneau;
— elle veut l'amour et la haine; trop riche, elle donne et jette au loin, elle mendie brûlant du désir qu'on la prenne, rend grâces à celui qui la prend; elle aimerait être haïe;
— si riche est la joie qu'elle aspire à la douleur, à l'enfer, à la haine, à la honte, à l'infirmité, au monde...

[*252*] Il est des hauteurs de l'âme d'où la tragédie même cesse d'être tragique; et tout le malheur du monde réduit à l'unité, qui oserait décider si sa vue mènera nécessairement à la pitié, par là au redoublement du malheur?

[*253*] L'être le plus riche en exubérance de vie, Dionysos, l'homme dionysiaque, aime non seulement à regarder ce qui cause la terreur et le doute, mais aime pour eux-mêmes la terreur et tout luxe de destruction, de ruine et de négation. En quelque sorte, la méchanceté, le non-sens, la laideur lui semblent permis, en raison d'un excès de forces créatrices et fécondantes, en puissance de changer les déserts en contrées luxuriantes.

[*254*] Ce sont là des espoirs; mais qu'en verrez-vous, qu'en entendrez-vous, si vous n'avez pas vécu dans votre âme la gloire, l'incendie, l'aurore.

[*255*] Mon sage désir criait et riait. Il est né sur les montagnes — sagesse sauvage en vérité! — ce grand désir comme un bruit d'ailes. Souvent il me ravissait dans le rire, plus loin, plus haut, en arrière et en dedans : je volais en frémissant comme une flèche, dans des extases ivres de soleil.

[*256*] Et que fausse soit tenue par nous toute vérité qu'un éclat de rire n'accueillit pas.

[*257*] Qui de nous peut en même temps rire et être élevé?
Qui gravit les plus hautes montagnes rit de toutes les tragédies ouées et réelles.

[*258*] En dépit de ce philosophe qui cherchait, en bon Anglais, à décrier le rire auprès de toutes les têtes réfléchies — « le rire est une sournoise infirmité de la nature humaine, que chaque tête réfléchie s'efforcera de surmonter » (Hobbes) — je me permettrai même de classer les philosophes suivant le rang de leur rire — jusqu'en haut, jusqu'à ceux qui éclatent d'un rire *doré*. A supposer que les dieux eux-mêmes philosophent — à quoi me conduisit plus d'une induction — je ne doute pas qu'ils ne rient d'une manière nouvelle et surhumaine — aux dépens de tout le sérieux du monde! Car les dieux sont moqueurs, ils ne peuvent s'empêcher de rire, semble-t-il, même aux cérémonies sacrées.

[*259*] Cette couronne du rieur, cette couronne de roses : je me la suis posée moi-même sur la tête, j'ai moi-même canonisé mon rire. Je n'ai trouvé personne aujourd'hui d'assez fort pour cela.

[*260*] Quel fut à présent le plus grand péché sur la terre? N'est-ce pas la parole de celui qui dit : « Malheur à ceux qui rient en ce monde! »

[*261*] Un Dieu qui viendrait sur la terre n'y devrait faire que l'injustice; le divin ne serait pas de prendre sur soi la punition mais la *culpabilité*.

[*262*] On est le plus malhonnête à l'égard de son Dieu : il n'a pas le droit de pécher.

[*263*] La jouissance et l'innocence sont les deux choses les plus pudiques; nous ne pouvons chercher ni l'une ni l'autre. Il faut les *posséder* — encore est-il mieux de *chercher* la culpabilité et la douleur.

[*264*] Il en est de l'homme comme de l'arbre. Plus il s'élève dans le ciel et la lumière, plus fortement s'enfoncent ses racines

dans la terre, vers le bas, dans l'obscurité et la profondeur — dans le mal.

[*265*] Nous devons sur la cruauté désapprendre et ouvrir les yeux. Nous devons être enfin assez impatients pour que de telles erreurs, lourdes et immodestes — ainsi celles que nourrissent, concernant la tragédie, les anciens et nouveaux philosophes — n'étalent pas plus longtemps leur insolence et leur vertu. A peu près tout ce que nous nommons « culture supérieure » repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la *cruauté* — c'est ma position. Le « fauve » n'a pas été tué : il vit et prospère, s'étant seulement divinisé. Ce qui fait la volupté douloureuse de la tragédie est la cruauté. Ce qui a d'agréables effets dans la prétendue pitié tragique et même en tout sublime et jusque dans les plus hauts et les plus délicats frissons de la métaphysique, tire toute sa douceur des ingrédients de cruauté qu'on y mêle. Le Romain dans l'arène, le chrétien dans les ravissements de la croix, l'Espagnol à la vue des bûchers et des combats de taureaux, le Japonais de nos jours se pressant à la tragédie, l'ouvrier parisien des faubourgs atteint pour l'insurrection sanglante de mal du pays, la wagnérienne, la volonté démontée, laissant passer sur elle l'orage de Tristan — ce dont tous ils jouissent, qu'ils tentent de boire, brûlant d'une ardeur mystérieuse, est le philtre de la grande Circé « Cruauté ». Pour le comprendre, il est vrai, nous devons rejeter la vieille psychologie des lourdauds, qui se bornait à dire de la cruauté qu'elle naît à la vue des souffrances d'autrui : il est dans les souffrances que nous éprouvons, que nous nous infligeons, une volupté qui nous déborde.

[*266*] De tous les animaux, l'homme est le plus cruel. C'est dans les tragédies, les combats de taureaux et les crucifixions qu'il s'est trouvé le mieux jusqu'ici sur la terre. Et lorsqu'il inventa pour lui l'enfer, voyez, ce fut pour lui le ciel sur la terre.

[*267*] Ma première solution : le *plaisir* tragique de voir sombrer ce qu'il y a de plus haut et de meilleur (parce qu'on le considère comme trop limité par rapport au Tout), mais ce n'est là qu'une façon mystique de pressentir un « bien » supérieur.
Ma deuxième solution : le bien suprême et le mal suprême sont identiques.

[*268*] Voir sombrer les natures tragiques et *pouvoir en rire*, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin.

[*269*] Bien des choses m'écœurent chez les bons, en vérité ce n'est pas le mal. Je voudrais qu'ils aient une folie dont ils meurent, comme ce pâle criminel.

[*270*] Chaque vertu incline à la sottise et chaque sottise à la vertu.

[*271*] L'avènement du Dieu chrétien — le maximum de divinité jusqu'ici — apporta de ce fait sur la terre un maximum de sentiment de culpabilité. A supposer que nous soyons allés, peu à peu, dans le sens contraire, il serait permis de conclure avec quelque vraisemblance de l'irrésistible déclin de la croyance au dieu chrétien, au déclin, dès maintenant accentué, de la conscience de culpabilité humaine; on pourrait même prévoir que le triomphe complet et définitif de l'athéisme libérerait l'humanité de tout sentiment de culpabilité à l'égard de son origine, de sa *causa prima*. L'athéisme et une sorte de *seconde innocence* sont liés l'un à l'autre.

[*272*] Souvent le criminel n'est pas à la hauteur de son acte, il le rapetisse et le calomnie.

[*273*] Trouvez-moi une justice acquittant chaque coupable, à l'exception du juge!

[*274*] Les Grecs n'étaient pas éloignés de penser que le sacrilège lui-même pouvait avoir de la noblesse — même le vol chez Prométhée, même le massacre de bétail, expression d'une jalousie insensée, chez Ajax : le besoin qu'ils subirent de détourner la noblesse au profit du sacrilège, d'annexer la noblesse au sacrilège, est à l'origine de la tragédie.

[*275*] *Qui appelles-tu mauvais?* — Celui qui veut toujours faire honte.

[*276*] *Quel est pour toi le plus humain?* — Épargner la honte à quelqu'un.

[*277*] *Quel est le sens de la liberté accomplie?* — Ne plus avoir honte devant soi-même.

[*278*] Il te faudra devenir encore un enfant sans honte.
L'orgueil de la jeunesse te domine, tu es devenu jeune sur le tard : qui veut devenir enfant doit aussi vaincre sa jeunesse.

[*279*] Combien les prêcheurs de morale ont brodé sur la « misère » intérieure des méchants! Comme ils nous ont *menti* sur le malheur de ceux qui cèdent à la passion! — en vérité, mentir est le mot propre : ils connaissaient très bien le bonheur débordant de cette sorte d'hommes, mais ils l'ont tu comme une contradiction de leur théorie, selon laquelle le bonheur exige que l'on fasse mourir en soi la passion, taire la volonté.

[*280*] L'indépendance est l'affaire du petit nombre : elle est le privilège des forts. S'y évertuer, même à bon droit, sans s'y croire obligé toutefois, est montrer que sans doute on est non seulement fort mais hardi jusqu'à la déraison. C'est se perdre en un labyrinthe, multiplier à l'infini les dangers que la vie

d'elle-même apportait déjà. De ces dangers, le moindre n'est pas que personne ne sache où ni comment l'audacieux s'égare et se fait déchirer dans la solitude par quelque caverneux Minotaure de la conscience. Si un tel homme est abattu, c'est si loin de la compréhension humaine que nul n'en pourra rien ressentir; et nul retour n'est possible! nul retour même à la sympathie d'êtres humains!

RÉFÉRENCES

ABRÉVIATIONS. — B-s : Geneviève Bianquis, traductrice de *La Volonté de puissance* (éd. Wurzbach). — *E. H. : Ecce homo.* — *G. M. : La Généalogie de la morale.* — *G. S. : Le Gai savoir.* — *N. : Nachlass* (Écrits posthumes). — *P. : Par-delà le bien et le mal.* — *V. P. : La Volonté de puissance* (éd. Wurzbach). — *Z. : Ainsi parlait Zarathoustra.*

1. *Z.*, 1re p., Lire et écrire. — 2. *Z.*, 3e p., Sept sceaux, 7. — 3. *Z.*, 2e p., Enfant au miroir. — 4. *G. S.*, 248. — 5. *N.*, 1882-4 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 388). — 6. *P.*, 278. — 7. *P.*, 290. — 8. *P.*, 289. — 9. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, op. 115). — 10. *Z.*, 4e p., Chant d'ivresse, 8. — 11. *N.*, 1881-6 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 302). — 12. *G. S.*, Av.-prop., 1. — 13. *P.*, 99. — 14. *Z.*, 4e p., Homme supérieur, 7. — 15 et 16. *Z.*, 2e p., Chant de la nuit. — 17. P., 285. — 18. *G. S.*, 125. — 19. *G. S.*, 343. — 20. P., 55. — 21. *G. S.*, 108. — 22. *Z.*, 2e p., Iles bienheureuses. — 23. *G. S.*, 285. — 24. *Z.*, 1re p., Vertu qui donne, 3. — 25. *G. S.*, 124. — 26. *G. S.*, 347. — 27. *Z.*, 4e p., Hors de service. — 28. *G. S.*, 357. — 29 et 30. *N.*, 1882 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 133). — 31. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 367). — 32. *N.*, 1881-6 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 305). — 33. *G. S.*, 357. — 34. *N.*, 1885-6, (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 116). — 35. *N.*, 1885 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 116). — 36. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 188). — 37. *P.*, 8. — 38. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 209). — 39. *P.*, 22. — 40. *G. S.*, 382. — 41. *G. S.*, Av.-propos, 3. — 42. *P.*, 296. — 43 et 44. *Z.*, 1re p., Vertu qui donne, 3. — 45. *G. S.*, 106. — 46. *N.* (*Œuvres*, éd. Krœner, XI, p. 164). — 47. *Z.*, 2e p., Tarentules. — 48. *Z.*, 2e p., Victoire sur soi-même. — 49. *P.*, 73. — 50. *Z.*, 1re p. Vertu qui donne. — 51. *Z.*, 2e p., Iles bienheureuses. — 52. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 368). — 53. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 209). — 54. *N.*, 1880-1 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 180). — 55. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 112). — 56. *N.*, 1888 (tr.

B-s, *V. P.*, II, p. 345). — 57. *Z.*, 2e p., Iles bienheureuses. — 58. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 45). — 59. *N.*, 1885-6, (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 369). — 60 à 65. *Z.*, Prologue, 4. — 66. *Z.*, Prologue, 3. — 67. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables, 19. — 68. *Z.*, 3e p., Convalescent, 2. — 69. *Z.*, 4e p., Homme supérieur, 6. — 70. *N.*, 1887 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 282). — 71. *G. S.*, 2. — 72. *G. S.*, 293. — 73. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 297). — 74. *G. S.*, 33. — 75. *P.*, 227. — 76. *G. S.*, 24. — 77. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 234). — 78. *P.*, Av.-propos. — 79. *Z.*, 3e p., Esprit de lourdeur, 1. — 80. *E. H.*, Préface, II. — 81. *G. S.*, 153. — 82. *P.*, 223. — 83. *N.*, 1882-4 (tr. B-s, *V. P.*, p. 239). — 84. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 326). — 85. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 368). — 86. *G. S.*, 183. — 87. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 116-7). — 88. *G. S.*, 107. — 89. *G. S.*, 256. — 90. *Z.*, 1re p., Lire et écrire. — 91. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 116). — 92. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, 381). — 93. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 355). — 94. *Z.*, 4e p., Chant d'ivresse. — 95. *Z.*, 3e p., Grand désir. — 96. *N.*, 1887-8 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 141). — 97. *G. S.*, 32. — 98. *Z.*, 1re p., Mort libre. — 99. *Z.*, 1re p., Lire et écrire. — 100. *Z.*, 4e p., Chant d'ivresse. — 101. *Z.*, 3e p., Sept sceaux, 6. — 102. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 365). — 103. *G. S.*, 314. — 104. *G. S.*, 270. — 105. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 323). — 106. *Z.*, 3e p., Esprit de lourdeur, 1. — 107. *Z.*, 2e p., Sages illustres. — 108. *N.*, 1887-8 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 35). — 109. *G. M.*, III, 13. — 110. *P.*, 76. — 111. *N.*, 1885 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 105). — 112. *N.*, 1885 (tr. B-s, *V. P.*, II, 368). — 113. *Z.*, 3e p., Grand désir. — 114. *Z.*, 2e p., Sages illustres. — 115. *Z.*, 3e p., Grand désir. — 116 et 117. *Z.*, 1re p., Mort libre. — 118. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 126). — 119. *P.*, Av.-propos. — 120. *Z.*, 4e p., Homme supérieur, 4. — 121. *P.*, 292. — 122. *N.*, 1887 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 354). — 123. *G. M.*, III, 8. — 124. *Z.*, 4e p., Cène. — 125. *P.*, 44. — 126. *G. S.*, Av.-propos, 3. — 127. *P.*, 225. — 128. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 360). — 129. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 377). — 130. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 206). — 131. 1882-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 390). — 132. *N.*, 1883 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 390). — 133. *Z.*, Prologue, 5. — 134. *G. S.*, 322. — 135. *N.*, 1882-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 307). — 136. *N.*, 1883-8 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 384). — 137. *P.*, 71. — 138. *Z.*, 2e p., Rédemption. — 139. *N.*, 1887 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 323). — 140. *G. S.*, 113. — 141. *G. S.*, 172. — 142. *N.*, 1880-1 (tr. B-s, *V, P.*, II, p. 323). — 143. *G. S.*, 337. — 144. *G. S.*, 323. — 145. *N.*, 1882-4 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 282). — 146. *N.*, 1881-2, *V. P.*, II, p. 326. — 147. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 382). — 148. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 137). — 149. *G. S.*, Prologue, 11. — 150 et 151. *N.*, 1887 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 362-3). — 152. *N.*, 1882-4 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 199). — 153. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 376). — 154. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 359-60). — 155. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 233). — 156. *G. S.*, 382. — 157. *G. S.*, 289. — 158. *Z.*, 3e p., Sept sceaux. 5. — 159. *G. S.*, 301. — 160. *Z.*, 4e p., Homme supérieur. — 161. *Z.*, 3e p., Sept sceaux, 3. — 162. *Z.*, 2e p., Grands événements. — 163. *Z.*, 1re p., Mouches de la place publique. — 163. *Z.*, 2e p., Heure la plus silencieuse. — 164. *Z.*, 1re p., Vertu qui donne, 2. — 165. *Z.*, Prologue, 5. — 166. *N.*, 1885 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 133). — 167. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 133). — 168. *Z.*, 2e p., Iles bienheureuses. — 169. *E. H.*, Pourquoi je suis une fatalité. — 170. *N.*, 1884-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 326). — 171. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 384). — 172. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 227). — 173. *N.*, 1884-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 325). — 174. *E. H.*, Préface, II, — 175. *Z.*, 2e p., Iles bienheureuses. — 176. *Z.*, 1re p., Trois métamorphoses. — 177. *P.*, 205. — 178. *N.*, 1883-8 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 208). — 179. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 155). — 180. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 362). — 181. *N.*, 1884-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 308). — 182. *Z.*, 1re p., Femmes jeunes et vieilles. — 183. *N.*, 1887-8 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 362). — 184. *G. S.*, Av.-propos, 3. — 185. *Z.*, 2e p., Iles bienheureuses. — 186. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables. — 187. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 233). — 188. *Z.*, 3e p., Grand désir. — 189. *N.*, 1881-7 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 302). — 190. *G. S.*, 161. — 191. *N.*, 1883 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 263). — 192. *N.*, 1884-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 236). — 193. *N.*, 1881-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 315). — 194. *G. S.*, 21. — 195. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 363). — 196. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 215). — 197. *Z.*, 2e p., Sages illustres. — 198. *N.*, 1887 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 327). — 199. *Z.*, 4e p., Offrande de miel. — 200 à 202. *Z.*, 1re p., Vertu qui donne, 1. — 203. *Z.*, Prologue, 4. — 204. *G. S.*, 202. — 205. *Z.*, Prologue, 2. — 206 et 207. *Z.*, Prologue, 1. — 208. *Z.*, 2e p., Victoire sur soi-même. — 209. *Z.*, 2e p., Enfant au miroir. — 210 et 211. *Z.*, Prologue, 4. — 212. *Z.*, 1re p., Vertu qui donne, 1. — 213. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 340). — 214. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables. — 215. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 317). — 216. *N.*, 1884-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 334). — 217. *N.*, 1887-8 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 351). — 218. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 383). — 219. *P.*, 26. — 220. *N.*, 1882 (tr. *B*-s, *V. P.*, II, p. 216). — 221. *N.*, 1888 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 354). — 222. *N.*, 1881-8 (tr. Betz, *Z.*, notes, p. 331). — 223. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables, 12. — 224. *Z.*, 3e p., Contemporains. — 225. *N.*, 1880-1 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 386). — 226. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 229). — 227. *G. S.*, 358. — 228. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 19).

— 229. *N.*, 1882-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 30). — 230. *G. S.*, 280. — 231. *Z.*, 3e p., Sept sceaux, 2. — 232. *Z.*, 2e p., Enfant au miroir. — 233 et 234. *Z.*, 2e p., Sages illustres. — 235. *G. S.*, Av.-propos, 3. — 236. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 380). — 237. *E. H.*, Pourquoi j'écris de si bons livres, Zarathoustra, III. — 238. *P.*, 193. — 239. *G. S.*, 293. — 240. *E. H.*, Pourquoi j'écris de si bons livres, I. — 241. *N.*, 1884 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 115). — 242. *N.*, 1887-8 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 372). — 243. *Z.*, 4e p., Homme supérieur, 15. — 244. *N.*, 1885-6 (tr. B-s, *V. P.*, I, p. 34). — 245. *N.*, 1880-1 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 103). — 246. *N.*, 1885-8 (*Œuvres*, éd. Krœner, XI, p. 115). — 247. *N.*, 1880-1 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 103). — 248. *N.*, 1881-2 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 385). — 249. *N.*, 1880-1 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 103). — 250. *N.*, 1888 (tr. B-s, II, p. 379). — 251. *Z.*, 4e p., Chant d'ivresse, 11. — 252. *P.*, 30. — 253. *G. S.*, 370. — 254. *G. S.*, 286. — 255. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables, 2. — 256. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables, 23. — 257. *Z.*, 1re p., Lire et écrire. — 258. *P.*, 294. — 259. *Z.*, 4e p., Homme supérieur, 18. — 260. *Z.*, 4e p., Homme supérieur, 16. — 261. *E. H.*, Pourquoi je suis si sage, V. — 262. *P.*, 65 *bis*. — 263. *Z.*, 3e p., Vieilles et nouvelles tables, 5. — 264. *Z.*, 1re p., Arbre sur la montagne. — 265. *P.*, 229. — 266. *Z.*, 3e p., Convalescent. — 267. *N.*, 1884-5 (tr. B-s, *V. P.*, II, p. 370). — 268. *N.*, 1882-4, II (tr. B-s, *V. P.*, p. 380). — 269. *Z.*, 1re p., Pâle criminel. — 270. *P.*, 227. — 271. *G. M.*, II, 20. — 272. *P.*, 109. — 273. *Z.*, 1re p., Morsure de la vipère. — 274. *G. S.*, 135. — 275 à 277. *G. S.*, 273 à 275. — 278. *Z.*, 2e p., Heure la plus silencieuse. — 279. *G. S.*, 326. — 280. *P.*, 29.

Annexes

F.S.S.R.

Annexe 1

Vie de Laure

Au moment où je commence d'écrire cette vie de Laure, elle est morte depuis quatre ans [1]. Commençant d'écrire, je ne puis savoir à qui ces pages parviendront et comme en apparence elles ne diffèrent pas d'autres où l'auteur invente, j'avertis qu'il n'est pas un mot de ce livre où l'auteur n'ait voulu scrupuleusement se borner à ce qu'il sait.

Ce récit prend la suite de l'*Histoire d'une petite fille* où Laure elle-même a raconté son enfance. A cette histoire j'ajouterai seulement ces détails. Laure est née à Paris le 6 octobre 1903. Elle appartient à une famille riche, non de vieille bourgeoisie quant au père dont les ascendants proches s'étaient élevés de l'artisanat à la richesse. La maison des parents de Laure était voisine de Sainte-Anne.

Je ne m'étendrai pas non plus longuement sur l'époque de la vie de Laure allant de l'adolescence au moment où je l'ai connue. Essentiellement je rapporterai ma vie avec elle, toutefois je dirai de ce qui précède ce qu'elle-même a pu m'en dire. La vie de Laure eut un caractère dissolu, mais non tout d'abord. Aux environs de 1926-27 elle rencontrait à l'occasion des gens chez son frère, où elle connut Crevel, aperçut Aragon, Picasso. Elle connut aussi Luis Buñuel à ce moment-là. Chez son frère, elle rencontra Jean Bernier avec lequel elle eut sa première liaison. Son père était mort pendant la guerre de 14 (ainsi que ses trois oncles, une rue porte à Paris le nom des *Quatre frères*...), elle disposait de sa fortune : elle rompit brutalement avec sa famille et partit pour la Corse retrouver Bernier. Cette décision fut l'une des plus difficiles de sa vie. Elle ne s'entendit qu'assez mal avec Bernier. Je ne sais combien de temps dura leur liaison. En 1928 ou 29, elle se trouvait à Berlin où elle vécut environ

un an chez un médecin allemand, Eduard Trautner, auteur d'un petit livre intitulé *Gott, Gegen-wart und Kokain.*

Ce qu'elle-même écrivit de sa vie avec Trautner (que je ne connais pas, dont j'ignore s'il vit) est reproduit à la page 94[1] du *Sacré.* Je le répète :

Je me jetais sur un lit comme on se jette à la mer. La sexualité était comme séparée de mon être réel, j'avais inventé un enfer, un climat où tout était aussi loin que possible de ce que j'avais pu prévoir pour mon propre compte. Plus personne au monde ne pouvait me joindre, me chercher, me trouver. Le lendemain, cet homme me disait : « Tu t'inquiètes beaucoup trop, ma chère, ton rôle à toi, c'est celui d'un produit de la société décomposée... un produit de choix, sais-tu bien. Vis cela jusqu'au bout tu serviras l'avenir. En hâtant la désagrégation de la société... Tu restes le schéma qui t'est cher, tu sers tes idées en quelque sorte et puis, avec tes vices — il n'y a pas tant de femmes qui aiment à être battues comme cela — tu pourrais gagner beaucoup d'argent, sais-tu? » Une nuit, je me suis enfuie. C'était trop, trop parfait dans le genre. A deux heures du matin, j'errais dans Berlin, les Halles, le quartier juif et puis à l'aube, un banc du Tiergarten. Là deux hommes s'approchèrent pour me demander l'heure. Je les dévisageai longtemps avant de répondre que je n'avais pas de montre. Ils s'approchèrent avec d'étranges regards puis l'un d'eux fit signe à son compagnon en regardant de côté. Je tournai aussi la tête : il y avait un schupo à cent mètres de nous ; leur intention avait été sans doute de m'arracher mon sac ou quelque chose de ce genre. Combien c'était égal et comme j'aurais aimé leur parler. Car en somme, on est là en plein désarroi, on marche dans les rues portée par les remous de foule comme une épave sur les flots, on pense au suicide mais on a un sac à la main et on remarque la déchirure d'un bas. Quelques minutes... ils s'en allèrent et peu après ce fut le schupo qui vint m'interroger. Qu'est-ce que je faisais là? Je prends l'air. N'avais-je pas de domicile? Si. Où? Je donnai mon adresse, mon quartier très « bourgeois cossus ». Cela le cloua sur place. Il continue : qu'est-ce que je faisais là? Je prends l'air. Mes papiers? Faut-il un passeport pour prendre l'air? Puis je me rendormis.

Je dois m'expliquer avant de poursuivre : j'ai décidé d'écrire ce livre il y a quelques mois mais retardais de le faire, quand tout à l'heure, ayant trouvé dans mes papiers une photographie de Laure, son visage répondit brusquement à l'angoisse que j'ai d'êtres humains justifiant la vie. L'angoisse de justifier la vie est si grande en moi que peu de temps se passa, un quart d'heure à peine, avant que je ne commence d'écrire ce livre. La beauté de Laure n'apparaissait qu'à ceux qui devinent. Jamais personne ne me parut comme elle intraitable et pure, ni plus décidément « souveraine », mais en elle rien qui ne soit voué à l'ombre. Rien n'apparaissait.

Elle se parait à l'époque de Berlin avec recherche... bas noirs, parfums et robes de soie des grands couturiers. Elle vivait chez Trautner, ne sortant pas, ne voyant personne, étendue sur un divan. Trautner lui fit porter des colliers de chien; il la mettait en laisse à quatre pattes et la battait à coup de fouet comme une chienne. Il avait une tête de forçat, c'était un homme relativement âgé, énergique, raffiné. Une fois, il lui donna un sandwich à l'intérieur beurré de sa merde.

Dans les débuts, le surréalisme séduisit Laure, mais l' « enquête sur la sexualité » la rebuta : elle en conclut l'insignifiance des caractères. Elle avait lu Sade, non sans exaltation, néanmoins dans l'audace demeurait la terreur, la féminité même. Ce qui la dominait était le besoin de se donner tout entière, et tout droit. Elle voulut devenir une révolutionnaire militante, elle n'eut toutefois qu'une agitation vaine et fébrile.

Elle apprit le russe à l'École des langues et partit pour la Russie. Elle y vécut d'abord pauvrement et très seule, mangeant dans de misérables restaurants et ne mettant les pieds que rarement dans les hôtels cossus pour étrangers. Elle connut ensuite des écrivains. Elle fut la maîtresse de Boris Pilniak, dont elle garda mauvais souvenir, que cependant elle revit plus tard à Paris. Elle séjourna à Léningrad mais surtout à Moscou. Fatiguée de tout elle voulut connaître et même partager la vie des paysans russes. Elle n'eut de cesse qu'on ne l'introduise dans une famille de moujiks pauvres dans un village perdu, en plein hiver. Elle supporta mal cette épreuve excessivement dure. Elle fut hospitalisée à Moscou, gravement malade. Son frère vint la chercher et la ramena en sleeping. Pendant le voyage de retour, attendrie de retrouver un homme touchant, qui l'aimait, elle essaya de faire l'amour avec lui. Mais leur commune bonne volonté n'aboutit pas.

Elle rentra à Paris : elle habitait alors rue Blomet. Dégoûtée, il lui arrivait de provoquer des hommes vulgaires et de faire l'amour avec eux jusque dans les cabinets d'un train. Mais elle n'en tirait pas de plaisir.

Elle se lia alors avec Boris Souvarine, qui s'efforça de la sauver, la traita en malade, en enfant, fut pour elle davantage un père qu'un amant.

Elle me rencontra peu de temps après. Son nom avait pour moi le sens des orgies parisiennes de son frère dont on m'avait parlé plusieurs fois. Mais elle était visiblement la pureté, la fierté même, effacée.

Je la vis la première fois à la brasserie Lipp dînant avec Souvarine : je dînais à la table d'en face avec Sylvia. Je m'étonnais de voir Souvarine (aussi peu séduisant que possible) avec une femme aussi jolie. Elle venait alors de s'installer rue du Dragon où je retrouvai Souvarine un soir. Je lui parlai peu. Ce devait être en 1931. Dès le premier jour, je sentis entre elle et moi une complète transparence. Elle m'inspira dès l'abord une confiance sans réserve. Mais je n'y songeais jamais.

En ce temps-là, mon existence avait davantage de sens pour elle que la sienne pour moi. J'étais l'auteur de *l'Histoire de l'œil*, que Souvarine lut, mais considéra comme une lecture néfaste pour elle et refusa de lui passer. Nous aimions nous rencontrer, parlant sérieusement de problèmes sérieux. Je n'ai jamais eu plus de respect pour une femme. Elle me parut d'ailleurs différente de ce qu'elle était : solide, capable, quand elle n'était que fragilité, qu'égarement. Elle reflétait à ce moment-là quelque chose du caractère industrieux de Souvarine.

En janvier ou février 1934, je restai malade, alité. Elle vint me voir une ou deux fois. Nous ne parlâmes que politique. Au mois de mai, je crois, nous allâmes passer deux ou trois jours dans la maison de campagne d'un ami (au Ruel), Souvarine, elle, Sylvia et moi. Je me rendis compte alors que ses rapports avec Souvarine étaient empoisonnés. Il se trouva en même temps que Souvarine à table me contredit d'une façon presque intolérable, agressive. Il y avait une complicité tacite entre Laure et moi. Au cours d'une promenade elle m'avait parlé cette fois de vie non politique. D'une façon peu claire et triste. Je crois que nous étions le plus souvent possible tous les deux seuls. Souvarine comprenant sans doute ce qui se passait obscurément en nous, devinait l'inévitable et laissait libre cours à son caractère intolérant.

Annexe 2

Collège socratique

INTRODUCTION

C'est une banalité d'affirmer qu'entre les hommes existe une difficulté de communication fondamentale. Et il n'est pas mauvais de reconnaître à l'avance qu'il s'agit d'une difficulté en partie irréductible. Communiquer veut dire essayer de parvenir à l'unité et d'être à plusieurs un seul, ce qu'a réussi à signifier le mot de *communion*. Or, il y a toujours quelque chose de manqué dans la communion que des hommes cherchent de façon ou d'autre, poussés par le sentiment que la solitude est l'impuissance même. Nous devons forcément jouer notre vie, ce qui implique : entrer dans un mouvement réunissant d'autres hommes semblables à nous. C'est absolument nécessaire à la vie des corps et nous mourions rapidement si nous n'avions pas eu soin de nous insérer dans un système d'échanges économiques. Ce n'est guère moins nécessaire à la vie des esprits et la différence la plus profonde tient peut-être au fait que l'esprit peut mourir d'inanité sans véritable souffrance. Mais alors que les problèmes économiques sont malgré tout solubles et qu'il est relativement facile d'atteindre un état de saturation de l'intestin, l'esprit qui cherche à vivre sur son plan d'esprit n'a pas seulement, pour établir entre ses semblables et lui quelque lien spirituel, à vaincre des difficultés : même s'il y réussit la question de l'authenticité se pose encore. Cette question se pose en réalité toujours, il y a toujours un je ne sais quoi de frelaté et d'insuffisant dans les contacts spirituels entre les hommes. C'est pourquoi je pense que ce n'est pas trop demander à quiconque persiste à vouloir vivre entièrement de ne pas faire trop de manières et, puisqu'il y a toujours de la boue quand la vie a lieu, de s'habituer à la boue. [*Biffé :* Toute communication entre les hommes est riche de déchets. Il est naturel de vouloir éviter la boue, les déchets, les ordures banales. Mais un peu de simplicité montre qu'une mauvaise odeur indique aussi la présence de la vie.]

Je ne dis pas cela pour me débarrasser d'un problème. Je voudrais aller au contraire au fond de la difficulté — essayer d'atteindre le fond au moins sur un point. J'ai dû chercher ces temps derniers à me rendre compte aussi exactement que je pouvais de certains aspects des comportements banals. Je partais de cette idée qu'autrefois les hommes recherchaient la gloire au point de n'avoir aucun but d'activité qui puisse entrer en balance, ouvertement du moins. Aujourd'hui le souci de la gloire semble un principe très contestable, il est même expressément décrié. Il m'a paru cependant qu'à ce décri manifesté pouvaient s'opposer des attitudes contradictoires plus ou moins conscientes. A mes yeux le souci de la gloire se traduit sous forme de dépense d'énergie n'ayant pas d'autres fins que se procurer de la gloire, ce qui constitue une attitude peu intéressée, peu familière à nos esprits. Mais par gloire il est nécessaire d'entendre des effets nettement différents les uns des autres. J'ai été amené à représenter ainsi la consommation du tabac comme une dépense purement glorieuse, ayant pour but de procurer au fumeur une atmosphère détachée de la mécanique générale. Fumer n'est pas une affaire extérieure où seuls joueraient des facteurs physiques. L'esprit fatigué se soulage dans une affirmation de lui-même aussi peu intellectuelle que possible. Fumer n'en est pas moins une attitude expressément humaine et je ne crois pas qu'il y ait d'attitude animale comparable. En fumant l'esprit humain ne se livre pas seulement à un gaspillage insoutenable selon la saine raison : c'est avant tout un gaspillage privé de sens, privé de toute conscience de lui-même, qui par là permet de parvenir à l'absence. On sacrifiait pour apaiser les dieux ou se les concilier, on achète des bijoux pour affirmer un rang social ou pour séduire, on se promène dans la montagne pour réparer les excès des villes, on lit des poèmes pour mille raisons : et même en dehors des raisons extérieures, nous pouvons parler de ces diverses sortes de gaspillage, ils entrent par de nombreux côtés, à tort ou à raison, dans les enchaînements intellectuels qui nous constituent. Fumer est au contraire la chose la plus extérieure à l'entendement. Dans la mesure où nous nous absorbons à fumer nous nous échappons à nous-mêmes, nous glissons dans une semi-absence et s'il est vrai qu'au gaspillage se lie toujours un souci d'élégance, fumer est l'élégance, est le silence même.

J'ai été amené à représenter que la recherche de la gloire, ce qui revient à dire la dilapidation de l'énergie et des biens qu'elle produit, en tant que négation de l'isolement avare de l'individu, est la voie par où passe la communication entre les hommes. Il me semble certain que même fumé dans la solitude le tabac est un lien entre les hommes. Mais il n'est pas de dépense ni de

lien qui soient plus inconsistants, mieux situés à l'écart de la conscience. Or si la dépense glorieuse est un lien, il y a intérêt à ce qu'elle soit la plus transparente possible, à ce qu'on ne puisse s'arrêter à ses aspects bornés; il y a intérêt à ce qu'elle se produise de la façon la plus légère, sans que personne en ait conscience. A qui ne saisit pas cet intérêt, quelque chose manque. Il est dans la communication je ne sais quoi de fragile qui meurt si l'on appuie : la communication exige que l'on glisse. N'est-il pas évident, néanmoins, qu'à devenir inconscients, impalpables, la dépense risque d'être comme si elle n'était pas et le lien d'être négligeable? Il est possible qu'aujourd'hui les hommes ne dépensent pas moins en fumée de tabac que les Anciens en animaux de sacrifice. Il est possible qu'en élégance, en légèreté, la dépense ait gagné dans la fumée : les sacrifices d'animaux devaient avoir quelque chose de lourd. Plus près de nous, le luxe ou la gloire militaire manquent aussi de légèreté. Mais est-il sûr que la fumée de tabac satisfasse si bien à l'exigence à laquelle elle semble répondre?

S'il s'agit d'atteindre la gloire, et au-delà de ses formes lourdes sa transparence (qui risque d'avoir avec elle une ressemblance de contraire), il me semble qu'une solution élégante comme le tabac n'a guère qu'un rôle : elle désigne un écueil. Et sans doute, il en est de même de la plupart des élégances. Par l'élégance, on se dégage d'une lourdeur, mais la légèreté se paye en insignifiance. On évite les excès du tragique. On évite surtout de devenir comique. Cependant, devant l'inanité à laquelle glisse l'élégance, serait-il surprenant qu'une fois quelqu'un s'écrie : « plutôt être lourd! plutôt être comique! ». L'élégance s'installe à côté de l'écueil, le souligne et en prend prétexte pour ne pas aller plus loin. Est-ce supportable?

A la vérité le souci d'élégance est insupportable exactement quand il force à en rester là. Il est peut-être difficile de se faire entendre quand au lieu de répondre simplement aux questions, l'on en représente la réponse dans un mouvement. Mais je crois pouvoir dire ceci : « impossible de s'en tenir à des solutions lourdes, autant s'en dégager sans plus attendre et sacrifier même au démon de la futilité; il n'en est pas moins possible au-delà de chercher le chemin de la transparence ».

Ce sont peut-être des précautions de langage un peu longues pour arriver à énoncer la nécessité d'une discipline, mais je voulais reconnaître tout d'abord les indications de l'inconscience. N'en plus pouvoir, se réfugier dans la détente d'une liberté insaisissable, même se livrer à des excès d'inconsistance : non seulement

il fallait passer par là jusqu'à manquer de s'y perdre, mais j'imagine la nécessité de s'y retremper sans fin. Perdre du temps, du point de vue où je me suis placé est une notion peu convaincante. Toutefois, ce n'est pas une raison pour reculer.

Et non seulement je propose d'aller plus loin, mais je voudrais montrer que la seule chose possible maintenant c'est d'aller jusqu'au bout, précisément dans le sens contraire de l'inconscience. Que nous nous proposions de trouver hors des voies tracées le chemin d'une vie intérieure s'opposant à l'enlisement chrétien; que nous nous proposions d'atteindre la gloire dans sa transparence; ou plus simplement de rompre la glace qui sépare les êtres et de fonder la communication, nous ne nous heurtons pas moins aux mensonges du passé qu'à l'inanité du présent. Le passé mettait la gloire en lumière et le présent n'en admet plus que des formes insaisissables — c'est la distance qui sépare un sacrifice sanglant d'un cigare — mais nous ne pouvons retourner de la discrétion actuelle aux masques voyants de l'Antiquité. Nous ne pouvons que mettre à nu, dans la lumière pleine de la conscience. La seule chose qui nous soit proposée c'est devenir des êtres conscients non seulement de tout ce qu'ils sont mais du possible caché au fond de leur être. Nous ne pouvons atteindre la transparence que d'une mise à nu ne réservant pas le plus petit vêtement. Le retour aux fantômes drapés et la fuite dans l'élégance nous sont interdits en même temps.

Dans ce sens, la nécessité dont j'ai parlé tout à l'heure d'être léger — puisqu'on détruit en appuyant — ne peut se traduire que d'une façon : il est nécessaire en avançant d'être décidé et rapide, sans ambiguïté ni hésitation. L'ennui est dans les choses faites à moitié. Je puis me reprocher d'avoir hésité, je ne le crois pas possible plus longtemps. Il s'agit de sortir du vague où nous avons vécu, où l'élégance et les brillantes couleurs laissaient les voies de l'inconséquence ouvertes. Il n'est pas mal de parler. C'est d'ailleurs montrer qu'on n'a pas peur de l'inélégance exagérément. Mais si l'on avance un pied autant avancer l'autre, sans attendre. Il nous est loisible sans doute d'ajouter au flot de paroles du monde libéral. Il me semble pourtant qu'en tant que monde de l'esprit on pourrait définir ce monde ainsi : indéfiniment l'on y peut faire entrer de nouvelles affirmations sans en changer le sens. Si nous voulons sortir de cette impasse, il faut revenir aux seuls systèmes de pensées conséquents, qui sont nécessairement scolastiques. Je ne veux pas dire que la pensée humaine entrant dans la voie des conséquences ne puisse être que scolastique, mais elle doit avoir en un point la forme scolastique. En premier lieu que signifierait une prise de conscience qui fuirait le grand jour de la scolastique

et se réfugierait dans l'inconséquence? La conscience que nous pouvons avoir de l'être et de son possible n'aurait au fond rien à voir avec le changement que nous désignons quand nous disons de l'homme qu'il est conscient, si elle n'entraînait pas la révision des valeurs et *des comportements liés aux valeurs*. A l'intérieur du monde libéral de prétendus changements de valeurs réservaient la croyance fondamentale à une certaine équivalence, par conséquent à l'innocuité de tout. De nouvelles valeurs pouvaient se contenter d'une forme littéraire : cette forme est précisément celle qui permet une juxtaposition sans guerre analogue à celle des musées. La forme scolastique s'oppose à la forme littéraire en ce qu'elle est sans intérêt pour qui ne s'en sert pas. La forme scolastique supprime la tentation, pour l'un quelconque des petits musées humains dont est fait le monde libéral, d'ajouter une pièce rare à ses collections.

Je propose d'élaborer un ensemble de données scolastiques concernant l'expérience intérieure. Je crois qu'une expérience intérieure n'est possible que si elle peut être communiquée et qu'elle ne pourrait être communiquée en dernier ressort sans atteindre l'objectivité de la scolastique. La communication poétique ou même simplement littéraire n'est sans doute ni vaine ni évitable mais elle engage à la fuite de la conscience et à sa dissipation en fumée. Dans la préférence qu'on lui donne, je suis porté à soupçonner le vice libéral, l'horreur des conséquences, qui nous a tous atteints. Des propositions réduites à une forme claire — la plus dépouillée d'artifice poétique — peuvent seules engager la conscience véritablement et lier des expériences, autrefois dites mystiques, à la mise à nu de leurs démarches. Et ces propositions ne peuvent pas être l'œuvre d'un seul mais le résultat d'une élaboration à plusieurs, liée à la mise en commun de l'expérience profonde et la provoquant en même temps.

Cette proposition n'implique aucun rejet de modes d'expression différents mais seulement de l'ambiguïté. Une part de l'expression de l'expérience intérieure appartient nécessairement à la poésie et ne peut se traduire en propositions claires, mais je puis dire clairement qu'il en est ainsi. Je puis encore énoncer cette idée précise : la poésie est un obstacle à la conscience dans la mesure où elle se lie au parti pris de penser et de s'exprimer poétiquement sur un plan où la conscience est possible. Le parti pris est probablement l'un des facteurs importants de l'élégance stagnante dont j'ai parlé tout à l'heure. Et comme il est obstacle à la conscience, il est par là même obstacle à la transparence. Encore une fois l'élégance persistant dans l'inconscience est la stagnation. Nous n'atteignons l'accomplissement de la transparence que dans le

maximum de conscience. Ce sont là toutes considérations étrangères à l'actualité, à la guerre totale en particulier. Toutefois, en un temps où les énergies de tous côtés s'enchaînent en vue d'un maximum d'efficacité, il devient naturel de penser que les formes libérales sont parvenues à l'état de vieillesse. Dans ces conditions l'élégance inconsciente est devenue touchante, mais les fumées qui lui sont liées n'en seront pas moins vite dissipées; même si ce n'était pas en soi-même ennuyeux et hostile, attendre dans l'inconscience n'est plus qu'un moyen d'aller au-devant d'une liquidation. Les circonstances elles-mêmes poussent à la roue : de façon ou d'autre je suis porté à croire que nous devons aller au bout du possible, faute de quoi nous n'aurions plus que la disparition devant nous. Je ne crois pas cette évocation déplacée en introduction à des projets d'apparence modeste. Je doute que les possibilités de ce temps-ci laissent à la modestie le même sens que le monde encore libéral, qui l'exigeait comme il exigeait l'insignifiance et l'équivalence des valeurs. Quoi qu'il en soit la tâche que je propose ne suppose aucune ambition, actuelle ou ultérieure, disproportionnée aux forces d'un petit nombre. Il s'agit seulement de placer l'esprit humain au niveau de la réalité. Il est à notre portée de détruire en nous ce qui nous reste d'attachement aux richesses du monde libéral : ces richesses étaient illusoires. Toute la question demeure de savoir si ce que nous sommes ou du moins ce que nous pouvons être sera suffisamment dur à l'intérieur d'un monde conséquent. En termes concrets pouvons-nous à quelques-uns former, avec la volonté d'aller au bout de la conscience, une sorte d'organisation ou d'école, à laquelle je propose de donner provisoirement le titre en partie plaisant de *Collège d'études socratiques*, collège qui ne publierait rien, n'aurait ni moyen de propagande ni réunion ouverte, qui tenterait néanmoins d'absorber dans son absence d'issue sur le dehors le plus clair de l'activité de chacun de nous.

Depuis quelques mois, nous nous réunissons de temps à autre pour parler et nous avons tenté de définir un objet de conversation répondant à des intérêts communs. Il me semble à la longue évident qu'il n'est pas facile d'avoir à plusieurs une conscience suffisante de ce que l'on fait et de ce que l'on veut. Tout se brouille vite. Le moment vient où l'on ne peut plus s'en remettre au hasard, où un effort est nécessaire si l'on n'accepte pas de renoncer. Pour exprimer l'impression que me laissent un certain nombre de longues conversations, je représenterai ceci : si ce que nous tentons était patronné par l'État, si des sommes d'argent étaient mises à notre disposition, nous ne pourrions plus nous en remettre au hasard. Ce serait ennuyeux en un sens, car il est mauvais de ne plus *pouvoir* bénéficier du hasard. Mais il est également mauvais

de ne pas *pouvoir* se conduire comme ceux qui consacrent régulièrement leurs efforts à leurs tentatives. Le hasard nous ayant mal servi ces temps derniers, je propose de ne plus compter sur lui. Nous ne pouvons continuer qu'à la condition d'un effort banal. Je crois que le mieux serait d'admettre un principe et d'envisager désormais nos réunions comme le font à la Sorbonne les gens des Hautes Études. L'un d'entre nous peut préparer un exposé et les questions qui peuvent faire l'objet d'exposés peuvent être choisies dans un ordre logique de travail. S'il se trouve que pour une raison extérieure à notre volonté nous ne puissions nous réunir pendant un certain temps le principe admis n'en serait pas moins de nature à orienter différemment l'intérêt que chacun de nous risque de porter à nos recherches communes. Une seule chose ne peut être remise : il est nécessaire de préciser dès maintenant l'objet de ces recherches.

A défaut de mieux, j'ai proposé tout à l'heure pour les qualifier l'épithète de *socratique* en réservant la part de plaisanterie qui justifie ce choix. J'avoue éprouver pour la pensée de Socrate un sentiment d'éloignement. Cette pensée ne peut être séparée de la position idéaliste du bien. Socrate n'en est pas moins un personnage plaisant, comme une incarnation de la malice du « discours », et ma proposition s'appuie sur ses deux célèbres maximes : « Connais-toi toi-même » et « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ». Ce n'est de ma part qu'une sorte d'ironie heureuse, je crois, de partir de ces deux maximes; toutefois, elles ne me semblent pas moins fondamentales qu'à Socrate. La première est le principe de l'expérience intérieure et la seconde celui du non-savoir sur lequel cette expérience repose dès qu'elle abandonne la présupposition mystique. Et sans doute serait-il difficile de définir mieux l'objet des recherches proposées qu'en parlant d' « expérience du non-savoir » ou d' « expérience intérieure négative », s'opposant à ce qui est généralement regardé comme la connaissance, c'est-à-dire à l'expérience que l'homme a du monde extérieur en agissant.

J'essaierai à partir de là d'indiquer comment pourrait se développer la scolastique dont l'objet serait cette expérience négative et dont l'élaboration serait l'activité du *Collège* possible. A ce sujet, je me rapporterai d'abord à un premier pas fait l'an dernier dans ce sens, au cours de discussions semblables à celles qui nous réunissent aujourd'hui. Nous n'avions alors aucune intention d'aboutir à des données scolastiques, cependant il arriva à plusieurs reprises qu'en particulier Blanchot formule des propositions d'une forme assez achevée. Je ne les ai reprises que plusieurs mois plus tard, de mémoire, au cours de la rédaction d'un livre [1], mais je ne crois pas les avoir déformées sensiblement.

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

Ces propositions définissent ainsi ce que nous appelions alors en termes somme toute fâcheux *vie spirituelle* — il est, semble-t-il, préférable de parler d'*expérience intérieure négative :* cette expérience, avancent-elles, ne peut :

— qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir,
— qu'affirmer d'elle-même qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie),
— qu'être contestation d'elle-même et non-savoir.

J'ai eu plus récemment l'occasion moi-même, Blanchot absent, de préciser le sens qui selon moi devrait être donné à la seconde de ces propositions. Elle signifie, je crois, que « l'autorité ne peut se fonder que sur la mise en question de l'autorité ».

D'autre part, la proposition concernant l'absence de salut (la première) introduit implicitement la notion d' « impossible » sur laquelle je me suis étendu il y a quelques mois [1], parlant de vie mise au niveau de l'impossible qu'elle rencontre.

Ces premières propositions concernent les *sources* de l'expérience. Un second chapitre, nécessairement, en concernerait les *degrés* (les méthodes, la mise en œuvre). Un troisième, enfin, les *conditions extérieures*, c'est-à-dire les rapports avec un monde « possible » d'une existence au niveau de « l'impossible ». Je ne crois pas nécessaire de m'étendre plus longuement une première fois : je préfère insister sur un principe qui résulte à mon sens de ce que j'ai dit sur les sources. J'ai énoncé des propositions formulées par l'un de nous au cours de discussions analogues aux nôtres. Elles ne me paraissent pas seulement indiquer dans quel sens et sous quelle forme la recherche peut être suivie. Ce qui me semble ressortir de plus est qu'elles impliquent autre chose que les études et les recherches habituelles : elles supposent de la part de qui les formule une expérience vécue et représentant d'autre part la mise en commun, la communication de cette expérience, à l'encontre du lyrisme et de l'effusion subjective. C'est ce caractère de mise en commun qui justifie à mes yeux les conversations qui nous réunissent; les discussions intellectuelles sans autre objet n'établissent, je le crains, que de profonds malentendus entre les hommes, elles ne relèvent sans doute que d'une obscure soif d'isolement et de rivalités qui se dissimulent. C'est ainsi que je ne puis placer qu'un intérêt secondaire dans ce fait qu'un *Collège* comme celui que je propose devrait se rattacher à une tradition philosophique donnée, devrait même avoir entre autres pour objet l'étude de cette tradition. Un *Collège* de philosophes? vraiment non; une bouée de sauvetage jetée à la philosophie en danger? mais ceux qui luttent pour des morts ne sont-ils pas déjà morts eux-mêmes? je ne veux pas exclure ce qui touche, fût-ce de loin, un objet précis de recherche, ni m'enfermer dans la sèche élaboration scolastique. Je crois cependant qu'une misère, le libéralisme, auquel se lie presque fatalement l'intérêt pour la philosophie, est à fuir comme la maladie contagieuse de ces temps-ci. Autant d'ailleurs en matière de tradition insister sur la poésie : ainsi je lierais volontiers ces intentions scolastiques au nom d' « horribles travailleurs », que Rimbaud donna un jour dans une lettre à ceux qui exploreraient après lui cette sorte d'obscurité où lui-même a sombré.

I. — PLAN D'UNE ÉLABORATION

Si nous nous efforçons en commun d'élaborer la connaissance de l'expérience intérieure, il est nécessaire à l'avance de préciser un plan ordonnant un chemin vers cette connaissance. Or un plan présente dès l'abord cet inconvénient qu'il a l'aspect d'un résultat. En particulier du point de vue scolastique. Il constitue un ensemble de propositions coordonnées. Il est donc nécessaire d'insister sur le côté provisoire et même artificiel de cette façon de commencer. L'ensemble de propositions introduit est essentiellement révisible et cela sans limite. La mise en commun de l'expérience consiste justement à réviser cet ensemble et la révision n'en pourra jamais être reçue comme finie.

Si une science pure était envisagée cette sorte de tâtonnement serait encore admissible. A plus forte raison si le but scientifique est écarté, si la connaissance est regardée comme le moyen sans lequel l'expérience serait impossible, l'élaboration n'est plus une fin et les jugements de valeur essentiels ne portent plus sur elle mais sur l'expérience elle-même. Tout ce qu'on peut dire est que les jugements de valeur impliquent de leur côté l'élaboration. Cette façon de parler est sans doute obscure mais se laisse réduire à une simple remarque : si l'on abandonne un point de vue particulier (comme celui de la connaissance), tout se tient, tout est solidaire, tout remue ensemble. Ce qu'on peut nommer expérience intérieure existe sans aucun doute et si nous pouvons craindre à la rigueur de ne pas atteindre une exacte connaissance de ce qu'elle est, du moins pouvons-nous tenter de la vivre : dans ce sens, même les erreurs sont valables.

Dans cette représentation se proposant comme un plan, je partirai volontiers de l'actualité, c'est-à-dire de l'état de privation

relative et de menace de malheur où nous nous trouvons. Cet état constitue en lui-même une contestation de la valeur qu'ont toutes expériences résultant de conditions favorables. Je ne puis m'enivrer sans alcool, avoir une expérience érotique sans m'associer à une partenaire qui me plaise. Il en est de même de l'expérience du sacré qui suppose la participation à quelque mouvement commun (à ce sujet la difficulté d'ailleurs n'est pas nouvelle). Le fait que l'homme puisse se laisser priver de ses possibilités extérieures introduit d'une façon fondamentale la possibilité d'une expérience intérieure, *expérience résultant de l'abandon de l'homme à soi-même, sans le secours d'aucun facteur heureux venant du dehors.* Cette expérience est donc possible dans une prison ou dans un camp — dans l'attente de la mort ou dans la douleur physique. Cette définition et ce corollaire peuvent servir de point de départ.

Cette évocation du malheur introduit l'angoisse susceptible de précéder l'échéance du malheur et, somme toute, plus commune que le malheur même. Or, il est difficile d'imaginer l'expérience autrement que liée à l'angoisse. L'angoisse déborde même la menace du malheur et peut se produire dans n'importe quelle circonstance. A l'égard du malheur on peut même dire qu'il constitue une condition favorable à l'angoisse — de même que le vin à l'ivresse (mais non une condition nécessaire). L'angoisse sans raison est en tout cas beaucoup plus significative pour l'expérience. Mais de même qu'il peut y avoir dans une expérience érotique quelconque un élément d'expérience intérieure nue, il est toujours dans l'angoisse occasionnelle un élément de l'angoisse pure, que nous éprouvons sans autre raison que le fait d'être. Il demeure donc possible de réduire l'angoisse occasionnelle à cet élément pur, seul susceptible d'être un point de départ positif de l'expérience.

Dès ce commencement, l'expérience à peine évoquée apparaît en rapport avec des possibilités de jouissance et de souffrance. Elle est le fait d'un être avide de jouir et craignant de souffrir. Mais le désir de l'expérience apparaît aussitôt en contradiction avec cette avidité comme avec cette crainte. Il n'y a pas d'expérience intérieure possible à qui se laisse dominer par le plaisir et la douleur. L'expérience peut avoir pour conséquence la perte d'un plaisir ou la rencontre d'une souffrance. Elle ne propose pas généralement le plaisir plus grand ni le rejet d'une souffrance plus grande. Seuls les bouddhistes se contentent du principe de la lutte contre la douleur; ils se réduisent de cette façon à la négation pure dans un principe de départ mais leurs pratiques mettent en jeu des valeurs positives. L'expérience intérieure excède naturellement la subordination de la vie humaine à la recherche du plaisir, à la fuite

de la douleur. Elle postule une valeur positive au-delà du plaisir. Sa recherche, sous ses différentes formes historiques, est l'indication la plus claire dans le sens de l'existence de cette valeur.

La difficulté essentielle commence à partir de là. La recherche d'un au-delà par rapport aux intérêts immédiats apparaît dès l'abord comme un principe de contestation. Toute la vie est contestée par le souci de cet au-delà. Mais il faut ajouter aussitôt que la contestation ne peut nullement s'en tenir à ce qu'on appelle la vie communément. Si l'expérience intérieure affirme l'existence d'un au-delà et pose cette existence comme un principe, elle ne peut arrêter là sa contestation : ce principe même doit être contesté à son tour et l'expérience apparaît dans ce mouvement comme une contestation sans limite. D'où cette définition accusée de l'expérience intérieure comme l'*incessante mise en question de l'existence par elle-même.*

Il était naturel qu'aux fins de cette mise en question l'on tente de situer dans l'au-delà le plus vague une autorité échappant aux contestations immédiates et que l'on personnalise cette autorité en l'espèce de Dieu. En dehors de cette affirmation historique hybride, à demi populaire, à demi savante, la contestation rencontre encore le *poétique* et le *sacré.* Mais *poétique, sacré* ne peuvent se servir des affirmations péremptoires qui définissent Dieu comme une pétition de principes enivrante. *Poétique, sacré* tombent sous le coup de l'analyse discursive : Il est inévitable de les réduire. A la fin de la réduction, l'expérience subsiste seule et ne peut au-delà du plaisir trouver de valeur qu'en elle-même. Si l'expérience apparaissait à ce moment comme le *poétique* même ou bien comme le *sacré* même ou encore, pourquoi pas, comme Dieu lui-même, ces valeurs demeureraient liées à la contestation que l'expérience en a faite. Il s'agirait de la poésie se contestant elle-même, du sacré se contestant lui-même, de Dieu se contestant lui-même. Le temps d'arrêt disparaîtrait qui permet à ces possibles d'affirmer leur autorité, de s'installer dans l'existence. Tout serait pris, l'autorité elle-même, dans le mouvement d'une mise en question sans limite. Il n'y aurait plus d'autorité que dans ce mouvement, dans cette mise en question.

Sans aucun doute, dans la considération de l'expérience, ce point de départ est le plus important; c'est ce point de départ qui dépasse les limites chrétiennes et excède le principe du plaisir égoïste. Il me semble, d'autre part, nécessaire d'y placer l'accent en raison d'une tendance durable de l'esprit à stabiliser la valeur, à méconnaître la nécessité d'un mouvement où tout se dérobe, où il n'est pas de possibilité de satisfaction. N'est-il pas facile à la

fin d'apercevoir qu'au moindre temps d'arrêt tout s'enfonce à nouveau dans la jouissance et dans les sûretés prises pour la mieux posséder?

L'expérience est ainsi posée tout d'abord indépendamment du sujet qui la vit et de l'objet qu'elle découvre : c'est la mise en question du sujet comme de l'objet. Mais il est clair qu'il ne s'agit nullement de l'expérience d'un être indéfini ou illimité. L'expérience est même exactement le fait d'un être particulier et limité. Ce que je mets en question en moi-même est sans doute l'être lui-même, mais je ne puis mettre en cause l'être lui-même avant de m'être heurté aux limites de l'être que je suis. L'expérience est donc tout d'abord la mise en question des limites de l'être, essentiellement de l'isolement où se trouve l'être particulier. Ainsi est-elle en quête d'un objet extérieur avec lequel elle tentera de communiquer. Sans doute nous ne pouvons voir là que des prémices à l'expérience proprement intérieure. Mais ces prémices sont inévitables et nécessaires à l'accomplissement de l'expérience dernière. En un certain sens il est possible de regarder l'expérience chrétienne comme répondant à la nécessité de cette première démarche. Mais il s'agit d'une correspondance par à peu près. Les degrés de l'expérience devraient être dégagés de ces limites historiques et pour autant qu'il est possible, il y a avantage à décrire des formes réalisables indépendamment du désordre où l'histoire les a réalisées.

La contestation des limites de l'être se heurte au départ à la servitude de l'action, en conséquence aux formes discursives de la vie, toujours engagées dans le sens de l'action. L'expérience est en premier lieu une lutte contre l'envoûtement où nous tient le langage utile. Cette lutte peut commencer sur le plan discursif mais elle ne peut obtenir de grands résultats. L'opposition d'une nouvelle sorte de discours vulgaire est le plus souvent inefficace. L'esprit peut recourir à des envoûtements plus puissants, comme les modifications de l'état physiologique. Il peut recourir à des procédés de rupture de l'équilibre intellectuel, à des imaginations tragiques. Les recours peuvent même être présentés comme des méthodes ou des techniques qu'il serait vain de sous-estimer. Il me semble toutefois que ces méthodes ou ces techniques ne peuvent mettre en cause que les limites de l'être, non l'être lui-même : elles sont donc souvent liées à la position d'un être extérieur infini, situé au-delà de la contestation.

Un pas appréciable est franchi si l'on substitue à la notion de cet être extérieur infini celle de l'inconnu. Mais dans toutes ces démarches il ne faut voir essentiellement que des moyens de *communication*, moyens de faire glisser l'être au-delà des limites du moi isolé. La communication peut être regardée comme une marge ouverte à la possibilité : l'être par elle dépasse des limites de plus en plus éloignées mais à la fin, l'être perdu dans la communication se retrouve seul, alors qu'il atteint une sorte d'immensité. De même que l'inconnu le plus lourd ne se trouve qu'à la condition d'aller au fond de la connaissance, de même la solitude inintelligible de l'être se trouve à la condition d'aller au bout de la communication, au moment où l'esprit atteint un sommet dérisoire où il est tout.

Si l'on m'a bien suivi, l'on aperçoit que l'esprit parti du malheur limité est parvenu après une longue hésitation à la compréhension d'un malheur illimité. Mais cette opération demande des conditions singulières. A travers les démarches l'esprit ne peut être porté que par la chance (que les chrétiens appelaient la *grâce*). Et la chance n'est pas réduite dans ce cas au moyen extérieur. Elle peut être en un sens tenue pour l'objet et même pour le sujet de l'expérience. La mise en question qu'est l'expérience apparaît nécessairement comme une mise en jeu : c'est la mise en jeu de l'être en tant que sujet comme en tant qu'objet. En dernier lieu la chance qui *peut* résulter de la mise en jeu est ce qui seul *peut* survivre à la contestation, la *chance* étant la fille de la contestation et ne pouvant subsister sans une contestation nouvelle, une nouvelle mise en jeu. Sans la chance un accès de l'être au niveau de l'impossible — la compréhension d'un malheur illimité — serait tout à fait fermé. Autrement dit la chance est nécessaire à l'être pour aller au bout de sa possibilité et supporter ce qui sans la chance serait l'impossible — ne serait pas même aperçu. Supporter signifie ici admirer, bénir, mais sans stabilité, dans un état excessif.

Il est entendu, je l'ai dit pour commencer, je le dis encore une fois, que cet aperçu n'est qu'un plan, en quelque sorte même ne sera jamais qu'un plan. Je veux dire par là, en premier lieu, que ces propositions peuvent être bouleversées, niées, remises en ordre; en second lieu que celles qui suivraient pourraient l'être à leur tour.

Annexe 3

L'amitié

I

J'ai espéré la déchirure du ciel (le moment où l'ordonnance intelligible des objets connus — et cependant étrangers — cède la place à une présence qui n'est plus intelligible que pour le cœur). Je l'ai espérée mais le ciel ne s'est pas ouvert. Il y a quelque chose d'insoluble dans cette attente de bête de proie blottie et rongée par la faim. L'absurdité : « Est-ce Dieu que je voudrais déchirer? » Comme si j'étais quelque véritable bête de proie mais je suis plus malade encore. Car je ris de ma propre faim. Je ne veux rien manger : je devrais plutôt être mangé. L'amour me ronge à vif et il ne me reste plus d'autre *issue* qu'une mort rapide. Ce que j'attends est une réponse dans l'obscurité où je suis. Peut-être, faute d'être broyé, je demeurerais comme un déchet oublié! Aucune réponse à cette agitation épuisante : tout reste vide. Tandis que si... mais je n'ai pas de Dieu à supplier.

Le plus simplement que je puis, je demande à celui qui se représente ma vie comme une maladie dont Dieu serait le seul remède de se taire un seul instant et, s'il rencontre alors un véritable silence, de ne pas craindre de reculer. Car il n'a pas vu ce dont il parle. Tandis que j'ai regardé, moi cet *inintelligible* face à face : à ce moment-là, j'étais embrasé par un amour si grand qu'il m'est impossible d'imaginer quelque chose de plus. Je vis lentement, *heureusement*, et je ne pourrais pas cesser de rire : je ne me suis pas chargé du fardeau ni de la servitude apaisante qui commence dès qu'on vient à parler d'un Dieu. Ce monde des vivants est placé devant une vision déchirante de *l'inintelligible* (pénétrée, transfigurée par la mort, et cependant glorieuse) : en même temps, la perspective rassurante de la théologie s'offre à lui pour le séduire. S'il aperçoit son abandon, sa vanité désarmée

entre une absence de solution et la solution naïve de l'énigme qu'il est lui-même, rien ne subsiste de lui qu'écorché.

Car s'il existe en dernier lieu quelque immuable satisfaction, pourquoi suis-je rejeté? Mais *je sais* que la satisfaction ne satisfait pas et que la gloire de l'homme tient à la conscience qu'il a de ne rien connaître au-dessus de la gloire et de l'insatisfaction. Un jour, je finirai de devenir tragique et je mourrai : c'est seulement ce jour-là, parce qu'à l'avance je me suis placé dans sa dure lumière, qui donne sa signification à ce que je suis. Je n'ai pas d'autre espoir. La joie et l'amour, la liberté détendue se lient en moi à la haine de la satisfaction.

L'insatisfaction se rencontre sous toutes les formes. Hitler était insatisfait le jour où il est entré en guerre. Telle est la forme vulgaire que représente la guerre : on imagine que la satisfaction exige conquêtes et gloire, on n'imagine pas que la satisfaction est impossible. Au-delà seulement, on aperçoit que la grandeur consiste à se reconnaître impossible à satisfaire.

Dieu, dit Angèle de Foligno (ch. 55), a donné à son fils qu'il aimait une pauvreté telle qu'il n'a jamais eu et n'aura jamais un pauvre égal à lui. Et cependant il a *l'Être* pour propriété. Il possède la substance et elle est tellement à lui que cette appartenance est au-dessus de la parole humaine. Et cependant Dieu l'a fait pauvre, comme si la substance n'eût pas été à lui.

Il ne s'agit que des vertus chrétiennes : pauvreté, humilité. Que la substance immuable ne soit pas, même pour Dieu, la souveraine satisfaction, que le dépouillement et la mort soient l'au-delà nécessaire à la gloire de celui *qui* est l'éternelle béatitude — aussi bien qu'à celle de quiconque possède à sa façon l'illusoire attribut de la substance — une vérité aussi ruineuse ne pouvait pas être accessible, nue, pour la sainte. Et pourtant : à partir d'une vision extatique, elle ne peut plus être évitée.

Il y a l'univers et au milieu de sa nuit, l'homme en découvre des parties et se découvre lui-même. Mais il s'agit toujours d'une découverte inachevée. Lorsqu'il meurt, un homme laisse derrière lui des survivants condamnés à ruiner ce qu'il a cru, à profaner ce qu'il vénérait. J'apprends que l'univers est tel mais, à coup sûr, ceux qui me suivront apercevront mon erreur. La science humaine devrait être fondée sur son achèvement et, si elle est inachevée, elle n'est pas *science*, elle n'est que le produit inévitable et fragile de la volonté de science.

C'est la grandeur de Hegel d'avoir fait dépendre la science de l'achèvement (comme s'il pouvait y avoir une connaissance digne de ce nom tant qu'on l'élabore!) mais de l'édifice qu'il aurait voulu laisser, il ne reste qu'un graphique de la part de construction antérieure à son temps (graphique qui n'avait pas été établi avant lui, qui ne l'a pas été à nouveau depuis). Néces-

sairement, le graphique qu'est la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est qu'un commencement et c'est là un échec définitif : le seul achèvement possible de la connaissance a lieu si j'affirme de l'existence humaine qu'elle est un commencement qui ne sera jamais achevé. Même quand cette existence atteindrait sa possibilité extrême, elle ne pourrait pas trouver la satisfaction, tout au moins la satisfaction des exigences vivant en nous. Elle pourra peut-être définir ces exigences comme fausses par rapport à une vérité qui lui appartiendra au moment d'une position de demi-sommeil. Mais, selon sa propre règle, cette vérité ne peut devenir vraie qu'à une condition, que je meure et non seulement moi, tout ce que l'homme porte en lui d'inéluctablement inachevé. Or il est clair que si ce dont je souffre est éludé et si l'inachevé des choses cesse de ruiner la suffisance humaine, c'est la vie elle-même qui s'éloignera de l'homme; et, avec la vie, sa vérité lointaine et inévitable (la seule vérité qui lui soit liée et qui l'exprime) : qu'inachèvement, mort, désir, inapaisable sont à l'être la blessure jamais fermée, sans laquelle il ne différerait pas d'un vide privé de lumière.

Ce qui apparaît à l'extrémité de la réflexion, c'est que les données de la science sur l'univers valent dans la mesure où elles rendent toute représentation fixée de cet univers impossible. C'est la ruine que la science a fait et continue de faire des conceptions déjà arrêtées qui constitue sa grandeur et plus précisément que sa grandeur sa vérité. Car son mouvement dégage peu à peu d'une obscurité pleine d'apparitions trompeuses une image dépouillée de l'existence : c'est-à-dire qu'un être acharné à connaître et voyant sans cesse lui échapper la possibilité de la connaissance demeure à l'issue lui-même, dans son ignorance savante, comme le résidu non attendu de l'opération. Et comme la question fixée était celle de l'être et de la substance, ce qui m'apparaît avec la vivacité la plus grande (qui, au moment même où j'écris, fait que « le fond des mondes » est ouvert devant moi et que je ne ressens plus de différence entre la connaissance et la « perte de connaissance » extatique), ce qui m'apparaît est que, là où la connaissance cherchait l'être, elle a rencontré l'inachevé. Il y a identité entre l'objet et le sujet (l'objet qui est connu, le sujet qui connaît) lorsqu'une science inachevée et inachevable admet que son objet peut être lui-même inachevé, inachevable. A partir de là disparaît le malaise qui résultait de la nécessité ressentie par l'inachevé (l'homme) de rejoindre l'achevé (Dieu), l' « ignorance de l'avenir » (l'*Unwissenheit um die Zukunft* que Nietzsche aimait) s'identifie avec l'état extrême de la connaissance, l'incident que représente l'homme n'est plus qu'une représentation adéquate (et par là même également inadéquate) de l'inachèvement des mondes.

Par cette représentation de l'inachèvement des mondes, j'ai trouvé la coïncidence de la plénitude intellectuelle et d'un mouvement d'ivresse extatique, ce qui n'avait pas été possible jusque-là. Je me soucie peu d'arriver à mon tour à cette position hégélienne : la suppression de la différence entre l'objet — qui est connu — et le sujet — qui connaît (bien qu'il y ait là autre chose qu'une simplification). De la pente vertigineuse que je gravis, j'aperçois maintenant la vérité fondée sur l'inachèvement (quand Hegel la fondait, lui, sur l'achèvement) mais il n'y a plus là d'un fondement que l'apparence! J'ai renoncé à ce dont chaque homme avait soif et je me trouve — glorieux, enivré — porté par un mouvement descriptible et si fort que rien ne pourrait l'arrêter. C'est là ce qui a lieu, qui ne peut pas être justifié ni critiqué à partir des principes. Ce n'est que la seule attitude irréfutable (mais non fondée) : ce n'est pas une position mais un mouvement maintenant chaque opération de l'esprit possible à l'intérieur de limites particulières. Cette conception est un anthropomorphisme déchiré. Il ne s'agit plus de réduire et d'assimiler l'ensemble de ce qui est à cette existence que nous avons paralysé de servitudes mais à la sauvage *impossibilité* de notre esprit qui ne peut pas éviter ses limites et ne peut pas non plus s'y tenir. Une *Unwissenheit*, une ignorance aimée, extatique, devient alors l'expression accomplie d'une sagesse que n'obère plus un vain espoir. A un point extrême de son développement, la pensée aspire à sa propre « mise à mort » : elle est précipitée comme par un saut dans la sphère du sacrifice et, de même qu'une émotion grandit jusqu'à l'instant irrésistible du sanglot, sa plénitude la porte jusqu'où siffle un vent qui l'abat, jusqu'où sévit la contradiction définitive des esprits.

Partout, dans toute la réalité accessible et dans chaque être, il est nécessaire de trouver le lieu sacrificiel, la blessure. Chaque être n'est touché qu'au point où il succombe, une femme sous sa robe, un dieu à la gorge de l'animal de sacrifice.

Celui qui haïssant l'égoïste solitude exige la perte de soi-même, et l'extase, prend l'étendue du ciel « à la gorge » : car elle doit saigner et crier. Une femme dénudée ouvre brusquement un champ de délices (alors que décemment vêtue, elle ne troublait pas plus que le mur ou un meuble) : ainsi l'étendue indéfinie se déchire et, déchirée, elle est ouverte à l'esprit ravi qui se perd en elle de la même façon que le corps dans la nudité qui se donne à lui.

Si l'illusion d'achèvement n'est pas acceptée, totale et abstraite, dans la représentation de Dieu, mais plus humainement, dans la présence d'une femme vêtue, à peine est-elle en partie déshabillée : l'animalité en elle redevient visible et sa vue délivre en moi mon propre inachèvement... Dans la mesure où les existences

apparaissent parfaites, achevées, elles demeurent séparées, refermées sur elles-mêmes. Elles ne s'ouvrent que par la blessure de l'inachèvement de l'être en elles. Mais par ce qu'il est possible d'appeler inachèvement, animale nudité, blessure, les êtres nombreux et séparés les uns des autres *communiquent* et c'est dans la *communication* de l'un à l'autre qu'ils prennent vie en se perdant.

II

Il me semble que la vie équivaut à l'instabilité, au déséquilibre. Cependant c'est la fixité de ses formes qui la rend possible. Quand je passe d'un extrême à l'autre, d'une impulsion à l'autre, de l'affaissement à une tension excessive, si le mouvement se produit trop vite, ce n'est plus que ruine et vide. Il est donc nécessaire de délimiter des parcours stables. Il est pusillanime de craindre une stabilité fondamentale, plus encore que d'hésiter à la rompre. Car l'instabilité constante est plus insipide que la règle la plus dure : on ne peut déséquilibrer — ou sacrifier — que ce qui est; et le déséquilibre, le *sacrifice* sont d'autant plus grands que leur objet était équilibré et *achevé*. De tels principes s'opposent à toute morale nécessairement niveleuse, ennemie de l'alternance. Ils ruinent la morale romantique du désordre autant que la morale contraire.

Même la recherche de l'extase ne peut pas échapper à la méthode. Il faut refuser de tenir compte des contestations habituelles : elles trahissent toujours une volonté d'inertie qui se contente de l'enlisement désordonné où la plupart des êtres se traînent. Une méthode signifie la violence faite à des habitudes de relâchement.

Il est vrai qu'aucune méthode ne peut se trouver *écrite*. Un écrit ne peut que laisser des traces du parcours suivi. D'autres parcours demeurent possibles : à la condition d'apercevoir que la montée est inévitable et qu'elle demande un effort contre la pesanteur.

Ce qui est humiliant n'est pas la rigueur de la méthode, ni l'artifice inévitable. Ce qu'on appelle méthode revient à remonter le courant suivi : c'est le courant lui-même qui m'humilie et me fait perdre patience : les moyens sans lesquels il ne pourrait pas être remonté me sembleraient encore agréables s'ils étaient pires.

Les flux et les reflux qui se produisent dans la méditation — dans l'esprit ou, selon l'apparence, hors de l'esprit — ressemblent aux mouvements extrêmes qui animent la matière vivante au moment où la fleur se forme. L'extase n'explique rien, n'éclaire et ne justifie rien. Elle n'est rien de plus qu'une fleur, étant nécessairement aussi inachevée, aussi périssable qu'une fleur. Le seul

moyen d'échapper à cette absence d'issue : prendre une fleur et la regarder jusqu'à l'accord, de telle sorte qu'elle explique, éclaire et justifie, *étant* inachevée, *étant* périssable.

Le chemin de l'extase passe par une région nécessairement désertique : cette région est cependant celle des apparitions — séduisantes ou angoissantes. Au-delà, il n'y a plus *rien*, sinon, un mouvement perdu, inintelligible : comme si un aveugle fixait le soleil les yeux ouverts et devenait ainsi lui-même lumière aveuglante. Que l'on imagine un changement si vif, une combustion si instantanée que toute représentation de substance devienne non-sens : lieu, extériorité, image, autant de mots déchirés par ce qui se passe, les seuls mots qui ne se trahissent pas entièrement — *fusion, lumière* — ont quelque chose d'insaisissable. Il est plus difficile de parler *d'amour*, un tel mot étant brûlé et sans vigueur, en raison même des *sujets* et des *objets* qui l'enlisent communément dans leur impuissance d'aimer.

Parler encore d'âme et de Dieu signifie ceci : l'amour se passant entre deux termes, cette sorte fulgurante d'amour est exprimée par le moyen des deux termes en apparence les moins enlisés. A la vérité, l'enlisement devient alors plus lourd, car tout est précipité vers l'achèvement monothéiste.

Je ne veux jamais perdre de vue la réalité immédiate : un train électrique entre dans la gare Saint-Lazare, je suis assis dans ce train contre la vitre. Je m'écarte de la faiblesse qui veut voir là une insignifiance dans l'immensité de l'Univers, seule chargée de sens. Cela n'est possible que si l'on prête à l'univers la valeur d'une totalité achevée, mais s'il y a simplement de l'univers inachevé, chaque partie si petite qu'elle soit n'est pas moins significative que le prétendu ensemble. Je me refuse à chercher dans l'extase une réalité qui, se situant sur le plan de l'Univers achevé, priverait de sens l' « entrée d'un train en gare ».

Cependant l'extase est *communication* entre des termes (ces termes peuvent demeurer aussi indéfinis qu'il est possible) et la communication prend une valeur que n'avaient pas encore les termes : elle annihile en quelque sorte ceux-ci au même titre que l'éclat lumineux d'une étoile annihile (lentement) l'étoile elle-même, aussi bien que les objets assez proches pour être profondément modifiés par la constante métamorphose de l'étoile en chaleur et en lumière.

C'est l'inachèvement, la blessure, la misère et non l'achèvement qui sont la condition de la « communication ». Or la communication n'est pas achèvement.

Pour que la « communication » soit possible, il faut trouver un défaut — comme dans la cuirasse — une « faille ». Une déchirure en soi-même, une déchirure en autrui.

Ce qui apparaît sans « faille », sans défaut : un ensemble stable,

n'importe quel ensemble stable (maison, personne, rue, paysage, ciel). Mais le défaut, la « faille » peut survenir.

Puisqu'il s'agit d'ensembles qui ont besoin de l'esprit qui les considère pour subsister en tant qu'ensembles, le défaut doit aussi être subjectif. L' « ensemble » et le « défaut » d'ensemble sont toujours construits à partir de fragments qui sont objectifs. Cependant le « défaut d'ensemble » est profondément réel : l'ensemble étant quelque chose de construit, la perception du défaut revient à s'apercevoir que l'on se trouve en face de « quelque chose de construit »; le défaut d'ensemble n'est réel que « profondément » puisqu'il est perçu par le défaut de la fiction, défaut tout aussi irréel que la fiction mais permettant le retour à la profonde réalité.

Il y a donc :

Fragments mobiles et changeants : réalité objective.

Ensemble stable : apparence, subjectivité.

Défaut d'ensemble : changement qui se produit sur le plan de l'apparence, mais retour par là à la réalité objective, fragmentée, changeante et insaisissable.

Le retour à la réalité insaisissable ne se produit pas ordinairement d'une façon simple. La « communication » est nécessaire. Quand un homme et une femme sont attirés l'un vers l'autre, il arrive qu'ils ne se trouvent pas directement : ce qui les lie est la complicité dans la luxure qu'ils pratiquent ensemble. La « communication » a lieu entre eux par de ténébreux relâchements, par la nudité de leurs organes. Ce que l'on retrouve dans la rencontre de l'autre n'est pas l'être voulant persévérer en lui-même, mais au contraire l'être possédé par le besoin de se perdre — au moins pour le temps de la débauche. L'amour entre eux signifie qu'ils ne reconnaissent pas en eux l' « être » mais la « blessure », le besoin de se perdre de leur être : il n'y a pas de nostalgie plus grande que celle qui attire deux blessures l'une vers l'autre.

Il est plus difficile de se perdre seul.

Si un homme se perd seul, il est devant l'univers. S'il a réalisé l'univers comme un ensemble achevé, il est devant Dieu. Car Dieu n'est rien de plus que la stabilisation et la mise ensemble de tout ce que l'esprit aperçoit (qui devient l'empire d'un être éternel). Selon le schéma que j'ai tracé, il suffit alors de faire intervenir le défaut de cet ensemble, défaut qui sera lui-même emprunté au système des apparences et lui-même une apparence : la mort d'un Dieu sur la croix est la blessure par laquelle il est possible à l'esprit humain de communiquer avec ce Dieu.

Au-delà la « mort de Dieu » que Nietzsche a représentée accomplit le retour à la « réalité objective, fragmentée, changeante et insaisissable ». Dans ce cas, même fictivement, il n'y a plus communication avec autrui mais perte nue et sans merci.

Je viens de regarder les deux photographies de supplice que

je possède. Ces images me sont devenues presque familières : l'une d'elles est cependant si terrible que je n'ai pas pu éviter de blêmir.

J'ai dû m'arrêter d'écrire. J'ai été, comme je le fais souvent, m'asseoir devant la fenêtre ouverte : à peine assis, je me suis senti entraîné dans une sorte de mouvement extatique. Cette fois, je ne pouvais plus douter, comme je l'avais fait douloureusement la veille, qu'un tel état ne soit plus désirable que la volupté érotique. Je ne vois rien : *cela* n'est ni visible ni sensible de quelque façon qu'on l'imagine, ni intelligible. *Cela* rend douloureux et lourd de ne pas mourir. Si je me représente tout ce que j'ai aimé avec angoisse, il faudrait supposer les réalités furtives auxquelles mon amour s'attachait comme autant de nuées derrière lesquelles se dissimulait *ce qui est là*. Les images de ravissement trahissent. *Ce qui est là* est davantage à la mesure de l'effroi, l'effroi le fait venir. Il a fallu un aussi violent fracas pour que *cela soit là*.

De nouveau, j'ai été interrompu : cette fois, tout à coup, en me rappelant *ce qui est là*, j'ai dû sangloter. Je me relève la tête vidée — à force d'aimer, d'être *ravi*. Je vais dire comment j'ai accédé à une extase aussi intense. Sur le mur de la réalité, j'ai projeté des images d'explosion et de déchirement. Tout d'abord, j'avais réussi à faire en moi un grand silence. Cela m'est devenu possible à peu près chaque fois que j'ai voulu. Dans ce silence, souvent fade et épuisant, j'évoquais tous les déchirements possibles. Des représentations obscènes, risibles, funèbres se succédaient. J'imaginais un volcan ou la guerre ou ma propre mort. Je cherchais obscurément. J'étais sûr que l'extase pouvait se passer de la représentation de Dieu. J'éprouvais les mouvements d'une répulsion espiègle et gaie à l'idée de moines ou de religieuses « renonçant au particulier pour le général ».

Le premier jour où le mur a cédé, je me trouvais la nuit en pleine forêt dans une solitude aussi dépouillée qu'aucune autre. Pendant une partie de la journée, j'avais été troublé par un désir sexuel, me refusant à la satisfaction. J'avais seulement tenté d'aller jusqu'au bout de ce désir en « méditant » (sans horreur) les images séduisantes auxquelles il se liait.

Des journées obscures se sont succédé. La solennité aiguë, la complicité heureuse de la fête, si elles font défaut, toute joie devient intolérable : une foule s'agitant vainement sans rien à manger. Il m'aurait fallu crier la magnificence de la vie : je ne le pouvais pas. Le débordement de joie que j'éprouvais n'était plus qu'une excitation vide. J'aurais dû être un millier de voix criant au ciel : les mouvements qui vont « de la nuit tragique à la gloire aveuglante du jour » abêtissent un homme assis dans sa chambre : un peuple seul pourrait les supporter, un peuple durci par les servitudes de la gloire, vivant de gloires, de rires et de rêves se faisant réalité.

Ce qu'un peuple supporte et rend exaltant me brise et me laisse écartelé. Je ne sais plus ce que je veux : des excitations harcelantes comme des mouches et tout aussi incertaines, mais calcinant intérieurement. Au moment où je suis le plus épuisé, il me semble qu'un résultat extrême des divers jeux de force — après des heurts, des isolements, des retours — ne peut être que cet égarement à la limite de l'impossible.

J'imagine cette sorte d'égarement inévitable. Cette soif sans soif, ces larmes d'enfant au berceau, ne sachant ce qu'il veut ni ce qu'il pleure, cela doit servir d'*ultima verba*, de dernier petit crachat de semence, à ce monde de soleils morts repus de soleil vivant. Celui qui entre dans cette sphère de petites soifs et de petites larmes sans la naïveté d'un bébé oublie qu'une sphère aussi vide ne peut admettre aucune parole : il n'y entre pas réellement s'il parle encore, il se contente de la sphère commune où chaque mot possède un sens, mais *il se vante*. Il croit, par un mensonge, ajouter le *dernier mot* à ce qui est dit. Il ne comprend pas que le *dernier mot* n'est plus un mot, car s'il y a dérangement, il ne reste rien à *dire ;* des bébés criant ne peuvent pas créer de langage, il est inconcevable qu'ils en éprouvent le besoin.

Ce que je suis et que je puis affirmer :

Il n'y aurait pas de soif sans soif sans excès de boisson, pas de larmes sans excès de joie. Or l'excès de boisson *veut* la soif sans soif, l'excès de joie *veut* même l'impuissance à pleurer. Si mes excès sont seuls à l'origine de la soif, des larmes ou de l'impuissance des autres, ils *veulent* cette soif, cette impuissance ou ces larmes. Si d'autres criant leur soif, pleurant ou les yeux secs, veulent aussi *parler*, je ris d'eux un peu plus que des enfants puisqu'ils trichent mais ne savent pas tricher. Si je crie moi-même ou si je pleure, je sais que c'est encore ma joie qui s'écoule comme c'est encore le bruit de tonnerre quand on n'entend plus qu'un roulement lointain. Je ne manque pas de mémoire, c'est pourquoi je deviens alors presqu'un bébé, au lieu de devenir philosophe vivant de ses aigreurs ou poète maudit comme ceux qui n'ont qu'une moitié ou un quart de mémoire. Bien plus : qu'une telle misère, une telle souffrance — muettes — soient la dernière *exhalaison* de ce que nous sommes, cela se trouve au fond de moi-même comme un secret, une connivence secrète avec la nature inconnaissable des choses : vagissements de joie, rires puérils, épuisements précoces, de tout cela je suis fait, tout cela me livre nu au froid et aux coups du sort, mais de toutes mes forces, je *veux* être livré, je *veux* être nu.

A mesure que l'inaccessible s'est ouvert à moi, j'ai abandonné le premier doute : la peur d'une béatitude délicieuse et fade. A mesure que je contemple aisément ce qui est devenu pour moi objet d'extase, je puis dire de cet objet qu'il déchire : comme le fil du rasoir, il est tranchant; il est, plus étroitement, un point

criant, aveuglant, éblouissant jusqu'au crissement, mais ce n'est pas seulement un point car il envahit. La nudité provocante, la nudité acide est une flèche stridente tirée vers ce point.

Ce qui est « communiqué », de ce point à un être, d'un être à ce point, c'est le besoin fulgurant de se perdre. Par la « communication », les êtres cessent d'être refermés sur eux-mêmes.

Le « besoin fulgurant de se perdre » est la partie de la réalité la plus intérieure et la plus éloignée, partie vivante mouvementée, mais cela n'a rien à voir avec une substance supposée.

La particularité est nécessaire à la perte et à sa fusion brusque. Sans la particularité (en tel point de la planète, un train entre en gare ou quelque chose d'aussi puéril), il n'y aurait pas de « réalité échappant à la particularité ». Il y a une différence fondamentale et facile à discerner entre le sacrifice (ou le sacré) et la substance divine (ou plutôt théologique). Le sacré est le contraire de la substance. C'est le péché mortel du christianisme d'en avoir fait un « général créateur de particulier ». Il n'y a pas de sacré sans rien de particulier à l'origine, bien que le sacré ne soit plus particulier. Et la philosophie cherchant à échapper, en même temps, au particulier et au sacré, n'est qu'une fuite toujours inachevée et inachevable.

Le moment de l'extase est très différent du plaisir sexuel éprouvé: il se rapproche du plaisir donné.

Je ne donne rien mais je suis illuminé par la joie (impersonnelle) que je pressens, en présence de laquelle je me consume, comme je suis émerveillé par une femme si je l'embrasse : le « point criant » dont j'ai parlé est semblable au « point de plaisir » d'une femme embrassée, sa contemplation est semblable à celle de ce point de plaisir au moment de la convulsion.

La méthode de l'extase revient à celle du sacrifice : le point d'extase est mis à nu si je brise en moi la particularité qui m'enferme en moi-même (de même que l'animal particulier fait place au sacré au moment où il est détruit).

Ainsi : je refoule une image de supplice et, par le refoulement, je me ferme; le refoulement est l'une des portes à l'aide desquelles ma particularité est close. Si je replace l'image devant moi, elle ouvre la porte, ou plutôt elle l'arrache.

Mais il ne s'ensuit pas nécessairement que j'atteigne l'extérieur. Des images déchirantes (au sens précis du mot) se forment continuellement à la surface de la sphère où je suis enclos. Je n'accède qu'aux déchirures. Je n'ai fait qu'entrevoir une possibilité de sortie : les blessures se referment. La *concentration* est nécessaire : une déchirure profonde, un trait de foudre durable doit briser la sphère; le point d'extase n'est pas atteint *dans sa nudité* sans une insistance douloureuse.

A supposer la décision d'échapper aux limites de l'individu et des

objets qui lui sont utiles, il est naturel de chercher l'issue en multipliant les images « bouleversantes », en se livrant à leur jeu. Ces images font apparaître une lueur dans une réalité pénible et fuyante, elles donnent de la nostalgie : elles ne permettent pas d'accéder au point où la foudre s'abat.

En premier lieu, il est nécessaire d'opposer aux mouvements habituels un état de calme équivalant au sommeil. Il faut se refuser à toute image, devenir une absorption en soi-même si entière que toute image fortuite glisse vainement à sa surface. Cependant cette absorption a encore besoin d'une image pour se produire : une seule image imprécise de paix, de silence, de nuit.

Ce premier mouvement a quelque chose de fallacieux et d'irritant. Le mouvement naturel de la vie vers le dehors est en opposition avec lui. La torpeur voluptueuse ou même pesante et pénible dans laquelle entre l'esprit est d'autant plus discutable qu'elle dépend d'artifices humiliants. Il est inévitable d'observer une position du corps détendue, stable et toutefois sans relâchement. Les nécessités sont personnelles, mais pourquoi ne pas s'en remettre tout d'abord à quelques recours efficaces : ainsi respirer profondément, se laisser prendre à l'envoûtement du thorax que soulève un souffle très lent. De plus, afin de faire le vide en soi, il faut éviter le déroulement des idées par associations sans fin : c'est pourquoi il vaut mieux donner au flux des images l'équivalent d'un lit de fleuve au moyen de phrases ou de mots obsédants. Ces procédés doivent paraître inadmissibles à des esprits impatients. Cependant les mêmes esprits tolèrent d'ordinaire bien davantage : ils vivent aux ordres des mécaniques auxquelles ces procédés veulent mettre fin.

S'il est vrai que l'intervention est *haïssable* (mais il est nécessaire parfois d'aimer ce qui est haïssable), le plus grave n'est pas le désagrément à subir mais le risque de séduction extrême ou de lassitude. Le premier sommeil apaise et ensorcelle. Après quoi l'apaisement écœure. Il est fade, il n'est pas tolérable de vivre longtemps ensorcelé.

Pendant quelques jours, il est nécessaire d'ensevelir la vie dans une obscurité vide. Il en résulte une merveilleuse détente : l'esprit se sent une puissance illimitée, l'univers entier semble à la disposition de la volonté humaine, mais le trouble s'introduit vite.

III

Se conduire en maître signifie que l'on ne rend jamais de comptes ; que l'on répugne à toute explication de sa conduite.

La souveraineté est silencieuse ou déchue. Quelque chose est

vicié quand les « souverains » rendent des comptes et se réclament de la justice.

La sainteté qui vient a soif d'injuste.

Celui qui parle de justice est lui-même justice.

Il propose à ses semblables un justicier, un père, un guide.

Je ne pourrais proposer aucune justice.

Mon amitié complice : c'est là tout ce que mon humeur apporte aux autres hommes.

Un sentiment de fête, de licence et de plaisir puéril — endiablé — commande mes rapports avec eux.

Seul un être « souverain » peut connaître un état d'extase — si l'extase n'est pas la révélation accordée par l'au-delà.

La seule révélation qui se lie à l'extase que j'ai connue est la révélation entière, ingénue, de l'homme à ses propres yeux. Cela suppose une lubricité et une méchanceté que n'arrête pas le frein moral — et de l'amitié heureuse pour ce qui est naturellement méchant, lubrique. L'homme seul est une loi pour l'homme dès qu'il veut se mettre nu devant lui-même.

De même que le mystique extasié devant Dieu devait avoir l'attitude d'un *sujet*, celui qui conduit l'homme devant lui-même doit avoir l'attitude d'un « souverain » qui n'a de compte à rendre à personne.

Ceci pourrait être fortement exprimé et clairement retenu : que l'existence n'est pas là où des hommes se considèrent isolément : elle commence avec les conversations, les rires partagés, l'amitié, l'érotisme, c'est-à-dire qu'elle n'a lieu qu'*en passant de l'un à l'autre*. Je hais l'image de l'être liée à la séparation et je ris du solitaire qui prétend réfléchir le monde. Il ne peut pas le réfléchir véritablement parce qu'en devenant lui-même le *centre* de la réflexion, il cesse d'être à l'image de *mondes* qui se perdent dans tous les sens. Au contraire, si je vois que les mondes ne ressemblent à aucun être séparé et se fermant mais *à ce qui passe d'un être à l'autre* lorsque *nous* rions aux éclats ou que *nous nous* aimons, à ce moment-là l'immensité de ces mondes s'ouvre à moi et je me confonds avec leur fuite.

Peu m'importe alors moi-même et peu m'importe une présence qui n'est pas moi — fût-elle Dieu. Je ne crois pas en Dieu, faute de croire en moi-même et je suis sûr qu'il faut croire absurdement au misérable moi que nous sommes pour croire à ce qui lui serait semblable, à Dieu (qui n'en est que le garant). Celui dont la vie est consacrée, je dirai plus volontiers à elle-même, à vivre, à se perdre, qu'à la mystique, tout au moins celui-là pourrait-il ouvrir les yeux sur un monde où ce qu'il est ne peut prendre de sens que se blessant, se déchirant, se *sacrifiant*, où la divinité, de même ne pourrait être que déchirement (mise à mort), que sacrifice.

Quelqu'un me disait que Dieu n'était pas moins nécessaire à celui qui s'exerce à la contemplation qu'une borne à une autre borne, si l'on veut que jaillisse une longue étincelle fulgurante entre les deux. Il est vrai que l'extase a besoin d'un objet proposé à son jaillissement et que, cet objet fût-il réduit au « point », son action est si déchirante que, parfois, il devient incommode de ne pas l'appeler Dieu. Mais celui de mes amis qui me proposait l'exemple des deux bornes ajoutait qu'un danger n'était pas niable : qu'ainsi nommée, la borne (la lourdeur) compte essentiellement, au lieu de la libre fulguration. A la vérité, cet objet ou ce point placé devant moi et qui intercepte l'extase est bien exactement ce que d'autres ont vu, ce qu'ils ont décrit alors qu'ils parlaient de Dieu. Mais ils étaient les victimes de la rage enfantine de comprendre : ce qui s'énonce clairement est ce que nous comprenons le plus vite, ainsi la définition d'une immuable personne, principe ordonnant les êtres et la nature, offrait la possibilité de comprendre vite ce que la contemplation rencontre au-dehors d'ardeur et de rayonnement aveuglant; elle le réduisait à ce que nous avons l'habitude de considérer, à la puissance personnelle que nous sommes, projetée dans l'éternité, dans l'infini, selon une nostalgie qui se faisait logique. Je crois même que la représentation d'une puissance aussi digne d'obséder était favorable à la position d'un objet, d'un point, vers lequel l'extase jaillit. Cependant elle était en même temps, pour la contemplation, une limite trop précise et trop fixe : car, dans l'étincelage qu'opère l'extase, les bornes nécessaires, le sujet et son objet doivent être, il ne faut pas l'oublier, consumées, anéanties. Cela signifie qu'au moment où le sujet s'abîme dans la contemplation, l'objet, le dieu ou Dieu n'est plus que la victime promise au sacrifice. (Sinon, la situation de la vie habituelle, le sujet fixé sur l'objet qui lui est utile, maintiendrait la servitude inhérente à toute action, dont la règle est l'utilité.) C'est ainsi que je pouvais choisir pour objet mon Dieu, ni même rien de divin, mais plus humainement le jeune condamné chinois que des photographies me montraient ensanglanté, tordu, les lèvres contractées, les cheveux dressés d'horreur, pendant que le bourreau le supplicie avec une attention méticuleuse (il introduit la lame dans l'articulation du genou). A ce malheureux, je ne pouvais être lié que par les liens de l'horreur ou de la simple amitié humaine. Mais cette image, si je la regardais « jusqu'à l'accord », anéantissait en moi la nécessité obscure et commune de n'être rien de plus (ni de moins) que la personne que je suis : en même temps cet objet que j'avais choisi n'était plus qu'un horrible orage dont le fracas et les éclairs se perdaient dans l'immensité.

Le plus important : chaque homme est étranger à l'univers, il appartient à des objets, à des outils, à des repas, à des journaux qui l'enferment dans une particularité ignorante de tout le reste. Le seul élément qui introduise l'existence dans l'univers est la mort; lorsqu'un homme se la représente, il cesse d'appartenir à des chambres, à des proches : il rentre dans le jeu libre des mondes.

Si l'on veut concevoir assez clairement ce qui est en cause, il est possible d'envisager l'opposition des systèmes ondulatoires et corpusculaires en physique. Le premier explique les phénomènes par des ondes telles que la lumière, les vibrations de l'air ou les vagues, le second compose le monde de corpuscules comme les neutrons, les protons, les électrons, dont les ensembles les plus simples sont des atomes et des molécules. De l'amour aux ondes lumineuses et des êtres personnels aux corpuscules, le rapport est peut-être arbitraire ou forcé. Cependant le problème dernier de la physique aide à voir comment s'opposent deux images de notre vie, l'une érotique ou religieuse, l'autre profane et terre à terre (l'une ouverte et l'autre fermée). L'amour est une si grande négation de l'être isolé que nous trouvons naturel et même en un certain sens idéal qu'un insecte meure de l'embrassement qu'il a désiré (la femelle n'est pas alors moins foudroyée que le mâle, la mise au monde d'un nouvel être ou de nouveaux êtres n'est peut-être pas moins contraire à la loi d'isolement individuel, qui préside à la vie, que la mort.) La contrepartie de ces excès est donnée dans le besoin de possession de l'un par l'autre, qui n'altère pas les seules effusions érotiques : qui ordonne encore les relations d'appartenance réciproque entre le fidèle et la présence qu'il découvre obscurément (Dieu devient la chose du fidèle comme le fidèle est la chose de Dieu). Pourquoi nier qu'il y ait là l'effet d'une nécessité inévitable? Mais le reconnaître n'est pas donner de grands noms aux figures du jeu. Le « point » criant et déchirant dont j'ai parlé irradie tellement la vie (bien qu'il soit — ou puisqu'il est — la même chose que la mort) que s'il est une fois mis à nu, l'objet d'un rêve ou d'un désir se confondant avec lui se trouve aussitôt animé, embrasé même et intensément présent. Les personnes divines à partir de cette « apparition » prétendue ne sont pas moins disponibles qu'un être aimé, qu'une femme offrant sa nudité à l'étreinte. Le dieu troué de plaies ou l'épouse prête au plaisir ne sont alors rien de plus que la transcription de ce « cri » sans fond qu'atteint l'extase. La transcription est facile (elle est même inévitable) étant donné que nous sommes obligés de fixer un objet devant nous. Mais celui qui accède à l'objet de cette façon n'ignore pas qu'il a détruit tout ce qui mérite le nom d'objet réel. Et de même que rien ne le sépare plus de sa propre mort (qu'il aime en accédant à cette sorte de plaisir fulgurant qui en exige la venue), il lui faut encore lier le signe de la déchirure et de l'anéantissement aux figures qui répondent à son besoin d'aimer.

La destinée qui appartient aux hommes avait rencontré la pitié, la morale et toutes sortes de sentiments malheureux, terrifiés, même hostiles : elle n'avait que rarement rencontré l'amitié, jusqu'à Nietzsche...

Écrire n'est jamais plus qu'un jeu joué avec l'insaisissable réalité : ce que personne n'a jamais pu, enfermer l'univers dans des propositions satisfaisantes, je ne voudrais pas l'avoir tenté. Ce que j'ai voulu : rendre accessible aux *vivants* — heureux des plaisirs de ce monde et mécréants — les transports qui semblaient le plus loin d'eux (et sur lesquels la laideur ascétique a veillé jusqu'ici avec sa jalousie morose). Cependant à celui qui ne cherche pas le plaisir (ou la joie) mais le repos, en aucune mesure le présent que j'apporte ne pourrait donner ce qu'il lui faut : l'équilibre, la satisfaction. Mon présent est l'extase : c'est la foudre qui se joue. Ce qui lui est le plus étranger, c'est la paix.

Annexe 4

Le rire de Nietzsche

Il y a du possible et de l'impossible dans le monde. Nous sommes embarrassés par le ciel, l'espace étoilé où nous découvrons des lois d'harmonie, la viabilité générale. Nous ne pouvons que pressentir dans ce domaine une horreur suspendue, insaisissable pour nous. Mais nous connaissons du domaine terrestre avec précision ce qu'il apporte de possible et d'impossible. Le possible est la vie organique et son développement dans un milieu favorable. L'impossible est la mort finale, la nécessité, pour exister, de détruire. C'est là du moins l'irréductible : les conduites humaines y ajoutent l'exubérance des cruautés, les désordres inutiles, les guerres, les tortures, l'oppression, les vices, la prostitution, l'alcoolisme, pour finir, les horreurs multiples de la misère. Le possible est pour l'homme le bien, l'impossible est le mal. Ce n'est pas seulement l'opposition de l'agréable et du néfaste mais une lutte de principes irréconciliables : d'un côté se situe un bien louable et de l'autre un mal digne de l'éternel enfer.

La qualification morale du mal indique un accord profond de l'homme avec le possible. Elle signifie, d'autre part, une croyance générale à la domination du possible dans le monde. Cette domination serait assurée. Elle serait seulement compromise par les vices de l'homme. C'est ce que signifie à lui seul le mot *Dieu*, impliquant l'existence d'une perfection souveraine, régissant toutes les choses de ce monde. Il n'est pas d'impossible si Dieu existe, ou du moins l'impossible est illusoire : c'est une épreuve imposée à l'homme, le triomphe du possible est donné à l'avance. Il subsiste pourtant un déchet : le mal devant être puni, les mauvais subiront la torture en enfer. L'enfer est, il est vrai, la condensation de l'impossible, la sanction de l'éternité ajoutée à l'impossible. Je ne puis concevoir d'imagination indiquant mieux ce que devient la « volonté d'impossible » rentrée. L'enfer est là qui fait du mensonge divin le faux d'un enfant, naïf et ne cherchant pas à dissimuler.

Le possible, autant qu'il semble, existe à la limite de l'impossible. Comme si une volonté consciente avait cherché le maximum d'impossible : il va de soi qu'à cette fin le possible est d'abord nécessaire. La croyance à l'enfer est la même conception inversée, l'éternel enfer étant le minimum d'impossible, mais, par hasard, ce minimum est infiniment plus grand que le maximum de la conception inverse. Ainsi l'imagination de l'homme aboutit comme la nature à l'impossible le plus grand.

A la vérité quelle qu'en soit l'apparence absolue, Dieu n'est qu'un compromis entre des volontés contradictoires de l'homme. Il est la médiation du possible et de l'impossible. Et comme telle, l'imagination de l'Être parfait glisse toujours dans l'esprit de l'homme à l'impossible. Dans l'ordre des conceptions profondes, Dieu dépasse les catégories de l'intelligence au point d'être au-delà du possible et de l'impossible, d'inclure aussi bien l'un que l'autre. Ainsi l'expérience intérieure d'Eckhart donne à Dieu comme par nécessité les attributs de l'impossibilité intellectuelle. Celle d'Angèle de Foligno communie avec Dieu dans l'amour du démon. Si bien que la volonté de réduire au possible est limitée au domaine terrestre : le ciel aussi bien que l'enfer lui échappe. Mais il s'agit d'un glissement dont le point de départ est le possible. Il fallait avant tout que le monde, n'étant pas comme nous le recevons le domaine du possible, le soit du moins au fond, donc le devienne. Pour cela, même la mort est rejetée : le monde est si bien le possible au fond qu'on n'y peut voir qu'une vaine apparence. Mais il fallait aussi que le possible en partie dépendît de la volonté humaine, afin que l'impossible eût un responsable ici-bas. Le salut personnel est la pièce d'un système où s'exprime l'élusion de l'impossible.

Si bien inscrit qu'il soit dans la faiblesse de l'homme, dans la répugnance à vivre l'idée d'impossible, ce système d'équilibre est fragile. Le temps vint où l'on imagina simplement de lutter contre l'impossible, de le chasser actuellement de la terre. La nature étant bonne, l'impossible tenant aux fautes de l'homme, pourquoi n'y pas remédier ici-bas. Il faut éliminer les abus dont les méchants se rendent coupables, de toute façon traquer l'impossible sur terre, l'en chasser à jamais. Le devoir de l'homme est de vouer sa vie à ce travail. Ainsi l'alcool introduit la misère au logis, les enfants hâves, les femmes battues. Il faut, c'est le devoir, chasser l'alcool. Et si bien faire qu'à la fin seul le possible subsiste.

Mais ce réalisme ayant le pas sur les vieilles croyances alla de pair avec la ruine des idées sur l'âme immortelle et Dieu. Les croyances devaient recourir à l'au-delà. Le réalisme moderne admet la mort, fait de la vie humaine, dès le berceau, la proie d'un impossible néant. De même, en la personne de Dieu, est écartée la seule garantie du possible au nom duquel on lutte.

Les succès des idées réalistes ont empêché d'abord d'apercevoir que l'homme était placé de cette façon devant l'impossible qu'il fuyait. Il est vrai que cet impossible fondamental paraissait négligeable en comparaison des horreurs auxquelles on s'en prenait directement. On n'avait d'ailleurs rien empiré : la mort et l'absence de Dieu n'étaient pas nouvelles, existaient avant l'incroyance. Dans la certitude d'un progrès indéfini, fallait-il s'occuper de vieux enfantillages ?

Mais Dieu et l'immortalité eurent dans l'agitation humaine passée une si grande place qu'on peut douter si leur éviction demeurera sans conséquences. Un grand nombre d'hommes a lâché la garantie générale pour une satisfaction immédiate. Aujourd'hui la satisfaction immédiate fait défaut. Certains pensent qu'il s'agit d'un léger retard; d'autres reviennent à Dieu; un petit nombre voyant l'homme décidément la proie de l'impossible envisage dans l'angoisse une attitude nouvelle : ne rien éluder, vivre l'impossible.

Si Dieu est mort, si l'homme n'est pas moins abandonné que les bêtes, qui s'entre-dévorent, il est louable sans aucun doute d'améliorer la situation de l'homme. Mais que j'imagine à la longue les difficultés levées, le maximum atteint, il se peut que les hommes à la fin soient satisfaits : le plus grand nombre est en effet facile à satisfaire, mais fussent-ils effectivement satisfaits, et dans l'incapacité d'apercevoir l'impossible en eux, du moins je puis l'apercevoir à l'avance et ne m'émerveille pas d'un aveuglement. Il existe dans l'homme un impossible que rien ne réduira, le même, de façon fondamentale, pour le plus heureux que pour le plus déshérité. La différence est dans l'élusion, le bonheur est sans doute une forme d'élusion désirable, mais le bonheur ne peut que retarder l'échéance. Comme on ne peut se borner à reculer l'échéance, on ne peut à la fin que faire face à l'impossible. Mettre la vie, c'est-à-dire le possible, à la mesure de l'impossible, est tout ce que peut faire un homme s'il ne veut plus éluder.

Cette tâche peut recevoir un jour — ce n'est pas nécessaire — des conséquences dans l'ordre de l'action mais se définit comme *spirituelle*. C'est un vieux mot dont le sens précis demeure lié à des formes de vies qui ne manquaient ni d'étroitesse ni d'ambiguïté. Je l'emploie dans un sens voisin de la tradition mais en précisant :

est spirituel ce qui relève de l'extase, du sacrifice religieux (du sacré), de la tragédie, de la poésie, du rire — ou de l'angoisse. L'esprit n'est pas en entier spirituel. L'intelligence ne l'est pas. Au fond le domaine spirituel est celui de l'impossible. Je dirai que l'extase, le sacrifice, la tragédie, la poésie, le rire sont des formes où la vie se met à la mesure de l'impossible. Mais ce sont des formes naturelles, en ceci que le sacrificateur, le poète, le rieur ne pense nullement se mettre à la mesure de l'impossible, qu'il sacrifie, est inspiré ou rit sans bien savoir ce qui le trouble et même en l'éludant par le sacrifice, la poésie, le rire. Si prenant conscience de l'impossible, je me mets à son niveau, je puis être ou non dans l'extase, je puis rire, ne pas rire, avoir ou non un sentiment sacré, poétique, tragique, je ne me borne plus à subir l'impossible des choses, je le reconnais comme tel, je n'élude pas l'impossible dont je ris, etc...

Dans la tradition, le salut occupait dans la vie spirituelle la place centrale. Mais la volonté du salut signifie la résolution d'éluder l'impossible. Le salut n'est qu'une forme hybride. Le salut n'est au fond que le principe de l'action (mettons du temporel) introduit dans l'ordre spirituel. Il faut l'y regarder comme un intrus. Il en est de même de Dieu, même si Dieu glisse nécessairement, glisse toujours à l'impossible : le Dieu d'Eckhart est le même que le bon Dieu. Dieu sans doute est une notion si mouvante qu'on ne peut la réduire à la platitude, à la non-spiritualité, au possible. Le salut ne se sauve que par l'angoisse. Sans cela, c'est la parfaite négation du spirituel, en entier lié à la perte.

Ce qui donna de l'importance au salut n'est pas tant le but en lui-même que le principe d'un but introduit dans la vie spirituelle. L'impossible a besoin d'un possible à partir duquel il se dégage. Le salut est le possible nécessaire à l'esprit pour affronter l'impossible. Mais dans le salut, le possible est la fin de l'impossible : il en est donc l'élusion. Si la vie spirituelle exige l'élusion de son principe, elle n'est pas ce qu'elle dit être. Le salut n'est qu'une commodité *malgré laquelle* avait lieu, rarement, la vie spirituelle, je veux dire le possible s'attachant à l'impossible. Mais l'habitude est si vieille qu'on n'imagine plus de vie spirituelle en dehors de la recherche du salut. Si le salut n'est pas en question, quelle raison d'être aurait la vie spirituelle? Autrement dit quel possible introduire dans l'impossible?

Je m'explique ainsi avec l'intention actuelle de donner à l'expérience intérieure de Nietzsche une portée qui n'a pas encore été tirée. Je n'éprouve pas la nécessité de dire à cette occasion tout ce qu'il est possible d'entendre par impossible, ni de quelle

façon l'extase, le sacrifice, etc... mettent le possible au niveau de l'impossible. Ce serait long et je l'ai dit ou le dirai ailleurs. Je veux plus que jamais ne m'adresser qu'à des êtres fiers, en conséquence nullement liés au possible, ayant de l'impossible au moins le sentiment qu'en donnent le tragique, le poétique, le risible. Je me borne à ces deux propositions, déjà implicitement introduites : « chaque impossible est ce par quoi un possible cesse de l'être (comme je l'ai dit, sans le possible il n'y aurait pas d'impossible : le tragique est l'attribut du puissant) » — « à l'extrême limite de sa puissance, chaque possible aspire à l'impossible (à ce qui le détruit comme possible) ». Je rappelle que l'aspiration à l'impossible est exactement le spirituel (comme l'action est toujours aspiration au possible). Mais encore, au moment où la volonté de salut, comme une intruse, est rejetée du spirituel, quel est le possible sans lequel il n'y aurait pas d'impossible?

Grossièrement, l'impossible entre dans la vie de Nietzsche sous forme de maladie d'un corps vigoureux et bien venu. Si tragique qu'apparaisse aujourd'hui ce qui est *passé*, l'*avenir* de Nietzsche aux environs de 1880 le paraissait davantage. Il dit lui-même des cris de joie de Zarathoustra qu'on ne pourrait les comprendre sans pleurer : il vivait à ce moment-là sous le poids de ce qu'il avait *devant lui*. Le plus saisissant dans la vie de Nietzsche est qu'il abandonna la philosophie de Schopenhauer au moment où la maladie en justifia le pessimisme dans son existence particulière. Il dit non à la vie tant qu'elle fut facile : mais oui quand elle eut figure d'impossible. Il ne pouvait s'oublier lui-même notant à l'époque de Zarathoustra ces quelques mots : « Voir sombrer les natures tragiques et *pouvoir en rire*, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin. » En principe, rire es la réaction que l'impossible donne quand la sympathie ne met pas en jeu personnellement. Soit que l'impossible atteigne les indifférents, soit qu'il atteigne des êtres auxquels la sympathie m'assimile, mais sans les mettre en jeu vraiment, je puis rire de l'impossible en humain : l'impossible laisse alors l'essentiel du possible intact. Riant de l'impossible qui m'atteint, riant de me savoir sombrer, je suis un dieu, qui se moque du possible qu'il est. Je ne mets plus la vie à la mesure de l'impossible pour éluder, comme le fait la nature dans la tragédie, suivant la théorie de la purgation d'Aristote. Zarathoustra rendit le rire *sacré*. Je puis maintenant le dire avec insistance, mais le rire est la légèreté, si Nietzsche l'avait fait lui-même, il aurait manqué l'intention. La transparence et la légèreté de danse de l'*amor fati* n'auraient pas été atteintes. Mettre sans élusion la vie à la mesure de l'impossible demande un moment d'amitié divine.

Nietzsche laissa beaucoup à deviner : à peine appuya-t-il dans ses lettres. Mais que signifie le divin atteint dans le rire, sinon l'absence de Dieu ? Il faut aller jusqu'au meurtre et dire non seulement « voir sombrer » mais « faire sombrer ». Nietzsche le dit dans *Par-delà le Bien et le Mal :* « Ne faut-il pas sacrifier enfin tout ce qui console, sanctifie, et guérit, tout espoir, toute foi en une harmonie cachée ? Ne faut-il pas sacrifier Dieu lui-même... ? » Être divin n'est pas seulement mettre la vie à la mesure de l'impossible, c'est renoncer à la garantie du possible. Il n'est pas de plus parfaite compréhension de la notion que les hommes ont de Dieu. Dieu ne se tolère pas lui-même en tant que possible. L'homme est contraint à cette tolérance mais Dieu, la Toute-Puissance, ne l'est plus. La misère de Dieu est la volonté que l'homme a de se l'approprier par le salut. Cette volonté exprime l'imperfection du possible dans l'homme, mais le possible parfait qu'est Dieu n'a de cesse qu'il ne tombe dans l'horreur et dans l'impossible. Mourir de mort atroce, infâme, abandonné de tous, abandonné de Lui-même, à quoi d'autre le possible parfait pourrait-il aspirer ? Comme il serait niais et petit sans cette aspiration ! L'homme qui n'est que l'homme peut s'en tenir au moment de sa pensée le plus grand, se hisser à hauteur de Dieu : la limite de l'homme n'est pas Dieu, n'est pas le possible, mais l'impossible, c'est l'absence de Dieu.

L'expérience intérieure de Nietzsche ne mène pas à Dieu mais à son absence, elle est le possible se mettant à la mesure de l'impossible, elle se perd dans une représentation du monde abominable. Le retour éternel a ce caractère particulier de précipiter l'être comme par une chute dans le double impossible du Temps. L'impossible dans la représentation commune du temps n'est rencontré qu'aux extrêmes de l'éternité antérieure et future. Dans l'éternel retour, l'instant lui-même est en un seul impossible mouvement projeté à ces deux extrêmes. En tant que vérité sur laquelle asseoir la pensée, le retour éternel est un conte, mais en tant qu'abîme ? il ne peut être refermé. La pensée de l'homme s'efforçant d'embrasser le temps est détruite par la violence : à considérer le temps, la fierté de l'homme ne peut se placer que dans le vertige, faute duquel on aperçoit la platitude. Donner le vertige, mettre à la mesure d'une chute dans l'impossible, est la seule expression, quelle qu'elle soit, de l'expérience intérieure, c'est-à-dire d'une révélation extatique de l'impossible. Il n'est pas nécessaire à cet effet d'introduire le retour éternel (et moins encore de le fonder en science), toutefois c'est un signe intelligible — et l'irréfutable critique du sommeil. Rien de plus grand que cette hypertrophie de l'impossible.

Mais le mythe, le symbole du retour éternel ne peut être considéré isolément. Il se rapporte aux conditions dans lesquelles la vie atteint l'impossible. Je l'ai dit deux fois déjà : l'impossible n'est atteint que par le possible, sans le possible, il n'y aurait pas d'impossible. J'irai plus loin : l'impossible atteint mollement par la négligence du possible est un impossible à l'avance éludé : affronté sans force, il n'est que grivoiserie. La volonté du salut n'est qu'une intrusion dans l'ordre spirituel mais elle lie du moins le possible à l'impossible. L'impossible est la perte de soi. Comment obtenir d'un être qu'il se perde sinon en échange d'un gain ? Il importe peu que le gain soit illusoire ou plus petit que la perte : trompeur ou non, c'est l'appât du gain qui rend la perte accessible. Si l'homme renonce à faire d'un possible vulgaire une fin de l'impossible atteint par lui, s'il renonce au salut, quel possible introduira-t-il dans l'impossible ? C'est la question que j'ai formulée tout à l'heure. L'homme n'est pas Dieu, il n'est pas le parfait possible : il lui faut poser le possible d'abord. Le salut est misérable en ce qu'il met le possible après, qu'il en fait la fin de l'impossible. Mais si je pose le possible d'abord, vraiment d'abord ? Je ne fais qu'ouvrir la voie de l'impossible.

L'hypertrophie de l'impossible, la projection de chaque instant dans l'infini, met le possible en demeure d'exister sans attendre — au niveau de l'impossible. Ce que je suis ici et maintenant est sommé d'être possible : ce que je suis est impossible, je le sais, je me mets à hauteur d'impossible : je rends l'impossible possible, accessible du moins. La vertu de la non-élusion est de donner le salut *d'abord* de n'en pas faire la fin mais le tremplin de l'impossible. Le retour éternel ouvre l'abîme, mais est sommation de sauter. L'abîme est l'impossible et le demeure, mais un saut introduit dans l'impossible le possible qu'il est, voué dès l'abord sans la moindre réserve à l'impossible. Le saut est le surhomme de Zarathoustra, est la volonté de puissance. La plus petite compression, et le saut n'aurait pas lieu. Le sauteur avec son élan aurait les pieds rivés au sol. Comment n'aurait-il pas pitié de lui-même s'il a pitié d'autrui ? Celui que le souci d'éliminer l'impossible de la terre accable ne peut sauter. La qualité nécessaire à celui qui saute est la légèreté.

Nietzsche énonce l'idée qu'il serait compris dans cinquante ans, mais l'aurait-on compris capable de saisir le sens du saut, incapable toutefois de sauter ? Le saut de Nietzsche est l'expérience intérieure, l'extase où le retour éternel et le rire de Zarathoustra se révélèrent. Comprendre est faire une expérience intérieure du saut, c'est sauter. On a fait de plusieurs façons l'exégèse

de Nietzsche. Reste à faire après lui l'expérience d'un saut. Reste à frayer la voie par où l'on saute, à dire les cris retentissants dans les parages de l'abîme. En d'autres termes à créer, par une pratique et une doctrine, une forme de vie spirituelle jusqu'à Nietzsche inimaginable, et telle qu'un mot usé démasque à la fin le visage de l'impossible.

Annexe 5

Discussion sur le péché

Georges Bataille ayant tenu à définir sa position, singulièrement à l'égard du péché, devant un auditoire de chrétiens et de non-chrétiens, la définit en effet chez M. Moré (séance du 5 mars 1944) dans une conférence qui fut imprimée ensuite dans son livre Sur Nietzsche, *avec quelques modifications toutefois, comme le précise la lettre suivante :*

Mon cher ami [1],

Je ne sais si je vous [en] ai quelque jour touché mot : la partie de *Sur Nietzsche* intitulée « Le Sommet et le Déclin » est bien le texte de mon exposé chez Marcel Moré, mais un peu modifié. Je me suis limité en principe à changer quelquefois la forme, à développer quelques passages. Mais j'ai tenu compte d'une difficulté soulevée dans la discussion. J'ai introduit dans le texte imprimé l'idée du néant de l'ennui, que je n'avais formulée, chez Moré, qu'au cours de la discussion, en réponse à Jean-Paul Sartre. Le lecteur qui se reporterait dans *Sur Nietzsche* au texte publié par vous pourrait être désorienté s'il n'était averti.

De toute façon, ces changements n'ont qu'une importance secondaire, ne touchent pas l'essentiel d'un texte où j'ai tenté comme d'aller au bout des choses. Je m'imagine encore aujourd'hui avoir sapé le fondement de la morale vulgaire, ce que j'ai voulu faire expressément chez ceux qui prirent sur eux le fardeau de cette morale, qui lui donnèrent un sens de détresse et dont la détresse, avec moi, plaide contre cette morale. Je ne saurais trop insister : « nous voulons être les héritiers de la méditation et de la pénétration chrétienne... dépasser tout christianisme au moyen d'un *hyperchristianisme* et ne pas nous contenter de nous en défaire. » Ce que Nietzsche affirmait, je l'affirme après lui sans changement.

Je regrette là-dessus de m'être assez mal exprimé dans la discussion. Je suis en vérité bien d'accord avec Hyppolite. Si j'emploie le mot péché, ce n'est pas une facilité. Il est même à mes yeux vide

d'intérêt de poser le problème moral autrement qu'à partir de l'expérience historique. J'ai besoin, en effet, « de ce que la notion de péché a d'infini ». Ce qui me touche en matière morale est le tremblement vécu par des hommes qui durent aller jusqu'au bout. Non une expérience, bien finie, d'universitaire.

Comment aurais-je pu, sans cela, apercevoir, au terme de l'ascension vers le bien, la fatalité d'un crime?

J'estime qu'une hostilité rigoureuse est tenue d'aller jusqu'au bout de la compréhension. Ce qu'on n'a guère fait jusqu'ici.

Amicalement à vous,

Georges Bataille.

Ceci vous intéressera peut-être : un *surréaliste* (Jean Maquet) adopte aujourd'hui, dans *Troisième convoi*, une attitude voisine de la mienne, rendant justice au christianisme en toute hostilité.

Étaient présents : MM. Adamov, Blanchot, Bolin, Mlle de Beauvoir, MM. Bruno, Burgelin, Camus, Couturier, R.P. Daniélou, R.P. Dubarle, MM. de Gandillac, Hyppolite, Klossowski, Lahaye, Leiris, Lescure, Madaule, Marcel, Massignon, R.P. Maydieu, MM. Merleau-Ponty, Moré, Mounir Hafez, Paulhan, Prévost, Sartre, etc.

On trouvera ci-après : 1° l'extrait des thèses fondamentales de la conférence par Pierre Klossowski; 2° un exposé du R.P. Daniélou; 3° la discussion subséquente.

I. EXTRAIT DES THÈSES FONDAMENTALES

(Introduction). Les questions introduites pour Bataille touchent « le bien et le mal dans leur rapport avec l'être ou les êtres ».

Le bien se donne comme bien d'un être. Le mal comme « un préjudice porté... à quelque être. Le bien serait donc le respect des êtres, le mal leur violation. » D'abord apparaît cette contradiction : « Le bien est lié au mépris de l'intérêt des êtres pour eux-mêmes. » Selon une conception secondaire... « le mal serait l'existence des êtres, en tant qu'elle implique leur séparation. »

Conciliation facile : le bien serait l'intérêt des *autres*.

I. *(Thèse fondamentale). Il s'agit d'opposer non plus le bien au mal mais le « sommet moral » différent du bien, au « déclin », qui n'a rien à voir avec le mal et dont la nécessité détermine au contraire les modalités du bien.*

Le sommet répond à l'excès, à l'exubérance des forces. Il porte au maximum l'intensité tragique. Il se lie aux dépenses d'énergie sans mesure, à la violation de l'intégrité des êtres. Il est donc plus voisin du mal que du bien.

Le déclin — répondant aux moments d'épuisement, de fatigue — donne toute la valeur au souci de conserver et d'enrichir l'être. C'est de lui que relèvent les règles morales.

Bataille montrera en premier lieu dans le sommet qu'est le Christ en croix l'expression la plus équivoque du mal.

« Les bourreaux de Pilate ont crucifié Jésus mais le Dieu qu'ils clouèrent à la croix fut mis à mort en sacrifice : l'Agent du Sacrifice est le Crime, qu'infiniment, depuis Adam, commettent les pécheurs...

La mise à mort du Christ porte atteinte à l'être de Dieu.

Les choses eurent lieu comme si les créatures ne pouvaient communier avec leur créateur que par une blessure en déchirant l'intégrité.

... Dieu blessé pour la culpabilité des hommes et les hommes que blesse leur culpabilité vis-à-vis de Dieu trouvent, mais péniblement, l'unité qui semble leur fin... L'homme atteint dans la mise en croix le sommet du mal. Mais c'est précisément pour l'avoir atteint qu'il a cessé d'être séparé de Dieu. Où l'on voit que la « communication » ne peut avoir lieu d'un être plein et intact à l'autre : elle veut des êtres ayant l'être en eux-mêmes *mis en jeu*, placé à la limite de la mort, du néant; le sommet moral est un moment de mise en jeu, de suspension de l'être au-delà de lui-même, à la limite du néant. »

II. *Dans la « communication », dans l'amour, le désir a le néant pour objet. Il en est ainsi dans tout « sacrifice ».*

D'une façon générale, le sacrifice est du côté du mal, c'est un mal nécessaire, et il serait inintelligible « si les hommes universellement » ne « communiquaient » entre eux en même temps qu'avec les ombres infernales ou célestes. Or le désir — c'est le lien de la communication, du sacrifice au péché — le désir souverain, rongeant et nourrissant l'angoisse, engage l'être, mon être à chercher au-delà de lui-même : le néant. Dans ce déchirement, ce sentiment pénible d'un manque, je pressens mon absence à travers laquelle se révèle la présence d'autrui, à condition que l'autre aussi soit penché sur le bord de son néant. *La communication n'a lieu qu'entre deux êtres mis en jeu.* On trouve ici une même explication pour l'œuvre de chair et pour le sacrifice. Sacrificateur et assistants au sacrifice s'identifient à la victime, penchés qu'ils sont au moment de la mise à mort au-dessus de leur propre néant. Ils saisissent leur dieu glissant dans la mort. *Le don sacrificiel met ainsi partiellement l'être de l'homme en jeu et lui permet de s'unir à l'être de la divinité mis en jeu.*

III. [*Plus souvent que l'objet sacré, le désir a pour objet la chair et, dans le désir de la chair le jeu de la « communication » apparaît rigoureusement dans sa complexité. L'homme dans l'acte de chair franchit en souillant — et en se souillant — la limite des êtres.*

Or, ce qui attire le désir dans l'être de chair, ce n'est pas l'être

immédiatement, c'est sa blessure : c'est un point de rupture de l'intégrité du corps, ... blessure qui met en jeu son intégrité, sa rupture, qui ne tue pas mais souille. Ce que la souillure révèle, c'est aussi ce que révèle la mort : néant, le cadavre exprime le néant. Dans la sensualité comme dans la mort, le néant d'ailleurs n'est pas *lui-même* ce qui attire pas plus que nous captive le cadavre tel qu'il est. C'est à des aspects artificiels — l'apparente sévérité des morts — que se lie le pieux respect, la vénération calme. De même dans la sensualité, la transposition est nécessaire à l'attrait du néant, lorsque la « nudité jolie, voluptueuse » triomphe de la mise en jeu qu'effectue la souillure.] *

Si le néant de l'obscénité signale la limite où l'être vient à manquer, dans la tentation le néant du dehors apparaît comme la réponse à la soif de communiquer. Le sens et la réalité de cette réponse sont faciles à déterminer. *L'être dans la tentation se trouve broyé par la double tenaille du néant. S'il ne communique pas, il s'anéantit dans le vide qu'est la vie s'isolant. S'il veut communiquer il risque également de se perdre :* je ne communique qu'en dehors de moi qu'en me lâchant ou me jetant dehors... « Si je cède dans des conditions *méprisables* je serai... déchu à mon propre jugement. »

[Ainsi « la longue résistance dans la tentation » révèle d'autant plus que la communication « n'a lieu que dans la mesure où des êtres, hors d'eux-mêmes penchés, se jouent, sous une menace de déchéance. C'est pour cela que les êtres les plus purs n'ignorent par les sentines de la sensualité... Ils pressentent, dans l'extrême aversion, ce qu'un autre épuise. »]

IV. Les hommes ne peuvent « communiquer » — vivre — que hors d'eux-mêmes, et comme ils doivent « communiquer », ils doivent *vouloir* ce mal, la souillure qui, mettant en eux-mêmes, « l'être en jeu, les rend l'un à l'autre pénétrables... Or : *toute « communication » participe du suicide et du crime...* Le mal apparaît sous ce jour, comme une *source de la vie !* C'est en ruinant en moi, en autrui l'intégrité de l'être que je m'ouvre à la communion que j'accède au sommet moral. Et le sommet n'est pas *subir*, il est *vouloir* le mal.

V. Si le mal apparaît « comme un moyen par lequel il nous faut passer si nous voulons « communiquer », comme une source de la vie », ce n'est là qu'un rapport fictif : *les notions même de bien ou d'être font intervenir une durée dont le souci est étranger au mal — au sommet — par essence.* La communication voulant par essence le dépassement de l'être, *ce qui est rejeté, par essence, dans le mal est le souci du temps à*

* *Nous rétablissons, entre crochets, les passages supprimés sur épreuves par Georges Bataille.*

venir. C'est en ce sens précisément que l'aspiration au sommet, que le mouvement du mal — est en nous constitutif de toute morale — une morale ne valant que dans la mesure où elle nous propose de nous mettre en jeu.

La « morale vulgaire » qui fait appel au mérite et propose comme fin *le bien de l'être s'accomplissant dans le temps à venir*, n'admet la mise en jeu que *pour une cause utile.* La Cité, l'amélioration du sort des pauvres, etc. [Elle n'exprime qu'une lassitude dont la plus grande haine a pour objet la liberté des sens, les excès sexuels — « sauvage irruption vers un sommet inaccessible » et dont « l'exubérance s'oppose par essence au souci du temps à venir ». Le sommet érotique parce qu'aucun mérite n'y est lié, mais bien plus la réprobation, relève de la chance, alors que le sommet héroïque, atteint au prix de dures souffrances, relève du mérite — encore que la chance joue dans le désordre des guerres.]

L'essence d'un acte moral est au jugement vulgaire d'être asservi à quelque utilité, de rapporter au bien de quelque être un mouvement dans lequel l'être aspire à dépasser l'être. Ainsi la morale n'est plus qu'une négation de la morale.

VI. Toutefois les dépenses désordonnées d'énergie auxquelles nous engage le souci de briser la limite de l'être sont défavorables à la conservation de cet être. Ni le crime, ni la sensualité ne répondent d'ordinaire au désir d'un sommet. Mais « les régions déchirées » qu'ils désignent « n'indiquent pas moins le sommet vers lequel tendent les passions ».

VII. [L'extase chrétienne apparaît alors *en un seul mouvement participant des fureurs d'Eros et du crime.*]

« ... Un mystique chrétien crucifie Jésus. Son amour même exige de Dieu qu'il soit mis en jeu, qu'Il crie son désespoir sur la Croix. [Le crime des saints par excellence est érotique...] Le désir est chaque fois l'origine des moments d'extase et l'amour qui en est le mouvement a toujours en un point quelconque l'anéantissement des êtres pour objet. Le néant en jeu dans les états mystiques est tantôt le néant du sujet, tantôt celui de l'être envisagé dans la totalité du monde... La transe mystique... s'épuise à dépasser la limite de l'être... Le désir élève peu à peu le mystique à une ruine si parfaite, à une si parfaite dépense de lui-même qu'en lui la vie se compare à l'éclat solaire. »

Toutefois il est clair... que ces ruines, ces consumations liées au désir ne sont pas réelles : en crise le crime ou l'anéantissement des êtres est représentation. C'est qu'un compromis moral « a rejeté les désordres réels » (orgie ou sacrifice) et a substitué aux réalités des symboles (des fictions) devant le désir persistant d'un sommet, « les êtres persistant dans la nécessité de trouver en

« communiquant » l'au-delà de ce qu'ils sont ». [Le sacrifice de la Messe, qui figure la mise à mort réelle de Jésus, n'est encore qu'un symbole dans le renouvellement infini qu'en fait l'Église. La Sensualité prit forme d'effusion spirituelle. Des thèmes de méditation remplacèrent les orgies réelles... »]

VIII. *La substitution de sommets spirituels aux sommets immédiats ne pourrait toutefois se faire si nous n'admettions le primat de l'avenir sur le présent, si nous ne tirions des conséquences de l'inévitable déclin qui suit le sommet. Les sommets spirituels sont la négation de ce qui pourrait être donné comme morale du sommet. Ils relèvent d'une morale du déclin.*

« Si je supprime la considération du temps à venir, je ne puis résister à la tentation... A vrai dire, cet état d'heureuse disponibilité n'est pas concevable humainement. La nature humaine ne peut *comme telle* rejeter le souci de l'avenir... Nous n'échappons au vertige de la sensualité qu'en nous représentant un bien, situé dans le temps futur... » et nous n'atteignons « les sommets non sensuels, non immédiats, qu'à la condition de viser une fin nécessairement supérieure. Et cette fin... doit encore être située au-dessus du Sommet spirituel... »

« ...Résister à la tentation implique l'abandon de la morale du sommet, relève de la morale du déclin... Tant qu'une effervescence juvénile nous anime, nous sommes d'accord avec les dilapidations dangereuses. Mais que les forces nous viennent à manquer, *...que nous déclinions*, nous sommes préoccupés... d'accumuler... de nous enrichir en vue des difficultés à venir. Nous agissons. Et l'action, l'effort ne peuvent avoir pour but qu'une acquisition de forces. Or les sommets spirituels... se lient à des efforts d'un bien à gagner. Les sommets ne relèvent plus d'une *morale du sommet :* une morale du déclin les désigne moins à nos désirs qu'à nos efforts. »

IX. *Ainsi l'état mystique est-il conditionné, communément, par la recherche du salut.*

... Ce lien d'un sommet comme l'état mystique à l'indigence de l'être... doit être fallacieux... Un ascète dans sa solitude poursuit une fin dont l'extase est le moyen. Il *travaille* à son salut : ... de même qu'un ouvrier peine en vue de son salaire... C'est dans la mesure où il succombe à la misère de l'homme qu'un ascète a la possibilité d'entreprendre un long travail de délivrance... sans l'appât du salut (ou tout appât semblable), on n'aurait pas trouvé la voie mystique! Sans ce « grossier artifice », les hommes n'auraient pu avoir « une conduite de déclin (la tristesse infinie, le risible sérieux nécessaire à l'effort). »

X. *Il faut aller plus loin. Formuler la critique est déjà décliner. Le fait de « parler » d'une morale du sommet relève lui-même d'une morale du déclin.*

« ... *Parler...* de morale du sommet... la chose la plus risible!... sa construction « suppose de ma part un déclin » ... le « sommet proposé pour fin n'est plus le sommet : je le réduis à la recherche d'un profit *puisque j'en parle.* A donner la débauche perdue pour un sommet moral... je me prive... du pouvoir d'accéder en elle au sommet. »

XI. *Comme le Château de Kafka, le sommet n'est à la fin que l'inaccessible. Il se dérobe à nous, du moins dans la mesure où nous ne cessons pas d'être hommes : de parler. On ne peut d'ailleurs opposer le sommet au déclin comme le mal au bien. Le sommet n'est pas « ce qu'il faut atteindre », le déclin « ce qu'il faut supprimer ». De même que le sommet n'est à la fin que l'inaccessible, le déclin dès l'abord est inévitable.*

(« Le Sommet, par essence, est le lieu où la vie est impossible à la limite. »)

XII. A travers l'histoire se sont développées les *raisons* qu'un homme peut avoir d'aller au sommet (le bien de la cité, la justice, le salut, etc.). « *Mais le difficile c'est d'aller au sommet sans raison, sans prétexte.* »

« ... *Toute mise en jeu, toute montée, tout sacrifice étant, comme l'excès sensuel, une perte de forces, une dépense, nous devons motiver chaque fois nos dépenses par une promesse de gain, trompeuse ou non.* » Quand bien même une action révolutionnaire fonderait la société sans classes — au-delà de laquelle ne pourrait plus naître une action historique — il apparaît qu'humainement la somme d'énergie produite est toujours supérieure à la somme nécessaire à la production. D'où ce continuel trop-plein d'énergie écumante — qui nous mène sans fin au sommet — constituant la part maléfique... Or les motifs d'action qui donnèrent jusqu'ici les prétextes à des gaspillages infinis nous manqueraient : ... Qu'adviendrait-il alors... de l'énergie qui nous déborde?...

XIII. Ici, Bataille se demande encore une fois : « *Est-il un but moral que je puisse atteindre au-delà des êtres?* » et répond : « ... suivant les pentes du déclin, je ne pourrai rencontrer ce but... je ne puis substituer un *bien* au but qui m'échappe. »

Bataille « presse » ceux qui « possèdent un motif » de partager son sort : sa haine des motifs et sa fragilité « qu'il juge heureuses ». Situation périlleuse qui constitue sa chance, tandis qu'il porte en lui « comme une charge explosive » cette dernière question : « *Que peut faire en ce monde un homme lucide? Portant en lui une exigence sans égards.* »

XIV. *(Conclusion)*. Au sein de la nature hostile et silencieuse, que devient l'autonomie humaine? « Le désir de savoir n'a peut-être qu'un sens : servir de motif au désir d'interroger. Sans doute savoir est-il nécessaire à l'autonomie que l'action — par laquelle il transforma le monde — procure à l'homme. Mais au-delà des conditions du *faire*, la connaissance apparaît finalement comme un leurre, en face de l'interrogation qui la commande. C'est dans l'échec qu'est l'interrogation que nous rions. Les ravissements de l'extase et les brûlures d'Éros sont autant de questions — sans réponses — auxquelles nous soumettons la nature et notre nature. Si je savais répondre à l'interrogation morale... Je m'éloignerais décidément du sommet. C'est laissant l'interrogation ouverte en moi comme une plaie que je garde une chance, un accès possible vers lui... »

II. EXPOSÉ DU R. P. DANIÉLOU

Les quelques remarques que je vais proposer n'ont pas la prétention d'épuiser les problèmes que pose le texte qui vient de nous être lu. Elles ont un objet défini, qui est celui pour lequel cette réunion a été faite, à savoir de présenter une réaction chrétienne à la tentative de M. Bataille. Cette tentative paraîtra-t-elle en opposition totale à la pensée chrétienne? Pourra-t-on, au contraire, souligner certaines rencontres, ou même certains apports? C'est à cette mise au point que je voudrais fournir quelques éléments pour engager le dialogue que nous poursuivrons tout à l'heure.

Le premier caractère de l'attitude de M. Bataille est d'être une attitude « mystique ». Cette attitude me paraît se définir par rapport à l'attitude morale. L'attitude morale se caractérise par « la préoccupation du salut ». L'attitude mystique suppose au contraire l'acceptation d'un risque; c'est un appel à entrer dans des voies neuves, non foulées, où l'on chemine « seul comme un minerai », disait Rille. Ainsi la hiérarchie de valeurs de M. Bataille ne se définit pas en fonction du bien et du mal, mais en fonction du mystique et du non mystique — et la sphère du moral est sans doute totalement rejetée de ce dernier côté, le domaine mystique comprenant ce qui est au-delà et ce qui est en deçà du moral. Ainsi il a essentiellement pour domaine le péché et l'extase, l'éros charnel et l'éros divin. Ceux-ci constituent la sphère du sacré et se trouvent réconciliés dans la mesure où ils sont voie d'accès au sacré, encore qu'ils restent antagonistes.

Si l'on veut préciser davantage ce qui caractérise cette sphère du sacré, c'est d'abord que c'est celle des extrêmes, M. Bataille emploie souvent ce mot. Ce qui rapproche le saint et le pécheur, c'est d'être hors des voies moyennes, c'est leur singularité. Et par là ils exercent une attirance particulière en tant qu'ils représentent une rupture de l'ordre moyen, de l'ennui, en tant qu'ils sont subversifs. C'est en second lieu la négativité : les deux attitudes ont ceci de commun qu'elles tendent vers un néant de l'être, qu'elles sont destructives de toutes limites, qu'elles visent à dissoudre toute détermination. Ceci nous posera tout à l'heure la question de l'équivalence entre la détermination et la limite. Mais il est exact que le pécheur et le mystique nient tout ce qu'ils rencontrent et que leur désir se porte toujours sur un au-delà. Un dernier aspect du sacré est enfin qu'il est la sphère de la communication, parce qu'il dissout précisément les déterminations des êtres singuliers et qu'il permet la fusion, comme une sorte d'état liquide où il n'y a plus d'existence séparée.

Que ces descriptions puissent correspondre à la fois aux états mystiques et aux états de péché, la remarque en a été faite déjà chez un Origène ou chez un Grégoire de Nysse, quand ils justifient l'emploi du mot érôs pour les états forts de la mystique. Ces états présentent en effet les caractères d'excès, de négativité, de sortie et de fusion qui définissent le sacré. Mais s'il y a en cela une ressemblance formelle qui permet de les réunir sous une même accolade, il y a par ailleurs l'opposition la plus totale. Et d'ailleurs ceci n'a rien pour nous étonner, puisque c'est cette opposition même qui, en les situant aux extrêmes, les rapproche en tant qu'extrêmes.

L'excès en effet dans un cas est un dépassement de la vie morale, par le fait que l'âme est conduite par des voies inconnues, où elle suit sans voir, où elle est soumise à une théopathie qui la soulève au-dessus d'elle-même; dans l'autre cas, il s'agit au contraire d'une extase dans le sensible, où l'âme se dissout dans le mirage des apparences. Il est remarquable que ce soit les mêmes mots qui expriment cette double expérience : ivresse, éros, sommeil, extase sont à la fois les plus péjoratifs et les plus laudatifs. La négativité est également de sens contraire; dans un cas ce sont, chez les mystiques, toutes les images sensibles, toutes les volontés propres qui cèdent à l'invasion d'une lumière qui brille et purifie; dans l'autre c'est au contraire la sensation qui absorbe totalement la conscience dans l'instant. De même enfin, la communication se fait dans un cas par la destruction de tout ce qui n'est pas le moyen spirituel le plus profond; dans l'autre, c'est au contraire ce noyau même qui est désintégré dans les décharges sensuelles.

Ainsi la classification de M. Bataille rassemble des objets en réalité, contraires. On pourrait dire qu'il y a dans le péché une recherche d'un équivalent de l'extase pour des êtres qui n'ont pas le courage d'affronter le désert, les nuits, les dépouillements qui conduisent à celui-ci. Tel est au fond, je pense, le cas de M. Bataille.

Mais ceci, il ne me l'accordera aucunement. Et pour une raison très nette. C'est que pour lui le péché est non point un moyen inférieur d'accès au sacré, mais un moyen privilégié. Et pourquoi cela? C'est que M. Bataille garde une défiance à l'égard de l'extase des mystiques considérée par lui comme étant gauchie par un désir de salut, si bien qu'elle risque de se solidifier en possession close. Le péché, au contraire, comporte toujours un désespoir qui empêche de se replier sur soi, qui maintient la blessure béante. Ceci qui est important pour M. Bataille, en qui on sent avant tout l'horreur de ce qui serait un monde clos, suffisant — et avec une volonté d'empêcher cette solidification — me paraît très inexact. Rien n'est moins installé que le mystique, que Dieu dérange perpétuellement et empêche de se replier sur lui-même, dont toute la vie est progrès et qui réalise dans l'extase ce décentrement total de soi qui est en effet ce à quoi nous tendons — et qui rend totalement communicable aux autres.

Reste avec cela que le péché est une voie d'accès au sacré. Mais pour le voir, il faut que nous approfondissions notre analyse de cette notion. Jusqu'à présent, en effet, nous avons défini le sacré uniquement par des traits formels. Mais il y a aussi en lui un contenu qui est précisément commun au péché et à la grâce — et qui est la référence à Dieu. Ce qui constitue le péché comme tel, ce qui le distingue de l'acte manqué, du πλημμέλημα, ce n'est aucunement qu'il est le fait de ne pas tendre à sa fin — d'être un peccatum, un faux pas — auquel cas nous disposerions de lui et il ne serait plus le péché. Mais c'est qu'il offense Dieu, qu'il est sacrilège. C'est là ce qui lui donne son caractère absolument irréparable, irrévocable. Or les hommes sont sous le péché et totalement impuissants par eux-mêmes à s'en libérer. « Tout ce qui n'est pas de la foi est péché », dit saint Paul. La prise de conscience du péché est donc l'acte décisif qui rend possible la rencontre avec le sacré — et qui permet de sortir de la sphère du moralisme.

Le moralisme est en effet en un sens le grand obstacle à la grâce. La raison en est qu'il crée une satisfaction de soi, celle des pharisiens disant : « Seigneur, je vous remercie de n'être pas comme les autres hommes, qui sont voleurs, menteurs et adultères. » Au contraire, le péché, étant une prise de conscience de notre souillure radicale et de notre totale impuissance à nous en libérer, est la condition du recours à Dieu. Il est remarquable à cet égard que le Christ dans l'Évangile soit environné de pécheurs : Madeleine, la femme adultère, et les autres. Et Celse, l'adversaire des chrétiens, attaquait au IVe siècle l'Église, en lui reprochant d'accueillir les brigands et les impudiques. Cet aspect du christianisme est très fortement accusé dans le protestantisme, jusqu'à faire du péché un élément constitutif de l'homme durant sa vie terrestre. Il est fondamental aussi dans le catholicisme.

Mais on voit en quel sens le péché est lié à la grâce. C'est dans la mesure où il détruit la suffisance, l'esprit d'avarice et d'appartenance. Et sur ce point encore, M. Bataille voit juste. Mais ceci, le péché ne l'opère que dans la mesure où il est *détesté*. C'est par la présence dans l'âme d'un mal irrévocable et détesté qu'il détermine l'expérience de la totale impuissance et provoque le retour à Dieu comme source de la grâce qui est désirée. C'est par la dualité tragique qu'il établit dans l'âme, qui est comme aliénée à elle-même, qu'il devient moyen de salut, en tant qu'il manifeste le fait de l'appartenance à soi, la décèle comme coupable, et ouvre dès lors à la grâce. Ce n'est aucunement parce que, en lui-même, il estime valeur, en tant que subversif de l'ordre, de l'intérêt, de l'établissement.

Il faut insister ici pour écarter toute ambiguïté, pour écarter l'ambiguïté même qui est au cœur de l'exposé de M. Bataille. La dilection marquée par le Christ aux pécheurs : « Je ne suis pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs » n'est à aucun degré complaisance pour le péché. Elle ne vise qu'à le détruire. Ce serait détourner complètement les paroles du Christ de leur sens, que de s'en autoriser pour excuser la faiblesse. « Il existe une hypocrisie pire que celle des Pharisiens, c'est de se couvrir de l'exemple du Christ pour suivre sa convoitise. Lui, il est un chasseur qui cherche les âmes où elles se terrent; il ne cherche pas son plaisir dans les créatures faciles. Mais nous, elles nous perdent — et nous ne les sauvons pas. » (Mauriac, *Vie de Jésus*, p. 101.)

On voit en quel sens le péché est une voie d'introduction au sacré. C'est en tant qu'il accule au désespoir et qu'il force l'homme à l'acte de foi, qu'il opère la transfiguration du monde. Il y a donc, selon le schème kierkegaardien, innocence, péché, gloire. Mais gloire et péché sont deux réalités opposées qui ne peuvent exister, encore qu'elles sont étroitement liées. Or précisément, c'est à les faire coexister que s'attache M. Bataille. Pour lui, encore une fois, le sacré est défini par la communication; la communication par la dissolution. Or c'est le péché qui opère la dissolution. Et par là même, qui permet la fusion qui est la gloire, la fulguration, l'extase. On pourrait dire qu'il ne s'agit que d'une question de mots, qu'il s'agit de savoir ce qu'on entend par le sacré; que dès lors qu'on le vide de sa relation à Dieu, il n'y a pas de raison pour ne pas définir par sacré, l'état de fusion dans le péché. Mais M. Bataille prétend bien que le péché garde son caractère coupable — et donc sa référence à Dieu.

Si l'on cherche la raison de cette nécessité de la présence du péché au sein de la grâce, de la malédiction dans la gloire, c'est, nous dira-t-on, que le triomphe de l'un des éléments amènerait une sorte d'arrêt, une reconstitution de l'être — et donc la fin de cet état de désagrégation, de dissolution, qui est la condition même

de la communication, si celle-ci est constituée précisément par la suppression des êtres en tant qu'existences séparées. Mais nous pouvons nous demander si cet état de communicabilité est nécessairement lié au péché. Il y a, me semble-t-il, à la base de la pensée de M. Bataille sur ce point, la crainte de rencontrer un arrêt, d'être enfermé dans un ordre défini. C'est à ce point de vue que Dieu, en tant qu'il apparaît comme fondement de cet ordre, lui semble une réalité fixe et donc une limite lui aussi.

Je pense qu'il y a ici une impuissance à concevoir d'une part l'absence de limite, et de l'autre, l'entière communicabilité en dehors du péché. Or je crois que précisément le dogme chrétien fondamental de la résurrection représente la réalisation de cette existence sans limite, le dépassement des limites de l'individualité biologique, un état corporel comme liquide et donc totalement perméable et transparent. La négativité si accusée chez M. Bataille, le goût du néant cherché au-delà de tous les êtres, me paraît exprimer ce besoin de destruction du corps individuel, qui apparaît à la fois dans le sacrifice, dans l'amour; mais qui est moins appétit de destruction du corps que des limites du corps et fureur de l'esprit, lié à la mortalité, de posséder un corps qui participe de son mode d'exister.

Je pense en second lieu que la crainte d'un arrêt dans la possession de Dieu vient aussi d'une fausse conception de cette possession. Je comprends très bien ce que veut dire M. Bataille, quand il voit dans le péché la condition nécessaire de la gloire, parce que le péché détruit l'intégrité et que cette désintégration est nécessaire pour mettre l'être en état communicable. J'ai moi-même rencontré ce problème. Mais je pense que ce n'est pas le péché seulement qui est cette condition, ou plutôt que le péché est l'état inférieur de cette blessure. Sous ses formes plus hautes, c'est une autre blessure, c'est-à-dire le désespoir de ne pas posséder Dieu. La sainteté est l'acceptation de ce désespoir comme condition normale de l'âme, c'est-à-dire totale dépossession, par laquelle elle ne s'approprie rien et se rapporte totalement à Dieu.

Un troisième point qui me paraît notable, c'est que les conceptions que M. Bataille se fait de Dieu est celle du dieu des philosophes, qui en effet apparaît comme suffisance parfaite à soi-même. Mais le Dieu chrétien est ce Dieu en Trois Personnes qui se communiquent totalement l'une à l'autre, en sorte qu'aucune ne possède rien en propre, mais qu'elles possèdent en commun leur nature. Nous avons là le type même idéal de la communication où tout ce qui est communicable est communiqué et où subsiste seule la distinction des personnes, nécessaire pour rendre la communication possible. M. Bataille dira peut-être que cette réserve suffit à empêcher la communication au sens où il l'entend, qu'il y faudrait la dissolution des personnes elles-mêmes. Mais ici, il nous semble qu'il n'y a plus communication, au sens où, pour qu'il puisse y avoir mise en commun, il faut qu'il y ait qui mettre en commun — et pour que l'intégrité d'un être soit détruite, il faut que l'être blessé subsiste.

Ceci pose une question qui me paraît fondamentale dans notre débat. Pour M. Bataille, — je ne sais s'il y a quelque influence de la pensée bouddhiste — la personnalité est conçue comme une limite qui empêche la communication. Il y a identité entre la destruction des limites et la destruction du moi, l'existence de celui-ci étant un obstacle au passage où n'existe plus qu'un état de fusion qui est la communication, où il n'y a plus d'existants séparés. Toute personne est égoïsme et l'égoïsme ne peut être totalement vaincu qu'avec la disparition de la personne; d'où le péché qui désintègre celle-ci, qui atteint à son intégrité — et par là même la rend communicable. Il y a là une équation que je rejette entre la personne et la limite. L'individualité biologique est close, mais non la personne qui peut être totalement communiquée, qui est sans limite, qui peut être totalement immanente à un autre.

Ces remarques relatives à la notion de péché pourraient être poursuivies relativement aux autres notions théologiques dont use M. Bataille. Je pense en particulier à la notion de sacrifice si importante chez lui et au passage fort beau d'ailleurs sur le sacrifice de la Croix, comme moyen de communication. Le sacrifice est envisagé par M. Bataille comme crime sacré, et donc comme un mal, qui est le moyen d'un bien, c'est-à-dire la communication. L'idée que la mort du Christ rend Dieu communicable est riche de sens. Mais il ne faut pas oublier que la mort sur la Croix est un sacrifice en tant qu'il est offert par le Christ pour les péchés du monde — et que c'est donc en un sens figuré qu'on peut dire que ce sont les pécheurs qui mettent à mort le Christ : en ce sens que c'est à cause d'eux et pour eux que le Christ offre librement sa vie.

Je laisse entièrement de côté les problèmes moraux et philosophiques posés par le texte de M. Bataille. Sur le terrain où je me suis placé d'une appréciation de la portée mystique de son attitude, je résumerai ainsi ma pensée. Je pense qu'il y a dans la négativité, l'excès, la communication, le sacrifice, des valeurs mystiques que M. Bataille peut contribuer à remettre en valeur. Je pense que ces valeurs ne prennent leur sens plein que dans la mesure où elles ont de la mystique, non seulement la forme, mais le contenu. Je pense que ce qui écarte M. Bataille de cette réalisation supérieure est une crainte obsédante du confort spirituel qu'il croit y pressentir, et d'une satisfaction de soi. Or je crois que, tout au contraire, le message du Christ est un message de gratuité et de dépense luxueuse.

III. DISCUSSION

M. DE GANDILLAC : Avant que reprenne et se développe le dialogue amorcé tout à l'heure par les deux exposés que nous venons d'entendre, peut-être conviendrait-il d'accueillir le point de vue de plusieurs de nos amis présents qui pourront enrichir la discussion et l'orienter de diverses façons. Et tout d'abord je donnerai la parole à Klossowski qui désire introduire dans le débat une question tout à fait essentielle : celle de l'ambivalence du Sacré.

P. KLOSSOWSKI : La question particulière posée par Bataille n'appartient-elle pas, de par sa nature, au problème crucial suivant :

La sphère du Sacré étant la sphère des rapports ambivalents avec Dieu déterminés par le péché, le Christianisme achève-t-il et consacre-t-il cette sphère définitivement? Dans ce cas Bataille apporterait certainement une contribution précieuse, un renouvellement, une remise en évidence de notre comportement religieux authentique. Ne semble-t-il pas, en effet, que notre Théologie a par trop rationalisé, et de ce fait désarticulé, nos rapports avec Dieu, particulièrement en ce qui concerne le péché, en sorte que la Rédemption n'apparaîtrait plus que sous le jour juridique d'un simple règlement de comptes.

Si c'est une chose terrible pour l'homme que de tomber aux mains du Dieu vivant, comme dit l'Épître aux Hébreux, Bataille nous l'a bien dit, tout en feignant de ne pas connaître ce Dieu. Être tombé dans les mains du Dieu vivant, c'est d'abord se reconnaître coupable devant lui. Mais, pour Bataille, *ne pas être coupable, c'est vraiment ne pas être du tout.* Être coupable ou ne pas être, voilà le dilemme, parce qu'être sans culpabilité, pour Bataille, c'est ne pas dépenser, c'est ne pas pouvoir dépenser, et que n'avoir rien à donner, c'est être anéanti par Celui qui donne tout, y compris ce que nous sommes.

Je crois donc que ce que Bataille réprouve comme *morale du déclin*, c'est l'être pur et simple. Ainsi, il sera encore plus intolérable d'être *un tel* devant Dieu. Être, pour Bataille, c'est s'ennuyer. C'est bien là la *Langweile* de Heidegger. Être coupable au contraire, c'est gagner en intérêt contre Dieu.

La culpabilité, en effet, distrait de cette servitude qu'est le fait d'être, soulage de la pesanteur de l'être immobile et engage l'homme dans le mouvement pour le mouvement qui n'est jamais qu'un mouvement offensif contre Dieu. Et l'avantage de ce mouvement, c'est que l'homme n'a plus le sentiment d'être une simple créature, que Dieu n'est plus simplement le créateur, mais qu'une contestation entre Dieu et l'homme laisse à l'homme la chance d'en sortir vainqueur. Et le pivot de ce mouvement offensif, c'est toujours le péché. D'où la nécessité constante du péché, la fonction positive du crime générateur de communication.

Ici, j'en viens au second terme de l'alternative. Si le Christianisme, au contraire, nous a délivrés une fois pour toutes du sacré ambivalent, il a, de ce fait, déraciné le péché en tant que pivot de nos rapports avec Dieu. Le don, c'est alors être, et non pas la culpabilité. Et alors, ce qu'il y a de terrible dans le fait de tomber entre les mains du Dieu vivant, c'est que nos rapports ne peuvent plus être ambivalents avec Lui. C'est que le pivot de nos rapports avec Dieu ne peut plus être le péché, mais le fait d'être un tel devant Dieu.

Ici commence alors la responsabilité. Nous devons cesser d'être coupables pour devenir responsables. Et bien qu'il soit certain que le stade religieux est transcendant par rapport au stade éthique, cette transcendance du religieux n'en intègre pas moins l'éthique. L'éthique s'y retrouve religieuse, et c'est pourquoi un acte conforme à la loi naturelle peut être un acte sacré au sens chrétien du terme. Mais c'est bien ce dont Bataille a horreur, car le sacré chez lui, pour ne pas intégrer l'éthique, pour l'avoir désintégrée, va du même coup se confondre avec le stade esthétique. C'est pourquoi son a-théologie implique une valorisation du mal qui lui est aussi nécessaire que la scène du crime de Macbeth est indispensable à l'intégrité du drame de Shakespeare. On se meut ici en plein dans la catégorie de *l'intéressant* délimitée par Kierkegaard.

G. BATAILLE : Ce que vient de dire Klossowski me paraît d'une importance primordiale en ce sens que la différence marquée est bien, autant qu'il semble, celle qui se développe à travers l'histoire, qui oppose la période antérieure au Christianisme au Christianisme lui-même. Ce qui paraît frappant dans le sacrifice non chrétien, c'est, en effet, que le sacrifice est assumé, qu'exactement le crime du sacrifice est assumé par ceux-là mêmes qui en réclament le bénéfice, alors que dans le Christianisme, celui qui bénéficie du sacrifice est en même temps celui qui le maudit et en rejette la faute sur autrui. Il y a dans le Christianisme une volonté de ne pas être coupable, une volonté de situer le coupable hors du sein de l'Église, de trouver une transcendance de l'homme par rapport à la culpabilité.

Il me paraît y avoir quelque puérilité dans la nostalgie d'un état de chose primitif; si l'attitude pré-chrétienne a été dépassée, il me semble qu'elle devait l'être. Toutefois, dans la mesure où je crois encore à une possibilité de donner à une attitude conséquente son développement même dans les circonstances actuelles, il me semble que cette attitude pourrait se rapprocher bien davantage de celle de l'homme qui, n'étant pas chrétien, assumait la totalité de cet acte, à la fois de la cause et de la conséquence du sacrifice. Lorsque le sacrificateur qui s'approchait de la vic-

time n'avait pas la possibilité, sinon par des comédies assez grossières et qui, par conséquent, ne réservaient rien, n'avait pas la possibilité d'échapper au sentiment de culpabilité qu'il mettait en avant du fait que la hache tombait sur la tête de la victime, il me semble que le sacrifice antique était plus entier, était le même que serait le sacrifice assumé par un chrétien qui s'enfoncerait volontairement dans le péché et penserait ne pas pouvoir éviter de descendre dans l'abîme pour que la rédemption s'accomplisse. Celui-là éviterait, me semble-t-il, ce qui me paraît l'achoppement essentiel du Christianisme. S'il est vrai, d'autre part, que le sacrifice chrétien, lui, se perd dans un monde bénéfique qui me paraît même par rapport à la Cité, représenter une sorte de perfection dans l'être, j'entends au sens où vous l'entendiez vous-même tout à l'heure, dans l'Être qui n'est que l'ennui qui n'est que la fatalité, dans lequel nous nous trouvons finalement enfermés par des limites dont nous pouvons sans doute sortir, mais à l'intérieur desquelles l'air se fait de plus en plus irrespirable. L'air que respire celui qui se laisse enfermer dans la sphère proprement chrétienne devient peut-être, par certaines ouvertures, relativement frais quelquefois, mais je suis obligé de m'en prendre à l'ensemble. Et je suis obligé de faire ressortir que cet air est devenu irrespirable. Nous le savons tous et les chrétiens eux-mêmes le dénoncent. Il y a, dans la fatalité avec laquelle le Christianisme s'est refermé sur lui-même dans l'ennui, quelque chose qui domine la situation chrétienne actuelle, quand nous sommes en face des spectacles que l'Église dans sa survivance nous offre encore, avec ses aspects désarmants de bondieuserie, de cafarderie et de tout ce qui est devenu le plus frappant dans la survie du monde catholique actuel vu de l'extérieur. Est-il loisible de supprimer d'un trait cet aspect des choses? C'est ce que je ne crois pas. Qu'à l'intérieur de ce développement continue de brûler je ne sais quelle flamme, ici ou là, personne ne le nie, mais que cette absence de flamme, que cet ennui qui sévit au-dehors soit lié à ce rejet de la culpabilité à cette séparation complète entre le Christianisme et le monde du péché, c'est ce qui me semble d'une évidence assez criante car, à quoi aboutit finalement le Christianisme? C'est qu'il y a d'un côté tout de même l'absence d'ennui qu'est le monde chrétien. J'entends que, bien entendu, il ne s'agit que du monde chrétien pris dans sa réalité totale et grossière, mais, enfin, les choses n'en sont pas moins là.

R. P. DANIÉLOU : Je crois plutôt que c'est pour s'être laissé envahir par le péché que l'Église s'est dégradée puisque, par péché, nous entendons ce qui est obstacle à la communication, c'est-à-dire l'égoïsme et le repliement sur soi. Peut-être qu'au Moyen Age il y avait moins de séparation entre l'Église et le monde du péché et que l'Église était moins ennuyeuse, la chose est possible; je

ne vois pas, pour ma part, comment l'invasion du péché dans les chrétiens les rendrait moins ennuyeux.

G. BATAILLE : Je ne propose pas le salut de l'Église, je me borne à constater ce que, malheureusement, d'autres ont constaté.

P. KLOSSOWSKI : Je crois que notre monde est écrasé par le sentiment de culpabilité et que, dans son impuissance à prendre conscience de sa responsabilité devant Dieu, il demeure enfermé dans l'ennui. Je vous accorde que, dans la mesure où certains membres de l'Église participent à cette maladie du monde actuel, ils sont « ennuyeux » comme le monde actuel est « ennuyeux ».

Pourquoi le monde du péché est-il ennuyeux? Parce qu'il aime bien son péché sans vouloir le connaître. Vous nous parlez toujours de l'éclat du monde du péché. Ce monde est bien terne.

G. BATAILLE : Il m'a semblé quelquefois que le monde chrétien était plus particulièrement ennuyeux du côté où le péché faisait absolument défaut.

M. DE GANDILLAC : N'est-ce pas à cet ennui que faisait allusion le Père Daniélou lorsqu'il parlait tout à l'heure de « confort spirituel »?

R. P. DANIÉLOU : Pour moi, le confort spirituel, c'est le péché même.

M. DE GANDILLAC : Nous jouons un peu sur les mots.

R. P. DANIÉLOU : Tout le monde joue sur les mots. Ce mot de péché crée une ambivalence.

J. HYPPOLITE : Ce qui est grave, ce n'est donc pas le péché, c'est la médiocrité, qui n'est ni la grâce, ni le péché.

M. DE GANDILLAC : Mais cette médiocrité n'a pas le sens tragique du péché senti comme tel. Nous transcendons radicalement la sphère de l'ennui dès que nous pénétrons dans la sphère de la culpabilité dramatiquement consciente.

J. HYPPOLITE : Il y a un vieillissement historique qui est inéluctable.

M. DE GANDILLAC : Il ne faudrait pas transposer le débat sur le plan institutionnel. Ce que nous cherchons ici à définir, c'est plutôt une expérience qui, en toute hypothèse, ne sera jamais le fait que d'une petite minorité, qui restera toujours inaccessible à la masse anonyme et banale.

A. ADAMOV : Ce qui me frappe le plus dans la discussion, c'est le ton de voix de Bataille : il me semble absolument authentique. Les Égyptiens avaient raison qui faisaient de l'intonation « juste de la voix » la condition préalable à l'énonciation de toute vérité. Il est très rare, de nos jours, d'entendre simplement un homme parler avec une intonation qui soit vraiment la sienne, qui traduise une expérience personnelle.

Je donne raison à Bataille quand il dit que c'est l'absence du péché qui rend le monde chrétien si ennuyeux. Mais, pour moi,

la notion de péché est inséparable de celle d'existence indépendante de tout péché distinct. Que l'on pense à l'étymologie du mot : *exstare :* être jeté au-dehors, et l'on me comprendrai. Seule l'extase, en jetant l'homme hors de l'existence lui permet de retrouver l'état d'où il a été exclu.

D'autre part, comme Klossowski l'a avoué tout à l'heure, le Christianisme n'a plus de nos jours aucun caractère sacré. Klossowski, songeant sans doute à une nouvelle ère historique où le sens religieux se déplacerait, y voit un bien. Mais si j'entrevois ce bien, je vois aussi le mal qu'il implique.

Si les religions ont fait faillite, c'est qu'elles ont perdu le sens de l'identité des contraires. Tout le monde aujourd'hui attaque la raison au nom de l'irrationnel. Ceci vient de ce que le rationalisme, du seul fait qu'il se base sur le principe de non-contradiction, porte en lui tous les arguments qu'on peut lui opposer.

Pour en revenir au christianisme, je trouve très significatif que ce principe de la raison triomphante ait fini par chasser des cathédrales les figures des démons. Que le christianisme ait encore un sens pour quelques hommes, qu'il leur soit d'un secours réel, cela ne change rien. Nous sommes entrés dans la nuit. Vouloir encore appartenir aujourd'hui à une religion définie, je dis au nom même de l'esprit religieux que cela n'est plus possible.

R. P. MAYDIEU : Je voudrais faire deux remarques. Si l'on semble éliminer la joie dans le Christianisme, c'est que, pour beaucoup, le Christianisme n'est plus créateur. C'est, du moins, l'impression que l'on a dans une masse bourgeoise. Mais il y a, au contraire, des milieux où le Christianisme est essentiellement créateur. Moi-même à Paris, en un temps où tant de gens étaient comme hypnotisés, j'ai vu une triple création dans un tout petit cercle :

1° Une université populaire créée aux environs de Paris, tout à côté de l'école des sous-officiers S.S., alors que c'était interdit par les règlements;

2° Une organisation créée par un abbé, l'aumônerie des prisonniers de guerre, puis l'aumônerie des prisonniers civils. Ceci, avec énormément de courage;

3° Enfin, tout récemment (et c'est le problème posé par un livre qui, au demeurant, n'est pas sans défauts : *France, pays de mission*), j'ai vu un groupe de prêtres (6 ou 8 prêtres pauvres, quoique ayant de l'argent) ayant tout donné et un groupe de laïcs créer, faire surgir un Ordre qui ne sera peut-être pas définitif (vous savez qu'il y a des amorces d'ordres, un Ordre met parfois longtemps à naître) mais faire surgir un ordre nouveau qui est la Mission de Paris.

Le second point que je voudrais aborder est relatif au péché. Je crois qu'on a beaucoup à apprendre des pécheurs. D'abord, parce que chacun de nous est pécheur; puis je pense que, dans le

péché, il y a parfois une richesse que l'homme « sage » (je prends sage au mauvais sens du mot) élimine. Je pense comme le R. P. Daniélou que le chrétien ne deviendrait pas plus distrayant s'il se mettait à sombrer dans le monde du péché, mais qu'il devrait garder le contact avec ce qu'on appelle le monde du péché, monde auquel il appartient, prendre conscience de ce que sont les pécheurs. Ce qui m'a frappé dans cette mission de Paris, c'est la notion d'un apôtre nouveau, ce qu'ils appellent le « militant intermédiaire », c'est-à-dire l'apôtre chrétien qui, au lieu de sortir du milieu auquel il veut rendre le témoignage du Christ, reste solidaire de ce milieu avec toutes ses caractéristiques et ses défauts. Il faudrait aller boire, non pour faire plaisir, mais parce qu'on a envie de boire. C'est dans la mesure où nous communiquerons avec ceux qui ont cette même vie, ces mêmes aspirations, ces mêmes soucis, que nous serons capables de leur apporter le témoignage du Christ. Dans ces milieux d'apostolat qui prennent la vie dans sa réalité, il semble que l'on voit pointer la joie. Je n'y ai jamais vu l'ennui. Je suis entré tard dans les Ordres. Il m'est arrivé de fréquenter le monde du péché, je dois avouer que je m'y suis rasé... Au contraire, depuis que j'ai mis cet habit, je ne me suis jamais ennuyé. Tout de même quinze ans sans ennui, ce n'est pas mal.

P. BURGELIN : Je n'ai rien de particulier à ajouter sinon que j'ai été gêné, à certains égards, par certaines dissociations qui ont été faites, par exemple, par l'opposition de la Morale et de la Mystique, sans laisser de troisième voie. Ces deux voies conçues comme opposées, carrément et absolument, et ensuite, rien d'autre.

Il me semble qu'il y aurait lieu, quoique, pour ma part, je ne sois pas du tout au clair sur cette question, de chercher une troisième voie, qui serait à mon sens la voie de la Foi, qui ne serait ni exactement la voie de la Mystique, ni surtout la voie de la Morale.

Vous devriez développer ce point. Je constate ma gêne en face de ce choix entre un érotisme extatique et puis la morale pure.

M. DE GANDILLAC : Lorsqu'Adamov parlait tout à l'heure d'une logique du contradictoire et d'une dialectique possible, je pensais à Karl Barth et je me demandais si un vrai Barthien poserait le problème dans les mêmes termes; j'aimerais savoir si Burgelin a éprouvé le même sentiment.

P. BURGELIN : Pour ma part, je ne le reconnais pas du tout. En particulier, ce qui me gêne, c'est peut-être l'idée que l'on puisse chercher l'extase, comme bien, que l'extase soit donnée à quelqu'un, c'est bien possible, mais qu'on puisse orienter sa vie sur une recherche systématique de l'extase, voilà quelque chose qui me choque. En tout cas, du point de vue chrétien il me semble que tout vient de Dieu et rien de l'homme et que, par conséquent,

une recherche qui vient de l'homme n'a aucune espèce de sens en ces matières. Que le christianisme soit ennuyeux ou qu'il ne soit pas, c'est une question qui ne me touche pas du tout. Cela ne me regarde pas. Ce n'est pas sur ce plan que je poserais pour ma part la question. Il y aurait quantité de points de ce genre. J'ai été un peu gêné par l'opposition qu'a faite M. Bataille au moment où il a identifié, en somme, la notion de mérite et la notion de salut, la notion de perdition et la notion de grâce. Ici encore, je ne me sentirais pas du tout prêt à poser le problème de cette façon-là. D'abord, parce qu'entre la notion de mérite et la notion de salut, je ferais une coupure radicale, bien entendu. Et puis, parce que la perdition me paraît être trop la vie normale de l'homme pour que je puisse ici parler de chance, la chance paraissant toujours quelque chose de nécessairement exceptionnel.

C'est justement parce que le monde de la perdition est le monde « normal » que l'idée d'une séparation du monde chrétien et du monde du péché est une séparation qui me choque, pour ma part, profondément.

Il n'y a pas deux mondes, il n'y en a qu'un et c'est évidemment le monde du péché. Dans le monde du péché, la grâce s'insinue comme elle peut, c'est une autre affaire.

L. MASSIGNON : J'ai été très frappé par le ton de simplicité, d'aveu direct de M. Bataille. Il a parlé comme un homme, comme un homme qui a une expérience et il faut tout de même introduire un petit peu, je ne dirai pas de philosophie, mais il y a le corps et l'âme, il y a tout de même la question de la mort du corps. Vous avez parlé de la mort du corps sous la forme de l'extase. Vous avez conçu l'extase comme une chose qui était recherchée. Or, l'extase n'est pas recherchée. Elle est recherchée chez Plotin, mais pas chez les Chrétiens. Je refuse à Plotin le titre de mystique complet. Cette recherche de l'extase est une recherche intellectuelle, poussée à son paroxysme. Est-ce cela que vous cherchez? Il semble que vous cherchez quelque chose de plus direct du composé humain qui fasse intervenir l'attrait, le goût intérieur de la vie. Ce n'est pas par le signe de l'intelligence que vous voulez définir l'extase. L'extase, c'est une défaillance physique. Ce n'est pas par un désir concerté de l'intelligence mais par un goût sourd, un abandon de la volonté amoureuse que l'on recherchera l'extase. C'est une chose négative que l'extase. Cela montre la déficience du corps. Cela peut être chez un saint. C'est généralement même chez un saint. Mais sa sainteté n'est pas consacrée à ce moment-là. Elle se trouve même en état de suspens puisque c'est une marque que le corps doit mourir. C'est une espèce de disjonction. Une disjonction mystérieuse. Il ne faut même pas en faire un dolorisme en supposant que, ayant eu une extase, on désirerait en avoir une autre. C'est une espèce de disjonction qui prépare la mort du corps (sauf chez le Christ dont le corps était immarcescible).

Il y a une autre mort de laquelle vous avez parlé davantage puisque vous avez touché à des choses très directes et très profondes intérieures en nous; c'est une espèce de mort spirituelle, ce que votre devancier en cela, Nietzsche, appelait « la mort de Dieu ». Mais là encore, après la mort du corps, il y a une espèce de mort spirituelle pour renaître. Il faut, je crois, réellement y passer et c'est cette espèce de mort où le mystique s'est entièrement livré à Dieu et où Dieu se retire de lui. Mais il ne faut pas considérer cette espèce de manière de se retirer de lui que le mystique subit de Dieu comme une figure de rhétorique. C'est une réalité épouvantable et qu'il exprime lui-même comme beaucoup plus dure que l'enfer. Je crois que cette mort spirituelle de laquelle vous parlez ne peut pas être réalisée plus fortement que par le mystique qui croit en Dieu, parce que, par là même, si vous voulez, dialectiquement, il est tenu à une espèce de néant qui le dépasse. Au néant de son sommet, c'est une chose qui est au-delà de l'enfer et je ne crois pas que ce soit de la littérature à aucun prix.

En tout cas, il y a deux perspectives : d'abord la perspective de la séparation du corps et de l'âme, la mort du corps qui est préfigurée par l'extase; ensuite, cette espèce de mort de l'esprit qui est préparée par l'abandon. Vous avez fait deux ou trois allusions au Christ. Il faut tout de même les relever avec infiniment de pudeur pour votre aveu, mais aussi d'amour pour la personne, mais dans l'agonie du Christ et dans l'abandon, il y a précisément la préfigure de ces deux espèces de mort, de la fin du corps et d'une espèce d'abandon de l'esprit : « pourquoi m'avez-vous abandonné... ».

Il y a pour l'homme, pour traverser et aller à ce sommet que je persiste à croire réel, — non pas que nous y soyons poussés par un attrait que nous puissions donner mais parce que nous y sommes appelés, que nous n'avons pas cherché, c'est lui qui nous cherche — une espèce d'attrait magnétique. C'est ce qui fait que le vocabulaire du mystique se rapproche du vôtre. C'est quelque chose qui est du plus profond de nous-mêmes. Cela ne peut se consommer que par ces deux espèces de mort. Il y a une distinction entre le corps et l'âme qui, dans tout ce débat, est à la base. Nous savons que nous avons une personnalité, mais nous savons la différence qu'il y a entre notre corps et notre âme et je ne crois pas qu'elle avait été indiquée par un terme technique dans le débat jusqu'ici.

G. BATAILLE : Évidemment, j'ai tenu à éviter, d'une façon tout à fait systématique l'emploi de notions comme celles de corps et d'âme; elles sont tout à fait étrangères à ce que je puis avoir de notions générales sur le plan de l'ontologie.

L. MASSIGNON : De l'expérience intérieure même?

G. BATAILLE : Je ne vois pas la nécessité de faire intervenir cette dualité du corps et de l'âme dans une description de l'expérience intérieure ou de l'expérience mystique, à partir du moment où celle-ci n'est pas elle-même construite sur ces notions, comme c'est le cas, il est vrai, dans le Christianisme ou dans l'ensemble des expériences mystiques.

L. MASSIGNON : L'extase pourtant n'est pas une chose de l'âme. C'est une chose purement physique, dans les signes que l'on en trouve. Vous avez vous-même marqué et analysé tout ce que le Président de Brosses indiquait dans ce qu'il retrouvait dans l'extase de sainte Thérèse du Bernin. Je ne vois pas de raison d'attribuer à des extases, telles qu'ont pu être celles de saint Jean de la Croix ou de sainte Thérèse, une valeur tellement étroitement liée au corps.

Je ne crois pas que l'expérience de distinction de l'âme et du corps soit une distinction purement d'école. J'ai le sentiment que c'est une chose que nous devons traverser sous une forme de rupture et de disjonction.

G. BATAILLE : J'y suis en tout cas, pour ma part, tout à fait étranger. Je suis frappé dans ce que vous dites comme dans ce qu'a dit Burgelin, d'apercevoir — et c'est principalement pour cela que j'ai désiré que cette réunion ait lieu — que dans les différentes expériences qui ont pu être faites de la vie mystique, les mêmes difficultés que celles que j'ai voulu souligner sous leur forme la plus exagérée aujourd'hui sont apparues. Ces difficultés fondamentales, vous les avez, sans que je le veuille moi-même, mises en évidence quand vous avez dit — et M. Massignon l'a repris après vous — qu'en effet, nous ne pouvons pas rechercher l'extase. C'est là un principe qui me paraît dominer la situation. Cependant, bien que du côté de M. Burgelin, je veux dire du côté protestant, je ne crois pas que la chose soit transgressée, il n'en est pas ainsi dans le monde catholique, par exemple, ni sans doute dans les autres mondes où l'expérience mystique a été connue, à partir du moment où il existe une expérience mystique. Cette expérience existe, bien que l'on doive à l'avance faire cette réserve fondamentale, elle existe, sous forme de projet, et même sous forme de manuel. Il existe partout des traités d'occasion. Il existe partout des livres qui ont pour but de communiquer l'expérience, par conséquent, de faciliter la voie vers elle. Je ne dis pas, bien entendu, que ces livres n'auraient pas dû exister, je ne dis pas que les mystiques ayant eu leur expérience, ayant éprouvé peut-être le besoin de la décrire auraient dû jeter leurs livres au feu : je suppose, cependant, qu'ils en ont tous été tentés dans la mesure de l'authenticité de leur expérience. J'imagine que le problème que j'ai cherché à soulever aujourd'hui devait être une espèce de problème dominant pour eux. Il y a quelque

chose de répugnant, de parfaitement écœurant même, dans le fait de vouloir communiquer l'expérience non pas parce que l'on peut échapper à cette possibilité de la communiquer — le besoin de la communiquer est trop fort — mais parce qu'en la communiquant, on la communique à d'autres comme un projet, on la communique à d'autres en leur indiquant la voie qu'ils peuvent suivre, on la communique à d'autres comme l'embryon déjà d'une déchéance de l'expérience. Il me semble qu'il y avait un certain intérêt à marquer, comme vous l'avez fait, que ce sentiment devait être ressenti par d'autres dans des domaines qui peuvent sembler par ailleurs assez divergents.

M. DE GANDILLAC : Nous reviendrons peut-être sur cet aspect de la question. Pour l'instant il me paraît préférable de laisser la parole à Hyppolite qui désirerait interroger Bataille sur le thème si ambigu du néant.

J. HYPPOLITE : Dans l'exposé de Bataille, tout à l'heure, il m'a paru qu'il y avait des sources assez diverses qui étaient cimentées par la sincérité intérieure mais qui, philosophiquement, me paraissaient différentes. L'une d'entre elles, qui était assez nietzschéenne, se rattachait au problème de la Morale, l'autre posait un problème ontologique qui est d'un ordre différent. Je voudrais savoir simplement si ce besoin d'aller au-delà de soi, qui était par conséquent la négation de notre être propre, mettait le néant dans notre désir même ou le mettait au-delà de notre désir. Il y a là deux perspectives opposées selon que c'est nous qui sommes néant si le désir est en nous, néant dans le désir même, ou selon, au contraire, que c'est pour sortir de nous que nous allons au néant. Il y a là un problème de situation qui me paraît assez complexe.

G. BATAILLE : Lorsque j'emploie le mot « néant », c'est sur le plan ontologique que je me place et je désigne par là ce qui se situe au-delà des limites de l'être.

J. HYPPOLITE : L'être est-il nous ou est-il hors de nous ?

G. BATAILLE : Lorsque je parle d'un être, je parle d'un être en particulier et je me désigne en particulier moi-même et généralement aussi le moi des autres hommes. Par rapport à ce moi, il existe une absence de ce moi, que l'on peut appeler le néant si l'on veut et vers lequel le désir ne porte pas exactement comme vers un objet, puisque cet objet n'est rien, mais comme vers une région à travers laquelle apparaissent les êtres des autres.

J. HYPPOLITE : Remarquez l'importance pour la question qui a été agitée tout à l'heure; vous avez décrit cette extase; ce besoin de sortir de soi, comme une sorte d'anéantissement de votre propre être.

G. BATAILLE : Non, je ne l'ai pas décrite, j'ai dit simplement que, dans l'extase non chrétienne, l'on pouvait rencontrer, en

un point quelconque, l'anéantissement de l'être. Et, me référant ainsi à des possibilités assez diverses, j'ai employé une expression assez vague et je crois que je ne pouvais pas faire autrement, à moins d'allonger beaucoup les phrases que j'employais. Je voulais simplement indiquer par là que le néant se trouvait à un point quelconque de l'expérience, et le néant est toujours l'anéantissement de l'être, le point où l'être s'anéantit.

J. HYPPOLITE : Supposez que le néant soit en nous, que précisément il soit dans le désir même, dans ce que vous appelez l'être. Est-ce que nous ne renverserions pas assez profondément les rôles ? Est-ce que le besoin que nous avons de sortir de nous ne serait pas un besoin de sortir de notre néant, si le néant était contenu dans le désir même ?

G. BATAILLE : Vous parlez de notions qui sont complètement étrangères à celles que j'ai développées. Il se peut qu'en effet le néant soit dans notre désir. Je ne cherche pas à le nier d'une façon particulière. Ce serait assez contraire à la position que j'ai généralement. Mais toujours est-il que, développant un certain nombre d'idées, auxquelles j'ai donné la cohérence que je pouvais, cette notion dont vous parlez actuellement ne m'est pas apparue et est restée tout à fait en dehors de mon horizon.

J. HYPPOLITE : Elle aboutit à des valorisations très différentes de l'au-delà.

G. BATAILLE : Sans doute.

J. HYPPOLITE : Parce qu'il y a quand même un choix impliqué dans la terminologie que vous avez employée, appelant néant ce qui est en dehors et être ce que nous sommes.

Si au contraire, le vide est en nous et si c'est l'être que nous cherchons au-dehors, est-ce que cela ne modifierait pas profondément votre position ?

G. BATAILLE : Cela modifierait tout.

J. HYPPOLITE : Si vous avez choisi cette terminologie, est-ce que ce choix ne traduit pas par avance une certaine position qui ne relève pas de la description purement phénoménologique des choses ?

G. BATAILLE : Comme toute espèce de choix.

J'ai cherché naturellement à donner une description fidèle d'une expérience que j'avais, et il me semble que si l'on s'en tient à la première expérience, on peut admettre ce que j'ai proposé ; si l'on pousse l'expérience plus loin, on peut sans doute apercevoir dans le désir que l'on est le néant. J'avoue, pour ma part, que je ne saisis pas encore clairement les possibilités de s'avancer dans la voie dont vous parlez. Je ne sais pas encore clairement où elle mène et je ne vois pas comment cette voie qui me mènerait je ne sais où pourrait se situer par rapport à celle dont je viens de parler.

M. DE GANDILLAC : Je crois que nous aimerions tous connaître sur ce problème l'opinion de Jean-Paul Sartre.

J.-P. SARTRE : Ce qui m'apparaît surtout, c'est que vous dites qu'il y a un au-delà de l'être, qui est le néant. Mais c'est vous qui le baptisez tel. Si vous le baptisez tel, c'est que vous avez en vous-même la possibilité de faire apparaître la chose comme néant. D'où vient cette possibilité ? Si vous êtes plein, vous ne portez pas le néant en vous-même, sans quoi vous ne pourriez pas le nommer comme tel.

G. BATAILLE : Je porte le néant en moi-même comme négation.

J.-P. SARTRE : D'où vient la possibilité pour vous d'avoir une négation. Nous revenons à l'idée du désir. Si le désir n'est pas en un sens néant, si en vous-même vous n'avez pas la possibilité de faire apparaître le néant, ce qu'il y a en dehors de vous n'est rien en un sens. C'est également un plein. Vous ne pouvez le nommer ni le faire apparaître. Vous venez de le faire apparaître comme néant, c'est que vous en avez la possibilité.

Tandis que dans votre exposé, vous semblez présenter l'être comme un être plein et présenter ce qui est dehors comme le vide. Je me demande si Hyppolite n'a pas raison et si le fait même que vous l'appeliez néant n'amène pas à renverser les positions.

G. BATAILLE : Tout ce que je puis dire, c'est ceci : c'est que ces préoccupations que je n'ai pas écartées, que j'ai dès l'abord reconnues comme pouvant entrer en ligne de compte à partir de ce que j'avais avancé, ne me sont pas apparues lorsque j'ai construit cette conception, qui est relativement simple par rapport aux possibilités que vous évoquez. Et, n'importe comment, l'être apparaît pour soi-même comme un plein à un moment quelconque, quelque contestable d'ailleurs qu'ensuite cette première notion puisse apparaître, et toujours est-il qu'à un autre moment l'absence de l'être, le fait qu'en dehors de moi il n'y a plus moi, peut être nommé le néant.

Naturellement, je ne préjuge pas, de cette façon, des possibilités de poursuivre l'analyse. Je ne préjuge pas non plus des conséquences que pourrait avoir sur la description et sur l'ensemble de ce que j'ai cherché à introduire, un tel développement de l'analyse.

J.-P. SARTRE : Je vois que les conséquences sont assez importantes parce que, si vous admettiez cela, on pourrait dire que vous recherchez l'être et non pas le néant et que l'extase est une perte dans l'être et non pas dans le néant. C'est une position qu'il faudrait examiner. Ce sont les deux positions possibles : ou nous sommes des plénitudes et ce que nous recherchons, c'est le néant, ou nous sommes vides et ce que nous recherchons, c'est l'être.

G. BATAILLE : A vrai dire, je suis amené à revenir, jusqu'à un certain point, sur ce que j'ai avancé en premier lieu. Il me semble,

que, dans la dialectique de mon exposé, le mouvement que vous indiquez est assez nettement impliqué. Tout d'abord, l'être qui recherche un au-delà de lui-même ne prend pas pour objet expressément le néant mais un autre être. Seulement cet autre être, il me semblait qu'il ne pouvait être atteint qu'à travers le néant, et le néant, à ce moment-là, doit coïncider jusqu'à un certain point avec une sorte de dévalorisation de l'être qui désire, avec une sorte d'anéantissement de l'être qui désire puisque cet être qui désire est représenté comme l'ennui, et que dans l'ennui il y a déjà la perception d'un vide. Je ne cherche pas, d'ailleurs, en ce moment à faire autre chose qu'à répondre, à peu près comme on cherche à boucher un trou et de la façon la plus grossière, mais il me semble pouvoir indiquer suffisamment par là que non seulement la perspective que vous décrivez maintenant pourrait être intégrée dans le développement qui m'est personnel, mais qu'elle pourrait l'être dans le sens d'une information.

J. HYPPOLITE : A cause de la notion de péché? Ce n'est pas sûr. C'est toujours possible, mais c'est ambigu. Et si le désir doit porter sur l'être et si la communication se faisait par l'être au lieu de se faire par le néant cela changerait tout.

G. BATAILLE : La question de l'être est en jeu dans la dialectique dont j'ai parlé, qui oppose le moi et l'autre, et il est exact que j'envisage toujours comme objet d'un désir l'autre, que le moi est sujet du désir et que ce sujet du désir est a priori une contestation de soi-même en tant qu'il est désir d'un autre. En même temps qu'un plein dans l'être, il y a aussi le sentiment d'un vide, puisque c'est ce sentiment du vide qui le rejette vers le dehors.

J'avoue avoir le sentiment de ne parler de ces choses que d'une façon approximative et à l'improviste. Elles ne me dérangent pas, c'est tout ce que je puis dire.

J. HYPPOLITE : Si je suis intervenu à propos de ce renversement, c'est qu'il m'avait semblé que votre notion de péché et que votre notion d'extase, des deux formes de l'éros, l'éros mystique et l'éros sensuel, que ces deux notions se reliaient à votre conception du néant.

G. BATAILLE : Elles se relient à ma conception du néant en ce sens que le passage à travers le néant est exactement le péché. Cela peut être le péché d'un double point de vue; le fait de rechercher son néant au-delà de soi-même est déjà un péché.

J. HYPPOLITE : Rechercher son néant!

G. BATAILLE : Son propre néant. C'est déjà le mouvement de la chute qui est décrit par ce mouvement. En même temps, l'être autre qui est absorbé par le désir et qui peut être perçu à travers le néant doit, pour être ainsi perçu, atteint dans son intégrité, doit être en quelque sorte en communication avec son propre néant.

J. HYPPOLITE : Dans le néant, nous communiquons les uns avec

les autres. Mais si ce néant est en nous, est-ce que le péché n'est pas déjà en nous?

G. BATAILLE : Le péché est simplement le viol des êtres, pas exactement le néant. Même si le néant est en nous, le néant ne serait pas forcément le péché puisque le péché est l'atteinte portée à des êtres. Or, le néant qui est en nous y demeure sans qu'il y ait une atteinte quelconque à notre intégrité pas plus qu'il n'y a une atteinte à l'être en nous quand nous n'en sortons pas ou quand quelqu'un ne viole pas notre intégrité.

P. BURGELIN : Le péché, pour vous, est un acte et non pas un état?

G. BATAILLE : Il peut y avoir aussi un état résultant de cet acte. L'état de décomposition par exemple.

M. DE GANDILLAC : Le péché n'est-il pas d'abord refus?

G. BATAILLE : A vrai dire, la multiplicité des situations est telle qu'on peut toujours envisager qu'à un moment quelconque le péché prenne l'aspect d'un refus.

P. BURGELIN : Et pas essentiellement?

G. BATAILLE : Essentiellement, non. Je le conçois comme un acte. A vrai dire, ceci ne cadre pas, cette étroitesse d'esprit ne cadre pas avec la description de l'Église pour laquelle le péché est tantôt l'avarice...

M. DE GANDILLAC : Historiquement, le péché fondamental se présente d'abord comme un refus volontaire et conscient.

G. BATAILLE : Ce n'est pas exactement la conception que j'ai développée.

J. MADAULE : Péché contre l'Esprit-Saint.

G. BATAILLE : C'est une notion qui m'est obscure comme elle l'est, je crois, à la plupart.

M. DE GANDILLAC : Permettez-moi de préciser ma question : il semble que vous voyiez dans le péché un moyen tout à fait essentiel pour l'être d'échapper à un certain embourgeoisement, à un certain durcissement, à une certaine satisfaction de soi, à une suffisance en soi-même et dans son ennui. Or ce péché libérateur, est-ce pour vous le péché en tant que péché, c'est-à-dire essentiellement le refus d'un don offert, ou bien l'envisagez-vous plutôt comme une série d'actes par lesquels s'expriment la vie, le goût de l'aventure, le goût du risque?

G. BATAILLE : Je n'ai pas prétendu parler du péché en soi, ni parler du péché tel que l'Église catholique le décrit dans un sens tout à fait précis et général; j'ai voulu partir d'une notion pas tellement simple, d'ailleurs, qui associait le crime et la sensualité. C'est dans ces représentations de crime et de sensualité que j'ai cherché à situer ce que j'appelle le péché.

M. DE GANDILLAC : En fait, le mot péché est tellement lié au Christianisme qu'il est difficile de l'employer dans un autre sens,

sans définir d'abord cet autre sens. C'est pourquoi je me suis permis de vous interroger. C'est pourquoi j'ai posé la question. Dans la perspective chrétienne, il semble que le péché ne soit essentiellement, ni le crime, ni la sensualité. Qu'il s'agisse du péché d'Adam ou qu'il s'agisse du péché de Satan qui sont quand même fondamentaux, vous y trouvez refus et désobéissance, révolte et ambition, mais ni sensualité, ni crime.

G. BATAILLE : Sans doute.

M. DE GANDILLAC : Le meurtre n'apparaît qu'avec Caïn. C'est en conséquence, ce n'est pas le fait primitif.

G. BATAILLE : C'est que je vois mal ce que peut être le péché dans la valeur qu'il prend dans l'âme, s'il n'est pas un acte. Si je me reporte à l'expérience que je puis en avoir, soit à travers des souvenirs personnels, soit par la connaissance d'autrui, j'ai l'impression que l'horreur du péché est liée en nous à une action positive, à l'idée d'une intervention qui est en même temps une chute, parce que cet acte nous fait passer d'un état à un autre, d'un état de pureté à un état de décomposition. Et dans mon esprit, en outre, d'un état d'autonomie et de repli sur soi-même, à un état d'ouverture, de blessure.

J. HYPPOLITE : C'est la grâce même; ce que vous valorisez aussi bien que le péché dans le fait de se nier soi-même, c'est le fait d'arriver à nier cette fermeture sur soi que vous valorisez soit sous la forme de péché, soit sous la forme de l'extase; et vous opposez par là cette sortie de soi, cette négation de soi, à une morale que vous envisagez sur le plan nietzschéen comme une sorte d'avarice, comme le résultat d'une décadence, d'une déficience vitale par quoi nous essayons de prévoir et d'accumuler.

G. BATAILLE : C'est cela.

J. HYPPOLITE : Vous opposez donc à une morale qui est tout entière axée sur la préservation de son propre être, un acte qui est la sortie de soi.

G. BATAILLE : C'est cela.

J. HYPPOLITE : Sortie de soi qui, par le fait de l'appeler néant, rend facile l'assimilation du péché et de ce que les Chrétiens pourraient peut-être appeler la grâce.

Est-ce que l'usage du mot néant — voyez pourquoi j'ai insisté sur cette terminologie — comme étant justement ce qui est en dehors de nous, ne vous rend pas plus facile l'assimilation du péché et de la grâce par exemple, que vous opposez l'un et l'autre sur le plan d'une morale nietzschéenne à une conservation de soi?

G. BATAILLE : Cette assimilation ne me semble pas facile puisque je ne la fais pas, et, si je ne la fais pas, évidemment, c'est pour ne pas faire entrer en ligne de compte une notion comme celle de grâce qui intervient peut-être dans la construction assez fragile que j'ai développée aujourd'hui, mais qui intervient sous une

forme tout à fait différente, sous la forme de la chance. Je ne me suis pas préoccupé de savoir par conséquent si la grâce, dans la mesure où elle intervient dans l'âme de celui qui a une expérience, venait du dehors ou du dedans. Je me la représente comme une chance, et la chance englobe l'ensemble des éléments en cause. Par conséquent, elle ne peut venir, ni du dedans, ni du dehors. La chance est la coïncidence de l'ensemble des éléments, coïncidence telle que la possibilité soit ouverte. Et, dans ce sens, évidemment, il y a finalement une assimilation de la grâce et du péché, puisque la chance rend le péché possible et la chance seule. Mais la chance ne peut pas être identifiée au péché lui-même, puisque c'est simplement l'ensemble des coïncidences qui le rendent possible.

J.-P. SARTRE : Je voudrais savoir pourquoi Bataille se sert du mot « péché » et s'il ne pourrait pas soutenir les mêmes idées sans la notion de péché qui me paraît se référer à des valeurs que, par ailleurs, il rejette.

G. BATAILLE : Il m'a semblé pouvoir m'en servir pour simplifier et en même temps donner une accentuation au débat.

J.-P. SARTRE : Est-ce que vous ne croyez pas qu'à ce moment-là vous rendez le débat possible alors qu'il devait être impossible?

G. BATAILLE : Il me semble que non. Ce que le Père Daniélou a dit tout à l'heure allait évidemment dans le sens de la possibilité du débat.

J.-P. SARTRE : Lorsque le Père Daniélou parle du péché chrétien, pour lui, cela a une signification très nette. Lorsqu'il demande si le péché est plus rapproché de Dieu ou donne une ouverture plus grande à la créature, cela a un sens très précis pour lui, sens qui se réfère d'ailleurs à l'ensemble de la vie chrétienne. Lorsque vous parlez du péché, il semble que, sous le couvert d'un mot vous parliez de choses entièrement différentes.

G. BATAILLE : Entièrement, c'est ce que je ne crois pas. Il m'a semblé que la possibilité de jeter un pont entre les deux existait. Que ce soit jeter un pont et que, par conséquent, du point de vue d'une certaine logique, ce soit une notion absurde, je n'en doute pas. Mais est-ce que, assez souvent ces ponts jetés à travers les éléments qui sont mis en cause n'ont pas une assez grande valeur? Il me semble qu'ils interviennent constamment. Pourquoi n'interviendraient-ils pas dans un débat?

J.-P. SARTRE : Vous personnellement quand vous dites « péché », vous acceptez implicitement l'existence d'un certain nombre de valeurs. Mais par rapport à quoi? Est-ce que vraiment vous acceptez des valeurs? Vous avez parlé de sensualité et de crime, en quoi le crime est-il un péché? Parce que c'est un viol des êtres? Qui est-ce qui a défendu de violer des êtres, pour vous?

Je ne vois pas pourquoi, selon vos principes, on ne violerait pas les êtres comme on boirait une tasse de café.

G. BATAILLE : Il est évident que j'ai été un peu vite et que j'aurais dû entrer dans des considérations très précises. Le péché est d'une part défini par les commandements de Dieu. Il est évident que, de ces commandements de Dieu, je n'ai retenu qu'une partie; j'ai, d'autre part, passé sous silence le fait que je me référais à une expérience universelle de la séparation des actes en bien et en mal.

J.-P. SARTRE : Cela change tout. Il y a un bien pour vous. Et ce bien, alors, vous commencez à le vouloir, à le poser pour ne plus le vouloir ensuite. Cela devient une position de morale et de métaphysique qui est soutenable d'ailleurs mais qui est très difficile et qui est assez différente de celle que vous nous avez soutenue ce soir.

G. BATAILLE : Vous avez dit exactement ma position. Je prends à mon compte des définitions qui existent assez généralement.

J.-P. SARTRE : Et ces définitions du bien telles que vous les prenez à votre compte, viennent précisément d'un monde moral que, par ailleurs, vous récusez, de sorte qu'au moment où vous faites le péché, vous êtes sur un plan où cette morale perd pour vous toute signification. Ce n'est plus le péché que vous faites, c'est...

G. BATAILLE : Vous exagérez ma position quand vous dites que je le récuse. Sans doute j'introduis un point de vue à partir duquel ces notions doivent être récusées. Toujours est-il que ces notions, je les donne d'abord comme existantes, comme le fondement des réactions qui les contestent.

J.-P. SARTRE : Une fois que vous les contestez, elles tombent complètement en dehors de vous, et le péché cesse d'être péché par là même. Vous vous en évadez et vous les niez par l'acte lui-même. Vous ne pouvez pas regarder en même temps ce que vous faites du point de vue de cette morale que vous contestez en l'appelant péché. On pourrait dire « acte révolutionnaire », acte qui rejette toute la Morale; il y a là une curieuse manière de garder une morale tout en la niant, et par ailleurs, même si nous acceptions cette morale, nous aurions l'idée de faute et pas nécessairement l'idée de péché.

G. BATAILLE : Il m'a semblé qu'il y avait une sorte d'ironie dans le fait de maintenir ainsi des notions de bien et de mal auxquelles je ne croyais pas. Je ne pense pas y avoir attaché d'autre sens. Il est possible que cela soit considéré comme vicieux et, d'ailleurs, l'ironie est, par définition, vicieuse.

J.-P. SARTRE : En fait, la morale ne doit pas vous tourmenter beaucoup quand vous commettez le péché. Et de ce fait le péché devient moins angoissant et moins tragique.

G. BATAILLE : A vrai dire, il me semble que vous péchez par une exagération dans le sens logique. Nous ne sommes pas les êtres simples que la logique exigerait que nous soyons. La logique exigerait que nous nous séparions, que nous scindions, que nous mettions à gauche ceci, à droite cela, et en réalité, nous sommes cette gauche et cette droite. Il existe en moi quelqu'un qui, si par exemple il en tuait un autre, ressentirait l'acte que je viendrais de faire comme abominable. Ceci existe fortement en moi, je n'en doute pas, non que j'en aie l'expérience... J'ai l'impression très nette que si j'accomplissais cet acte, je tomberais dans une sorte de trou et je ferais l'expérience de ce qu'est le péché, je crois. Cela ne m'empêche pas de transgresser les possibilités que je viens de décrire, d'envisager un au-delà par rapport à ces possibilités, et un au-delà qui, précisément, implique le sentiment de péché ou le sentiment de mal que j'aurais pu avoir.

A. ADAMOV : Ne pensez-vous pas — je m'excuse de m'écarter une fois de plus du sujet — que si un homme est amené, en appelant certains états, à commettre un acte condamné par la morale, disons s'il s'adonne à une forme de débauche particulière, la partouse par exemple, que cet homme connaîtra nécessairement la démoralisation — et cela qu'il croie ou non au péché? La démoralisation découle de la nature même de sa recherche. Elle est la conséquence inéluctable de la dispersion que cette recherche entraîne.

J.-P. SARTRE : Je pense que, si je posais cette démoralisation comme valeur, je ferais apparaître par là même une autre espèce de morale. Il y a également une chose qui me gêne : est-ce que vous attribuez ou non une valeur aux états obtenus par le péché ou dans le péché? Par exemple à l'extase du pécheur. Si vous leur en attribuez, vous faites une autre morale. De même on peut très bien, par les stupéfiants, obtenir une espèce de désagrégation, mais si on la cherche, elle devient valeur.

G. BATAILLE : J'ai indiqué là-dessus à peu près quelle était ma position. J'ai parlé d'une morale du sommet que j'opposais à la morale du déclin et j'ai fini par constater simplement ceci : qu'à partir du moment où je parlais de morale du sommet en réalité je parlais au nom de la morale du déclin.

J.-P. SARTRE : Cela rend la position assez délicate.

G. BATAILLE : Cela rend la position parfaitement faible, parfaitement fragile. Et c'est exactement dans ce sens que j'ai parlé d'un bout à l'autre. Je n'ai parlé que d'une position insoutenable.

J.-P. SARTRE : Vous avez bien dit « quand je parle » : et vous avez beau jeu de faire retomber la faute sur le langage. Mais il y a, d'une part, l'exposé que vous faites et, d'autre part, votre recherche concrète. C'est cette recherche seule qui m'intéresse. Si le langage est déformant, alors vous êtes en faute. Nous sommes en faute en vous écoutant. Ce qui compte, c'est l'heure, le moment où, sans parler ou parlant le moins possible, vous réalisez le péché.

Ce moment-là existe et c'est ce moment-là qui est important. Il n'est pas là aujourd'hui, mais nous en parlons. Vous ne pouvez pas chercher à le réaliser sans poser une valeur.

G. BATAILLE : Naturellement, je pose des valeurs et j'ai indiqué qu'en posant des valeurs de plusieurs façons j'aboutissais à une situation inextricable.

J.-P. SARTRE : Alors il ne s'agit plus d'une contestation de la morale par un je ne sais quoi qui serait par-delà la morale. Cela nous fait une coexistence de deux morales : l'une inférieure, l'autre supérieure.

G. BATAILLE : Naturellement, et la supérieure est obligée de renoncer à elle-même parce que, à un moment donné, elle aperçoit que ses propres valeurs sont développées au nom de la morale inférieure. Par conséquent, elle se renonce et disparaît, et tout entre dans la nuit.

J. HYPPOLITE : Cela fait une troisième morale; ce renoncement même est un troisième sens de la valeur.

G. BATAILLE : Le mouvement de contestation étant commencé dans la seconde, il n'y a pas de différence entre la seconde et la troisième; c'est la contestation qui se poursuit. On aperçoit, à un moment donné, que la contestation ne peut pas s'arrêter sur elle-même et qu'elle est comme un acide qui se rongerait lui-même.

J. MADAULE : La valeur n'est, en somme, que la contestation de toute espèce de valeur. Il n'y a qu'une valeur qui est la contestation des valeurs, qu'elle soit supérieure ou inférieure.

G. BATAILLE : Exactement. C'est de cela que, finalement, il s'agit.

J.-P. SARTRE : Nous sommes d'accord. Mais c'est une morale, la morale de la recherche.

G. BATAILLE : A partir du moment où on a dit cela, on a trop dit.

J.-P. SARTRE : Finalement, ce n'est pas la seconde morale qui s'abîme pour en faire une troisième, elle continue. Ce sont des avatars d'une même morale; au moment où vous apercevez que vous recherchez des valeurs pour des raisons de confort moral, vous les abandonnez, mais vos exigences restent les mêmes et vous êtes toujours sur le même plan.

G. BATAILLE : Dans toutes les morales, quelles qu'elles soient, les valeurs n'ont été composées que par les interférences des deux systèmes : système de la contestation, d'une part, et système positif de la séparation du bien et du mal, de l'autre. Ce que j'appelle, d'un côté le déclin et de l'autre le sommet.

Ce qui me paraît grave, c'est qu'à partir d'un certain point, il est possible d'être privé de la faculté de décrire un bien et un mal qui soient suffisamment persuasifs pour que l'on puisse maintenir

l'autre côté des choses, ce que j'appelle la montée au sommet.

Pour monter au sommet, il faut un prétexte, c'est-à-dire que pour se livrer à des contestations et à un système de contestation de soi-même, pour accomplir ces violations de l'intégrité de l'être dont j'ai parlé, il faut un prétexte qui soit emprunté aux notions de bien et de mal et, de cette façon, on peut presque dire que le tour est joué. C'est ce que, en somme, le Père Daniélou a souligné tout à l'heure quand il a représenté que l'Église catholique décrivait des possibilités tout à fait différentes, que le Christianisme permettait, à partir du péché, de gagner un état de chose qui ne soit plus le péché et situer de cette façon le chrétien hors du péché. Mais, précisément, à un moment donné, ce que j'ai cherché à montrer — il me semble que les conditions actuelles sont données pour cela — c'est que cette possibilité manquait, que, par conséquent, l'homme était forcé de choisir entre deux voies : l'une qui consisterait à s'anéantir lui-même, à renoncer à toute espèce de sortie hors de lui-même, en somme, à fabriquer une économie de la dépense rationnelle, qui serait limitée à la production de la somme d'énergie nécessaire à la fabrication, qui par conséquent, éliminerait de la vie tout ce qui est pur gaspillage, pure dépense, pur luxe, pure absurdité; l'autre selon laquelle il maintiendrait une dépense, un luxe, un gaspillage qui n'aurait plus de raison d'être qu'eux-mêmes. Il me semble, d'ailleurs, que ce problème moral est plus aisé à concevoir et plus aisé à percevoir dans des formes extrêmement grossières parce que, en effet, il n'y a rien de plus banal que de dire, à propos de tel luxe, à propos de tel gaspillage qu'il a lieu pour telle ou telle raison, que c'est pour ceci ou pour cela que M. ou Mme Untel donne une fête, que c'est pour ceci ou pour cela qu'une population ou une peuplade fait une fête. Mais à partir d'un certain moment, on ne peut plus dire cela. Il me semble que nous en arrivons, si raisonnables que nous soyons devenus finalement (je dis « nous » parce que j'en suis sous des apparences contraires) à perdre la faculté de donner un motif à nos dépenses. Nous n'avons pas pour autant gagné la faculté de donner à ces dépenses une limitation qui les réduise aux valeurs d'énergie nécessaire à la production. Non. Il existe encore un trop-plein considérable, un trop-plein qu'il faut dépenser comme on pourra et le moment arrive où, pour dépenser ce trop-plein on n'aura plus aucune espèce de motif parce qu'il apparaîtra que c'est un non-sens.

J.-P. SARTRE : Le péché, chez vous, a une valeur dialectique, c'est-à-dire qu'il s'évanouit de lui-même; il a le rôle de vous pousser vers un état où vous ne pouvez plus le reconnaître comme péché.

G. BATAILLE : Naturellement.

J.-P. SARTRE : Tandis que chez le chrétien, au contraire, même

s'il échappe, le péché reste ce qu'il est. Par conséquent, ce n'est pas du tout la même notion. C'est quelque chose qui apparaît à un moment donné, qui sert d'adjuvant, qui vous amène à une sorte de scandale, d'où ensuite vous arrivez, par la contestation, à un état qui est celui que vous cherchez. A ce moment-là, vous ne pouvez plus le prendre comme péché.

G. BATAILLE : Comme dans toute dialectique, il y a dépassement et non pas suppression. Là, je me réfère à la dialectique hégélienne, je ne fais pas mystère de ce fait que je suis plus que tout autre chose et sans l'être de bout à bout, hégélien.

La notion de péché liée à l'action, vous la reconnaîtrez facilement; c'est la négativité hégélienne, la négativité qui est l'action.

J. HYPPOLITE : Chez Hegel, je ne suis pas sûr qu'elle ne perde pas ce caractère de péché. Est-ce le péché qui se ramène à la négation ou la négation au péché?

G. BATAILLE : Il semble que la négativité qui est l'action est toujours destructrice.

J. HYPPOLITE : Il y a, comme le disait Sartre, dans votre discours, un langage chrétien et une ambiguïté chrétienne; c'est peut-être hégélien aussi. En aviez-vous besoin pour votre éthique humaine?

G. BATAILLE : J'en avais besoin pour cette discussion, pour que le débat actuel soit facilité.

J. HYPPOLITE : Certainement pas seulement pour cela, ce n'est pas pour faciliter un débat. Vous avez besoin de cette notion chrétienne de péché pour vous-même, pour la morale du sommet.

G. BATAILLE : Je l'ai employé dans mon livre avec plus de prudence que je ne l'ai fait aujourd'hui, et beaucoup moins souvent. J'y ai, aujourd'hui, insisté assez longuement.

J. HYPPOLITE : La question est : pouvez-vous vous passer de ce langage? Est-ce que vous pourriez transcrire votre expérience en vous en passant?

G. BATAILLE : Ce ne serait pas commode. Il faudrait employer des périphrases.

A. ADAMOV : En tout cas, au lieu de « péché », vous pourriez dire « faute ».

G. BATAILLE : L'ambiguïté resterait.

J. HYPPOLITE : La faute, ce n'est pas la même chose; la faute se situe dans la morale du déclin, elle n'est pas du même ordre que le péché. Vous avez besoin de ce qu'il y a d'infini dans le péché.

G. BATAILLE : Cette notion me paraît commode parce qu'elle se réfère à des états vécus avec une grande intensité, tandis que, si je parle de faute, je fais intervenir l'abstraction.

R. P. DANIÉLOU : Je crois que, sans cette notion, votre œuvre perdrait tout entière sa coloration, et en un sens, c'est un élément qui me paraît lui être essentiel. J'ai l'impression que Sartre, tout à

l'heure, essayait de vous enfermer dans sa position à lui et qu'en réalité, vous la débordez précisément par ce qui vous constitue vous-même, qui est cette espèce de refus de vous laisser enfermer dans une position quelconque. J'ai l'impression que si vous n'aviez plus cette notion de péché, immédiatement vous perdriez ce qui spécifie votre position elle-même. Je ne sais pas si je m'exprime très clairement. Il y a là un point que je ne crois pas que vous pouvez laisser échapper sans abandonner pratiquement, de manière à peu près totale, votre position.

J. HYPPOLITE : Après la seule lecture de votre livre — je ne vous connaissais pas — mon impression était la suivante : quelqu'un qui avait absolument besoin de la position chrétienne, car, pour contester cette position chrétienne, cette position chrétienne est indispensable. Ce n'est pas une question d'autre langage, c'est la question de l'ambiguïté de cette position chrétienne, ambiguïté qu'on peut vous reprocher du côté chrétien comme de l'autre. C'est elle qui fait votre originalité. Si je la supprimais, je n'aurais plus votre livre.

G. BATAILLE : Votre impression est tout à fait juste. Ce que je crois tout de même erroné, c'est l'illusion que j'ai donnée d'avoir besoin de cette position pour me livrer à des sacrilèges et, de cette façon trouver une vie morale que je n'aurais pas trouvée sans le sacrilège et, par conséquent, de rester dans l'orbite chrétienne. Il est évident, d'ailleurs, que je prête le flanc à cette accusation, par ma faute. Je crois que je n'ai pas prévu qu'elle devait être aussi nette. Je n'ai pas prévu surtout qu'on n'apercevrait pas quelque chose d'autre, qui est ce que je pourrais appeler la désinvolture. Si j'ai fait cela, c'est parce que je m'en moque, c'est parce que je ne suis enfermé nulle part, c'est parce que, d'un bout à l'autre, j'ai ressenti un sentiment d'aisance qui outrepassait toutes les règles communes à ces situations.

Je dois dire que je ne me suis pas senti le moins du monde sacrilège, que cela m'était totalement égal, que tout ce à quoi je tenais, c'est à n'être enfermé par aucune notion, à dépasser les notions infiniment, et, pour pouvoir les dépasser ainsi et me prouver à moi-même — et à la rigueur prouver à autrui (jusqu'ici j'y ai mal réussi) cette désinvolture, j'avais besoin de m'enfermer ou de partir de situations qui enfermaient auparavant d'autres êtres. Il me semble que je ne pouvais pas trouver autre chose. Si j'avais été dans un pays autre, si j'avais été en Orient, ou si j'avais été dans un milieu musulman, ou bouddhiste, je serais parti de notions assez différentes, je crois. Je suis parti des notions qui avaient l'habitude d'enfermer certains êtres autour de moi et je m'en suis joué. C'est tout ce que j'ai fait. J'ai très mal réussi à l'exprimer. Je crois que, surtout, ce que j'ai mal réussi à exprimer, c'est la gaieté avec laquelle je l'ai fait. Cela est peut-être

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

inhérent à une difficulté profonde, que, peut-être, je n'ai pas réussi à faire sentir et que je rencontre encore aujourd'hui : à partir d'un certain point, m'enfonçant dans mes difficultés, je me trouvais trahi par le langage, parce qu'il est à peu près nécessaire de définir, en termes d'angoisse, ce qui est éprouvé peut-être comme une joie démesurée, et, si j'exprimais la joie, j'exprimerais autre chose que ce que j'éprouve, parce que ce qui est éprouvé est à un moment donné la désinvolture par rapport à l'angoisse, et il faut que l'angoisse soit sensible pour que la désinvolture le soit, et la désinvolture est à un moment donné telle qu'elle en arrive à ne plus savoir s'exprimer, qu'elle en arrive à laisser son expression en deçà d'elle d'une façon normale. Il me semble d'ailleurs qu'on pourrait rendre compte de cette difficulté-là assez facilement, même d'une façon terre à terre, en représentant ceci : que, n'importe comment, le langage n'est pas adéquat, le langage ne peut pas exprimer par exemple une notion extrêmement simple, à savoir la notion d'un bien que serait une dépense consistant en une perte pure et simple. Si, pour l'homme, je suis obligé de me référer à l'être — et l'on voit tout de suite que j'introduis une difficulté — si pour l'homme, à un moment donné, la perte, et la perte sans aucune compensation, est un bien, nous ne pouvons pas arriver à exprimer cette idée. Le langage manque parce que le langage est fait de propositions qui font intervenir des identités et à partir du moment où, du fait du trop-plein de sommes à dépenser, on est obligé de ne plus dépenser pour le gain, mais de dépenser pour dépenser, on ne peut plus se tenir sur le plan de l'identité. On est obligé d'ouvrir les notions au-delà d'elles-mêmes. Je crois que c'est d'ailleurs en cela que consiste probablement le plus singulier de la position que j'ai développée. Dans l'ensemble, d'une façon tout à fait générale, ceux que je vise consistent en des êtres ouverts par opposition aux êtres fermés. Ce qui me sépare clairement de ce que le Père Daniélou a représenté tout à l'heure, c'est que, finalement, il était obligé de viser un être qui n'importe comment, se ferme. J'entends un être qui se ferme malgré le désir qu'il a d'être ouvert et ce désir est trop sensible à travers l'histoire de la théologie. Si je me réfère en particulier à Grégoire de Nazianze, la chose semble particulièrement frappante. Mais toujours est-il que, n'importe comment, le mouvement est plus fort que ces regrets; n'importe comment, l'être se ferme et l'être de Dieu, l'être de l'Église sont des êtres fermés quand ceux que je vise sont des êtres ouverts, c'est-à-dire, au fond, des êtres ineffables, des êtres qui ne peuvent pas être exprimés en tant que tels, puisque, étant ouverts, ils sont à peine des êtres, puisqu'ils sont des décompositions en permanence, puisqu'au fond, la pensée elle-même ne peut pas les appréhender, mais est détruite par eux.

J. HYPPOLITE : Ce qui m'avait aussi frappé dans votre livre, c'est d'une part le problème du luxe, de la dépense complète; d'autre part celui de la communication. Ce que vous atteignez par la dépense, c'est la communication.

G. BATAILLE : Exactement.

J. HYPPOLITE : Tandis que vous n'atteignez jamais la communication par un projet moral; vous n'atteignez la communication que par la dépense. Est-ce donc la communication que nous chercherons par la dépense? Ou est-ce la dépense seule? Faites-vous de la communication une valeur à obtenir par la dépense, ou faites-vous de la dépense la valeur suprême? C'est très différent. Si c'est par la dépense, par le luxe que j'obtiens la communication avec d'autres êtres, ce qui est essentiel pour moi, c'est cette communication. La dépense n'est qu'un moyen, ou bien, est-ce que la dépense est l'essentiel?

G. BATAILLE : Il me semble que, dans la réalité, il est impossible de séparer ces notions puisque, dans la dépense, le désir porte sur l'être qui est autre et par conséquent, non plus sur la dépense elle-même mais sur la communication.

J. HYPPOLITE : Il y a tout de même une ambiguïté avec ces notions vitalistes de dépense.

Auriez-vous pu écrire votre livre dans le langage vitaliste que vous avez employé à propos de l'exemple d'une société de production? Auriez-vous pu écrire tout votre livre, enfermer toute votre pensée dans ce seul langage : accumulation des réserves, réserve d'énergie et, d'autre part, dépense?

Le mot « communication » peut avoir deux sens. Il peut signifier négation de soi, et je me perds dans cet anéantissement... ou il peut signifier trouver un autre « moi », un autre être pour soi. Ce n'est pas tout à fait la même chose. C'est le même problème que celui du néant que vous posiez tout à l'heure. Est-ce que cette communication est la communication avec un autre moi, un « pour soi » et pourquoi la dépense me rend-elle possible cette communication? Dans le sens de « qui veut sauver son âme la perde »? C'est bien cela? C'est au fond en voulant me sauver que je me perds; c'est en me perdant que j'arrive à trouver l'autre moi. De telle sorte que la communication est supérieure à la dépense. La dépense est le seul moyen d'atteindre à la communication.

G. BATAILLE : Vous avez fait intervenir tout de suite ces différences entre deux sortes de communications qui sont de l'ordre de celles que l'on faisait intervenir tout à l'heure entre l'être fermé et l'être ouvert. La communication peut, en effet, viser l'être ouvert ou viser l'être fermé. Dans le second cas, on peut parler plutôt d'union ou bien de désir d'union. On peut exactement parler de désir d'union et l'on aboutit justement à se refermer sur soi-même à partir d'une union. C'est ce que l'on trouve aussi bien dans le thème du mariage que dans le thème de l'Église. Le thème

du mariage qui peut être opposé à la vie mystique pure. Vous avez tout à l'heure introduit de façon adéquate ces deux notions. Cette différence devant être maintenue, je ne vois pas la possibilité de faire intervenir, quant à des jugements de valeur, une précision si grande en ce qui concerne la différence entre la dépense et la communication. Le jugement de valeur que j'introduis porte sur la différence entre l'être fermé et l'être ouvert. Mais il ne peut pas porter sur la différence entre la communication et la dépense qui me paraissent plutôt des façons de parler d'une même chose — avec évidemment des différences entre ces deux façons de parler — que des différences sur lesquelles pourrait porter un jugement de valeur.

J. HYPPOLITE : C'est cependant très grave, parce qu'il me semble que ce que je recherche par la dépense, c'est vraiment la communication avec d'autres. On peut ne pas l'atteindre dans le mariage, ou dans l'Église, ou dans un être fermé; mais communication finit par signifier chez vous négation seule et non plus communication positive, une positivité qui serait la négation d'une négation. L'emploi de ce mot « communication » tel qu'il se trouve par exemple chez Jaspers ou chez quelques autres, signifie, non pas seulement négation de moi, mais encore trouver un autre moi, ou entrer en rapport avec l'autre et cela a un tout autre sens que la seule négation de soi.

G. BATAILLE : Je ne dirai pas exactement négation, je me sers du terme de mise en question. Évidemment, ce que je mets en avant, c'est la mise en question de soi-même et de l'autre dans la communication; et il ne s'agit pas seulement de la communication qui aboutirait à une union que précisément je mettrais en question à son tour.

J. HYPPOLITE : Tout à fait d'accord.

G. BATAILLE : Mettre en question n'est pas exactement nier, parce que mettre en question est tout de même vivre.

X : Ce qui m'a frappé, c'est ce que Bataille vient de dire, à la minute. Bataille a identifié le monde du péché avec ce qu'il appelle l'absence d'ennui et il l'oppose au monde chrétien qu'il caractérise comme le monde de l'ennui.

Eh bien, en tant que chrétien, je dois reconnaître qu'il y a une certaine vérité dans ce que vous dites, seulement, cette opposition ne serait pas tout à fait justifiée parce qu'on ne peut pas opposer le monde chrétien comme tel au monde du péché, puisque l'Église est composée de pécheurs. Ces notions se pénètrent. Tous, nous sommes des pécheurs et nous ne pouvons pas ne pas le reconnaître. Mais, d'autre part, si l'on oppose l'Église au monde de l'ennui, au monde du péché, c'est peut-être justifié en ce sens qu'il y a un certain Christianisme — si vous voulez un Christianisme de Pharisiens — qui oppose au péché quelque chose d'assez

ennuyeux, quelque chose qui n'est pas en mesure de contre-balancer le péché, les vertus, par exemple, une certaine morale, et cela, sûrement, c'est un monde de l'ennui.

Le Père Daniélou, en rappelent le mot de Kierkegaard selon lequel le péché est lié à la grâce en tant qu'il détruit la suffisance, a montré que le péché est un pivot, qu'il tient le milieu entre l'ignorance et la grâce; dans ce sens-là, il me semble que si l'on peut opposer quelque chose au péché, ce ne sont pas les vertus, mais la grâce. Vous dites : Pour vous le péché est une certaine sortie de soi-même. On peut reconnaître une certaine valeur au péché en tant qu'il détruit la suffisance. Mais on peut aller plus loin, on peut dire que dans le péché on sent une certaine valeur — négative, si vous voulez — qui désigne un but final, un but auquel nous devons atteindre et que nous ne pouvons atteindre ici-bas. Le péché tient en nous une telle place! Nous vivons uniquement dans le péché. Nous vivons dans le péché de telle sorte que nous cessons de le voir. Nous le respirons comme nous respirons l'air. Cette grande place que le péché tient en nous, c'est justement celle qui devrait être tenue par la grâce vers laquelle nous sommes appelés et dans laquelle nous nous réalisons. Nous nous réalisons en sortant de nous-mêmes. Pour se réaliser comme personne, il faut sortir de soi-même, sortir de cette petite enveloppe que nous devons briser et qui est la suffisance, la suffisance d'un individu. Il y a deux sorties; l'une, c'est le péché, l'autre, c'est la sainteté. Il me semble que cette sortie par le néant dont vous parliez est une fausse sortie, à défaut justement d'une autre, qui est la seule valable pour le chrétien : la sortie vers la plénitude de la grâce.

G. BATAILLE : Je suis frappé, à ce sujet, de l'évocation de Kierkegaard par le Père Daniélou qui faisait ressortir que l'Église avait toujours vu dans les grands pécheurs, des gens qui étaient assez voisins de la sainteté. J'y ajouterai ceci : c'est qu'il est loisible à tout autre point de vue de voir dans les grands saints des gens qui étaient très voisins des péchés les plus grands. Peut-être peut-on considérer de part et d'autre les saints et les débauchés comme des ratés, comme des gens qui ont échoué et je crois qu'à la vérité les uns et les autres ont leurs raisons. Ce qui est l'accomplissement de l'homme, la totalité de l'homme, suppose à la fois la sainteté et le péché de la sainteté en un seul homme, non pas vraiment comme ce qui serait le mieux pour l'homme, mais comme en quelque sorte sa fin, c'est-à-dire son impossibilité, ce peut-être à quoi il est acculé en définitive.

R. P. DANIÉLOU : Je crois que c'est cette tension tragique entre le péché et la sainteté qui rapproche le saint et le pécheur, par opposition à ceux qui restent dans le domaine du moralisme.

G. BATAILLE : Il me semble que ce qui me différencie le plus

expressément de vous, c'est l'abandon que je dois faire de toute espèce de bien à réaliser sur terre, de toute espèce d'action qui puisse m'apparaître comme devant être faite, qui me prive de toute possibilité de stabilité à partir du moment où je n'ai plus cet appui que vous avez et qui vous entraîne dans les voies de l'être qui se ferme, qui vous entraîne tantôt malgré vous, s'il s'agit de vous, et tantôt le voulant, s'il s'agit de l'Église dans son ensemble. A partir du moment où ce point d'appui fait défaut, il devient impossible tout d'abord de qualifier le péché comme l'Église le fait; il devient impossible aussi de trouver la moindre stabilité puisque de tous côtés ce que l'on rencontre s'effondre. Il n'y a qu'à parler dans la nuit, au hasard, et à n'avoir plus qu'une dévotion, celle de la chance. Il faut le dire, c'est une des dévotions les plus pénibles, les plus coûteuses, celle qui laisse constamment à la merci du pire, alors que tout de même les chrétiens qui étaient à la merci de la grâce ne me semblaient pas si défavorisés. Il me semble que les chrétiens ont beaucoup parlé de la grâce et du malheur qu'elle risque de faire intervenir à chaque instant puisqu'elle peut manquer, mais toujours est-il que ceux qui en ont parlé sont ceux auxquels la grâce, en général, n'a pas fait défaut. Et ceci me semble assez frappant car, en définitive, dans le système chrétien, dans ce système qui est fondé, dans ce système qui est ordonné avec l'ordre des choses, on ne voit pas pourquoi la grâce manquerait à celui qui a des mérites.

R. P. MAYDIEU : Ce n'est pas quand la grâce manque que cette instabilité se produit, c'est au contraire quand la grâce surabonde qu'il faut trouver une stabilité qui n'est plus ordonnée à l'ordre des choses. N'étant plus obligé à telle ou telle action précise, le chrétien doit sans cesse inventer de nouvelles actions, aller au-delà d'un bien qui dépasse tout bien. Ce n'est pas quand la grâce manque, c'est quand elle surabonde que le chrétien rejoint certaines des exigences que vous précisez maintenant.

G. BATAILLE : Il semble que dans l'excès de la grâce, on retrouve une situation voisine de celles que j'ai désignées.

R. P. DANIÉLOU : « Celui qui perd sa vie... » c'est une expression évangélique.

G. BATAILLE : A ceci près que je n'admets pas le second terme. Ce qui change tout.

R. P. DANIÉLOU : Vous ne l'admettez pas parce que vous l'interprétez d'une certaine manière. Salut ne veut pas dire, — c'est là le point auquel on se heurte chez vous, — cela ne veut pas dire avarice, possession, repliement sur soi, cela veut dire tout simplement, orientation, valeur. Il me semble que le point faible de votre thèse, c'est cette identification entre l'avarice, et toute valeur.

J. HYPPOLITE : On en vient très clairement à exprimer — mieux que je ne l'avais compris au début — votre conception, sur le

plan ontologique, de deux termes : L'Autre et moi. Il n'y a que ces deux termes. Pour un chrétien, l'Autre malgré tout est qualifié, il est au-dessus de toute détermination, mais au-dessus de tout c'est Dieu, qui n'est pas clos.

M. DE GANDILLAC : Négation par transcendance.

J. HYPPOLITE : C'est bien là le problème du néant qui est fondamental.

M. DE GANDILLAC : Qu'on mette l'accent sur la négation ou sur la transcendance, on aura des formes de spiritualité différentes. Mais ni dans un cas ni dans l'autre je ne suis tout à fait sûr que vous puissiez acculer le Chrétien, comme vous semblez le faire, à une seule issue : consciemment ou inconsciemment rechercher du clos.

Je crois que l'effort de dépouillement spirituel a toujours été décrit par ceux qui l'ont vécu d'une façon intense et authentique comme un dépouillement total, y compris le renoncement même à toute recherche même d'un Dieu qui serait défini d'une façon parfaitement positive, tel que justement on saurait d'avance le programme du salut. Le mystique tend vers une plénitude qui ne correspond à aucun projet proprement dit et qui est une sorte de promesse en blanc.

R. P. MAYDIEU : Comme exemple d'instabilité, on peut citer le curé d'Ars, qui a dû sembler à ceux qu'il conseillait l'homme le plus stable, le plus décidé, mais qui, quant à lui, ne savait plus ce qu'il devait faire. Il était curé et voulait entrer dans un couvent. Les grands saints sont toujours des êtres instables par plénitude.

G. BATAILLE : Que sera-ce si, fondant sur un ordre des choses bien claires, vous atteignez malgré tout à l'instabilité; que sera-ce pour ceux qui n'auront pas cette base au départ? Que peut-on augurer de ce qui leur arrivera par la suite? Il me semble d'ailleurs, en général, qu'ils sont détruits. Et pourquoi ne le seraient-ils pas? A moins qu'il y ait vraiment dans l'existence humaine une faculté d'aller sans cesse au-delà d'elle-même et de se torturer jusqu'aux limites de la torture, de telle sorte que renaissant alors indéfiniment malgré les peines qu'elle aura éprouvées et en dépit de cette instabilité qui sera continuellement ressentie comme telle l'existence se poursuive comme quelque chose peut-être de rampant dans un certain sens, de triomphant dans un autre, sans qu'on puisse rien en tirer, peut-être même en rien savoir.

M. DE GANDILLAC : Je ne voudrais pas vous poser une question indiscrète, mais je me sens maintenant plus à l'aise avec vous parce que nous avons été tous convaincus par votre ton. Comme le disait Adamov, s'il y en avait parmi nous qui pouvaient parfois mettre en doute le caractère d'authenticité profonde de votre expérience et de tout votre livre, cette suspicion a été absolument écartée par le ton même de notre entretien. Je crois que je peux

vous poser la question en toute sincérité : est-ce qu'il n'y a pas une certaine contradiction de fait entre la désinvolture dont vous parliez tout à l'heure, cette espèce de joie et d'indifférence, et malgré tout, le tragique de la situation où vous vous enfermez volontairement ?

G. BATAILLE : Il ne me semble pas. Je ne perçois pas cette contradiction.

M. DE GANDILLAC : Vous n'habitez pas votre contradiction d'une façon permanente.

G. BATAILLE : Nietzsche dit qu'il faut apercevoir le tragique et pouvoir en rire. Il me semble qu'il y a là une description assez complète de ces possibilités.

M. DE GANDILLAC : Il y a deux rires.

G. BATAILLE : On pense, à propos du rire nietzschéen, au ricanement. J'ai parlé du rire, on m'a représenté comme riant jaune.

M. DE GANDILLAC : C'est un autre rire, qui n'est pas le rire de la paix.

G. BATAILLE : Ce n'est pas le rire de la paix; quant à rire jaune, c'est ce qui m'est le plus étranger.

M. DE GANDILLAC : L'ironie romantique...

G. BATAILLE : Je ne peux parler que d'un rire fort heureux, fort puéril.

R. P. MAYDIEU : Dans le Christianisme on voit cette rencontre entre le tragique et le rire. Et Claudel en a fait une transposition dans la Passion quand il a appliqué à la Vierge Marie le texte de la femme : elle a ri au jour nouveau...

G. BATAILLE : C'est plus claudélien que chrétien. Il est frappant qu'il est difficile de citer des passages de l'Ancien ou du Nouveau Testament où quelqu'un rit. La Bible est vraiment le livre où on ne rit jamais.

R. P. MAYDIEU : Si, il y a la femme forte. Ce n'est pas le même rire que celui dont vous parlez.

J'ai beaucoup aimé ce que disait Burgelin du rappel de la foi. Que ce soit la foi ou l'extase, il semble que la morale ne se justifie que dans ce qui la dépasse.

G. BATAILLE : En tout cas, vous êtes préservé de ce qui m'attend, tout au moins dans l'esprit que vous avez.

M. DE GANDILLAC : Le Chrétien est le moins préservé.

G. BATAILLE : J'en parle gaiement. Je n'en parle pas pour me plaindre.

M. DE GANDILLAC : J'aimerais connaître l'opinion de Gabriel Marcel.

G. MARCEL : J'aurais trop à dire. Je suis surtout d'accord avec ce qu'ont dit Hyppolite et Sartre.

La seule chose que je dirai, porte sur un détail : il me semble percevoir dans le livre de Bataille, non la désinvolture, mais la volonté de désinvolture. Je crois qu'entre les deux il y a une grande différence. C'est tout au moins la perspective du lecteur.

G. BATAILLE : J'ai dit tout à l'heure que j'avais réussi fort mal à exprimer cette désinvolture. Je ne crois pas être en état, aujourd'hui, de le faire mieux.

M. DE GANDILLAC : C'est plutôt la perspective du livre que la perspective de la conversation.

J. HYPPOLITE : Je ferai, moi aussi, une différence entre la perspective que donne le livre et celle de la conversation. Je ne vous connaissais pas, vraiment je suis mieux arrivé à comprendre votre position ici que par votre livre — dans la mesure où vous m'accorderez que j'y suis arrivé. Avons-nous voulu vous enfermer dans un système trop logique pour vous...

G. BATAILLE : Je ne crois pas.

M. DE GANDILLAC : M. Massignon a dû nous quitter avant la fin du débat. S'il avait pu prendre de nouveau la parole, il aurait reproché à Hyppolite et à Sartre de vous avoir enserré dans le cadre d'une logique purement abstraite qui ne correspond pas à votre expérience.

G. BATAILLE : Je ne vois pas pourquoi je refuserais la contestation qui est offerte sur ce plan. D'ailleurs, elle n'y est pas si mal à l'aise. Je ne vois pas pourquoi elle ne serait pas reliée à d'autres points de vue.

J. HYPPOLITE : Je voulais vous y obliger pour manifester le dépassement logique dans votre expérience. Écrite dans un autre langage, votre œuvre ne produirait pas la même impression, si par exemple vous vous passiez des concepts chrétiens dont vous pourriez peut-être, logiquement, vous passer. Votre livre m'aurait infiniment moins intéressé s'il avait été écrit autrement. Je ne parle pas de l'intérêt « désinvolture ». Mais ces concepts chrétiens, malgré tout, vous pourriez peut-être logiquement vous en passer. Il me semble alors que l'expérience y perdrait. Il y a une profondeur dans votre expérience qui dépasse tout système logique.

G. BATAILLE : Il m'a semblé que la plupart de mes amis ayant pris le parti de se référer de façon exclusive à des non-chrétiens, si vous voulez à l'expérience poétique, il m'a semblé que j'avais gagné à sortir de cette étroitesse d'esprit en me référant souvent au monde chrétien et en apercevant, en n'hésitant pas à apercevoir, des possibilités de lien, en dépit d'une opposition que je crois fondamentale et qu'il me semble avoir soulignée assez violemment parce que, somme toute, à l'exception d'un très petit nombre de représentants de l'Église ou du christianisme en général, je doute qu'on ait pu entendre tranquillement ce que j'ai pu dire aujourd'hui.

Toutefois, quelle que soit cette différence à laquelle je continue à attribuer l'importance la plus grande, je ne regrette pas qu'aujourd'hui la possibilité d'un pont au-dessus d'un abîme d'ailleurs

extrêmement profond, ait paru possible, non d'un pont sur lequel on puisse passer — il n'est pas question de passer d'un côté de l'abîme à l'autre — mais d'un pont dont on puisse se rapprocher, et qui permette d'apercevoir la continuité d'une expérience humaine qui se poursuit, aussi bien qu'elle s'est poursuivie depuis l'époque préchrétienne jusqu'au christianisme, depuis le christianisme jusqu'à d'autres possibilités.

M. DE GANDILLAC : Est-ce que ce pont même, que vous avez bien raison d'apercevoir, n'implique pas une forme de communication qui est celle précisément que nous éprouvons en ce moment, qui est toute différente de celle que vous avez décrite comme la seule possible, une autre communication que celle de la destruction mutuelle?

G. BATAILLE : Cela n'exclut pas la destruction mutuelle.

M. DE GANDILLAC : Est-ce que l'amitié est une chose possible pour vous?

G. BATAILLE : Certainement non. L'amitié sur le plan dont nous parlons, n'est pas possible. Mes rapports avec le Christianisme ne peuvent pas être des rapports d'amitié; ce sont des rapports purs et simples d'hostilité.

M. DE GANDILLAC : Je parlais de l'amitié dans un sens beaucoup plus général.

G. BATAILLE : Pourquoi pas? Un peu l'amitié dans la conscience d'une complicité.

R. P. DANIÉLOU : Il me semble qu'il y a tout de même un certain nombre de choses que nous rejetons ensemble et que ceci permet l'unité du débat.

G. BATAILLE : L'unité du débat tient à ce que vous placez la vie mystique avant l'Église, ce qui est au fond exactement l'essentiel de ma position.

R. P. DANIÉLOU : Oui, au sens où vous opposez vie mystique et Église, comme ce qui est ouvert et ce qui est clos.

Mais cette formule est évidemment inacceptable si l'on donne aux mots leur vrai sens.

G. BATAILLE : Je me sens placé vis-à-vis de vous comme le contraire de celui qui regarde tranquillement depuis le rivage les vaisseaux qui sont démâtés. Je suis sûr que le vaisseau est démâté. Et je dois insister là-dessus. Je m'amuse bien et je regarde les gens du rivage en riant, je crois, beaucoup plus qu'on ne peut regardant du rivage le vaisseau démâté, parce qu'en effet, malgré tout, je ne vois pas quelqu'un de si cruel qui, du rivage, pourrait apercevoir le démâté avec un rire très libre. En sombrant, c'est autre chose, on peut s'en donner à cœur joie.

J. HYPPOLITE : C'est le rire de Zarathoustra.

G. BATAILLE : Si vous voulez. Un rire en tout cas dont je m'étonne beaucoup qu'on le voie si amer.

J. HYPPOLITE : Pas amer.

G. BATAILLE : A vrai dire, je suis malheureux à mon tour.

G. MARCEL : C'est tout de même une histoire qui a mal fini... Simple référence historique.

G. BATAILLE : Et après?

G. MARCEL : Nietzsche riait-il encore à Turin? Je n'en suis pas sûr.

G. BATAILLE : Je crois qu'au contraire il riait à ce moment-là.

M. DE GANDILLAC : Nous ne parlons pas du rire de Turin.

G. BATAILLE : Qu'est-ce qui signifie quelque chose à ce moment-là?

U.S.P.

Annexe 6

Plans pour la somme athéologique

1. *En janvier 1950, dans une lettre aux Éditions Gallimard, Bataille propose la réédition en un volume de* L'Expérience intérieure, Le Coupable, *et* Méthode de méditation.

2. *Le 29 mars 1950, il adresse à Raymond Queneau la lettre suivante :*

Mon cher Raymond,

Je ne t'ai pas écrit [à] la suite de la conversation que nous avons eue en novembre sur les rééditions de *L'Expérience intérieure* et de *Sur Nietzsche*. En réalité je me suis dès lors occupé sérieusement des questions que posaient pour moi ces rééditions. J'ai déjà longuement travaillé à la préface de *L'Expérience intérieure* qui me paraît finalement inévitable.

Je voudrais faire aux Éditions la proposition suivante que j'ai longuement mise au point. Je voudrais réunir l'ensemble de mes écrits de la N.R.F., qui devraient faire en tout cas trois volumes se suivant, sous le titre général de *Somme athéologique*. [...]

Le premier volume serait formé substantiellement de *L'Expérience intérieure*. Mais il serait sans doute nécessaire d'ajouter le contenu détaillé sous la page de titre, à savoir : *Somme athéologique* (introduction non seulement de *L'Expérience intérieure* mais de la *Somme* entière), *L'Expérience intérieure*, deuxième édition, *Méthode de méditation*, deuxième édition, *Études d'athéologie* (sur l'existentialisme, sur la poésie, l'érotisme, etc.).

Le second volume serait formé de : *Le monde nietzschéen d'Hiroshima* (que je suis en train de terminer), *Sur Nietzsche*, deuxième édition, *Mémorandum*, deuxième édition (ce sont les morceaux choisis de Nietzsche dont je compte remanier à cette occasion les parties personnelles).

Le troisième volume pourrait porter le titre de *L'Amitié* (premier titre du *Coupable*). Il comprendrait : *Le Coupable*, deuxième édition,

L'Alleluiah, deuxième édition, *Histoire d'une société secrète* (non écrit). [...]

Normalement, *La Sainteté du mal* devrait former le quatrième volume de cette *Somme* et peut-être y aurait-il intérêt à le faire passer avant *Le Coupable* afin d'éviter une suite trop lourde de rééditions [...]

Le plan suivant [1] *complète cette lettre :*

Somme athéologique :

I. LE MOMENT [*biffés :* L'Existence; La Solitude] SOUVERAIN
- L'Athéologie
- L'Expérience intérieure
- Méthode de méditation
- Études [*biffé :* sur les moments souverains]

II. L'AMITIÉ
- Le Coupable (appendices en partie supprimés)
- Histoire d'une société secrète
- Maurice Blanchot

III. LA MORT [*biffé :* et la morale] DE NIETZSCHE
- Comment Nietzsche est-il mort
- Sur Nietzsche
- La Sainteté du mal
- Mémorandum

(Nous ne retrouvons pas de manuscrit pour L'Athéologie — « *introduction non seulement de l'Expérience intérieure mais de la Somme entière* »*? — ni pour* Comment Nietzsche est-il mort, *ni pour* Le monde nietzschéen d'Hiroshima — *refonte probable de l'article* A propos des récits des habitants d'Hiroshima, « *Critique* » *8-9, janvier-février 1947.)*

Histoire d'une société secrète *aurait sans doute rendu compte du groupe formé par Bataille, Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Patrick Waldberg..., après la dissolution de « Contre-Attaque », et qui se manifesta jusqu'en juin 1939 par la revue* Acéphale *et le « Collège de sociologie » — cf. t. I et II et, ci-dessous, p. 368.*

Pour La sainteté du mal, *on trouve le plan suivant* [2] :

La Sainteté du mal
- Sade et Camus
- Le Divin et le Mal [« *Critique* » *10, mars 1947*]
- La chevalerie [« *Critique* », *38, juillet 1949*]
- Le maléfice [« *L'Age d'Or* » *4, 4e trimestre 1946, préface à* La Sorcière *de Michelet*]
- Baudelaire [« *Critique* » *8-9, janvier-février 1947*]
- Simone Weil [« *Critique* » *40, septembre 1949*]

Il s'agit là, en quelque sorte, d'un premier projet pour La littérature et le mal — *Gallimard 1957.*

Les Études *et* Maurice Blanchot *se rapportent semblablement à*

divers articles — pour « Troisième Convoi », « Critique »... — qui seront publiés ultérieurement.)

3. *En janvier 1952, préparant la réédition de* L'Expérience intérieure, *Bataille prévoit les additions suivantes : une préface,* Le Souverain, *« dont le sens sera d'opposer la possibilité de* l'esprit de révolte *à celle de* l'esprit de soumission »; « Méthode de méditation (*et* Théorie de la religion?) »; *des extraits d'articles de « Critique », « Troisième Convoi », « Deucalion », etc.*

(Cf. t. V, Notes, *p. 483. Pour* Théorie de la religion, *voir ci-dessous.)*

4. *Dans* Post-scriptum 1953, *Bataille marque un certain détachement à l'égard de ses premiers livres* (L'Expérience intérieure, Le Coupable, Sur Nietzsche) : *« mon effort actuel, substituant la voix ferme au balbutiement... », et annonce « un ouvrage général sur les* effets du non-savoir, *élaboré lentement, suivant un plan... L'ouvrage général auquel je travaille maintenant reprendra les thèmes que j'ai développés en plusieurs années dans une suite cohérente de conférences du Collège Philosophique* [*sous le titre* Mourir de rire, et rire de mourir]. »

(Cf. t. V, Notes, *p. 490 et 492.* Mourir de rire... *aurait été composé, semble-t-il, de* Théorie de la religion — *texte inédit rédigé à partir de la conférence des 26 et 27 février 1948,* Schéma d'une histoire des religions — *et des* Conférences sur le Non-savoir *de 1952, en partie publiées dans « Tel Quel » 10, été 1962. Bataille reprendra ce projet sous le titre :* Le Système inachevé du non-savoir — *voir ci-dessous.)*

5. *En 1954,* L'Expérience intérieure *était rééditée avec ce plan de publication :*

Somme athéologique
- I. L'Expérience intérieure
- II. Le Coupable
- III. Sur Nietzsche
- IV. Le Pur bonheur (à paraître)
- V. Le Système inachevé du non-savoir (à paraître)

(Le Système inachevé : *reprise du projet* mourir de rire..., *peut-être augmenté de quelques aphorismes* [1] *inédits de 1952 et du texte* Le Non-savoir, *paru en 1953 dans « Botteghe Oscure » IX.*

Pour Le Pur Bonheur, *nous ne retrouvons que des plans* [2] *datant de 1958-1959, tendant à regrouper, autour du texte aphoristique paru sous ce titre dans « Botteghe Oscure » XVII en 1958, un ensemble d'articles sur le jeu, un ensemble sur Hegel, et d'autres textes donnés à « Botteghe Oscure » (dont* Le non-savoir). *Selon ces plans,* Le Pur bonheur *aurait été introduit, soit par* Postulat initial — *paru dans « Deucalion » en juin 1947 —, précédé d'une « explication sur le titre général* Somme athéologique *et sur le plan des cinq volumes »; soit par la* Préface à l'œuvre de Georges Bataille * *rédigée par Alexandre Kojève en 1950.)*

6. *En 1958, dans un carnet de notes pour une* Préface du Coupable *et pour* Le Pur bonheur ou le grand jeu, *ce plan* [1] *:*

Place dans cette œuvre de *Lascaux*	Développement de l'œuvre qui est retrait de l'œuvre
Somme athéologique	
joindre *L'Alleluiah* au *Coupable* en même temps que *Les récits de Maurice Blanchot?*	préface de cette somme (préface du *Coupable*) *L'Expérience intérieure* *Le Coupable* *Sur Nietzsche* *Le Pur bonheur ou le grand jeu* (à écrire ou à réunir)

* *Voici le texte de cette préface :*

La Science hégélienne, qui remémore et intègre l'histoire du discours philosophique et théologique, pourrait être résumée comme suit :

De Thalès à nos jours, en parvenant à l'extrême limite de la pensée, les philosophes ont discuté de la question de savoir si cette pensée doit s'arrêter à Trois ou à Deux, ou atteindre l'Un, ou tout au moins tendre vers l'Un, en évoluant, en fait, dans la Dyade.

La réponse qui est donnée par Hegel se réduit à ceci :

L'homme atteindra certainement l'Un un jour, le jour où il cessera d'exister, c'est-à-dire le jour où l'Être ne sera plus révélé par la Parole, où *Dieu,* privé du *Logos,* redeviendra la sphère opaque et muette du paganisme radical de Parménide.

Mais tant que l'homme vivra en tant qu'être parlant de l'Être, il ne pourra jamais dépasser la Trinité irréductible qu'il est lui-même et qui est *Esprit.*

Quant au Deux, c'est l'*Esprit malin* de la perpétuelle tentation du renoncement discursif au Savoir, c'est-à-dire au discours qui se referme par nécessité sur lui-même pour se *maintenir* dans la vérité.

Que peut-on y répondre? Que l'Hégélianisme et le Christianisme sont, à leur base, les deux formes irréductibles de la foi, dont l'une est la foi paulinienne en la résurrection et l'autre, la foi terre-à-terre qu'on appelle le bon sens?

Que l'Hégélianisme est une hérésie « gnostique » qui, trinitaire, attribue indûment le primat au Saint-Esprit?

Quoi qu'il en soit, les pages qui vont suivre se situent au-delà du discours circulaire hégélien.

Reste à savoir si elles contiennent un *discours* (qui aurait, dans ce cas, valeur de réfutation) ou si l'on y trouve une forme verbale du Silence contemplatif. Or, s'il n'y a qu'une seule façon possible de *dire* la Vérité, il y a des façons innombrables de la (se) taire.

Alexandre Kojève.
12-5-1950.

La Part maudite
L'Érotisme
La Souveraineté (à écrire) *

HEGEL, ETC.
ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE
Dans *Hegel, etc.* : renvoi à *Manet*
de même dans l'*Abrégé*

J'aurais intérêt à former un volume avec *L'Alleluiah* et de nouveaux aperçus sur l'érotisme
p. ex. L'ŒIL ÉROTIQUE
Gilles de Rais
(Lascaux ou la naissance de l'art *et* Manet *ont paru chez Skira en 1955*, Le Procès de Gilles de Rais *au « Club français du Livre » en 1959.*
Les récits de Maurice Blanchot, Hegel, etc., *et* l'Abrégé d'Histoire universelle *se rapportent à des projets de refonte d'articles.*)

7. *En 1959, dans les dossiers du* Pur bonheur, *ces deux plans* [2] :

IV. *La part du jeu*
suite de Part maudite
Huizinga [« *Critique* » *49, 51-52, juin, août-sept. 1951*]
Caillois [*sur* Les jeux et les hommes, *non écrit*]

V. (sous un titre quelconque :) *Système inachevé du non-savoir*
le reste de mes aphorismes

VI. *Discours athéologique*
Sur Hegel
Le Divin et le Mal
Edgar Morin [« *Critique* » *74, juil. 53*]
Histoire universelle

IV. *Le Pur bonheur : la part du jeu*
V. *Non-savoir*

VI. *Introduction* faite du Discours athéologique et d'un ensemble d'articles (mais par Sur Hegel qui appartient aux Éditions de Minuit)

(Ce Discours athéologique *semble s'être élaboré à partir de notes ** pour une réponse à l'*Enquête auprès d'intellectuels français *de* « 14 juillet », *10 avril 1959, portant sur les événements du 13 mai 1958, dont le texte était signé par Maurice Blanchot, André Breton, Dionys Mascolo et Jean Schuster (les réponses devaient parvenir à D. Mascolo avant le 30 avril). Bataille a ensuite songé à donner ce texte, resté à l'état d'ébauche, en tête de la réédition du* Coupable *— voir ci-dessous, p. 369.)*

* *La réédition de* L'Expérience intérieure, *en 1954, annonçait :*
La Part maudite
I. La consumation
II. L'Érotisme
III. La Souveraineté

** La séduction de l'action. — *Cf. ci-dessous, p. 369, en note.*

8. *En 1960 ou 1961, dans l'*Avertissement *du* Coupable *(supprimé sur épreuves, cf. p. 371) :*
[...] les tomes IV et V, *Le Pur bonheur* et *La Théorie de la religion*, déjà rédigés [...]

9. *Finalement, dans la réédition du* Coupable *en 1961, ce plan de publication :*
Somme athéologique
I. L'Expérience intérieure
II. Le Coupable
III. Sur Nietzsche

10. *Par ailleurs, les projets suivants de préface au* Coupable (*à la* Somme) *se retrouvent : En 1958* [1] :

La peur dont la pensée pourrait être l'objet serait-elle Dieu?
— Nulle raison...
— Mais le désastre d'une armée en est plus terrible, il est plus vrai que son passage en rangs... Seule, la mort délivre en nous la mesure, ou plutôt la lumière aveuglante de la vérité.

Les professionnels de la pensée ont eu le souci d'en couper l'essor. Ils durent le faire et leur honnêteté leur répondait que l'essor de la pensée *signifie* son absence de *signification*. Impossible évidemment de leur en vouloir. Ils ont accepté le fardeau de l'honnêteté...

Mais plus honnêtes, ils auraient convenu de la déception de l'honnêteté.

Qui appelle le crime.

Qui appelle un cri d'horreur.

Je ne doute pas du mouvement nécessaire qui saisit le professionnel de la pensée — fût-il fait au sentiment d'horreur qu'ouvre la pensée — devant l'*impudeur* du *cri*. La pensée ne peut développer sans pudeur ses possibilités rigoureuses. Elle *sait* que l'absence de rigueur est son destin. Mais la *pudeur* la ramène à la rigueur. Elle nie la rigueur plus grande d'une *mauvaise* pensée, d'une pensée criminelle, courant l'*amok* de la pensée.

Il s'agit il est vrai d'une possibilité déterminée, *n'ouvrant rien*. D'une pensée qui d'abord est le meurtre de la pensée.

Rien n'est plus semblable à l'essor que la perte de contrôle.

Ceci pourtant doit être dit.

Peut-être même redit.

La pensée qui procède de la même façon que le constructeur d'une maison, qui creuse ses fondations, qui pierre à pierre édifie l'assise d'un toit, même si, dans son travail, elle voulut maintenir le prodige de l'édifice, est solidaire enfin du moment où l'édifice s'effondrera.

Dans la mesure même où elle aperçut la nécessité de nier la loi de sa pesanteur, où elle dut pour se maintenir en mouvement substituer à la plus solide maison le paradoxe de constructions hardies, elle aurait pu voir de quel mépris de la pensée se compose la lutte contre la limite.

L'acrobatie et non l'*édification* de la pensée est donnée dans le *mouvement* de la pensée. Le professionnel de la pensée tantôt ignore, saisi de peur, la possibilité, la nécessité de l'acrobatie. Tantôt sa rigueur, maîtrisant sa peur, l'y entraîne. Mais il s'efforce alors, avant tout, de *justifier* cette peur qu'il a vaincue. Il ne veut pas *crier* la peur sans laquelle l'acrobatie de la pensée serait encore semblable à ce mode de pensée qui n'aspire qu'à l'impossibilité de la pensée.

Mais, de deux choses l'une : l'acrobatie de la pensée, sans laquelle la pensée rampe — sans laquelle la pensée ressemble à la lâcheté que commande la peur — poursuit le résultat où la peur liée à l'acrobatie n'est plus possible — où elle cède au mouvement de *recherche de la peur*.

C'est là ce qu'annonce le parti pris de l'*athéologie*, qui place la pensée devant le pire et le meilleur qu'est Dieu, mais du même fait devant l'absence de Dieu.

La peur, il est vrai, ne peut être l'objet d'une recherche comme les autres. La peur dont je parle est semblable à la grâce et l'absence de Dieu, semblable à Dieu — ou plutôt, en cela plus divine que Dieu, donne la grâce ou la retire, sans laisser la place au *projet* de trouver la grâce.

Cette pensée difficile à saisir est pourtant le sommet de la pensée.

Le mouvement de la pensée aspire à l'instant où la peur maîtrisée l'est pour aller au-devant d'une peur plus entière, et qu'il faudrait dire absolue, si le mot même n'appartenait à la pensée paralysant l'essor de la pensée.

*

Ce préambule pourrait ajouter à la méfiance suscitée par le premier livre de cette Somme *. L'expression de la pensée tombe avec moi dans le mystique, et l'objet privilégié de la mystique reprend sa place.

* *L'Expérience intérieure*, qui fut l'objet d'une étude de Sartre intitulée : « Un nouveau mystique » [in *Cahiers du Sud* nos 260, 261, 262, octobre-décembre 1943; repris dans *Situations I*, Gallimard 1947]. *(Note de Bataille.)*

[*En marge :* rajouter ici le rapport de Hegel et de l'acrobatie
Un nouveau mystique
la question de la peur
Puis nouveau paragraphe sur l'ordure gluante
Stalingrad]

A l'encontre, j'ai parlé de mon refus de toute présupposition. Mais je parle de Dieu, je pense à Dieu,

Dieu n'est-il pas la présupposition majeure de la pensée?

Je n'en doute pas, mais cette présupposition fatale est donnée dans le mouvement inexorable de la pensée, elle n'est pas moins donnée que ne l'est, en conclusion, le *fait* de son absence. L'athéologie exprime le fait que la pensée de l'homme est placée d'abord devant Dieu puis devant son absence.

L'esprit est dépouillé de son contenu humain s'il perd de vue la place qu'y occupe Dieu et le vide laissé par son absence. L'esprit est lourd de Dieu et il est allégé de son absence, mais la peur est le fruit de cette légèreté. Je ne puis renoncer à cette légèreté qui, sans doute, m'ouvre à la peur. La peur est le fond de cette légèreté, mais cette légèreté le transfigure. Cette légèreté est une danse qui tire sa force de la peur qui lui est liée.

Je ne me suis ni étonné ni scandalisé du reproche que Sartre m'a fait, qui m'a reproché de revenir à Dieu, sous le prétexte que parlant de son absence je partais de la valeur qu'a pour moi la position de Dieu. Je savais en effet que Sartre *ignorait* essentiellement le sens et, par conséquent, l'absence de sens introduits par Dieu dans l'esprit de l'homme. Mais précisément, la somme dont l'*Expérience intérieure* est le premier livre, et *Le Coupable* le second, est la première que l'existence humaine ait consacré à cette position défaillante qui en est le mouvement profond.

Pour moi, dès l'abord, l'incompréhension de Sartre allait de soi, mais un aspect m'en a frappé. Je rencontrai au moment où Sartre écrivit son étude un de ses amis auquel il avait parlé du livre sur lequel elle portait. Ce que, selon son ami, Sartre en particulier ne pouvait comprendre était la souffrance, la profonde détresse que j'avais d'ignorer ce que je suis et ce qu'est le monde. Je ne puis faire état sans réserve d'un propos peut-être inexactement rapporté, ou encore depuis quinze ans déformé dans ma mémoire. Mais j'écris ces pages en manière de protestation. J'aimerais affirmer agressivement le lien de la pensée et de l'horreur. Faute d'être liée à une peur accablante, à l'horreur criée, la pensée me semble *à côté* du monde et de l'être qu'elle exprime : elle se dérobe, selon moi, devant la conscience d'une terrible situation. Je ne dis pas que la pensée doit partir de cette horreur. A partir d'elle, la pensée cesse au contraire d'avoir un possible ouvert.

La pensée devient l'impossible. Mais je *crie*, — le langage qui énonce en paix *signifiant* la possibilité de la pensée — je crie, j'appelle « au meurtre! à la mort! », au moment où la pensée prenant son essor en moi m'abandonne à un sort inavouable.

En 1959-1960 :

Préface du Coupable [1]

J'imagine que jamais je ne m'irriterai. Mais à la fin le sort qui m'échoit me lasse. Entre les autres je suis lassé d'être seul à voir ce qui seul est selon moi digne d'être aperçu.

Jamais je n'ai vraiment parlé de ce qui m'ensorcelle : les autres, auxquels je voulais parler, n'étaient pas ensorcelés comme je l'étais. Nous étions des étrangers justement pour la raison qui pour moi passait avant toute autre...

Peut-être à la vérité, mes amis étaient-ils ensorcelés mais alors même qu'ils allaient perdus dans la profondeur de l'ensorcellement, ils répondaient ou croyaient répondre à des préoccupations plus solides.

Là-dessus, je ne veux pas aller trop vite. A l'instant, j'ai besoin d'énoncer la vérité fulgurante, qui renverse, qui aveugle. Mais je sais que d'abord il me faut tricher. Personne n'attend ce que je meurs de ne pas crier, c'est pourquoi, résigné, je me dérobe. Je ne veux pas me taire, mais si je parle il sera bon de soupçonner...

A défaut de la vérité qui m'aveugle — sans éclairer ceux qui me lisent — je m'efforce du moins d'apporter le trouble.

C'est le trouble en effet qu'apporterait ce livre — ou ces livres — écrits depuis longtemps si du moins leur éloignement des divers ordres de pensées qui sont de règle ne les destinait pas à la poussière.

Avant-propos ou préface du Coupable [1]

La première et la seconde partie de ce livre ont été écrits avant *l'Expérience intérieure*, écrite l'hiver de 1941 à l'été de 1942. Mais l'*Expérience intérieure* a été publiée vers le début de l'année 1943, premier livre de cette suite d'ouvrages que, dix ans plus tard, je décidai de réunir sous le titre de *Somme athéologique*. Que l'*Expérience intérieure* ouvre cette *Somme* est sans inconvénient, même présente un avantage : c'en est la partie la plus cohérente, et même c'est le seul livre apportant à lui seul un ensemble saisissable (à la rigueur, du moins). Cependant la première partie du *Coupable* n'en est pas moins restée la plus significative à mes yeux.

(Impossibilité de donner en tête du *Coupable* un ensemble de données exposant l'intention à laquelle répond l'ensemble des volumes de la *Somme* athéologique)

En principe, le parti pris de réunir cet ensemble sous ce titre avait l'apparence d'une lubie en tête de *l'Ex. int.*

Il n'en est rien et j'aurai l'occasion de le montrer

Mais j'ai dû remettre à plus tard ce qui risquait de représenter un véritable volume et un long travail.

Je dois me forcer à donner en tête du *Coupable* un avertissement répondant à la raison pour laquelle j'ai commencé l'ensemble en question.

Tout d'abord il me semble bon de préciser que les deux premières parties du *Coupable* et non l'*Exp. int.* représentent ce que j'ai tout d'abord écrit de ce qui forme aujourd'hui la *Somme athéologique.*

L'*Exp. int.* plus tard

Ce qui compte à mes yeux est plutôt le début du Coupable, les premières pages

Là-dessus l'avertissement de l'édition de 1944 ne donnait que des indications inintelligibles et je ne les reproduis que par...

Si inintelligibles qu'elles soient ces absurdités avaient cependant une raison d'être que je dois donner aujourd'hui.

Je dois en particulier dire pourquoi j'ai attribué la paternité du livre à un nommé Dianus.

Dès l'hiver 1940, je proposai à la revue *Mesures* qui paraissait sous la direction de Jean Paulhan, qui me demanda si j'avais quelque chose, de publier quelques pages de ce livre. Mais il me parut impossible de les publier sous mon nom dans une revue et je n'admis de le faire que sous un pseudonyme. Je crus que les exemplaires de ce numéro de *Mesures* avaient disparu dans le bombardement d'Abbeville mais ils sortirent au cours de l'été.

Le nom choisi comme pseudonyme est celui d'un grand dieu latin, de Janus ou Dianus, qui répondait alors à l'atmosphère religieuse mais paradoxale où je vivais.

Je tiens à en dire quelques mots justement dans ce nouvel avertissement écrit dans l'été de l'année 1959.

J'avais passé les années précédentes avec une préoccupation insoutenable : j'étais résolu, sinon à fonder une religion, du moins à me diriger dans ce sens. Ce que m'avait révélé l'histoire des religions m'avait peu à peu exalté. D'autre part, il m'avait semblé que l'atmosphère surréaliste dans [les parages de] laquelle j'avais vécu était lourde de cette possibilité singulière. Et pour aussi stupéfiante qu'une telle lubie puisse paraître je la pris sérieusement. C'est l'époque à laquelle je fis paraître avec des amis la revue *Acéphale*. Ceux qui publiaient avec moi cette revue étaient d'accord sur l'essentiel de mes projets. Ce fut dans ces années fiévreuses, déjà lourdes en tout cas de la seconde guerre mondiale, qu'avec Roger Caillois, Michel Leiris et Jules Monnerot je fondai le Collège de Sociologie. Je n'ai pas l'intention aujourd'hui de m'exprimer là-dessus longuement.

Je veux seulement préciser que le début de la guerre rendit sensible décidément l'insignifiance de la tentative dont il s'agit. En fait mes amis d'*Acéphale* et moi nous décidâmes, après quelques semaines, d'abandonner au moins provisoirement tout ce que nous avions commencé (dont je dois dire qu'à ma connaissance, rien de significatif n'a percé).

L'abandon dès l'abord me parut sans retour.

Mais ce fut dans le sentiment de mon échec alors à mes yeux chargé de sens que je commençai d'écrire un carnet, dont la plus grande partie devait paraître, en 1944, sous le nom du *Coupable* [1].

Je tenais à dire ces quelques mots pour insister sur le caractère paradoxal d'une pensée tout entière tributaire de rêveries et de billevesées qui n'ont rien à voir avec la pensée actuelle.

C'est ce qui ressortira clairement de la publication des six volumes projetés dont trois

Derniers feuillets [2] *du manuscrit de* La religion préhistorique * :

Il m'a semblé bon de donner à l'ensemble des écrits que je veux réunir sous le titre de *Somme athéologique* une préface où paraisse mon intention.

Je veux à présent justifier le choix d'un titre singulier : il a l'avantage, entre divers inconvénients, de souligner la nature religieuse de cette intention. L'intention de la philosophie m'est étrangère, même elle m'est hostile. Cependant s'il m'arrive de passer pour philosophe, je me dis que c'est ma faute. J'y prête ordinairement peu d'attention. Si je n'apercevais à l'instant l'occasion d'en finir avec cette fastidieuse confusion, je la supporterais comme toutes celles [dont] au moment de mourir, je saurai, je l'espère, en riant, qu'elles sont enfin inéluctables. Ce n'est pas une raison de me taire. J'ai même un peu de plaisir à évoquer le souvenir amer que m'a laissé la velléité que j'avais il y a quelque vingt ans de fonder une religion. Je préciserai ici que mon échec, dont l'évidence m'apparut chaque jour un peu plus marquée, est à l'origine de cette *somme* aujourd'hui sur le point d'être achevée. C'est au moment même où je vis que mes efforts s'avéraient vains que je commençai *Le Coupable*. (C'est en effet par *Le Coupable* que, le 5 septembre 1939, je commençai cette œuvre décousue. *Le Coupable* en est le Tome II. *L'Expérience intérieure* en est le Tome I, mais ce Tome I n'a été commencé que longtemps après la première partie du *Coupable*.)

Aujourd'hui, rien ne me paraît plus loin de moi que le propos de fonder une religion. A cet égard, la première partie de cette introduction a même un sens clair. Il ne peut selon moi être

* *Cf. ci-après, p. 369.*

question de fonder une religion. Non seulement l'intention est comique, non seulement mon intention actuelle se fonde sur le sentiment du profond ridicule que j'en ai gardé, mais la fondation et l'effort qu'elle demande vont à l'opposé de ce qu'appelle « la religion ». Tout ce que nous pouvons faire est de la chercher. Non de la découvrir. La découverte aurait nécessairement valeur ou forme de définition. Mais je puis devenir religieux, et surtout, je puis être religieux, me gardant avant tout de définir en quoi ou de quelle manière je le suis.

Par ailleurs [1] :

LE COUPABLE
suivi de
L'ALLELUIAH
précédé d'une
Introduction générale à la « Somme... »
Première partie de l'Introduction :
LA RELIGION PRÉHISTORIQUE
(article de « Critique », août-sept. 1959)
Seconde partie de l'Introduction :
LA SOUVERAINETÉ *

Pour des raisons qui peuvent apparaître à la lecture, le problème de la religion préhistorique, qu'à partir de données admises généralement j'ai placé sous un jour nouveau, m'a paru introduire l'intention à laquelle répond la suite des écrits que j'ai décidé de réunir sous le titre de *Somme athéologique*.

Remontant aux origines de la sphère religieuse, il est possible de justifier l'intention religieuse ouverte dans ce titre. J'ai rendu sensible, en même temps, l'opposition première de la folie religieuse et de l'adaptation chrétienne au monde de la connaissance et du travail. Je tiens à situer précisément une tentative paradoxale. Je parle de la sphère de la religion de l'intérieur. J'ai commencé cette introduction en exposant des données objectives concernant un domaine religieux particulier. Mais l'intérêt qu'ont à mes yeux de tels exposés, qu'ethnographes et historiens des religions multiplient, me semble limité. L'accumulation et l'analyse des faits ne me semblent pas négligeables. Mais une connaissance extérieure des faits religieux peut être contestable en un sens :

* *Dans un essai de calibrage* [2] *de cette réédition du* Coupable :
Introduction générale
I. La religion préhistorique
complément
II. La séduction de l'action
(La séduction de l'action *semble être un autre titre* pour Discours athéologique. — *Cf. p. 363.*)

elle est faite par un homme qui crut pouvoir, qui voulut demeurer étranger à ce qu'il y a d'humain dans l'objet de son étude. Je n'invite personne à me suivre. Au contraire, il est dans mon propos de faire de l'œuvre à laquelle je m'efforce à l'instant d'introduire le lieu d'un malaise désarmant et d'une solitude difficile d'accès. Cela ne va pas sans une ironie enjouée à laquelle se lie le désir d'éviter honnêtement des possibilités d'erreurs. A celui de mes lecteurs que tenterait cette solitude, qui aurait l'idée imprudente de la chercher, ou même à quiconque ne pourrait se débarrasser de la tentation que je lui propose, je veux faire connaître un certain nombre de points

je veux dire à quel point j'ai le souci de ne pas laisser dans l'ombre

ce qui m'importe

les points sur lesquels la confusion

*

Fragment de la seconde partie de l'Introduction à publier à part :

Interminable, le dialogue raison d'agir/séduction subie s'ordonne en moi dans sa rigueur. Le mouvement auquel je voudrais obéir serait de répondre d'abord à l'appel, sournois ou majestueux, de ce qui émerveille et qui trouble. Mais un premier mouvement éloigne toujours du but qui se propose : le but — que l'on choisit — ne peut s'identifier à la source de l'éblouissement — qui attire, qui aveugle et fait mal.

*

Préface non du *Coupable* mais de la *Somme*

ce qu'il y a d'original

fin de la recherche philosophique

a) marxisme

b) recherche athéologique

suppression de l'ambiguïté

plus de Dieu mais *l'expérience* opposée à l'objet de la recherche

là-dessus aucune importance ou une importance secondaire qu'il y ait des équivoques

aucune autre possibilité de les dénoncer sinon comme inévitables

puisque l'expérience pure est insaisissable

c'est toujours de saisie par utilité qu'il s'agit.

*

donc ce n'est pas une somme et l'introduction générale à la somme en y ajoutant ce qui lui manquait, en mettant fin à la somme en son principe tend à la dissoudre, à la noyer dans ce qu'elle n'est pas

En tout cas à partir d'une réussite, nécessairement insuffisante, aucune possibilité de maintenir une position, aucune possibilité de disciple, aucune possibilité d'Église

la fatalité de l'oubli et de la disparition

difficulté de mettre en avant une technique de l'expérience mystique

Cependant Proust. Mais avant tout, nécessité de ne pas en finir ce qui n'est pas pensée mais

*

Avertissement [1]

Je ne puis mieux dire ce que représente cette *Somme athéologique*, dont le tome I est *L'Expérience intérieure*, qu'en parlant des conditions dans lesquelles j'ai commencé l'ensemble d'écrits que je réunis maintenant sous un titre assez obscur.

De toute façon, j'aurais dû le faire à l'occasion de cette réédition du *Coupable*, où se trouve la partie initiale de ce qui devait un jour paraître sous le nom de *Somme athéologique*.

J'en avais dit un mot dans la première page du *Coupable*, mais j'aimerais, aujourd'hui, m'expliquer davantage.

Le jour où je commençai d'écrire *Le Coupable*, le 5 septembre 1939, j'abandonnai une intention, qui, même abandonnée, donne à l'ensemble d'écrits que je réunis un caractère à part.

Avant de commencer d'écrire ainsi, le projet que j'avais formé (si l'on veut : que je n'avais pu rejeter) était le suivant : je me croyais alors, au moins sous une forme paradoxale, amené à fonder une religion.

Ce fut une erreur monstrueuse, mais réunis, mes écrits rendront compte en même temps de l'erreur et de la valeur de cette monstrueuse intention. (Que signifie ce que je dis, sinon l'impossibilité d'un projet, dès l'instant où *tout est en jeu ;* que serait en effet la religion si elle ne se référait à la nécessité où l'homme est, au sommet, *de tout mettre en jeu.*)

Ayant représenté la place que les premières pages du Coupable occupaient dans l'ensemble de ma vie, je dois maintenant rendre compte du fait qu'étant les premières de la *Somme athéologique*, elles ne sont toutefois publiées qu'en tête du tome II.

Voici l'ordre dans lequel ont été rédigés les deux premiers tomes de cette *Somme*. Le début du *Coupable (L'Amitié* et *Les Malheurs du Temps présent)* a tout d'abord été rédigé durant la première partie

de la guerre, de septembre 1939 à août 1940. Le tome II, *L'Expérience intérieure*, de l'hiver 1941 à août 1942. Si j'ai publié d'abord *L'Expérience intérieure*, c'est en raison du caractère religieux, je devrais dire, mais en un sens paradoxal, *sacré*, que je prêtais à *L'Amitié ;* il me sembla longtemps difficile de la publier comme les autres livres.

Aujourd'hui la difficulté ne m'arrête plus. J'insiste au contraire sur le fait que, tout entière, la *Somme athéologique* diffère des autres livres, et que tout entière elle en diffère de la même façon que *L'Amitié*. Dans la mesure où elle ne se dérobe pas à tout classement, cette somme s'inscrit, malgré l'horreur que j'ai pour quelque *intention* que ce soit, dans ce qu'il faut bien nommer l'histoire des religions. Le terme d'*athéologie* ne peut pas tromper. Du fait que la théologie le subordonne à l'intention, *Dieu est impie*.

Résolument j'insiste : le caractère *impie* de l'intention me paraît lourd, et je rêve sans cesse de le conjurer. Si j'ai voulu republier *L'Alleluiah* dans la nouvelle édition du *Coupable*, c'est en partie pour avoir prêté l'un et l'autre à un personnage de la mythologie ancienne, à ce Dianus dont le nom répondait de toute manière à une folle préoccupation. Mais c'est surtout pour avoir voulu souligner ce caractère impie de l'intention qui, sous le nom de chasteté, place la vie religieuse dans l'impasse. Il y a une malédiction dans l'érotisme, mais s'il est vrai que, selon l'apparence, la religion se meurt, c'est dans la mesure où elle rejette ce qui l'a créée, où maladivement elle vomit la malédiction.

Sur ce point la *Somme athéologique* sortira de l'ombre l'essentiel. (Elle devrait être sans tarder publiée jusqu'à la fin.) En particulier, les tomes IV et V, *Le Pur bonheur* et *La Théorie de la Religion*, déjà rédigés, achèveront en effet de mettre en lumière un point fondamental de la religion. Mais sans un instant céder aux malheureux principes d'une recherche scientifique, de plus en plus liée au refus de l'*expérience*. Autant dire qu'elle a rejeté la connaissance de son objet dont elle oublie scandaleusement qu'il est subjectif. La *Somme athéologique* indiquera la seule possibilité d'*approcher*, sinon de saisir, un objet paradoxal. Il est temps, semble-t-il, de mettre en évidence l'attrait que nous subissons, et l'éclat intérieur, mais communicable, de la vie. Ce qui par-delà le besoin, nous met en mouvement, et qu'en accord là-dessus, les religions raisonnables et la science s'obstinent jusqu'à nos jours à ne pas voir. Il eût été, je pense, impossible de s'y prendre autrement que je ne l'ai fait dans cet ouvrage, dont l'ambition démesurée est sans doute elle-même une malédiction.

NOTES

Les cotes [Boîte, Enveloppe, Carnet, Ms] renvoient à l'inventaire des papiers conservés par Mme Georges Bataille.

SUR NIETZSCHE

Page 7.

Rédigé « de février à août 1944 », Sur Nietzsche, volonté de chance, *parut en février 1945 aux Éditions Gallimard. (Des extraits des pages 116-125 avaient paru sous le titre* A hauteur d'amitié *dans « Cahiers d'Art 1940-1944 ».)*

Annoncé en 1954, dans la réédition de L'Expérience intérieure, *comme troisième tome de la* Somme athéologique *(suivi d'un recueil de citations de Nietzsche,* Mémorandum, *paru en 1945),* Sur Nietzsche *ne fut pas réédité du vivant de Bataille.*

Nous nous reporterons dans ces notes aux manuscrits suivants :

Ff. [*Boîte 13, C, 77-84*] = *8 feuillets détachés d'un carnet, datés des 25 et 26 janvier 1943, correspondant à nos pages 96-103.*

A [*MS 6*] = *2 liasses de feuillets détachés de deux carnets :*

a) *57 feuillets datés janvier-mars 1944, correspondant à nos pages 73-91 ;*

b) *feuillets 1-86, datés avril-juin 1944, correspondant à nos pages 93-136.*

B [*MS 5*] = *220 feuillets non paginés, correspondant à nos pages 11-63, 137-170, et 185-205.*

(Nous ne retrouvons pas de manuscrit pour les pages 69-72 et 173-182.)

C [*Env. 115, 1-43 et 10 feuillets non paginés*] = *manuscrit d'une « conférence sur le bien et le mal » donnée le 5 mars 1944 chez Marcel Moré * et reprise ici sous le titre* Le sommet et le déclin *(p. 41-63).*

D [*Boîte 9, A*] = *141 feuillets de notes et ébauches et manuscrit d'une « quatrième partie »,* Épilogue philosophique, *restée inédite.*

M [*Boîte 14, P*] = *dossier de* Mémorandum, *30 pages de « notes pour la préface ».*

E = *très nombreuses corrections de style sur l'exemplaire de Bataille.*

* *Cette conférence fut suivie d'une* Discussion sur le péché, *publiée en 1945 dans la revue* Dieu vivant, *dont nous reproduisons le texte en* Annexe *à ce volume (cf. p. 315).*

On trouvera ci-dessous :
a) *les variantes ;*
b) *notes et ébauches de A, D et M (cf. p. 421) ;*
c) *l'*Épilogue philosophique *et les notes qui l'accompagnent (cf. p. 441).*

a) *Variantes :*

Voici tout d'abord la « prière d'insérer » de 1945 :
Ce livre aurait dû paraître à l'occasion du centenaire de la naissance de Nietzsche (15 octobre 1944), il aurait dû, à cette fin, être envoyé à l'imprimeur en août...
L'auteur, au surplus, s'enchevêtrait alors dans sa pensée, n'en sortait d'aucune façon. Personne ne devrait lire ce livre qui n'accueille en même temps ce principe : « Aller jusqu'au bout de la pire impossibilité ». Jusqu'au bout du plus gênant. Qu'on imagine l'intelligence aussi mal emmanchée qu'un personnage de rêve, en chemise, dans une réunion ennuyeuse.
Ni le relâchement, ni l'absence de lucidité n'imposent aujourd'hui le mépris des règles : mais la pensée seule avec elle-même est appelée à l'impossible dernier.
Qu'on ne s'y trompe pas : l'exercice de la pensée devient difficile — et plus lourd qu'on aurait cru — les développements réguliers « nous » étonnent. Quand « nous » les entendons, nous nous disons : « Vraiment, ne sait-il pas ? n'aurait-il pas encore le sentiment de l'impossible ? » Nous venons après Nietzsche.
Et pourtant...
Nous devons — notre pensée doit — aboutir, libérer l'action.
Le problème posé dans ce livre est celui de l'homme ne pouvant plus ni se tromper soi-même ni se fragmenter devant faire face aux nécessités d'un monde de plus en plus mouvant. Ce livre à la fois scelle l'accord de la folie pure à la plus simple raison (la plus exigeante).
Rien de plus risible à la mesure des difficultés rencontrées que les confusions d'un « Nietzschéisme fasciste » : le fascisme est le fait de ceux qui pensèrent s'en tirer en éclats de voix, qui virent le monde à la merci de qui parlait fort — et malhonnêtement.

Page 13.

1. *B s'interrompt ici, reprend p. 17 :* Mais que signifie cette fragmentation... *Nous renvoyons aux notes et ébauches de D, p. 421.*

Page 14.

1. *E, en marge :* Écrit en octobre 1944.

Page 18.

1. *B :* [...] pas « homme entier ». Réciproquement est « homme entier » *quiconque en lui-même saisit la raison d'être souveraine.* Il définit à ce moment cette totalité d'être qui ne peut être subordonnée au résultat d'une action. Dès lors la tragédie commence : si seul est entier cet homme en qui l'être n'est subordonné à aucun résultat extérieur à lui, l'homme entier n'a rien *à faire.* En d'autres termes, il est lui-même ce résultat voulu — qu'aucun résultat intérieur ne pourra compléter. Il ne peut d'évidence avoir de fin morale : il est lui-même la fin... La totalité est en lui ce qui n'a plus de tâche à remplir : elle n'est qu'une aspiration vide, un désir malheureux de se conserver sans autre raison que ce désir — que tout « entière » elle est — de brûler. C'est en cela qu'elle est la « folle envie de rire » que j'ai dite : prurit d'orgie, de sainteté, de mort...

6

Sans doute un si étrange problème [... *cf. p. 19*].

Page 19.

1. *E, en marge :* d'annuler la raison qu'a le spécialiste de travailler (la réduisant au gain matériel).

Page 20.

1. *B :*
[...] c'est la transparence parfaite.

7

[*Biffé :* En même temps l'homme entier est l'absence de but.]
Mais — je l'ai dit — c'est le parfait désœuvrement. La légèreté nécessaire avec laquelle j'en ai parlé ne saurait empêcher de voir qu'un saut dans la totalité pour l'homme est la plus angoissante épreuve. C'est le renoncement à la solidité acquise depuis les temps où l'activité et son résultat ont permis aux hommes d'insérer sans à-coup leur existence dans le temps. L'homme entier est aussi désir [*biffé :* est le désir même. Il n'est pas l'homme satisfait. L'homme satisfait serait le vide. La totalité en lui est celle de l'amour, c'est l'exaspération du désir.] et sa totalité tient à la liberté, à l'absence de limites du désir. L'état fragmentaire de l'homme [... *cf. p. 18 et notre note pour cette page*].
[... *cf. p. 18 :*] La possibilité lui est donnée dans chaque instant d'avancer vers le but choisi : son temps devient une marche vers ce but (c'est là ce qu'on prend d'habitude pour la vie). De même s'il a pour objet son salut *. L'homme entier *a* déjà tout ce que d'autres cherchent : fût-ce cette souveraineté dont la soif fait couler tant de sang (quant au salut... : [*biffé :* il hait le mensonge du salut] comment fuirait-il *ce qu'il est ?*). Il ne peut désirer d'acquérir mais seulement de donner. En d'autres termes l'objet de son désir ne peut être un bien, ne peut consister dans le bien d'un être, mais dans la pure et simple dépense seulement. Il considère

* *Note de Bataille :* De même encore s'il tente vainement de devenir le tout. L'homme entier n'est pas le tout ni celui qui tente de l'être, mais celui qui ne peut choisir une activité particulière, [*biffé :* eût-elle pour objet].

à cet égard le bien d'un autre comme un leurre, car s'il veut le bien d'un autre, c'est à la condition qu'il trouve de cette façon son propre bien *. Il s'agit à la fin de se dépenser sans raison et de ne plus donner pour acquérir.

D'où cet étrange état : il ne sait que faire en ce monde, il en mesure le silence....

8

Pour avoir conscience de ma totalité, je dois me rapporter [...]

Page 21.

1. *B (une première rédaction) :* [...] d'un affreux désordre d'esprit. L'humanité comme une existence commune court ce risque en la personne d'aventuriers détachés d'elle.

Page 22.

1. *B :* [...] Ce serait sans aucun doute un avortement lamentable aperçu dans les perspectives de l'action. Non seulement la vie de Nietzsche est une vie manquée de ce point de vue, mais celle de quiconque essayerait de mettre sa doctrine en pratique. Il faut dire aussi que d'un point de vue dépassant l'action il n'est plus de succès, plus de résultat répondant à l'intention, mais un saut dans l'imprévisible. La volonté fondamentale de Nietzsche était de libérer l'avenir des chaînes du passé : cela suppose le jeu, l'échéance libre d'une réalité se créant sans que la limite une détermination préalable. L'action en vue d'un but défini, donc connu, ne répond nullement à cette exigence de création, mais seulement l'aléa d'un jeu. Au-delà des limites de l'action, après le désespoir résultant de l'abandon des perspectives rassurantes de l'homo faber, la parole [*un feuillet manquant*].

2. *B, en marge :*
revenir à la fin au thème du début
une tension à devenir fou

Page 24.

1. *B :* Le reste est la fête, est la chance de l'homme entier : et comme il n'est pas de digue opposable à la chance...

Page 27.

1. *B. première rédaction :*
Pourquoi si attaché à la doctrine, au souvenir d'un homme — de Nietzsche, dont je pense que souvent il erra, que nul ne l'a suivi, ne peut le suivre...? aurait-il défini le sommet, la possibilité de l'impossible?
La maladie, j'imagine, l'y força. Ceci ne nous importe plus. Je vis, si l'on veut voir [...]

* *Cette phrase et les deux précédentes se retrouvent au bas de la p. 18.*

[*deuxième rédaction :*]
[...] *nul ne l'a suivi, ne peut le suivre?...*
C'est qu'il a brisé les limites à l'homme données par sa condition.
Un possible au-delà des limites humaines,
la dislocation, comme une fête, en un rire léger, des entraves,
et non seulement la fin de l'agenouillement,
l'avancée hardie, angoissante, sur un sol inconnu, impossible.
[*troisième rédaction :*]
En lui se brisèrent les limites que nous donne notre condition.
Il désigne un possible au-delà des limites humaines,
rupture, comme en une fête, en un rire léger, des entraves,
et finis les agenouillements,
une avancée hardie, angoissante, sur un sol inconnu, impossible...
Je vis si l'on veut voir [...]

Page 28.

1. *B, première rédaction des trois paragraphes précédents :*
Ces hommes évidemment n'existent pas. C'est ce que je dois dire assez vite. A peine sont-ils entrés dans la problématique : sorte de vie livresque, douteuse, larvaire. M. Nietzsche lui-même, ses ouvrages et sa vie, sont partie de cet accident : *les limites, un beau jour, manquèrent à l'homme.*
L'intelligence a perdu pied. L'homme est cet animal qui dans sa limite — dans sa nécessité particulière — aperçoit la faiblesse... et, dès lors, se connaît lui-même comme étant un obstacle à *ce qu'il est :* l'absence des limites.
Car ce qu'il est, il ne l'est pas. Nietzsche disait : *Deviens ce que tu es.* Ce qui signifie : deviens le possible existant en toi. *Qu'est* ce possible « au fond »? une absence de limite. Mais l'absence de limites est *l'impossible.*
Les perspectives données dans la croyance en Dieu réduisent ce problème à rien. L'on n'atteint pas ce problème majeur avant d'aller sur ses propres jambes. Avant de jeter la béquille.
L'homme à la mesure de l'impossible — *qu'il est :* tant que la lutte est nécessaire c'est un problème anticipé... Donné toutefois dans l'absence de Dieu.
Dieu ne fut qu'un moment de la lutte que nous avons menée contre nous-mêmes.

Se reposer les uns sur les autres = la lutte.

J'entends des roulements de tonnerre, le grondement du vent [...]

Page 31.

1. *B, première rédaction :*
Je l'ai dit, oui :
communiqué, comme la vie l'est dans une communauté de personnes *vouées,* vouées volontairement, à une épreuve : *aller jusqu'au bout du possible.* Rien de moins bête surtout...
Toute phrase est vouée [...]

Page 32.

1. *B donne cette référence :* Z., Notes, p. 343. XIV, 305.
2. *B :* [*En marge :* en tête des notes sur la communauté.]

« Deviens sans cesse celui que tu es, sois le maître et le sculpteur de toi-même. Tu n'es pas un écrivain, tu n'écris que pour toi. Tu conserveras ainsi le souvenir de tes meilleurs moments. Tu te prépares au moment [...]

Page 33.

1. *B, en marge :* le chant de la nuit.
2. *B :* « Une philosophie qui ne promet de nous rendre ni plus heureux ni plus vertueux, qui tout au contraire laisse entendre qu'on périra très probablement à son service, que l'on sera isolé de son temps, brûlé et échaudé, que l'on aura à passer par toutes sortes de méfiance et de haine, que l'on aura besoin de beaucoup de dureté envers soi-même et malheureusement aussi envers les autres, une telle philosophie ne s'insinue aisément auprès de personne; il faut être né pour elle. »

1884. II, p. 234.

Ma vie est communauté avec M. Nietzsche...
Ce livre est cette communauté, n'est qu'elle.
J'écris moi-même, à mon compte :
« Je ne veux pas devenir un saint... la vérité parle par ma bouche... »
[*Biffé :* Dans cette communauté] Et nous vivons, faut-il le dire, dans l'ignorance les uns des autres...
Que sais-je de M. Nietzsche?
Contraints au malaise, aux silences...
Qu'avons-nous encore de commun?
Haïssant les chrétiens.
Ne parlons pas des autres.
Mais nous, qui sommes si peu? que serions-nous, sinon...?

Page 39.

1. *Cette* Deuxième partie *est la reprise (avec quelques modifications que l'on trouvera ci-dessous) d'un* exposé sur le péché *fait le 5 mars 1944 chez Marcel Moré. Une discussion avait suivi cette conférence : nous reproduisons, en* Annexe *à ce volume (cf. p. 315), l'article de la revue* Dieu vivant *(nº 4) qui publia en 1945 le texte de cette discussion, accompagné d'une lettre de Bataille, d'un* extrait des thèses fondamentales *par Pierre Klossowski, et d'un exposé du R. P. Daniélou.*

Page 41.

1. *C :*

[*Biffé :* Les questions que je vais poser me paraissent de l'intérêt d'un homme indépendamment des opinions qu'il affirme en général. Bien entendu notre nature oppose une fin de non-recevoir, une sorte d'opacité absentes aux questions les plus insidieuses qui l'attendent. Il n'irait pas sans excès toutefois d'écarter les questions qui suivent au nom de réponses déjà données. Il serait dommage, me semble-t-il, d'échapper par quelque facilité à l'interrogation déchirante.]

Les questions que j'introduirai...

2. *C :* [...] leur violation. J'éviterai de me référer à des textes. Ou ces jugements sont nécessaires en nous et nous les tirons de nos sentiments, ou ce sont des fictions sans consistance. Quoi qu'il en soit, nos sentiments et nos jugements ont sans doute une grande complexité : en contradiction avec une première affirmation, le bien semble lié au mépris [...]

Page 42.

1. *C :* Je montrerai en premier lieu que le sommet qu'est la mort sur la croix est le viol de l'être le plus grand : il l'est non seulement de l'être de Dieu mais par répercussion de celui de tous les coupables, c'est-à-dire de tous les hommes. C'est par là qu'il assure la Rédemption, c'est-à-dire qu'il rétablit une communication entre Dieu et le genre humain.

[*Tous ces passages en italiques sont, dans C, rejetés à la fin du manuscrit.*]

2. *C :* [...] En tant qu'un homme fait le mal, il met le Christ en croix. Ce ne sont pas les bourreaux de Pilate mais les péchés du monde depuis Adam qui crucifient, ou plutôt *sacrifient* Dieu. Cette action est l'horreur même, mais les agents historiques en sont relativement innocents : ce que la vie humaine cache [...]

Page 43.

1. *C :*

[...] De cette façon un Dieu blessé et des êtres coupables, également blessés, communiquent. Cette communication constitue le mystère de la rédemption : dans la nuit de la mise en croix, l'intégrité des êtres est violée de part en part, les hommes et Dieu s'entre-déchirent et saignent ensemble.

Dans la nuit de la mise en croix, le mal peut être tenu pour atteindre le sommet du mal [...]

2. *C, à la fin du manuscrit, biffé :* [...] La « communication » est l'amour; l'amour se lie au déchirement et ne peut être séparé de l'amertume. Le sentiment de malédiction dans l'amour témoigne au fond de la présence du sacré.

Page 44.

1. *C, à la fin du manuscrit :* Je montrerai maintenant que dans la « communication », qui est l'amour, le désir a pour objet l'au-delà de l'être qui désire. Et l'au-delà de l'être est d'abord le néant. C'est dans la transparence du néant qu'au cours du sacrifice le désir a le sacré pour objet. C'est cette nécessité de trouver l'au-delà de l'être à travers le néant qui donne à la communication son caractère de viol, de péché.
2. *C :*

[... *cf. p. 43*] La situation des hommes est en vérité si étrange

qu'ils se condamnent de tous côtés. Ils doivent communiquer entre eux : l'absence de la communication, l'égoïste repli sur soi-même, est évidemment le plus condamnable. Mais la communication ne pouvant se faire sans toucher l'intégrité des êtres, la communication elle-même est coupable. Le bien sans aucun doute est le bien des êtres, mais nous ne l'atteignons pas sans mettre en jeu les êtres eux-mêmes.

Ce n'est pas seulement le sacrifice chrétien qui donne au mal une action nécessaire au bien. D'une façon générale, le sacrifice semble avoir été regardé comme un crime. Or nous pouvons identifier le sacrifice à la communication. [*En marge :* ici reprendre d'après Mauss.] Pour rendre plus sensible [...]

Page 45.

1. *C :*

[...] (s'il meurt). Par ce glissement je trouve l'être au-delà de moi-même. L'être de l'autre et le mien propre glissant ensemble en un même néant coïncident : l'au-delà de mon être, dans le choc toujours louche qu'est la communication, répond à un désir exaspéré sur le moment.

Cette façon de voir [...]

2. *C :*

[...] même explication. Dans le sacrifice la communication a lieu entre le sacrifiant (ou l'assistant) et la victime. Le désir du sacrifiant porte sur l'au-delà de son être, c'est-à-dire, immédiatement, le néant de la victime. Mais le néant de la victime n'est distinct en rien de celui du sacrifiant et c'est dans cette région de néant découverte soudain par la mort de la victime qu'est révélée une présence sacrée. Cette présence d'au-delà n'est guère plus qu'une inversion du néant : c'est si l'on veut le néant substantifié, tenant de l'action — de la mise à mort — qui l'a engendré, le caractère actif mais gardant du néant le caractère illimité, dangereux, la valeur d'une destruction contagieuse. Cet au-delà de l'être au fond n'est fait que d'une destruction des limites de l'être, mais cette destruction résultant d'un désir est active et substantifiée. (En tant que substance le corps de la victime la supporte et la symbolise.) Ni dans l'action de mise à mort, ni dans le résultat sacré, il n'est rien qui ne soit déchirant, rien qui puisse être immédiatement tenu pour le bien de l'être : il s'agit au contraire de son danger, de son mal. C'est sans doute une réponse au *désir* de l'être, mais le désir n'est pas regardé à tort comme un danger, le désir est peut-être à peine différent de l'angoisse.

J'imagine que le désir souverain de l'être [... *cf. notre note pour la p. 51.*]

B, première rédaction biffée :

[...] Dans le sacrifice, la « communication » unit d'abord le sacrifiant (ou l'assistant) à la victime. Le désir du sacrifiant porte immédiatement sur le néant d'une victime. Ce néant toutefois, dans lequel il introduit la victime, n'est d'abord qu'un reflet de son propre néant. La mise à mort effectue le vide au-dessus duquel se penchent les survivants.

Dans la conception des Anciens, la présence sacrée qui s'ensuit est formellement l'inversion de ce vide : c'est le néant substantifié tenant de l'action — de la mise à mort — qui l'a engendré, le caractère actif mais gardant du néant la nature infinie, dangereuse, la valeur d'une destruction contagieuse. La « communication » du sacrifice comme celle de la chair ou du rire, a lieu dans ce glissement confus. Ou plus précisément, la « communication » est elle-même ce glissement. Ce qui justifie l'inversion est ce fait qu'une « communication » se substitue aux êtres et aux vides. La « communication » n'est pas un être : elle n'est pas exprimable en termes de choses. La conception d'un objet sacré trahit cette impuissance du langage. D'ailleurs, elle fut nécessaire à l'orientation constante des conduites.

3. *B :*

Dans le domaine de la sensualité, [*biffé :* — lieu d'élection du désir, de l'angoisse — je choisis l'exemple des tentations.

La tentation, c'est l'œuvre de chair représentée comme un possible à la fois désirable et dangereux.

L'écart sexuel est souvent nuisible et l'état de tentation n'est pas toujours lié à l'attitude morale qui le hait pour lui-même.

La tentation de la chair n'est nullement la misère imaginée d'habitude : elle accuse même la misère de toute vie morale. Dans la tentation, dans l'angoisse, ce qui enferme et pèse est la solitude. Ce que le désir dénonce comme étant l'ennemi, c'est le cercle borné de l'être seul. L'être sans air — sans « communication » — rivé dans la solitude à lui seul, éprouve un sentiment de tristesse accablée. La conversation amicale manque ou déçoit. Le bavardage nourrit, davantage qu'il n'éloigne, un sentiment de vide *.] Un être de chair [...]

Page 47.

1. *Dans D, ces notes :*

Dans la tentation, l'ennui suspend l'être sur le néant qu'il trouve en lui-même.

Du côté de la durée, nécessité de trouver des formes dignes de durer

cité
Dieu-Église
individu : *non*
la liberté?

Différence entre le néant qu'on trouve en soi-même et le néant de l'au-delà de soi.

En fait : d'une part, l'être sans la communication est le néant; d'autre part, la communication introduit le risque du néant.

Il faut introduire un paragraphe développant cette opposition.

* *Cf. C (notre note pour la p. 51).*

*

La tentation prolonge l'attente dans le cercle.

Elle peut être le fait de dévots. Mais plus simplement d'un homme enfermé par l'absence d'occasions à son goût. Dans les deux cas, la tentation situe l'écart possible en face de l'ennui. L'ennui ne joue pas dans les conditions ordinaires. La vie a d'ordinaire des possibilités de communication suffisantes. Quelles qu'elles soient, même [indifférentes] disponibles comme celles du dévot — Dieu disponible à toute heure — elles peuvent manquer. Ce qu'alors l'ennui révèle est le néant de l'être enfermé sur lui-même et ne pouvant « communiquer ». Sans doute la « communication » n'est pas un être, mais s'il cesse de « communiquer » l'être lui-même s'étiole : il dépérit, sentant (obscurément) *qu'à lui seul, il n'est pas.* De ce néant intérieur, l'ennui renvoie à celui du dehors, à l'angoisse.

Précisément la tentation est ce renvoi.

L'ennui peut renvoyer à telle « communication » possible. Mais « communiquer » n'est pas généralement facile. Le plus ordinaire est que la « communication » possible apparaisse comme un danger.

Ne pas « communiquer » me condamne à l'ennui, c'est vrai, mais « communiquer » c'est glisser au-dehors, c'est se perdre. Ce n'est pas le fait d'une folie romantique de dire à propos des divers moyens que pour bien faire il faudrait mourir. Les amants, qu'ils aient la créature ou Dieu (ou l'inconnu absurde) pour objet, évitent difficilement de le voir. Se donner d'autre part à quelque cause commune (sur le plan de la vie sociale) engage réellement jusqu'à la mort. Ce qui rend difficile d'y voir est que la mort est impliquée suivant les cas de façons très différentes. Dans chaque cas existe une possibilité d'équilibre au-delà de laquelle on trouve la mort. Le désir de communiquer se rapporte à l'équilibre. La communication tout d'abord semble à qui s'ennuie la séduction même.

[*En marge :* La difficulté que j'ai soulevée est de montrer que la communication passe nécessairement par l'angoisse — que sans angoisse il n'y a pas communication véritable mais seulement possibilité d'ennui. Pour le montrer il faut opposer les formes fermées (sans angoisse) aux formes ouvertes (sans ennui) : il faut me servir à peu près de ces deux phrases un peu plus loin.]

Cette séduction exerce un pouvoir — sur un homme qui s'ennuie. La « communication » est la vie.

[*En marge :* Il n'y aurait pas de différence en un sens entre « communiquer » et être si communiquer n'était pas en même temps perdre l'être (à dire un peu plus tard).]

Page 49.

1. *B donne cette autre citation :*

> Nier le mérite mais faire ce qui dépasse toute
> louange voire toute compréhension.
>
> *Nachlass*, 1885-1886; cité dans *V.P.*, II, p. 384.

Page 50.

1. *B, première rédaction biffée :*

Mais la haine de la lassitude s'exerce avant tout et principalement contre [*biffé :* les excès sexuels, de toute évidence nuisibles] les sens.

L'obscénité comme un sommet nu est le type de ce qu'ils condamnent.

Il apparaît ainsi que l'essence d'un acte moral — au sens vulgaire — est d'asservir à quelque utilité — de rapporter au bien de quelque être ce mouvement par lequel l'être dépasse l'être. C'est ainsi

Page 51.

1. *C donne des paragraphes 3, 4 et 5 la version suivante :*

[... *cf. p. 45*] J'imagine que le désir souverain de l'être a l'au-delà de l'être pour objet, que l'angoisse est la peur liée à la conscience des dangers que ce désir souverain fait courir à l'être. Il est bien entendu que nous apercevons plus communément l'effet du désir dans le domaine de la sensualité que dans celui des choses sacrées. Je choisirai comme le plus facile à saisir le thème de la tentation, c'est-à-dire de l'œuvre de chair apparaissant comme un possible à la fois désirable et dangereux. Les écarts sexuels sont toujours assez nuisibles et l'état de tentation ou de résistance n'est pas nécessairement lié à l'attitude morale qui les condamne comme péchés. En tout cas je crois que la tentation de la chair implique davantage qu'un souci de plaisir momentané. Dans la tentation, c'est-à-dire dans l'angoisse, ce qui enferme en pesant, c'est la solitude. Ce que le désir dénonce comme étant l'ennui même c'est l'être propre : le cercle limité que je suis moi-même pour moi. L'être qui ne communique plus, rivé dans la solitude à lui-même, à lui seul, éprouve dans un sentiment de tristesse accablée son absence de communication. Les possibilités de conversation amicale peuvent manquer ou sembler décevoir. Les contacts superficiels accroissent quelquefois davantage qu'ils ne remettent à plus tard une impression de manque. S'il s'agit d'un croyant, les présences sacrées semblent souvent fades ou insaisissables comparées à d'autres possibles. Le moment vient où l'être est mordu par le désir de l'au-delà de l'être et c'est alors qu'il aspire au néant, qu'il exige le néant comme la condition ou le point de départ de cet au-delà.

[*En fin de manuscrit :* Je tenterai maintenant de rendre compte des raisons pour lesquelles la sensualité, forme de communication la plus accessible, est cependant le domaine privilégié du néant.]

C'est le néant seul auquel il est tenté de s'abandonner qui prouve à l'être qu'il s'agit bien d'un au-delà de ses limites. Ce qui caractérise à ce moment-là des aspirations dont je puis dire en insistant qu'elles sont les plus *profondes* est le sentiment que les êtres désirés d'habitude comme peuvent l'être suivant les cas un Dieu ou une femme aimée ne sont pas situés dans l'au-delà

de l'être mais dans un prolongement trop voisin, dans le propre domaine de l'ennui du sujet. A la rigueur le dévot s'efforcera de se convaincre lui-même en se représentant les plaies de son dieu, c'est-à-dire les traces du péché dont ce dieu fut la victime : la vision du Christ mort en croix, la vision du péché inexpiable projette Dieu, en effet, dans ce néant qui définit seul l'au-delà de l'être. De même l'amant fait ce qu'il peut pour retrouver l'amante dans l'au-delà des parties cachées sous la jupe. Mais en principe ces efforts sont vains, finissent du moins par être vains, car notre néant (si l'on veut : le pouvoir de l'évoquer) ne peut demeurer où nous l'assignons. Ce qui épuise en effet d'habitude les néants de la dévotion ou de la passion amoureuse, c'est qu'à la longue ils ne signifient que l'être auquel lient la tendresse ou la piété. Ce qui prend à nos yeux valeur de véritable néant, valeur de nuit où l'être s'abîme, ne peut se trouver longtemps du côté où notre volonté avouée nous entraîne. Nous ne pouvons guère trouver le néant que du côté où justement nous ne voudrions pas aller.

La tentation est en un sens le moment extrême de la sensualité. C'est en effet dans la mesure où nous la rejetons, où elle nous fait peur, que la sensualité a le pouvoir de nous faire accéder au néant. En tant qu'elle est maudite, la sensualité détermine à notre limite un abîme dont la profondeur ne peut être épuisée, un néant qui n'est jamais comblé par un cours régulier des choses. Ses désordres ruineux et la fatalité des excès privent le monde sensuel de toute possibilité de bonheur, d'apaisement, de quiétude : aucune substantification n'est pensable si l'horizon est l'obscénité. Nous entrons dans ce monde du côté de l'ordure et l'impression du vide qu'il nous donne au premier abord ouvre en nous une blessure évidemment incurable.

C'est le fait que dans la sensualité l'homme tombe malgré lui qui fait du néant qu'elle signifie le néant des néants : le néant qu'il est le plus difficile de changer en insignifiance, en prolongement du vide ennuyeux de l'être.

[*En fin de manuscrit :* Mais non seulement la sensualité se lie négativement au néant. Dans ses contreparties positives, elle est encore la négation d'un principe essentiel de la morale qu'est le mérite, auquel elle oppose la chance.]

En même temps que, par l'ascèse et la résistance, la sensualité est devenue le fond de l'abîme, ses désordres positifs ont reçu comme sa profondeur négative un sens privilégié. Les horreurs de la tentation, les déchirements qu'elle introduit dans la vie des ascètes, ne répondent pas moins que les excès des hommes et des femmes libres de la signification extrême de la chair. C'est dans la mesure où précisément le néant de la chair est profond, amer, que nous accédons par lui au sommet. A la rigueur, pour le débauché la sensualité devient à la longue insignifiante, insipide : il n'en est pas de même en général; surtout, il n'en est pas de même pour le dévot. Elle constitue pour celui-ci l'un des pôles, le pôle noir, du monde spirituel. Évidemment il s'agit de joie,

de joie déchirante. Il s'agit d'autant plus de joie, d'autant plus de déchirure émerveillée que les principes de la dévotion s'y opposent. L'objection dernière est le tort que la débauche fait à ceux qui s'y livrent : elle met en question le bien et l'intérêt de ces êtres, elle en compromet gravement l'avenir. Mais il ne s'agit, pour le non-chrétien, que d'éviter le gaspillage excessif, le déséquilibre sans fin : le chrétien est lui devant le châtiment éternel. D'un côté, il lui est loisible de peiner, travaillant au bien éternel de son [*biffé :* être] âme; de l'autre il communique avec l'au-delà de ce même être — cet au-delà d'une liberté éhontée, éperdue, évidente que la nudité signifie — mais il se perd. Dans la situation la plus commune, ce choix oppose le mérite, du côté du salut, à la chance, qui donne à la perdition ses couleurs les plus séduisantes mais qui la rend du même coup, semble-t-il, insoutenable moralement : la beauté exceptionnelle, la richesse sont appelées par les désordres de la chair. Si la lumière attirante de ses désordres est le signe d'un sommet, ce sommet n'est ouvert qu'à la chance; la vertu à laquelle un but moral est proposé d'habitude est par contre écartée, tournée en ridicule.

[*En fin de manuscrit :* En vérité, ce qui caractérise la sensualité est qu'elle s'oppose diamétralement à la morale (à la morale édictant des règles). La morale est fondée sur le souci de l'avenir, la sensualité sur l'indifférence à l'avenir.]

J'imagine que la nature de la morale est le plus clairement mise en évidence dans le cas du désordre sexuel. En tant que nous prenons sur nous de donner à d'autres une règle de vie, nous ne pouvons que faire appel au mérite et proposer comme fin le bien de l'être — qui s'accomplit dans le temps à venir. La chance et l'accomplissement dans le temps actuel représentent d'un point de vue moral le non-sens. La morale est toujours une spéculation rapportant à l'avenir des actes méritoires. Les doctrines de la grâce et leur influence persistante au second plan montrent bien que les aspirations en jeu dans la morale sont loin d'être satisfaites par cette pauvre spéculation. Que l'accès d'un sommet dépende non des calculs que sont les mérites mais de chances accordées pour d'inexplicables raisons, c'est ce qui seul, aux yeux d'hommes plus difficiles, maintint le prix de la récompense attendue. Toutefois personne ne parla de pure et simple chance ni surtout ne lâcha le souci du temps à venir. Affirmer que l'être et son égoïste volonté de conservation sont en un sens mauvais, le pur souci du présent, la négligence de l'avenir au contraire louables, c'est ce qui semble excéder nos forces.

[*En fin de manuscrit :* Je montrerai quoi qu'il en soit dans le domaine de la sensualité davantage que le relâchement représenté d'habitude. L'audace et l'extrême courage peuvent être nécessaires à la liberté sexuelle. La chasteté d'autre part est un calcul intéressé. L'inhibition est du côté de la conservation égoïste.]

Il est clair que rapporter le bien à l'être [*en marge :* considéré comme une durée] est contestable et que vouloir durer n'est pas glorieux. La morale s'en tire d'habitude en substituant jusqu'à un certain point le bien des autres au bien propre, ce qui n'élude

la question que pour un temps. Nous pouvons d'autre part imaginer combien serait dure une morale du désir. C'est une banalité de donner comme un enfer la vie d'un homme adonné au plaisir. Ne rien réserver, brûler sans espoir est sans doute la conduite la plus opposée au repos. Comme l'ont répété les moralistes chrétiens, le plaisir des sens est plus que dangereux : c'est un leurre de toute façon. Dire d'un plaisir aussi épuisant qu'il est un sommet moral (dans cette expression le mot moral a le sens le plus large) n'a rien à voir avec la lâcheté abandonnée qu'on imagine d'habitude. La lâcheté engage souvent au contraire à l'abstention sexuelle, à la sagesse. On ne peut nier des transports érotiques qu'ils ne brûlent et ne portent l'interrogation humaine à des déchirures extrêmes. Le refus de cette évidence n'est-il pas lui-même une expression de la peur liée au sentiment d'un indéniable danger, d'un désordre épuisant qu'il faut bien limiter.

[*En fin de manuscrit :* Sans doute nous devons tenir compte des différences entre les diverses possibilités de bien égoïste. Un certain égoïsme a pour la société une valeur corrosive, un autre est bénéfique, un autre implique le renoncement à l'égoïsme immédiat. C'est en effet l'affaire de la morale, en tant qu'elle propose des règles de vie, de mettre en avant ces importantes différences. Mais nous aspirons au-delà des règles, en nous le désir aspire au sommet moral. Et le sommet moral ne serait-il pas, si l'on regarde jusqu'à la lie, du côté de la sensualité, plus précisément du côté du crime ? Du crime, il est vrai, n'ayant pas la satisfaction d'un bien égoïste pour objet.]

Ne pourrait-on voir que la morale n'est nullement la réponse à nos ardents désirs d'un sommet, mais au contraire le verrou que nous opposons à ces désirs. Un but ultérieur est nécessaire au refus de satisfaire le désir actuel. Ce but est le bien de l'être et la dépense désordonnée d'énergie à laquelle nous engage le désir de dépasser la limite ordinaire de l'être n'est pas favorable à la conservation, c'est-à-dire au bien de cet être. Qu'il s'agisse [...]

Page 52.

1. *C :*

[...] Les régions déchirées que désignent le vice et le crime n'en indiquent pas moins le sommet que la détresse ou la force de l'homme ont le pouvoir d'atteindre.

[*En fin de manuscrit :* Je crois qu'il me faut maintenant donner la définition d'un tel sommet. Si, à la limite, le sommet est le crime, c'est qu'il est essentiellement mise en question de nous-mêmes et de tout ce qui est.]

Ce que j'appelle ainsi le sommet est le point auquel nous ne parvenons qu'en épuisant nos forces, toujours en quelque sorte à un doigt de la mort. Il s'agit de toute évidence de ce que révèle l'amour, c'est-à-dire la brûlure du désir à la recherche de la « communication ». Le désir dans la « communication » porte essentiellement sur l'au-delà de l'être. Mais cet au-delà n'est pas seulement le néant qui nous limite, auquel nous nous heurtons voulant toucher un être qui soit l'autre, c'est en même temps la mise en

question de l'être que nous sommes. En d'autres termes, le néant et l'être-autre, objets de notre désir, ne nous apparaissent pas tellement dans leur extériorité objective. Nous ne pouvons dépasser nos bornes que nous mettant nous-mêmes en jeu et c'est cette mise en jeu de nous-mêmes qui transfigure l'objet du désir. Il apparaît ainsi clairement qu'à la limite le désir humain, et le désir c'est ce que nous sommes, porte avec exactitude sur la mise en question de nous-mêmes et de tout ce qui est. C'est là ce qui rend compte de l'inquiétude humaine engageant sans cesse le destin de l'être à travers les plus grands périls.

Notre désir nous met en jeu et nous apercevons son objet paré des couleurs de cette mise en jeu de nous-mêmes, nous l'apercevons avec l'aspect d'une mise en jeu de nous-mêmes.

[*En fin de manuscrit :* Mais s'il est vrai que par la sensualité et le crime l'homme peut mettre en jeu son être et celui des autres, devons-nous y voir une limite ? Ne pouvons-nous aller plus loin, parvenir à une mise en jeu plus entière, en éliminant — peut-être — les suites honteuses qu'ont des actions comme le meurtre et la débauche ?]

Si j'envisage à la lumière des principes que j'ai donnés l'extase chrétienne [...]

2. *B :*

Mais s'il est vrai que par la sensualité et le crime l'homme peut mettre en jeu son être et celui des autres, devons-nous y voir une limite ? Ne pouvons-nous aller plus loin, parvenir à une mise en jeu plus entière, en éliminant — peut-être — les suites honteuses qu'ont le meurtre et la débauche ?

[*En marge :* côté inconditionné — plus besoin de chance]

Si maintenant j'envisage [...]

Page 56.

1. *C (et B) :* [...] travail de délivrance. Mais la conscience de sa misère à elle seule ne suffirait pas à son effort : à la peur il doit associer cette abomination qu'est l'*attente*. Les exercices de l'ascète sont *humains* [...]

Page 57.

1. *C :*

[...] La nuit extrême de la chair exige une innocence authentique, c'est-à-dire l'absence de prétention morale, ainsi, par contrecoup, le sentiment d'être coupable. Et le reste est littérature.

En m'opposant à une confusion vulgaire [...]

Page 58.

1. *C (et B, biffé) à la suite :*

Nous avons à prendre * les valeurs de déclin pour ce qu'elles

* *Dans C (en fin de manuscrit) et B,* ces lignes en italiques précèdent : J'énoncerai pour conclure un principe : nous ne parlons du sommet qu'en l'altérant, le mettant à la mesure du déclin. Mais nous pouvons réduire les règles morales à des commodités qui n'ont rien à voir avec le sommet.

sont : des jugements formulés par la prudence, inspirés par la peur. Il leur faut retirer le prestige qu'elles se donnèrent dans l'opposition du bien au mal, dans laquelle le bien *devait* être fait, le mal détruit. Il ne peut y avoir positivement de morale du sommet. Mais la critique des morales du déclin, leur réduction à ce qu'elles sont, représentent dans ce sens une possibilité négative. Même s'il est vrai que notre sort est en partie et foncièrement lié à la faculté de subordonner le présent au futur, il est mauvais de nous enivrer des tâches que nous assumons pour cela, mauvais de nous enorgueillir de servitudes simplement inévitables.

Je reviens maintenant aux énoncés du début. Je représentais le mal lié d'une part au préjudice porté à des êtres — d'autre part, de façon contradictoire, à l'existence des êtres particuliers (n'acceptant pas de confusion avec les autres). J'ajouterai la conciliation possible, d'après laquelle le mal serait l'intérêt propre, en opposition avec l'intérêt d'autrui, qui serait le bien, que nous *devons* servir. Avant de formuler les questions dont l'exposé qui précède est l'introduction, je chercherai encore à montrer qu'une morale réelle (ou qu'un ensemble d'attitudes) est d'ordinaire une interférence composant des valeurs se rapportant les unes au sommet, les autres au déclin — les unes à la satisfaction du désir, les autres au souci du temps à venir. C'est le cas des comportements mystiques, chrétiens ou non. Mais d'une façon régulière, ouvertement, tout s'inscrit au bénéfice des êtres. Dans l'existence réelle des mystiques, de violents désirs entraînent d'habitude les mouvements bien au-delà d'un misérable souci de salut. Toutefois dans l'ensemble des attitudes, la balance est loin de pencher toujours dans le sens du désir. Si l'on envisage à cet égard les interférences communes à toutes les morales altruistes, il faut dire que les moments de réponse au désir y ont peu d'importance. L'équivoque demeure toujours entre les mouvements ascendants qui nous poussent à nous donner en brûlant et la considération nécessaire accordée au souci de durer et de s'enrichir. Ces équivoques constituent d'ailleurs des systèmes assez stables [... *cf. p. 58*].

Page 60.

1. *C (et B) :*

[...] Mais le difficile au-delà, c'est d'aller au sommet, de se mettre en jeu *sans raison*, tout au moins d'en parler, de *proposer* le sommet pour le sommet, la mise en jeu pour le seul amour de l'angoisse.

En d'autres termes [...]

2. *C :* [...] limites atteintes. Plus de bien d'autrui prétexte à des mouvements me dépassant moi-même : ce bien serait assuré une fois pour toutes, du moins, dans la mesure où il le serait, ne resterait-il plus de moyen de l'assurer davantage : plus de projet de réforme qui suscite un grand espoir. Mais je dois faire une remarque [...]

3. *C :*

[...] une possibilité de souffler. Mais dans ces conditions elle enfermerait pour ainsi dire dans son sein la nécessité du *mal*, c'est-à-dire de la mise en jeu dilapidatrice. Le trop-plein d'énergie à dépenser, la part maléfique dont j'ai parlé, achèverait, semble-t-il, d'empoisonner l'existence sociale.

J'ai tenu à montrer [...]

B :

[...] une possibilité de souffler. Devrait-elle, dans ces conditions, enfermer en son sein la nécessité du *mal*, de la mise en jeu dilapidatrice ? Devrait-elle achever de s'empoisonner le sang ?

J'ai tenu à montrer [...]

4. *C (et B) :*

[...] Dans la mesure où j'ai mis l'intérêt général en jeu, j'ai dû lui subordonner des considérations introduites par une négation du primat de cet intérêt. En définitive, je posais la question du sommet en termes de déclin. J'ai montré tout à l'heure une première fois cette difficulté fondamentale. Et le fait de passer au plan de l'interrogation individuelle ne peut l'écarter entièrement. Toutefois, si nous restons sur le plan de la vie personnelle il est plus facile d'échapper aux lois du langage. D'homme à homme nous avons une chance de déjouer une surveillance ; alors que si nous nous adressons à l'humanité entière, nous la savons à l'avance sourde à ce qui n'est pas exprimable en termes de *bien*. J'essayerai maintenant de formuler [...]

Page 61.

1. *C (et B) :*

[...] la question précise impliquée dans mon exposé.

Ne puis-je atteindre ou chercher, à défaut d'un bien, un sommet moral qui ne soit réductible au bien, à la conservation, à l'enrichissement d'aucun être ? Je ne doute pas qu'un tel sommet n'ait été sinon atteint du moins cherché sous le prétexte du bien d'un être, ouvertement donné comme fin. [*Biffé :* Mais la possibilité d'un bien à réaliser peut manquer : je puis n'avoir rien à faire qui donne à mes dilapidations une raison d'être extérieure. Je puis, plus simplement, apercevoir le leurre qu'est cette prétendue raison d'être. Mais supposons mon refus de perdre en échange d'un gain : pourrais-je encore perdre à ce moment-là ? Ne dois-je pas honnêtement renoncer ? Avons-nous en un mot une possibilité de vie lucide ?] Mais je parle en mon nom, personnellement je n'ai plus de bien que je puisse invoquer. Je me trouve dans ce monde sans rien à y faire. Aucune raison de me dépasser moi-même, je dois vivre à la merci du rire [...]

2. *C :* [...] aurait pu être ? même parler d'un sommet n'est-il pas renoncer au sommet ?

B : [...] aurait pu être ? quand parlant du sommet je renonce au sommet ?

3. *C (et B) :*

[...] Je considère l'extrême difficulté de ma situation comme une chance et je n'ai pas d'hésitation à me dire enivré d'elle.

Ma question ainsi posée [...]
E : [...] EXIGENCE SANS ÉGARDS.
QUE PEUT-IL FAIRE AU SOMMET DES POSSIBLES?

Page 63

1. *E :*

[... *cf. p. 62*] Celui qui a violemment soif de la vérité vaut qu'il soit répondu sans finir à chaque question qui se pose en lui. Savoir a pu répondre au besoin qu'il avait de changer le monde et d'y voir régner son autonomie; mais *au-delà* de cette possibilité, le savoir, soudain, se change en son contraire et, *leurre*, il abandonne à la violence d'un désir sans objet possible : je n'en puis, *au-delà*, rien attendre, et de même que l'étoffe rouge annonce au taureau le paroxysme de la rage et la mort, le savoir qui ne peut répondre à l'interrogation désespéré est le signe d'une nuit définitive, qui enferme d'autant mieux qu'en elle est enfouie toute clarté concevable. Mais aurais-je sans la nuit, sans le désespoir et sans l'irrémédiable terreur qui m'abattent, connu l'inaccessible bonheur du sommet... ? Répondant, hors d'haleine, à l'interrogation morale que je me posais dans l'angoisse, je m'en serais à jamais éloigné. C'est laissant l'interrogation s'ouvrir en moi comme une plaie que je m'étendis pour souffrir et que, gémissant, je mesurai le pouvoir inouï de la mort. Je n'ai pas l'habitude d'en tenir compte, si je réfléchis, si je parle, mais la mort m'interrompra! Je n'aurai pas à poursuivre toujours l'asservissante recherche du vrai. Toute question restera finalement sans réponse. Et je me déroberai de telle façon que le silence, après moi, comme la foudre, sera tombé. D'autres reprenant la besogne, ils ne l'achèveront pas davantage, et la mort enfin leur coupant la parole... L'être — ou l'absence d'être — auront alors l'autonomie!

A l'instant, le souffle me manque, mais l'air auquel j'accède est l'air libre du sommet.

[*Nous donnons ici ces notes de D que prolongent les premières pages de A — cf. ci-dessous p. 397*] :

La question du bien et du mal.

Le mal est inévitable. C'est en général ce qui du dehors est ressenti comme tel.

En disant le mal, l'homme s'attribue une responsabilité dans les détresses qu'il éprouve.

Mais cette responsabilité possède un caractère sacré.

L'affirmation du mal implique une lutte contre le mal, c'est-à-dire le bien, l'action en faveur du bien.

[*En marge :* ce paragraphe est le pivot]

Ces mouvements de répulsion ou d'attraction ont lieu par rapport à des êtres, individu, famille, cité, humanité en général. C'est pour soi-même, ou pour sa famille ou pour la cité ou pour les hommes en général que les hommes agissent bien. Mais ces différents buts

sont contestés, c'est-à-dire rejetés comme le mal dans la recherche du bien. Le mal est dans son essence une responsabilité. L'on arrive à dire qu'il est l'effet de la particularité, qu'on ne peut le supprimer qu'en supprimant la particularité elle-même. Et même que la particularité est le mal. Même les hommes en général peuvent être considérés comme le mal.

Tant qu'il y a une possibilité de lutte, à quelque degré, il n'est pas difficile de résoudre la question. Non seulement la lutte satisfait le désir de bien mais elle légitime la part de mal que l'homme ne peut manquer d'assumer. Le bien de la cité, le christianisme, etc., impliquent le mal.

A partir de là, entrer plus avant dans le fond des choses. Le mal ou le péché n'est-il pas au fond la communication? C'est-à-dire le sacré. Il y a en fait un sacré maléfique, un autre bénéfique. Mais le sacré est toujours dangereux. Le sacré est la fusion des êtres se substituant à leur séparation. L'acte sexuel. Le sacrifice, la mort, c'est la perte des limites, mais liant le néant qu'elle découvre à une sorte d'au-delà de l'être (au-delà du néant) se révélant comme désirable et plus désirable que l'être.

Les communications bénéfiques sont du type du mariage et de l'Église chrétienne. Elles s'opposent à la communication ouverte. La communication ouverte est maléfique, l'autre bénéfique. La lutte, l'entreprise, qui sont le fait d'êtres sont nécessaires à rendre la communication bénéfique. Mais on retrouve l'intérêt misérable, une justification du péché.

A partir de ces considérations, la morale cesse d'être subordonnée aux catégories du bien et du mal. Il n'y a plus d'un côté ce qu'il faut supprimer, de l'autre le devoir. Mais une simple différence de valeur entre un sommet des possibilités humaines et l'inévitable déclin. Le sommet n'est autre que le maximum de déchirure — de communication — possible sans périr. On n'y arrive pas sans excès de forces. Toute faiblesse au contraire commande le déclin.

Ce qu'on appelle le bien, le devoir compose d'habitude les deux sortes de valeurs, sont les valeurs de sommet au service des valeurs de déclin.

Le déclin est déclin des forces, le sommet l'excès de forces. Il ne faut pas confondre les valeurs de sommet avec la mise des forces au service d'un petit nombre. Les mondes aristocratiques profitent des valeurs du sommet, s'en servent autant que possible en évitant de réaliser. Ils forment des excroissances maladives qui sont des sommets en faux-semblant.

Le sommet est naturellement la fête.

FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

*

L'impératif du sommet n'est pas le plaisir.
Toutefois le plaisir est un jugement de valeur élémentaire.
Le plaisir définit les moments de glissement à l'au-delà comme les plus importants.
Les jugements de valeur opposés au plaisir sont des calculs des conséquences ultérieures
les uns sous forme de prohibition sacrée
les autres de réserve prudente.
Le plaisir n'en est pas moins le signe d'une valeur des autres contestés.
Dans un autre sens le plaisir est

*

Dans la torture le refus de parler touche l'intégrité de l'être.
Parler c'est laisser violer l'intégrité de l'être en soi-même, mais non dans les conditions où la communication est voulue (est l'objet d'un désir) *.

Au fond la question du bien et du mal n'est pas posée dans la torture. C'est l'être qui est brisé, voilà tout.
Quant à celui qui tend son âme sous la menace d'une contrainte mineure, sans avoir été forcé dans ses derniers retranchements, la question est différente : il n'a pas considéré le lien d'amitié et de fidélité comme un bien valant d'être maintenu. Je valorise ce bien pour ma part et ma valorisation est exigence de celle des autres.

*

Dans leur principe indépendantes du déclin, sans rapport nécessaire avec le sommet se situent des conduites *sans lesquelles la communication serait impossible :* haine du mensonge, loyauté, fidélité même dans les supplices.
Les conduites contraires témoignent du peu de valeur donnée à la *communication*, en conséquence d'un caractère vil, impuissant à s'orienter vers l'espace libre.
Une morale cohérente est encore possible à partir de là. Je n'en conteste pas l'intérêt. Essentiellement j'avais à parler du sommet : rien ne vaut en matière de morale qui ne contraigne pas d'abord au silence.

Page 69.

1. *Nous ne retrouvons pas de manuscrit pour ces pages 69-72.*
Cf. note suivante.

* *Cf. ci-après, dans A, note du 1er février.*

Page 73.

1. *Dans A, ces pages précèdent :*
28 janvier 1944.
Si je dis du plaisir qu'il est la mesure et le fondement des valeurs, je vais au-devant d'une épreuve. Il me faut non seulement me remémorer, selon les termes de Racine, « cette tristesse majestueuse qui fait tout le plaisir de la tragédie », mais dans les moments les plus déchirés et les plus...
Interrompu. Je reprendrai plus loin.
Je reviens dans la nuit de chez le P. D. * après une discussion théologique (sur la communication et le péché). Dans la rue noire, sortant de la bouche de métro, un groupe de filles et de garçons chantait gravement :

faut-'i' donc que tu sois saoul
pour ne pas trouver le trou
qui pisse

Je l'ai suivi jusqu'à une pissotière, heureux d'entendre les filles chanter ça dans la nuit. Dans la rue qui mène au grenier que j'habite, heureux si je dois finir de finir là, dans un lieu aussi néfaste d'apparence. On a enlevé dans l'après-midi le tableau de B. **, la fille à la fenêtre. Dans l'après-midi encore, j'étais heureux jusqu'au ravissement, quelle extravagance!
Ce que j'ai dit au Père D. :
Que le bien est le bien de quelque être, à quelque degré. Mais que le bien n'en est pas moins contraire à l'être, à son égoïsme (qu'il s'agisse de l'individu, de la famille, etc., peu importe).
Que le péché est le viol d'une prohibition (la prohibition nécessaire au maintien de l'intégrité des êtres). Il n'est pas de communication sans péché. Pécher est le fait de l'être cédant au désir d'aller au-delà de son être. Il lui faut pour cela briser l'intégrité de son être propre (et l'intégrité d'autrui). Il en est ainsi dans les relations sexuelles et dans le sacrifice de la croix.
Le Christ est mis à mort par les péchés.
La nature est par là dépassée. Le Père D. me dit du péché qu'il introduit un ordre spirituel — supérieur à l'ordre naturel, préalable au péché.
Je représente l'opposition entre le péché de la chair et la vie spirituelle, le premier méprisant la [*durée?*], la seconde fondée sur le souci de l'éternité.
De cette opposition je passe à une autre plus profonde.
La communication a tantôt l'être fermé pour fin. Le péché de chair peut être subordonné au mariage, la vie spirituelle à la puissance de l'Église. Tantôt l'être ouvert ou déchiré : l'acte de chair est commis par vice, la vie mystique est préférée à l'Église. L'opposition se trouve aussi bien à l'intérieur du monde de la chair qu'à l'intérieur du monde de l'esprit.
Il y a d'une part sommet, d'autre part déclin.
Impossibilité d'opposer une morale du sommet à la liberté

* *Le Révérend Père Danielou.*
** *Balthus.*

sexuelle. Inquiétude, absence de repos. Renonciation à l'abri. Importance de l'idée de force préalable, de dépense. Difficultés et avantages de cette notion matérialiste. Partir de l'être, de l'être fort, et se diriger vers une perte de l'être : communication, non néant, au-delà de l'être.

Nécessité de faire la part à la vertu mais dans la formation, non dans la fin que l'être se donne : la vertu accumule les forces. Que signifie le plaisir de la vertu?

1er février.

Le thème de l'action, c'est-à-dire du report, est à représenter pour finir. La cessation de la possibilité du report est la situation dans laquelle la question se pose une première fois sans réserve imaginable.

L'opposition de la morale disant : tu ne donneras pas de nom dans la torture. Ce précepte signifie tu ne laisseras pas contre ton gré violer l'intégrité de ton être.

7 mars.

Il m'a semblé que tels de mes amis confondaient leur souci d'une valeur désirable avec le dégoût qu'une certaine catégorie d'êtres leur inspire. J'ai de l'étonnement pour ce dégoût. La valeur ou le bien si l'on veut sont inaccessibles. J'aime des hommes de toutes les sortes : devinant les uns et les autres avec une sympathie révoltée. Je ne cesse pas de m'étonner : à mes yeux, les faiblesses des meilleurs, l'entière défaillance du grand nombre, l'impudence de quelques-uns, trahissent tout le caractère des hommes. Je ne vois plus une nature humaine idéale d'un côté et de l'autre un affaiblissement général [*à maudire?*] mais triste et poignant comme un bagne. Notre nature est indivisible et nous vivons collés profondément aux pauvretés qui nous soulèvent le cœur.

Dans nos condamnations [...]

Page 74.

1. *Lors de cette conversation de Bataille avec des amis, le docteur Petiot était en fuite, mais on venait de découvrir dans un hôtel particulier de la rue Lesueur qui lui appartenait, des restes de cadavres incomplètement calcinés. Se faisant passer, sous le pseudonyme du docteur Eugène, pour un résistant en relation avec un réseau d'évasion, Petiot attirait rue Lesueur des gens qui, menacés par la Gestapo, voulaient fuir la France, emportant dans leur valise argent et bijoux. Sous prétexte de les vacciner pour satisfaire aux règlements de l'immigration, Petiot leur faisait une piqûre, puis de la pièce voisine surveillait leur agonie par un viseur (le* « périscope »*). Il disséquait ensuite le cadavre, jetait dans une fosse contenant de la chaux vive les fragments dont il dispersait aussi une partie à la campagne ou dans la Seine. Ayant entendu parler d'une filière d'évasion, la police allemande arrêta le « docteur Eugène », tenta de le faire parler sous la torture, puis l'emprisonna. C'est en sortant de Fresnes huit mois plus tard que Petiot, qui habitait personnellement rue Caumartin, voulut brûler ce qui restait des cadavres, mais repartit trop vite. La chaudière se dérégla et la cheminée prit feu. Les pompiers découvrirent des débris macabres dans la cave. Soixante-trois personnes avaient été ainsi tuées rue Lesueur. Petiot, qui avait réussi après la Libération à se faire incorporer à la caserne Valmy sous une fausse identité, fut arrêté le 31 octobre 1944, jugé et exécuté en 1946.*

Page 75.

1. *A, à la suite :*

Valeur d'après quoi?
Dans l'indifférence à moi-même
(je regarde)
ce qui m'entoure
étendue vide et calme
qui n'est rien
l'absence de limites
m'échappe dans tous les sens

d'elle-même l'immensité s'annihile
en même temps qu'elle m'annihile

(je ne suis plus rien)
qu'un glissement à cette étendue vide

Tout se dérobe
lentement
(je suis lié par la pesanteur à la terre
mais) la terre se dérobe
dans un mouvement où chaque chose se détache
et flotte
emporté par le mouvement immense
qui n'est ni la chute ni l'absence de chute
mais qui s'ouvre infiniment
vertigineusement
dans tout l'espace

[*Viennent alors, sous le titre (?)* Le mouvement des mondes, *15 pages de notes pour* La Part maudite. *Et puis :*]

21 mars.

Un peu avant la guerre [...]

2. *A :* L'ivresse a pour condition qu'on se moque de tout, de soi-même.

L'entrechat de Kierkegaard.

L'amour le plus grand [...]

Page 77.

1. *A :*

J'aime éperdument l'échappée, la porte ouverte — *qu'elle est.* Le mouvement brusque — l'exigence — *qu'elle est,* annihile délicieusement ce monde lourd.

Dans l'espace de ton cœur
je tombe c'est le vide
à l'aube des hirondelles
déchirent ton immensité
rirai-je dans ce ciel (*a*)

j'ai rayé comme une flèche
ton absence le sang coulait
au-delà de mon rire étrange
tu es dans le vent pur
tu es le jour (*b*)

ta félicité
irradie les toits
elle déchire les nues (*c*)
tu es ma flèche mon épée
le fil le soleil (*d*)

tu es la flamme qui meurt (*e*)
la transparence des cris
ton rire est la folle aurore
la pure liberté
des seins nus (*f*).

Page 78.

1. *A, à la suite du poème (cf. note précédente) :*
23 mars 1944.
C'est une plaisanterie de ma part de dire d'une femme qui se lierait à moi (je ne dis pas qui m'aimerait) *qu'elle entrerait en religion.*
Elle n'en *puerait* pas moins, heureuse de puer, à l'adresse de ceux qui *vivent dans le monde* (du côté moral ou de l'autre). (Sans doute elle ne puerait qu'à la condition d'avoir eu sa mauvaise odeur à l'avance : ma rencontre en serait néanmoins la consécration.)
Elle devrait en même temps se savoir pour elle et pour moi plus pure que le bleu du ciel.
Il existe entre tous une séparation profonde, un monde d'un côté se fermant sur lui-même et de l'autre un vertige — qui déchire et qui s'ouvre — l'existence sans limitation. Choisir est *se savoir* du côté du vertige.
Je me suis éveillé [...]

a) *A donne, à la suite, le brouillon et le texte définitif de ce poème inédit.*
Le brouillon, v. 4-5 : déchirent cette immensité
pourrai-je rire encore
b) *Le brouillon*, v. 9-10 : tu es dans le vent froid
tu es belle tu es le jour
c) *Le brouillon :* elle perce la nue
d) *Le brouillon :* le tranchant le soleil
e) *Le brouillon :* tu es la flamme qui naît
f) *Le brouillon :* de ta fente.

Page 79.

1. *A :*
[...] un nom comme aux fleurs. Le *yoga* est une forme bien distincte à laquelle il faut rattacher la *méditation* des bouddhistes. Le *zen* se rattache à la *méditation bouddhique*. Le *yoga* se distingue par les exercices respiratoires. La méditation se distingue (assez peu) du *yoga* par les conceptions bouddhiques qu'on lui associe. Le *zen* se définit par un mouvement de *virilité bousculante* qui lui appartient en particulier.
Le *pal* diffère du *zen* par la plaisanterie essentielle. C'était une sorte de clownerie illuminée de dire à son sujet [...]
2. *A :*
[...] Aujourd'hui j'insiste en disant le *pal :* cela me semble érotique plutôt.
Une plaisanterie *qui soit vraie :* serait-ce un comble en matière de plaisanterie? En général, on m'imagine triste : c'est à mourir de rire.
Étiquette à coller sur mes livres : se désarticuler un peu le matin avant de lire.
Dès l'abord enseigner l'*exercice du pal* est tâche bouffonne. Elle implique une conviction : qu'on ne peut enseigner l'*exercice du pal*.
On ne s'y trompera pas cette fois : je le fais. Je déroule le tapis : les clowns sautent dans tous les sens.
Que le *pal* soit, pour la victime, un inaccessible sommet, n'est-ce pas la vérité fondamentale?
Une possibilité d'étroite plaisanterie me révolte — on ne la manquera pas sur Proust et le *pal*. Pas fini d'être écœuré : tout patauge dans la boue. Et je crie — j'ai besoin d'érailler ma voix : *qu'il en aille ainsi!*
Le *pal* est donc dans la *tasse de thé*, surtout si on la tient pour ce qu'elle est (chute du divin — de la transcendance — dans le dérisoire).
Le caractère double du sommet [...]

Page 81.

1. *A, à la suite :*
Il y a vingt ans ou plus, j'allais souvent chez le vieux philosophe russe, Léon Chestov. Il me déconcerta faute d'humour. J'étais gai, provocant, et dès lors, n'imaginais de profond sérieux qu'au bénéfice de l'insolence et du rire. Apparemment mon livre sur l'*Expérience* est l'austérité même. C'est trompeur : la rigueur ouvre ici sur le vide et fraye les voies d'une bousculante liberté.
Le mouvement de la liberté est sagace ou vain : il sape les positions contraires aussi sagement qu'on les fonde.
Les supports du néant, du tragique et du désespoir humilié de l'homme ont vite fait de se réjouir d'une attaque. « On nous attaque, nous vivons! » Les modernes dévots sont ravis des blasphèmes : s'imaginant pris au sérieux.
Dans mes blasphèmes je me prends *moi-même* au sérieux, moi-

même c'est la souveraine gaieté qu'ils indiquent, non ce Dieu qui n'est là que pour alléger ma gaieté — par contraste.

Ne pas parler de Dieu signifie [...]

2. *A :* [...] Je parle évidemment d'états aigus, en dehors desquels je ris — aux éclats — et je bande.

Page 82.

1. *A :* [...] me porta, m'éleva, me libéra de tous les liens. Je n'imaginais pas qu'on y pût voir un sarcasme désespéré. J'avais le sentiment [...]

Page 83.

1. *Au lieu de ces deux lignes, A donne ici le brouillon d'un* Sonnet *ensuite publié dans* L'Orestie *(Éditions des Quatre Vents, 1945 — cf. t. III,* Notes, *p. 542-543) :*

Ta longue nudité l'animale forêt
le chemin égaré de ta bouche profonde
je rêve d'éclairer la tristesse du monde

Je rêvais de toucher la tristesse du monde
au bord désenchanté d'un étrange marais
je rêvais d'une eau lourde où je retrouverais
les chemins égarés de ta bouche profonde

J'ai senti dans mes mains * un animal immonde
échappé à la nuit d'une affreuse forêt
et je vis que c'était le mal dont tu mourais **
que j'appelle en riant la tristesse du monde

une lumière folle un éclat de tonnerre
un rire libérant ta longue nudité
une splendeur immense *** enfin m'illuminèrent

et je vis ta douleur comme une charité
rayonnant dans la nuit la longue forme claire
et le cri délirant **** de ton infinité

Il me faut maintenant chanter *ma plus belle chanson.* Celle que demande non l'orage mais le long, l'interminable ciel bas de l'isolement.

* *Trois versions biffées de ce vers :*
je tenais dans mon lit [...]
je serrais dans mes bras [...]
je tenais dans mes doigts [...]

** *A la suite, deux vers très raturés ; on devine :*
[*biffé :* tu riais] en chantant
errante dans les fleurs du [*mots illisibles*]
[*mot biffé*] que j'appelle [...]

*** *Dans* L'Orestie : une immense splendeur [...]

**** *Dans* L'Orestie : et le cri de tombeau [...]

« Sommes-nous faits, toi et moi, pour laisser une sale lumière nous défigurer ?

Ou bien pour être un feu qui chante dans l'ombre ?

etc... »

31 mars.

En moi l'amour est un sentiment si exorbitant [...]

2. *A :* A quoi répondrait cependant la magnificence du monde si quelque personne — insérée dans la trame de l'étoffe — ne nous aidait à deviner ce faute de quoi les choses « seraient ce qu'elles sont », que tant de belles pauvretés nous communiquent un message indéchiffrable sans doute — la nuit tombe en nous, au-dessus de nous — et toutefois nous disant : « Ce destin qui t'échoit [...]

Page 86.

1. *A :* [...] — mais le répercute à l'infini. Si ce n'était caché, muet, laissant l'esprit ouvert à l'action rapide, ce serait écœurant même pour les idiots.

Page 87.

1. *A :* Tous les êtres au fond n'en sont qu'un seul et je suis écœuré d'y penser. Mais en même temps qu'ils sont un, existe en chacun d'eux l'obstacle personnel annulant cette identité.

Entre deux êtres exceptionnellement les obstacles manquent. L'impression de *déjà vu* signifie justement la chute (soudaine et peu durable) des obstacles qui séparent.

Si l'impression de *déjà vu* signifie tout obstacle levé, il est naturel de s'y arrêter. Si nous pouvions la fixer nous nous sentirions délivrés. La totalité des choses serait tout à coup transparente et ce qu'à travers l'opacité vaincue nous retrouverions serait nous-mêmes.

Les êtres sont inégalement opaques ; l'opacité l'emporte chez la plupart, nous ne sommes pas également transparents les uns pour les autres.

On ne trouve pas la transparence *en la cherchant :* c'est pour cela qu'une rencontre a tant de sens : elle est fortuite et nous éclaire soudain du dedans — quand nous n'y songions pas.

La lumière n'est pas évidente dès l'abord mais elle ajoute à l'interprétation banale — par laquelle *nous nous efforçons* de la réduire — un sentiment de monde renversé duquel la pudeur éloigne. Combien sont irritantes, en raison de leur caractère insaisissable, toutes les impressions de *déjà vu.*

La beauté physique est *transparence.* La laideur est l'opacité. Un homme laid par le mouvement même de sa virilité traverse sa lourdeur physique : la transparence est active en lui, c'est un pouvoir de renverser plus séduisant que l'absence d'obstacle. Une femme doit être belle ne pouvant être agressive.

Je voudrais n'avoir rien de commun avec des moines [... *cf. p. 90*]

Page 91.

1. *A :*
[... *cf. p. 90*] Sartre — et moi.
Quelle bizarrerie surtout de m'associer (comme l'ont fait les chrétiens) à Sartre et à Camus. Nous n'avons guère en commun que l'âpreté de nos préoccupations morales et le goût de certaines réjouissances, innocentes il est vrai mais endiablées. Sur le plan des idées, sans être ennemis, nous sommes entraînés dans des directions différentes.

D'autre part il m'est pénible d'apercevoir une parenté avec les moines *zen* qui ne boivent, ne dansent pas et n'ont pas d'amours. La dévotion *zen* ne dégoûte pas (comme celle de l'Espagne ou de l'Inde). Cependant les moines *zen* psalmodient, encensent les images et les maîtres, et font comme les chrétiens vœu de chasteté et de pauvreté. [*biffé :* Pouah!]
[*Puis ce développement, finalement reporté dans l'*Appendice — *cf. p. 192-194*].
La secte bouddhique *zen* existe en Chine depuis le VIe siècle de notre ère. Elle est aujourd'hui florissante au Japon. Le mot japonais *zen* traduit le sanscrit *dhyâna*, désignant la méditation bouddhiste. Comme le *yoga* le *dhyâna* est essentiellement un exercice respiratoire à fin extatique. Le *zen* s'en distingue par le mépris relatif des formes vulgaires. La base de la piété *zen* est la méditation, mais n'ayant pour fin qu'un moment d'illumination appelé *satori*. Aucune méthode saisissable ne permet d'atteindre le *satori*, qui suppose le dérangement soudain, l'ouverture soudaine de l'esprit. Seules d'imprévisibles bizarreries mettent sur la voie et parfois déclenchent le *satori*.
(Suivent deux pages de citations du tome II du livre de Suzuki, Essai sur le bouddhisme zen, *trad. Sauvageot et Daumal, 1944, cf. p. 193-194).*

Page 95.

1. *A, en tête :* Samois, 12-4-44.

Page 96.

1. *A, en tête :* Vézelay, 24-1-43.
Nous emploierons ci-dessous l'abréviation Ff. pour désigner ces « pages vieilles de plus d'un an » : 8 feuillets détachés d'un carnet [*Boîte 13, C, p. 77-84*], *où les poèmes des p. 98-103 sont donnés comme un seul poème intitulé* Time is out of joints.

Page 98.

1. *Ff., en tête :* Time is out of joints, 25-1 [1943]
2. *Ff. :* en mon cœur
[*biffé :* se cache] s'est blottie
une souris blanche
A : en mon cœur
se cache
une souris morte

3. *Ff. :* [*biffé :* je suis] être la maladie
[*biffé :* je suis] être la mort du monde

Page 99.

1. *Ff. :* noir
silence, j'envahis le ciel
noir,
ma bouche est un bras
[...]
A donne pareillement :
silence j'envahis le ciel
noir
ma bouche [...]

Page 100.

1. *Ff. :* O mes yeux d'absent mes yeux

Page 101.

1. *Ff. donne ici la date :* 26-1 [1943].

Page 102.

1. *Ff. :* elle me tue
je la devine

Page 103.

1. *Ff. :* est de la nuit
la hampe
[*A la suite, une note du* 1er mars *pour* Le Coupable. — *cf. t. V, p. 554.*]

Page 104.

1. *A, en tête :* 13-14 avril 1944, Samois.
2. *A :* [...] à laquelle se vouent des esprits. Je n'ai pas tant vieilli que n'est vieille une société sceptique.
3. *A :*
[...] dormir.
[*biffé :* C'est étrange pour moi de voir que seul je ne pourrais même rien commencer. Que cette dernière chance à jouer m'enfonce dans ma fièvre. Que ma fièvre est cette chance même.]
Quai d'Orsay, 15-4.
Côté vie? [...]

Page 106.

1. *A, en tête :* Samois, 16-4.

Page 108.

1. *A, en tête :* 19-4.
2. *A :* Z.
3. *A, à la suite, deux citations de Nietzsche :*
« ... une formule d'approbation suprême née de l'abondance, du surplus, un « oui » sans réserve qu'on dit à tout, à la souffrance

même, à la faute même, à tous les problèmes, à toutes les étrangetés de la vie... » (*Ecce Homo*, p. 89.)

« Le nouveau parti de la vie s'étant chargé de la plus grande de toutes les tâches, l'éducation d'une humanité supérieure, y compris l'anéantissement de tous les dégénérescents et de tous les parasites, aura de nouveau rendu possible sur la terre ce trop-plein de vie dont sortira nécessairement un état dionysiaque. Je promets un âge tragique : la plus belle façon d'approuver la vie, la tragédie, renaîtra quand l'humanité pourra se souvenir sans souffrances de guerres atroces mais nécessaires qu'elle aura mises dans son passé. » (*Ecce Homo*, p. 92.)

Page 109.

1. *A, en tête :* 21-4.

Page 110.

1. *Ce vers est extrait d'un poème de Laure**, Le Corbeau (*cf.* Écrits de Laure, *Pauvert 1971, p. 154).*

2. *A :*

que jamais rien n'a limité, que j'évoquais précisément dans V., écrivant soulevé — et rêvant comme on rit

moi comme une [...]

3. *A :*

Personne, sinon Z. et M.L. (et encore) ne peut imaginer ce que signifie ce vers (ou les précédents) :

dés d'oiseaux de soleil

Je dois néanmoins *sans orgueil* lier à mon sentiment ces paroles de Zarathoustra (données dans *Ecce Homo*) : « Je décris des cercles autour de moi et des limites sacrées; ma suite se fait de plus en plus rare sur les monts de plus en plus hauts — je bâtis mes sommets avec des montagnes de plus en plus sacrées. »

Je ne puis jouer qu'au bord d'un abîme si grand [...]

Page 113.

1. *A :*

[...] que sans doute ils seraient *jouant.*

Z. avec moi est « à hauteur de jeu », m'a provoqué moi-même au jeu.

L. * a joué jadis. Avec L., j'ai joué. Je n'ai plus de repos car j'ai gagné. Je ne puis que jouer encore, aviver cette chance vraiment folle...

L. joua et gagna. L. mourut.

« Bientôt, dit L. **, le sol me manqua, qu'il fût herbu ou pavé, je flottais suspendue entre ciel et terre, entre plafond et plancher. Mes yeux douloureux et renversés présentaient au monde leurs lobes fibreux, mes mains crochets de mutilés transportaient un héritage insensé. Je chevauchais les nuages avec des airs de folle échevelée ou de mendiante d'amitié. Me sentant quelque peu

* Laure : *cf.* Annexe 1, *p. 275, et t. V.* Notes *pour* Le Coupable.

** *Dans* Histoire d'une petite fille *(cf.* Écrits de Laure, *p. 77).*

monstre, je ne reconnaissais plus les humains que pourtant j'aimais bien. Enfin je me pétrifiai lentement jusqu'à devenir un parfait accessoire de décor. »

Un espoir insensé me soulève [...]

Page 114.

1. *A, à la suite :* L'art est-il moins qu'une divination de la chance?

[*Biffé :* Il ne faut pas diviniser] Comme une femme, la chance [*biffé : veut? sent?*]

Page 116.

1. *A, à la suite, deux citations de Nietzsche :*

« États dans lesquels nous *transfigurons* les choses et les remplissons de notre propre plénitude, de notre joie de vivre : l'instinct sexuel, l'ivresse, les repas, le printemps, la victoire, la raillerie, le morceau de bravoure, la cruauté, l'extase religieuse. Trois éléments essentiels : l'*instinct sexuel, l'ivresse, la cruauté* — tous font partie des plus anciennes *fêtes* de l'humanité, tous dominent chez l'artiste débutant. » (V. P., *éd. W., II, nº 556, p. 371*).

« *Nous susciter des ennemis :* nous avons *besoin* d'eux à cause de notre idéal! Transformer en dieux les ennemis dignes de nous, de ce fait nous élever et nous transformer. » (*Ibid., 566.)*

Page 117.

1. Massy-Palaiseau et Juvisy, 28-4. Banale répétition de juin 40 : mais ce n'est qu'un avant-goût. Évidemment les choses iront plus loin. J'écris(...)

2. *A :*

Samois.

Arrivé à temps (...)

Page 118.

1. *:* Mercredi, 10 mai 1944. Monté à la tour de Samois : une immense étendue (...)

Page 119.

1. *A, en tête :* Jeudi 11 mai.

Page 120.

1. *A :*

Comment mener au bord du vide un être plein? un homme riant? comment perdre un joueur *gagnant*?

Un bourdonnement de bombardier obsède le ciel. Un matin la femme de ménage en entrant me dira : « Ils ont débarqué. » Demain? plus tard?... Combien il m'est dur de penser que ces mots signifieront sans doute une séparation brutale (inévitable, j'imagine, à quelques jours près). A ce moment commencera la pleine solitude : je suis dans ce village un inconnu, solitaire, étranger. Pour une durée indéfinie.

Vendredi 12 mai.
A la pure exaltation [...]

Page 122.

1. *A, en tête :* Samedi 20 mai.
2. *A, en tête :* 22 mai.

Page 123.

1. *A, en marge :* Dans le développement sur le péché : le fait que l'acte sexuel laisse à la fin l'animal triste.

Page 124.

1. *A, en tête :* 22 mai.
2. *A, en tête :* 23 mai.

Page 125.

1. *A, en tête :* 24 mai.
2. *A :* [...] limites apparentes, en quelque sens qu'elles apparaissent. Il s'agit de l'être humain, du sort d'un être humain, vivant, riant, embrassant, mourant. Si nous dépendons d'une femme — elle fascine et sans elle l'univers est vide.

Page 126.

1. *Dans A, ce passage précède (en partie imprimé, il a été finalement supprimé sur épreuves ; nous donnons ci-dessous, entre crochets, le texte des épreuves) :*

Samois, 30-31 mai.

[Revenant de l'île Saint-Louis (où j'avais vu Monnerot), je longeais le quai. On me hêla de la fenêtre des Leiris. Sartre était là, que j'avais manqué, que je voulais voir. Je montai. Une abracadabrante discussion s'engagea sur le *cogito* (entre Queneau, Sartre, Simone de Beauvoir et moi) : à savoir si le *je* qui *pense* est celui qui souffre d'un cor au pied. Au cours de cette logomachie, j'apercevais une profonde différence entre Sartre et moi :

Le *cogito* pour Sartre est l'atome inviolable, intemporel, irréductible fondement.

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

Si je meurs, un livre subsiste.

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

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

L'atome aux yeux de Sartre est condamné en ce qu'il est d'essence incommunicable. Mais il est immortel, étant atemporel.

Ce qui me frappe :

Si nous nous perdons en mourant dans les autres, il est vulgaire de mourir. C'est aller à l'affadissement : la mort nous réduit aux communes mesures.

Ce que j'atteignis d'excédant, qui sans fin dépassait les bornes, reculait les limites du possible, est mué par ma mort en lieu commun : chance échue et chance morte, que vite il sera temps de piétiner.

En vérité, si je survis en quelque lieu, ce ne sera pas où je dominerai, mais où je serai dominé.

Ce qui est vulgaire n'est pas de mourir, mais de mourir à moitié seulement.

(De la discussion hégélienne qui suivit je n'ai noté qu'une phrase * :)

« Je donnais comme une fin de la pensée l'adéquation du sujet à l'objet, du moi au non-moi : je représentais le mouvement de la pensée exigeant la mort du sujet comme distinct, l'achèvement hégélien du cercle, le retour au point d'où la pensée est issue. »]

En d'autres termes : il faut nous soumettre à la nécessité — donnée dans le monde des objets — s'opposant à la liberté, qui fonde le sujet.

La soumission à la nécessité physique est en un sens un résultat inévitable : elle est d'autre part la mort impliquée dans la satisfaction hégélienne.

Toutefois :

L'adéquation n'implique pas de soumission si la nécessité n'est pas elle-même une loi du monde des objets.

L'objet peut n'être pas à lui-même sa propre limite.

Je représenterai l'objet, au moment où le cercle est fermé, se renversant comme un iceberg et faisant surgir son fond de nuit.

Sur le plan de l'économie, ce renversement s'opère dans la théorie de la *dépense. Si la somme d'énergie produite est supérieure à la somme d'énergie nécessaire à la production,* la nécessité s'efface. Sur le plan politique commence un combat de la liberté contre elle.

Ce combat suppose le succès préalable d'une *nécessité généralisée,* rationnelle, sur ses formes moins ordonnées — militaire, capitaliste.

Bu, hier soir, à deux, deux bouteilles de vin [...]

2. *A :* Au retour, seul, monté par les rochers à la tour de Samois.

Page 127.

1. *A :* Nuit féerique, semblable à peu de nuits que j'ai connues : l'affreuse nuit de Trente dont j'ai parlé dans *Le Bleu du ciel* ** (les vieillards étaient beaux, dansaient comme des dieux, l'orage majestueux la nuit vu d'une chambre où l'enfer... : elle donnait sur le dôme et les palais de la place shakespearienne). La nuit, la petite place de Vézelay [...]

2. *Cf. p. 103.*

* *A* : De ma conversation avec S., appuyer ceci :
Je donnais comme une fin [...]

** *Cf.* Le Bleu du ciel, *t. III, p. 395, et* L'Expérience intérieure, *t. V, p. 95.*

Page 128.

1. *A :*
Melun, 3 juin.
[*Biffé :* Vanné. Quinze kilomètres à pied. Entre F. et B. *, conscience de la portée infinie d'une nouvelle notion de l'objet.]
[*La suite est soigneusement raturée. On ne distingue qu'une autre date :* Paris, 4 juin.]

Paris à Fontainebleau, 6 juin.
Appris le débarquement après déjeuner — nouvelle moins saisissante que je n'imaginais à l'avance.
A peine ai-je commencé d'écrire, le train s'arrête à Maisons-Alfort. Alerte, la sixième ou septième aujourd'hui. Agacé, même inquiet.

Passé la nuit dernière buvant et dansant avec de nombreux amis. Olga K. s'amuse à me faire en style dur, des reproches que motivent mes écrits. Prévenu contre elle. Sa dureté, cette extrême tension semblent nécessaires. Toutefois son jeu me donne une impression de réaction paradoxale. Quelque chose est voulu : *il lui faut* se tendre, devenir agressive et entière. Un prétexte, un autre... Mon silencieux dégoût des mêmes choses est plus malheureux. Cela me choque qu'on évite de voir l'influence morale là où la candeur est violée.

L'alerte a duré cinq minutes. Mon inquiétude n'était pas moins pusillanime que la candeur offensée d'Olga K. Toutefois, des bombes ont laissé des traces dans les parages, l'avant-veille.

J'ai la fièvre, un pénible poing dans le dos.

Samois, 6 juin, 11 heures du soir.
Trouvé ma chambre. Hymne à la vie : chat aux moustaches de beurre, aux dents riantes.

7 juin.
J'aurais voulu rire hier soir : mal aux dents (semble fini). Ce matin encore [...] rester sans nouvelles. Mauvais pour moi que les événements coïncident avec quinze jours de paralysie. Je suis calme [...]
2. *A :* Il y a dix jours, au retour de Paris, ç'avait au contraire été la surprise [*biffé :* qu'un caillou me rappelle le caillou]. J'en viens à désirer [...]

Page 129.

1. *A :*
[...] moi-même.
Dans l'adéquation hégélienne, l'objet saisi par un être autonome. Dans l'interprétation la plus simple, l'homme s'équivaut

* *F. et B. : vraisemblablement, Fontainebleau et Bois-le-Roi.*

à la nature en tant que la nature est elle-même égale à elle-même. Dans les rapports de la nature apparaît en effet comme une égalité avec soi-même, l'homme au contraire se dépasse lui-même et dépasse la nature. Mais l'on aperçoit vite que la nature dépassée — et niée — par l'homme est essentiellement la nature voisine...

8 juin.
Onze jours [...]
2. *A :* Commencé hier, après minuit, le développement qui précède *. Je l'interromps pour en souligner [...]

Page 131.

1. *A :*
9 juin.
Ma véritable réclusion — dans la chambre, dix jours encore — commence ce matin (avant-hier traversé la forêt, été hier à Fontainebleau). Naturellement mes notes ne donnent de ma vie qu'une image déformée.
Hier des gosses [...]

Page 132.

1. *A :*
En fin d'après-midi un instant — long comme un clin d'œil! — de rupture de ma solitude. Et l'apparition d'un hideux fantôme.

10 juin.
L'angoisse me hante [...]
2. *A :* Une lettre de S. ce matin lève mes doutes : il en faut convenir [...]
3. *A :*
[...] au-delà des murs.
Je suis ce nœud noué, sollicité de nommer Dieu son dénouement...

12 juin.
Ma vie est bizarre [...]

Page 133.

1. *A, en tête :* 15 juin.
2. *A, en tête :* 16 juin.

Page 134.

1. *A :*
K. auprès de moi, me parlant, ce ne fut pas facile de dissiper ce sentiment : un malheur était arrivé. C'était évidemment invraisemblable : K. était là. Mais, à ce moment, la venue de K. avait elle-même un caractère vraisemblable...
L'angoissse en moi [...]
2. *A :* [...] de la chance. Elle décrie et refuse la chance. Je saisis l'angoisse [...]

* Cf. note précédente.

Page 135.

1. *A :* J'ajoute : « au lieu de l'impossible, au lieu de Dieu, il y a la chance ».

Page 137.

1. *B, titre biffé :* Dirty *(l'*Introduction *du* Bleu du ciel *a paru sous ce titre en 1945, cf. t. III,* Notes, *p. 559). A se termine sur ces notes :*

Le Temps
Du temps découle ceci et cela
les [*larmes ?*] = [*subissant ?*] (le temps) prêtre déchiré
jambes ouvertes = déchiré encore mais jouissant du déchirement
rire = se dirigeant vers l'action
agir *au-delà* des larmes, de l'ouverture, du rire.
Celui qui agit, danse avec le temps, s'il supprime dans l'action...
Désespoir de K.
L'être est la chance.
Transparence nécessitant la souffrance.

A l'instar de Hegel, j'imagine l'histoire achevée, même si l'achèvement, me donnant raison, [*biffé :* consolidait en moi l'enchaînement des idées, je ne pourrais que m'attrister (Kojève lui-même...). L'histoire achevée, l'existence ne vaut pas la peine : on n'en peut rien tirer qui naisse : c'est une répétition monotone, ou rien] justifiait une idée du monde qu'à ce moment-là je serais, je ne pourrais qu'être abattu.

A l'appui de cette position, Kojève.

[*Suivent 8 feuillets de notes pour un* Épilogue philosophique — *cf. ci-dessous, p. 441*]

Page 139.

1. *E :* [...] d'un Donald-duck [...]

Page 140.

1. *B :* [...] le temps est histoire.
Mais ce qui n'était pas est l'inconnu.
Le jeu est l'inconnu. De la source à l'embouchure.
Retenir, dans l'union [...]

Tout ce passage — depuis Très aléatoire *— est écrit au verso de deux ordonnances de médecins datées du 12 juin (Paris) et du 17 juin 1944 (Bois-le-Roi).*

Page 141.

1. *B (première rédaction) :* K. dit d'elle que l'état de trapéziste est le seul qui lui conviendrait. Je l'imagine, en effet, sous les vives lumières, à peine vêtue de paillettes d'or et *suspendue* sur le vide d'un cirque : la netteté fragile et l'éclat d'un exercice angoissant, en silence exécuté d'un trait comme s'il procédait d'une nécessité intime.

2. *B :*

Annonciatrices, d'ailleurs, d'autres aussi noires mais vraies : ainsi les effets de la guerre qui risquent de m'atteindre au point le plus sensible. De me confiner dans ma solitude étouffante, réduit, sans rien savoir, à l'attente indéfinie.

[*Biffé :* Comme je serais léger, si j'étais *seul.*]

[*Biffé :* Comme je serais simple devant les dangers, s'il n'était ma situation (cauchemar si souvent délicieux).]

[*Biffé :* Devant une villa, d'une laideur relative, de couleur fraîche, aux lignes raffinées, se tenait assis un caniche marron...

Je m'installe au hasard de mes pérégrinations dans un restaurant de marché noir. Clientèle de jolies filles (jolies, si l'on veut), mais vulgaires, les garçons plus vulgaires encore. Pas même la vérité de la richesse, mais vivants.

Assis au bar, un garçon élégant raconte : « J'en ai vu sauter deux » (d'un avion descendu).

Comiquement, j'imagine l'âpreté des figures du Greco : grands seigneurs, et vieillis, au-dedans âprement décomposés. Il n'y eut, au cours des temps, aucune possibilité de détente, mais la nécessité de dominer. Sinon de sombrer. Maintenant, sous de pâles lueurs de guerre, l'existence détendue continue de s'épanouir : faite de mensonge, d'édulcoration, parasite gai d'une aventure tragique, d'ailleurs ignorée d'elle. Existence traversée de deuils, d'agonies souvent nauséeuses, en triomphant par la fuite.]

Lisant une étude de Jaspers sur Descartes *.

[*Biffé :* Une vérité « en tant que source de toute existence », dit Jaspers, l'opposant à la vérité de nature précise et particulière — obligatoire universellement.

Continuant la lecture de Jaspers,] je dois revenir jusqu'à trois ou quatre fois sur un même paragraphe. Ma pensée [...]

Page 142.

1. *B :*

[...] paralyse K., [*biffé :* la détruit : je la *vois*, elle écarte les obstacles d'un mouvement [*illisible*], un mouvement sans effort, mais l'orage intime de la névrose la lie — d'autant plus péniblement que ce que la maladie paralyse est la liberté même.]

[*Biffé :* Commençant ce chapitre de mon livre, je m'en représentai le mouvement comme la recherche perdue, dramatique, de la décision (en quelque domaine que j'en aperçoive la nécessité). Superstitieux, je craignis que la chance, qui m'avait fidèlement suivi tandis que j'écrivais le précédent chapitre, ne manque au moment de toucher le fond. Le contraire arriva : ma gaieté et mon peu d'angoisse me font (il y a cinq jours) entrer dans la phase *décisive :* va-et-vient de chances pleines aussitôt mises en jeu. Mais l'angoisse, à partir de là, a repris. Comment maintenir un mouvement de conquête ? Comment serrer le jeu ? principalement pendant le temps d'*attente* — où nulle action n'est possible. Le fait d'attendre — sans jouer — c'est au fond l'insoutenable : et la forme essentielle d'une mise en question sans réponse. Jouer, attendre : jeu, attente, état suspendu d'un dé au bord du cornet,

* *Sans doute* Descartes et la philosophie *(trad. Pollnow, Alcan, 1938)*

spectres du temps prenant à la gorge ainsi qu'une épaisse fumée.]
Combattre l'angoisse [...]
2. *B, à la suite, biffé :*
L'angoisse est l'horreur du temps.
De même la contrainte, la névrose.

Blanc voilé de *a*) vapeurs humides
ou bleu
laissant nue l'horreur intouchable *b*)

ciel bas ou pur
mort et sans commencement ni fin *c*)
sur ma tête chevelure de serpent sifflante

éclat de *d*) mes yeux blancs
quand j'ai trop bu
que d'envie de vomir je tombe

vipère
que je hais
dont mes yeux se détournent

ciel innocent, lumineux, risible
serpent à tête de nœud
you are a joke

II

mes mains ont étranglé le ciel
elles riaient
et tombaient de sommeil déjà

dans les replis de lumière
se cachait ma maladie
mes larmes le venin [de?] ma honte *e*)

la vermine des fumées de houille
étouffement la nuit dans une attente d'orage
angoisse d'enfant

poissées de sang de venin
mes mains fébriles *f*)
contentes d'un bon tour *g*)

a) *Biffé :* Le ciel barré couvert de [...]
b) *Biffé :* ou nu laissant nue l'immensité inaccessible
c) *Biffé :* mort et sans fond ni base
d) *Biffé :* intolérable ciel [biffé : fait] reflet de [...]
e) *Biffé :* les sanglots, le venin, le pus du crime [la honte]
f) *Biffé :* mes mains tremblent lourdes d'ignominie
g) *Biffé :* de trépas et de poussière

[Nous ne pourrions aller plus loin que nous sans vider l'horreur dont nous étions lourds. Mesurant le vide au-dessus duquel nous étions suspendus. Après coup la nausée fait rire.]
Des replis du malheur [...]

Page 147.

1. *B, à la suite, biffé :*
Je suis mieux, beaucoup mieux ce soir. Mais ce bruit? serait-ce une autre vague? au loin? le bruit meurt — il reprend... J'attends un train. Le bruit meurt mais le train?
Le train à la fin arrive.
Il arrive mais je suis de nouveau broyé d'angoisse.

Page 150.

1. *B :*
[...] de l'abîme. A jamais Dieu — pas fini de jeter l'humaine réflexion dans ce cri, cet appel d'égorgé — syllabe évocatrice d'un sommet d'horreur comique... Je réponds (je parle à l'homme) : « déshabille ta femme et, si tu sais, si tu peux, pénètre-la jusqu'à ce point : contemple, au moment d'aurore des yeux blancs, la négation-alleluiah de Dieu, le temps : TA chance! durée indéfinie de la perte de toi — en cette catin perdue, ouverte — *que tu aimes!* »
Si tu étais un moine [...]

Page 152.

1. *Dans B, à la suite, six feuillets non paginés :*

a)
Les vérités mathématiques sont en nous liées à leurs antécédents et conséquents, de même qu'en une espèce donnée de ver, de poisson, sa structure. La structure rend possible la vie, l'accord avec le milieu (la reptation) : de même les vérités mathématiques nous permettent un accord avec l'univers.
Après une heure de vaine attente, l'angoisse à nouveau me prenant, l'idée, par réaction, me vint de lever mon verre. De boire à la santé des dieux.
Je n'avais pas de verre. Je voulais toutefois

b)
Il y a peu d'années, je donnais un texte à une sérieuse revue philosophique. Là-dessus, un philosophe de mes amis me fit un compliment flatteur (au fond même très flatteur). Mais il ajouta : « ceci dit, c'est tout à fait fou ».
On m'accordera qu'au sens vague où l'entendait mon ami, ma philosophie (s'il en est une) est effectivement une philosophie de fou. Rien à voir avec le sérieux, la méthode et la mise en œuvre méticuleuse qui caractérisent la philosophie authentique.
Et pourtant rien à voir avec le mysticisme.
Je doute d'avoir une fois l'occasion (le goût) de donner entièrement mes raisons.
Je me borne aujourd'hui à dire :

« Ne vous y trompez pas : les quelques conceptions qu'on trouve ici appartiennent à un ordre de représentations cohérentes.
« Toutefois.

c)
« Dans cette cohérence même, ce qui me frappe est la nécessité dont j'ai convenu de demeurer adéquat à mon objet — dont la nature est d'échapper à la cohésion de mon esprit.
« Affaire de dialectique, direz-vous!
« La dialectique ici ne fait qu'amorcer l'affaire.
« Il se peut en effet qu'un concept dialectique se ferme (le temps hégélien s'achève).
« Il se peut aussi qu'indéfiniment l'objet échappe à ses propres déterminations.
« La folie dans ce cas, ne peut le suivre! Pourtant! Que la philosophie *dételle* est alors un moyen d'adéquation. Et la *mise en question* dans laquelle elle se résout répond seule à la *mise en jeu* demeurée l'essence de l'objet indéterminé. »
« Cette évocation, dites-vous, n'est qu'un point de départ de longues analyses nécessaires. »
Je préciserai maintenant le sens de ma folie : *c'est la haine de ces analyses!*
Je ne suis pas un professeur.

d)
J'ai reçu dans ma vie une seule lettre adressée — par erreur — au Professor Doktor Georges Bataille : c'était l'effet d'études sur les monnaies anciennes de l'Inde...
Je me rappelle aussi qu'il fut un temps où l'on me traita sans rire de savant. La branche était *philologie romane.*
J'oubliai tout.
Pour la philosophie, je parvins à l'âge de trente ans sans avoir entendu un cours. Pas même sur les bancs du lycée (c'était la guerre, j'appris l'indispensable, à la va-vite, dans un manuel relié en toile verte).
Plus tard, Chestov me conseilla de lire Platon.
De 33 (je pense) à 39 je suivis le cours qu'Alexandre Kojève consacra à l'explication de la *Phénoménologie de l'Esprit* (explication géniale, à la mesure du livre : combien de fois Queneau et moi sortîmes suffoqués de la petite salle — suffoqués, cloués).
A la même époque, par d'innombrables lectures, j'étais au courant du mouvement des sciences.
Mais le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois.

e)
Autant en emporte le vent.
Ce qui ressort à mes yeux de clair :
Il n'est plus temps d'être philosophe aujourd'hui.
Il est temps d'être un homme entier.
D'être à la fois tant bien que mal l'homme de la connaissance, de la passion, de l'action.

Ne se représenter nullement un monstre de science : au contraire un homme annulant la connaissance en lui, en tant que la connaissance [*pourrait?*] l'absorber. Annulant la connaissance, l'oubliant, s'en moquant. De même sur les autres plans. Sacrifiant tout au plus qu'est la totalité.
C'est ce mouvement de sacrifice, d'abandon, qui mérite à proprement parler le nom de folie. La totalité, dans un homme, en cela semblable à celle de la foule, exige non seulement la [*présence?*]

l'idée de l'avenir
le sommet
le jeu

f)
La connaissance, l'action, la joie... ce n'est rien. La totalité, qui ne veut pas seulement de nous l'existence mais la mort, attend aussi de nous l'oubli, le désespoir, l'angoisse. Porter la connaissance, l'action, la joie au sommet de leurs possibilités, c'est encore peu, parvenu à cette hauteur le sommet, dérobé jusque-là, se révèle alors beaucoup plus haut. Le sommeil, l'absence, à la fin mêlent leurs voix à celles d'un chœur innombrable. Ce n'est pas en allant plus loin dans la

Page 154.

1. *B :*
A ceci près qu'une chance est la durée de l'individu dans sa perte, le temps qui est l'individu est aussi la mort de l'individu.
[*Biffé :* On n'arrive pas seul à toucher le sol, etc.]
Je me ménage à peu près, de toute façon, le sentiment d'une sorte humiliante de dispersion. J'écris un livre [...]
2. *B, à la suite :*
Possibilités d'extrême souci, de moquerie : la mort.
Fatalité [...]

Page 157.

1. *B, à la suite :*
[*Biffé :* Le domaine de l'audace — de l'impavidité...
Comparée à l'audace armée — je songe aux conquêtes du Pérou, du Mexique — l'audace de l'intelligence est dérisoire. Excepté de brèves échappées, toute l'intelligence à peu près du début de son développement enregistre, figure, analyse la dépression — objective et inexorable, ainsi qu'un rigoureux sismographe. Tout développement intellectuel fonction d'une défaillance?
En moi-même il en est ainsi.
Je ne parle pas du courage qu'avaient (ou n'avaient pas) des hommes intelligents, Mais de l'audace dans l'exercice de l'intelligence — comparée à celle des « conquérants » — je ne citerai que trois exemples — Nietzsche, Proust et moi-même. Il me semble qu'en ces trois hommes la dépression joue également un rôle initial, décisif. Suffisante pour assurer le développement des

facultés, en même temps *personnelle*, intolérable et terriblement *dominée*. Si bien qu'une inversion se produit].

Comme l'orage au-dessus [...]

Page 159.

1. *B, en marge :*
Le *zen* néglige le néant, le suppose donné
ne plus évoquer le néant
l'idée de chance doit revenir

Page 161.

1. *B :*
[...] cantonade.
AU NOM DE ...
... que se courbent les têtes!...
Je ne veux que la chance [...]

Page 164.

1. *B, en marge :*
revenir à l'idée de temps
la chance est comme un pivot
la chance comme changement du sommet voulu en malheur subi puis en suppression de la transcendance

Page 168.

1. *B, à la suite, biffé :*
Toutefois, à la condition de renoncer à limiter les résultats à l'avance, je puis mettre en action le monde.

Il ne s'agit plus de définir un surhomme à la Borgia. Toute anticipation est contraire à l'esprit de jeu. Je puis toutefois jouer.

La synthèse est la liberté.

Page 171.

1. *Nous ne retrouvons pas de manuscrit pour cet* Épilogue. *Il existe toutefois* [*Env. 17*] *8 pages de carnet, datées de Bois-le-Roi* [*8-10 août 1944*] *et de Samois (12 août), que Bataille a jointes au dossier de* La Scissiparité. *Nous renvoyons le lecteur au tome III de ces Œuvres complètes* (La Scissiparité, *notes, p. 544-548).*

Page 174.

1. *Cf. t. III,* Notes, *p. 547.*

Page 185.

1. *B. donne de ce premier* Appendice *l'ébauche suivante, brouillon de l'article paru dans* Combat *le 20 octobre 1944, sous le titre :* Nietzsche est-il fasciste? :

Le centenaire de la naissance de Nietzsche — né le 25 octobre 1844 — pourrait être pour nous l'occasion de dire : un philosophe allemand ancêtre du fascisme..., en raison de l'Allemagne et du fascisme le monde entier mène aujourd'hui la plus violente des guerres! allons plus loin.

Fasciste, allemand, Nietzsche pour autant resterait ce qu'il est : si comme on l'a cru son œuvre est le symbole d'aspirations profondes, les aspirations qu'elle exprime resteraient profondes. Mais Nietzsche est-il fasciste? et même est-il allemand?

La question vaut d'être posée. De toute façon, le fascisme est le fait d'êtres humains mais nous ne pensons pas d'habitude qu'il engage dans sa responsabilité et dans sa perte une part essentielle de l'homme. Nous y voyons plutôt une combinaison d'intérêts : ceux d'une classe sociale, d'une nation s'isolant et d'une clique d'aventuriers. Il en serait autrement si c'était l'expression d'une philosophie, surtout d'une philosophie dramatique, qui éveilla des hommes de toutes sortes à la vie.

Si nous voulons élucider ce problème essentiel au sens de la guerre actuelle, nous devons d'abord envisager la position que le national-socialisme adopta.

Il se borne généralement à faire appel à des sentiments simples, à une conception du monde élémentaire : dans la mesure où il existe une philosophie nationale-socialiste, c'est celle du patriotisme militaire, ignorant ce qui n'est pas lui, méprisant ce qui ne peut rendre fort militairement. De lui-même, le national-socialisme refuse d'assumer l'intérêt humain, c'est l'expression de l'intérêt *allemand.* Son propre mouvement le désigne : en le détruisant, nous ne détruisons rien d'universel, nous ne supprimons pas une part essentielle de l'homme, mais une part qui s'est retranchée d'elle-même de la totalité humaine.

Il est [*la?*] limite à ce point de vue :

Nous savons après quatre années d'occupation que le national-socialisme excède par un côté le cadre allemand. Il peut faire appel, en dehors de l'intérêt allemand, à l'intérêt de classe : il est solidaire, en dehors des limites du Reich, des aventuriers et des patrons.

D'autre part, Nietzsche est reconnu par les nazis comme l'une des gloires de l'Allemagne, sa philosophie n'est pas combattue : on allègue parfois des passages isolés, mais jamais l'ensemble n'est pris au compte du national-socialisme. Les docteurs de l'église nazie sont Paul de Lagarde et Chamberlain. Nietzsche n'a pu connaître Chamberlain, mais si l'on veut mesurer la distance de Nietzsche à l'hitlérisme il faut tenir compte du mépris que lui inspirait Paul de Lagarde : il s'exprime à son sujet...

La position du national-socialisme à l'égard de Nietzsche est équivoque : position politique d'accaparement prudent, nettement malhonnête. Le monde nazi ne peut, dans tous les cas, s'approprier ce qui le sauverait de la vulgarité chauvine.

Mais la position de Nietzsche est claire.

L'Allemagne était de son temps travaillée par une tendance préhitlérienne : pangermanisme antisémite. *C'est la seule contre laquelle il se soit violemment dressé.*

Il se disait par ailleurs étranger à *tous* les partis politiques, refusant à l'avance l'accaparement de quelque côté qu'il vienne. « Est-ce [que ma *vie* rend vraisemblable que j'aie pu me laisser « couper les ailes » par qui que ce soit? »]

Mais entre tous le pangermanisme antisémite était de sa part l'objet d'une hostilité agressive. La violence de ses sentiments s'exprime en cette formule : « Ne fréquenter personne qui soit mêlé à cette fumisterie éhontée des races. » La pensée de Nietzsche est souvent vague ou contradictoire (c'est pour cela que les pacifistes et les libertaires peuvent le citer — sans plus de droit que les fascistes...), mais elle ne varie pas là-dessus. C'est que Nietzsche était le moins patriote des Allemands et le moins allemand des Allemands pour tout dire. Il se prétendait polonais, arguant de l'origine slave de son nom. Il parlait de la race allemande avec un mépris dégoûté. (Il avait de l'estime pour les juifs, un goût dominant pour les manières et l'esprit français.)

La vérité est que le domaine de pensée de Nietzsche se situe par-delà les soucis nécessaires et communs qui décident de la politique. Les questions qu'il a posées touchent la tragédie, le rire, la souffrance et l'allégresse dans la souffrance, la richesse et la liberté d'esprit : en général les états extrêmes auxquels accède l'esprit humain.

Il se détournait de problèmes premiers comme celui des salaires, de la liberté politique. Sa doctrine de la vie dangereuse, de l'humanité lucide, déliée, méprisante, est étrangère aux luttes publiques. Elle concerne des solitaires menant tragiquement leur débat secret face au silence hostile de l'univers. En dépit de décors de théâtre, la distance d'Hitler à Nietzsche est celle de la basse-cour aux cimes des Alpes. Mais s'il est vrai qu'il veut la liberté, le plus simple des hommes n'a-t-il pas désigné comme un but et une fin lointaine l'air libre des sommets ?

Ainsi même la prudente position des nazis suppose-t-elle bien des commentaires mensongers, d'habiles silences et des faux. Mais rien n'est difficile au Troisième Reich. On allégua des textes antisémites d'un beau-frère haï — précisément en raison de sa politique — on isola des phrases introduites en manière de persiflage...

Page 188.

1. *Tout ce passage (depuis* Madame Elizabeth Foerster n'avait pas oublié, *p. 188) est repris de l'article* Nietzsche et les fascistes *paru dans* Acéphale *n° 2 (cf. t. I, p. 447-448).*

Page 192.

1. *Ce troisième Appendice est ébauché dans A (cf. notre note pour la p. 91). Outre celles données ici, on y trouve les citations suivantes :*

« ... contradictions... indépendantes de l'intellect. » II, p. 86.

Suzuki (II, p. 129-130) se rapporte à Emerson : « Au tout premier rang... sont les soubresauts... »

Fou-ta-chih écrit : « Lorsque je passe sur le pont, voyez ! l'eau ne coule pas mais c'est le pont qui coule. » (II, p. 73.)

Page 193.

1. *A :* L'expression poétique du satori déconcerte et ne peut que déconcerter. Iang Taï-nien écrit [...]

Page 199.

1. *B, en marge :*

Il faut dire cependant qu'une telle facilité risque d'entraîner phénoménologie hégélienne et existentialiste.

La seule chose : S. avait mauvaise grâce à me reprocher d'être chrétien, revenir sur l'essentiel — pas de Dieu — rien qui puisse un instant tranquilliser, mais je ne veux pas l'être et — j'admets, j'accuse ma situation humaine c'est-à-dire ma révolte. L'homme est une mouche derrière une vitre et le temps qu'il passe à se briser contre la vitre est le plus humain, étant le plus révolté.

Ici je voudrais ajouter ceci, ma pensée du fait même du mouvement que je décris est la plus méprisante que je puisse imaginer non tellement pour le lecteur mais pour la pensée elle-même d'où cette apparence de dédain dans l'expression — qui lui est tout à fait essentielle.

Page 201.

1. *B :* Ceci reconnu je pourrais défendre mes positions et montrer, me défendant, qu'une phénoménologie est possible, inévitable même, qui ne rejette pas les données extérieures. J'ai parlé [...]

Page 203.

1. *B :*

Je m'interromps ici pour donner des définitions de principe nécessaires.

Il y a dans ma façon de procéder un côté de jeu, de désordre insupportable peut-être. Un jour je montrerai, précisément quand je sortirai du vague, de l'incohérence, que je ne pouvais procéder autrement. Je dois toutefois préciser dès maintenant le sens que j'ai donné à quelques mots difficiles.

Le *néant* est pour moi [...]

Page 205.

1. *B :* [...] j'aurais aimé dire aussitôt ce que je dois au surréalisme : seules des règles auxquelles je me tiens si j'écris m'en ont empêché (je n'y pouvais revenir que plus tard). Quiconque est familier moins avec la lettre qu'avec l'esprit [...]

b) *Notes et ébauches de A, D et M :*

[*Dans D, ces ébauches :*]

De Nietzsche, il faut dire immédiatement qu'il mettait en question le monde et lui-même.

Mais cette totale mise en question veut la totalité de l'homme qui la fait.

Pour un morceau du puzzle humain, une question seulement peut être posée : comment se rattache-t-il à la forme de l'ensemble ? Cette figure se réduirait-elle à la position d'une énigme, il faut l'assembler pour l'apercevoir — et poser l'énigme.

Nietzsche est né dans un monde *sans hommes*, composé d'artistes,

de professeurs, de commerçants, de militaires, de paysans, d'ouvriers. Les sortes différentes de morceaux se divisent elles-mêmes en spécialités innombrables. Richard Wagner lui parut le seul entre tous, mais il n'était, au fond, qu'une « grande oreille ». Restait le désert des amitiés perdues (O. [*Psyché?*]) peu à peu les [*illisible*] de jeunesse se dissipèrent. Parlant à ————————, Nietzsche aperçut désespéré qu'il ne perlait pas à des hommes mais à d'étroites questions d'histoire religieuse.

Nietzsche a donné à la totalité de l'homme une valeur fascinante.

[*En marge :* Gœthe, mais Gœthe lui-même eut ce sentiment que l'homme en tant que position d'énigme se dissout.]

*

Nécessité de résoudre d'abord le problème pratique

Il ne suffit évidemment pas de ne pas agir pour être h.e.

Tout autre but définissable est assignable en termes d'action. Tel est, disons-nous, le but, nous devons nous y prendre ainsi.

L'homme entier en un sens est l'homme libre, en lui rien n'est plus subordonné. Mais ce serait une erreur de dire : pour accéder à la totalité, nous lutterons pour la liberté. Il n'est pas douteux que la lutte pour la liberté ne convienne à qui cherche la totalité mieux que la plupart des autres actions, mais la lutte pour la liberté ne peut être une chose vague : elle doit être subordonnée aux conditions concrètes de la politique, la menant ardemment nous pouvons fort bien ne nous rapprocher en rien de la totalité de l'être. C'est en effet l'exercice positif de la liberté, non les luttes négatives contre les formes de la contrainte, qui donnera à ma vie le caractère entier. Or l'exercice de la liberté échappe de par sa nature à l'assignation du langage. Nous ne pouvons *rien faire* pour être libres. C'est seulement si pour être libres nous n'avons plus *rien à faire* que nous pouvons l'être. La liberté possédée nous laisse vide en proie à la recherche d'un insaisissable. Quand nous pouvions agir [*biffé :* c'est que] nous ne l'avions pas, que nous luttions seulement pour l'avoir.

Ceci revient à dire que la pleine liberté détruit

Mais la pleine liberté a un objet — entier ou non l'homme est toujours une existence en vue d'un but à atteindre. La liberté n'est pas encore ce qu'elle rend possible d'atteindre et ce qu'elle rend possible d'atteindre est le point extrême où l'homme peut aller. Mais là s'arrête précisément le domaine de l'action, des méthodes, etc. Nous retrouvons mais plus rigoureuse la même difficulté que les partisans des doctrines de la grâce ont mise en relief. Le salut, disaient ces partisans, ne peut être atteint par les œuvres. S'il s'agissait de salut, cette difficulté restait il est vrai discutable et, par définition, dans le vague. Il en est autrement de l'existence totale.

*

La réminiscence intervient à la suite d'un long désir et d'une pénible privation. Elle est effectivement réponse au désir, à un manque. Qu'ai-je à dire d'autre? L'objet du désir, sans doute, est la communication, c'est-à-dire l'au-delà de l'être. La connaissance des jeux de l'érotisme l'enseigne. C'est dans la mort, sans doute, dans le rayonnement se prolongeant pour un temps de la mémoire — qui succède à l'échange réel — que s'accomplit le désir. Mais le désir au même moment demeure inaccompli, puisqu'il est accompli seulement du fait de l'abandon du désir. Il s'agit au fond de liberté

Si je ne puis l'assigner dans un projet, mon aller-au-delà est un pur non-sens. Si l'action est impossible, dire non à ce qui est, sans pouvoir renvoyer ce non au oui d'une action ultérieure, est le non-sens définitif.

Mais il en est ainsi de toute *dépense.*

La *dépense* a ce privilège. Elle constitue une absence de but : un trou dans le domaine des buts. Elle n'est pas énonçable en termes de buts. Je puis la décrire, en découvrir les lois, marquer son importance dans la vie humaine. Elle n'en est pas moins située en dehors des possibilités d'action. Rien ne permet de la donner pour un bien. Le langage appartient au domaine de l'action et des buts.

Impossible de *parler* du mouvement réel de la dépense.

Si je m'efforce de décrire un mouvement de dépense, je trahis de toutes les façons. La distorsion poétique est nécessaire et ce paradoxe domine : la douleur exprimée littéralement, entendue poétiquement, est joie. Si j'avais parlé de joie, j'aurais impliqué des perspectives rassurantes et contraires à la dépense, car ce qui rassure est une limite opposée à la dépense, c'est un *bien.* Si un poème ou une tragédie sont des *biens,* c'est comme trésors littéraires, c'est-à-dire comme trahisons.

Il se peut que mes vaines paroles, au fil de l'eau comme les chants de la belle Ophélie, se perdent dans la démence. Il se peut

Forfol, Ouilly, [*Fumichon?*], Cordebugle, Espérance, Les Plaies

*

Texte sur la tragédie de la connaissance

Le plus étrange d'une attitude assez folle — où l'on ne discerne plus le fondement ni la cohérence des affirmations — est probablement l'insolence disant : il n'est dans les discordants systèmes de pensée que me propose l'histoire des hommes rien qui m'assure, rien qui m'arrête. Rien qui retienne en moi un rire immense... ou le cri d'une bête blessée...

Ni philosophe, ni poète, ni savant, surtout rien d'autre — mon vagabondage, mes démarches m'orientent vers le sommet des possibilités de l'homme. Assez philosophe toutefois, assez poète, assez savant pour regarder de loin la philosophie, la poésie, la science, qui n'ont avec le sommet que peu de choses à voir, et surtout barrent l'accès vers lui : on n'accède pas à la région où je suis sans un certain degré de clownerie. Supposant le dégoût pour la philosophie, la poésie, la science. De même je ne me hisse pas moins souvent m'appuyant sur ma faiblesse que sur ma force — l'une et l'autre appréciables.

Au point où j'en suis, c'est un sentiment de loyauté, de solidarité, de gentillesse, qui m'engage à mon attitude : j'ai traité et dois traiter la philosophie par-dessus la jambe, j'ai le plus grand mépris pour la philosophie, la science, etc. en général pour tous les nuages locaux où nous nous perdons afin d'éviter la montée harassante au sommet. Je place en témoignage de ce nécessaire mépris à la fin de mon livre ce développement : MM. les cerbères philosophes vous dédaignerez j'en suis sûr ma boulette

*

Sur ces questions, j'aperçois quelque sens, fût-il ironique, (mais il ne peut l'être, et pour les plus profondes raisons, qu'en partie), dans cette déclaration paradoxale : « je m'en remets à l'opinion, dans la plupart des cas bien arrêtée, de chacun de ceux qui me lisent ». Je définis de cette façon ma pensée comme écartelée. Écartelé, un corps peut l'être mais l'opération lui ôte l'état de corps. Il n'en est pas de même de la pensée : l'opération sur elle est plus difficile, car l'action des forces centrifuges y a peu de prises, mais l'état écartelé si horrible qu'il soit n'est pas inconciliable avec un exercice persévérant de la pensée.

*

[*Notes pour la préface. — Dans A, feuillets d'avril 1944 :*]
Sur Nietzsche
(ou la Volonté de chance)
[*biffé :* ECCE HOMINES]
Préface
la question *Que faire?*
c'est donner la chance
jouer
c'est d'abord accepter le donné comme jeu
les conditions d'une lutte difficile, lutter du côté où semble apparaître la chance
la même chose que la liberté

les prémisses d'une sorte d'équivalent donné à la théologie

au-delà et en deçà de l'angoisse
au-delà de la philosophie
représentant sans doute sa dégradation
cet au-delà *se perd* dans l'intégrité de la vie. C'est un pont entre le savoir particulier et l'ensemble. Ce n'est plus le savoir pur : on se moque de savoir, il s'agit d'être.
Plan de la préface.
Écrire un livre sur Nietzsche, expliquer *pourquoi*. Centenaire.
Renoncer étant donné difficultés personnelles projet de cahier
difficultés accrues : circonstances
accouchement
Commencé des notes sur N. en avril. Ensemble formé par Conférence et notes depuis cette conférence
Compte rendu de cette conférence
Abandon des notes sur le *zen*
ajouter quelque part un épilogue sur le *zen*
la théopathie et Proust (ne pas m'y jeter actuellement).
Principe du travail continu à partir de la conférence qui est le summum de l'impasse, de l'impasse où N. a laissé.
La dénoncer, la décrire
rien de fixé, je ne savais pas où aller, je cherchais.

au-delà, non en deçà de l'angoisse
[*Un feuillet entièrement biffé :*]
quelque part
Si le sommet est le mal on ne peut dire de lui c'est un mal en vue d'un bien.
souveraineté
a) maître
b) Dieu
c) raison du *Tierreich*
seul essentiel totalité et souveraineté
la limite de Nietzsche : assigner une forme à la chance — il fallait jouer, accentuer la part du futur — exagération du passéisme — impossible de prévoir à l'avance les formes de souveraineté.
Revoir l'aphorisme sur la moyenne et l'extrême
beaucoup de pensées méprisantes ont ur. sens par rapport à la pauvreté de 1880
théorie de la communication : dans la préface ou mieux *dans un épilogue.*

*

[*Dans D :*]
Préface
Le *que faire?* est hégélien (fin de l'histoire ou sommet pour le sommet)
La réponse de Nietzsche
Ceci rend compte 1° de l'impasse qu'est Nietzsche

2° qu'on n'en peut sortir qu'à la condition de l'avoir défini comme une impasse.

Préface

[*En marge ;* l'opposition chez Hegel — identité : négativité]

admettre la vérité de Hegel : c'est la position la plus contraire mais peut-être, par là même, la plus favorable au mouvement de ma propre pensée.

Ma critique de Hegel porte en particulier sur la marge aléatoire : le fait que la nécessité des résultats laisse continuellement la part de l'aléa.

L'aléa, c'est-à-dire l'angoisse, le rire, les états mystiques... Ce que la phénoménologie — à tort, mais *nécessairement* — laisse en dehors.

Les résultats nécessaires atteints, deux hypothèses peuvent être formulées :

— ou l'aléa est supprimé (hypothèse de Kojève) avec la suppression de l'action nécessaire

— ou au contraire la nécessité de l'action tombant et l'aléa se trouvant libre...

La réponse ne serait-elle pas dans l'opposition de l'extrême et de la moyenne ?

Curieux que Kojève reconnaisse que nous venions trop tard. Il admet donc, implicitement, le principe de la mise en jeu.

Noter que dans Hegel le principe de la mise en jeu apparaît sous forme de négativité dans l'action.

La tradition kierkegaardienne et nietzschéenne digérant le hégélianisme

Trouver quelque chose au-delà du plaisir. Nietzsche : la puissance. J'ai trouvé le jeu.

Combien le mouvement de l'histoire nous néglige, nous qui pourrions représenter...

Contrairement à ce que N. a cru (V.P. I, p. 59), Hegel se situe par-delà le bien et le mal.

Préface.

Le précepte essentiel de Nietzsche est la réunion en un seul de l'activité tendant au savoir et des qualités généralement exclues par le sage (homme de la connaissance)

autrement dit la suppression de la morale est nécessaire à la totalité *extrême.*

De même l'union des contradictions

Le § 477 est encore très grossier

Dionysos-philosophos

en tête du Temps peut-être § 551

en tête de la tasse de thé ? § 552

former son individualité ne peut être un but conscient et systématique

Propositions liées

En tête de la tasse de thé § 553, 589

en tête du livre § 629

Il y a eu l'homme antique, puis le chrétien, puis la décomposition

le problème de l'homme entier, seul, se pose dans les conditions les plus tragiques

Préface.

peu de goût pour dominer, pas de chance

pas drôle dans certaines conditions

à quoi devrait mener maintenant la modération, la haine de l'hybris, le tact

Ce qui caractérise N. dans son goût pour la pensée est de relever ce qui fut heureux — opposition avec l'analyse mécanique de Hegel. Mais la chance n'est pas une norme.

Préface. Gai savoir, 329

question des loisirs et du travail

En tête de la préface.

Nietzsche est le seul possible défini qu'on n'ait pas tenté, qui laisse les hommes en deçà.

Préface.

Ce que N. n'aperçut pas :

Le langage vit, il ne peut demeurer aristocratique. Accepter de parler, c'est renoncer à l'aristocratie. Du fait de la nature du langage. L'aristocratie ne parle pas.

*

[*Dans M (cf. aussi p. 472-474.)*

pas de résultat préalable

Ce livre est d'un bout à l'autre une recherche de la morale faite par la totalité de l'homme, c'est-à-dire :

1. Affirmation de la ruine, l'homme entier

un mur et une zone de silence

2. Affirmation du droit à la ruine (droit de ne rien signifier et au non-savoir) qui est autre chose qu'elle ne semble

là-dessus : langage = mensonge = action

3. Cela exclut valeur de l'action mais cela ne signifie pas non plus valeur de l'homme entier — balance des deux points de vue.

4. Morale de la révolte ou du dépassement

la volonté de chance est révolte

la révolte qui n'est pas ressentiment est volonté de chance

le dépassement est impossible sans la chance

allusion à ma lecture de Par-delà — incohérence de l'homme entier — et à l'influence du surréalisme

d'où *a*) nécessité du mal

b) nécessité d'un dépassement heureux

contre le mérite — est immoral un acte ne dépassant pas la limite

contre le décalogue et l'idéalisme

contre Dieu

contre le ressentiment

contre l'oppression

pour la justice

*

Il n'est à mes yeux nul moyen d'échapper à la *mort de l'esprit* que ce livre représente : ce livre définit un lieu où le sol fait défaut. En un sens le courage et l'obstination qu'il me fallut me déconcertent moi-même. Nietzsche lui-même n'accepta jamais. Ses lettres au sujet de Zarathoustra sont une allusion à l'abîme d'où sortait... (Citer, au moins dans le Mem. Voir Halévy.) De ce vide mental il ne donna ni la description extérieure ni l'analyse. Tandis que ma fatalité voulut que *malgré moi* je dessine lentement l'érosion et la ruine. Aurais-je pu l'éviter? Tout en moi voulait qu'il en soit ainsi! J'introduis une rigueur sans échappatoire. J'annonce avec fermeté ce principe : ce qui soutint l'existence humaine, ce qui l'ordonna, la rendit possible est précisément ce qui la dévie. Je place chacun de nous devant ce dilemme : vivre de faux-fuyants, se donner une viabilité avec des trucs et pour ne pas mourir refuser la vie — ou bien : librement laisser se jouer une tragédie ivre et demeurer inertes, silencieux, comme la maison abandonnée, ayant depuis longtemps cessé de se vouloir... une maison, acceptant de se rendre à la vérité de la RUINE.

Nietzsche à la fin s'est effondré. Qu'importe que ce fut pour une cause extérieure!

Je ne m'effondre pas, j'écris.

Je me suis longuement demandé...

Voici maintenant mes raisons.

Ce que je dis, que mon livre contient, *n'est pas* ce qu'une lecture naïve y trouve. Ma rigueur me fait mentir. Non que je doive changer un mot : le mensonge n'est pas mon fait, il est dans la nature du langage.

[*En marge :* Stupidité de langage. Ce qui dans le langage fait figure d'échec l'est par rapport aux normes inhérentes au langage.]

Il me faut à présent me conduire avec une brutalité d'Alexandre, avec une fureur d'épée : à vouloir dénouer mon nœud gordien, je...

1° Autour de cette maison inerte, s'effondrant, de cette irrémédiable ruine, j'entends établir un mur et une zone de silence. En deçà de ce mur est enfin définie une région absurde, où il ne sera loisible à personne d'entrer sans rire et *sans être fou.*

2° La vie est un conte dit par un idiot, plein de bruit, de fureur et ne signifiant rien.

Je l'affirme et j'ajoute : cette phrase seule exprime assez pleinement la vie, la magnifie et la libère. Quiconque lui fait signifier sa chanson l'asservit et n'est qu'un esclave.

3° Le droit fondamental de l'homme est *de ne rien signifier.* C'est le contraire du nihilisme, c'est le sens qui mutile et fragmente. Ce droit de n'avoir pas de sens est toutefois le plus méconnu, le plus ouvertement foulé aux pieds. A mesure que la raison étendit son domaine, la part de *non-sens,* j'entends de non-sens positif, a été réduite. L'homme-fragment est actuellement le seul dont les droits soient reconnus. Le droit de l'homme entier est ici énoncé une première fois *.

4° *La raison ne peut être limitée que par elle-même.* Seul un domaine de pur non-sens lui échappe. Toute signification déraisonnable est évidemment justifiable de la raison. Ceci revient à dire que le domaine de l'action est en entier justifiable de la raison. L'action ne peut tolérer ni le désordre, ni l'injustice, ni le non-sens. Le désordre, le non-sens ou l'injustice introduits dans l'action le sont au préjudice de l'homme entier et sont pour cela condamnables.

5° Toutefois le fondement d'une morale de l'homme entier ne peut être donné ni dans la valeur de l'homme entier ni dans celle de l'action. L'homme entier récuse pour lui-même la valeur : il ne peut avoir à ses propres yeux de valeur tant qu'il est entier, la valeur de l'entier ne peut exister qu'au moment où il se divise pour agir. Sans doute — *au fond* — l'action se réfère à la valeur de l'homme entier mais, réciproquement, pour l'homme entier l'action est la valeur préalable, la condition de l'existence.

6° La morale est un fait. Une morale déduite ou didactiquement enseignée est la dérision de la morale. La morale est la non-acceptation par l'homme de sa condition donnée. Elle est donc aussi bien liée à l'action exprimant le refus, qu'à l'homme entier qui refuse : l'homme entier peut se refuser lui-même et se diviser (pour agir) plutôt que d'accepter sa condition.

7° La morale est révolte. Les codes donnés établissant la bienséance.

8° ne pas dénoncer c'est la mesure du refus
de cette façon la morale est jeu, dépassement

*

[*Une phrase illisible*]. Et alors même elle restera essentiellement le fait de l'exp. individ. faite dangereusement, impliquant le risque de perte, de folie. Le jeu avec l'aléa.

Et maintenant?

Je m'en rends compte clairement.

Le projet que je fis d'écrire ce livre-ci était une gageure affreuse.

Aurais-je abouti? vraiment?

C'est un échec en apparence, ce livre-ci ressemble aux chars abandonnés par l'essence et par le combat, à demi détruits dans le champ.

Il est immobile, muet, vain témoignage d'efforts impuissants. A l'avance il n'avait d'issue que la ruine.

Je répéterai à son sujet ce que dit Macbeth de la vie : a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing.

* *Note de Bataille :* J'entends formellement. La peinture et la poésie de ce temps-ci affirment justement pour elles-mêmes ce droit de *ne rien signifier.* Il est bon aussi de l'affirmer d'une façon générale et formelle.

*

Pour la préface de *Sur Nietzsche :*

Ai-je dit que le sujet du livre était la recherche morale?

Ai-je éliminé l'idée d'art pour l'art? (l'art ne peut être une fin sans se définir comme autre chose que l'art). Si l'art est pris comme fin c'est l'esthétisme, le refus de miser, la renonciation au réel. C'est pourquoi l'idée est si méprisable alors qu'on ne peut rien lui opposer.

[*En marge :* que tout mon livre est une *quête* du graal].

Mon *effort* est moral. Se détacher des chaînes de l'action, accéder à l'air libre.

Ayant écrit *Sur Nietzsche,* ayant fait cet effort violent de m'enliser plutôt que...

Je suis LIBRE, un homme libre l'entendra-t-on.

Et tout aussi bien libre d'agir, mais quel extraordinaire effort pour me détacher, non en bougeant mais en dansant, de la sottise qui colle aux

*

L'insatisfaction à l'égard de tout but accessible changée en une danse — admettons la danse de l'ours!

Il est permis, à ceux qui se sont engagés (enlisés, dégagés) dans des voies où l'on ne circule pas d'habitude, d'en parler comme de celles par où l'on atteint

Mémorandum
Fautrier
brochure politique — sous la signature du fou d'Arras
tragédie — conférences
articles

*

[*Dans D :*]

[*En marge :* définir les différentes questions morales visées
ce livre où j'ai conté ma déconvenue de n'avoir rien à faire en ce monde *]

L'objet du présent livre est la morale. Mais on n'y trouve pas une morale faite, seulement une morale qui se fait, qui se cherche, se place dès l'abord en face des pires difficultés.

En un sens, par rapport aux livres de morale ce livre en diffère autant que la vie réelle d'un palais de justice à supposer les juges tués, etc.

De même que la médecine est d'abord une pathologie
Pathologie et vivisection.

* Cf. p. 109.

Ceci dans le prolongement des écrits de Nietzsche étant donné qu'ils sont du même ordre que mon livre et mon livre a pour but de les souligner comme tels.

Inconvénients de cette méthode
Quelle que soit la cohérence... — je me moque de savoir, *je veux* vivre toujours en désordre.
Comparable à une bataille livrée
Nécessité de voir après coup ce qui est arrivé.
L'épilogue est un récit de la bataille, fait après coup.
nécessité de situer sur un plan de philosophie descriptive part de déchet
caractère limité de la description
laisser à plus tard (?) une élaboration philosophique situant ces données comme interférences.

*

[*Notes diverses. — Dans A, derniers feuillets :*]

retrancher le chant de la nuit?
Haine de celui qui croit en Dieu — *Zar.*, p. 94.
La terre : condamnation du christianisme
affirmation des plaisirs de ce monde

*

Nietzsche disant créer et non jouer — je veux (contre *je dois*) et non je joue
toutefois il voulait que le créateur soit l'enfant nouveau-né (*Zar.*, prologue de la [*1re partie?*]
et 2e partie *Sur les Iles bienheureuses* — p. 94)
d'ailleurs *il faut* renier *Zar.*

*

[*Feuillet déplacé dans M :*]
Abrégé de la doctrine
primat de l'avenir
homme [*pont?*] et non but
enfoncer ses racines dans le mal
l'homme total
mais extrême
doute profond
mise en question
interrogation sous forme d'un « oui » c'est-à-dire d'une chance se jouant
voir fin de *La Volonté de puissance*
ne pas avoir de Bible

seul existe le périssable — pas de substance
Nietzsche
MÉMORANDUM
Maximes recueillies et commentées par
ou
recueil de maximes commentées par

*

Quiconque a besoin d'autre chose que d'un guignol ne fait pas partie de cette communauté.
§ II : jouer : se mettre en jeu, dépasser le donné dans la mise en jeu le contenu : seulement ce qui est propice au jeu.
peut-être aussi § sur le philosophe fou
§ III : communauté? ou IV et III, mystique?

*

Les trois aspects fondamentaux
extase immanente (Nietzsche Proust zen Pal)
aspects résumés
chance
dans l'idée de temps volonté

Ceci au bénéfice de l'homme entier (préface)
d'une communauté rigoureuse — procédant par contestation
dans les épilogues, définition du mot transcendance, renvois en bas de page du Sommet

*

Le néant n'est pas où nous l'assignons.
L'évocation volontaire est d'une efficacité précaire.
C'est précisément parce que nous ne l'assignons pas que notre volonté n'est pas néantissante, parce que nous n'assignons pas le néant, si nous ne l'assignons pas c'est par impuissance.
La transcendance est la mise en jeu reçue *du dehors*.
Pour le grand développement des épilogues :
La transcendance se définit par rapport à l'être fermé.
Le jeu à réaliser c'est : maintenir l'être fermé, tirer de son exaltation — de sa fermeture à l'extrême — précisément le contraire, son ouverture infinie.
C'est la « négation du néant » accomplie dans un « mouvement de majesté ».

*

J'appelle néant ce qui — dans la région voisine de moi — est perçu comme n'étant plus moi, comme cessant d'être moi, et sur le même mode ce qui — dans la région voisine d'un être semblable à moi — est perçu comme cessant d'être lui.
[*En marge :* le néant du temps]
Les formes significatives du néant sont, dans ce sens, un excrément, un cadavre. L'expérience du néant que nous faisons devant ces objets se ramène d'ailleurs à l'expérience du temps détruisant l'être. Mais, précisément, il ne va pas sans affaiblissement de réduire cette expérience à ses données abstraites.
Le sacrifice fut le moyen par lequel nous avons pu nous donner cette expérience dans des conditions choisies par nous. Nous assumions dans le sacrifice le rôle du temps détruisant l'être. Nous prenions le crime à notre compte (dans le sacrifice chrétien, toutefois, nous nous sommes dérobés dans la mesure du possible à la responsabilité, nous n'avons plus tué que malgré nous).
Mais dans le sacrifice qui représente essentiellement l'*évocation volontaire du néant*, nous avons trouvé les conditions de la transcendance. Le sacrifice non seulement nous permet de disposer du néant mais il en dispose aux fins d'une délimitation de la *transcendance*.
La *transcendance* est l'au-delà de l'être *perçu* à travers la déchirure du néant.
L'être ainsi perçu comme naissant du néant participe de lui d'une part, et d'autre part le repousse (le néant c'est la répulsion)
S'il n'y a pas la nette déchirure du néant, c'est l'immanence.
Il y a un néant immanent.
L'immanence ne supprime pas le néant mais seulement la transcendance du néant.

*

[*Dans D, liasse marquée :* notes utilisées]
I Simple évocation.
II Ma résolution de l'an dernier.
III Mes doutes, ma défaillance.
IV Le jeu et l'angoisse s'opposant au *thun*.
V Mais comment supporter la vie sans rien à faire? la réponse est : rechercher la chance.
VI Courtes considérations sur la chance, opposée à Dieu : comme un soleil réel, aveuglant, à son image. Grandeur de l'amour de la créature.
VII Débat de l'être à la recherche de la chance, de la chance personnelle aux richesses communes.
VIII Caractère impossible, comique, éblouissant... et contradiction de chaque chose.
IX La chance conçue comme adéquation à l'objet.
plus loin l'attente et le temps

*

La transcendance est la mise en jeu *reçue du dehors*
le néant n'est pas où nous l'assignons
mais celle de Proust mais c'est précisément parce que nous ne l'assignons pas
que notre volonté n'est pas néantissante
S'il n'y avait pas matière à tentation c'est-à-dire à résistance le jeu serait nul

*

M. Nietzsche.
[*En marge* : supprimer le sonnet *]
mes méditations du carnet brun + ma méthode
chance
liberté et souci de l'avenir
Proust et l'absence de communication antique
définition de la transcendance
reprendre à la fin le thème
l'existence ne peut être à la fois autonome et viable
principe de l'autonomie, de la perte de soi

*

Mon travail à moi, corps à corps avec le mal, le plus épuisant.

Le désir des femmes belles et fardées opposé à l'amour comme l'être au néant

Quelques maximes
Dans l'angoisse, subissant l'attrait du néant
Aime l'angoisse que tu t'es donnée
L'angoisse te propose une énigme
Comme un orage au-dessus d'une ville, ta volonté s'élève au-dessus d'un néant.

Cette volonté suppose la dépression profonde au-dessus de laquelle...

*

volonté annulatrice et volonté consciente du néant (identité profonde).
Possibilité de lier d'une part, une volonté consciente du néant; d'autre part, une conscience d'immanence théopathique sur le plan de la contemplation.

* *Cf. plus haut, p. 402, note pour la p. 83.*

la beauté, le brillant fardé, catin, vache et frivole sous sa forme silencieuse, dans le rire la figure achevée du néant
épilogue { je ne prends pas néant dans le sens absence d'être au sens fort
mais l'expérience qu'un être en particulier fait de son absence
(faire des notes de renvoi).

*

Réalités.
Nietzsche : un pantin, [*illisible*] des ficelles est le P. G.
toutes les figures d'un wagon, des calembours ils tirent la langue, les grimaces, l'ironie, la malignité (voyou des faubourgs), les cheveux bruns frisés, les sourcils
l'empyrée, l'orage, la fierté [*souveraine?*]
le fantôme : cadavre à couronne de roi.
Une belle putain (bien fardée) élégante, mince — dans un coin montre son derrière. Silencieuse et payée.
Convulsion.
Le Dieu de majesté, c'est moi.
Ma divinité faite de vos grimaces.
La stupidité : la dame au chien : — c'est une miniature.
Seule issue : agir, nier le néant.

*

Sommet.
L'essentiel de la valeur est ce qui met en balance le souci d'être.
Mais nous n'en *parlons* qu'après coup.
Si nous en parlons après coup, nous ne pouvons que rapporter cette valeur à quelque intérêt de l'être.
La parole intervenant, la détermination intervenant, ce que nous considérons comme bien doit avoir deux aspects.
Le premier de mise en balance.
Le second d'intérêt permanent de l'être.
On cherche la coïncidence des deux.
Ce qui met en balance et risque de [*nuire?*] est défini comme le bien.
Ne pas savoir mettre en balance c'est essentiellement ce qui est mal.
Ne pas considérer les liens avec autrui comme de nature à mettre en balance l'intérêt qu'on a pour soi-même est mal.
Dans ce dernier cas, la communication est en jeu.

Rapport entre mise en jeu et mise en balance.
Est-ce la mise en jeu qui est la valeur, ou ce pourquoi l'on met en jeu?
Mais ce pour quoi l'on met en jeu ne serait-il pas de la nature de la mise en jeu?
Marquer que le jeu des chances demande une destruction nécessaire des individus. Chercher dans les textes.

Le temps et la galaxie opposée au système solaire.
Les deux formes du temps, souci de l'avenir et réduction du souci de l'avenir dans la mise en jeu.
Nietzsche et l'expérience mystique.
Complicité dans le rire.
D'une part volonté de mal (confondue avec volonté de puissance).
D'autre part transcendance.
Rapport entre communication et plaisir.
Ce que j'appelle *sommet* est de toute façon un état, si je l'envisage sans y être, ceci ne peut avoir qu'un rapport privé de sens avec ce qu'il est. Toutefois c'est une réserve à l'intérieur des valeurs de déclin. J'admets les valeurs de déclin, je ne me dépense pas aussitôt sans mesure mais les subordonnant je fais la part de quelque chose d'autre.
Nietzsche faible, glissant à la folie, sombrant
textes sur les états périodiques
Le souci de la force en vue d'arriver à l'état de dépense a deux aspects :
1) le moyen d'acquérir la force, qui peut être le mal.

Un autre aspect de l'aspiration morale: l'inversion bénéficiant de l'aspiration du mal. L'horreur du sommet, elle-même un sommet.
La pureté de l'idée, du devoir être.

*

Le dépassement du néant (son *Aufhebung*) suppose l'indifférence, la familiarité avec le néant.

*

Sommet (préambule).
Envisager quelque part le rapport entre :
a) interférences entre sommet et déclin
b) idéalisme moral
c'est-à-dire entre le déclin et l'idée

*

Sommet.
N'importe quel plaisir au fond répond à l'aspiration morale
c'est une question d'intensité
C'est précisément la ruine morale des prostituées qui. ...

*

introduire dans le texte la différence entre ouvert
et fermé

*

Une tâche au-delà du mérite.
« Nier le mérite mais faire ce qui dépasse toute louange voire toute compréhension. »
1885-1886, II, p. 384.
Il me semble qu'en toute morale apparaît — au second plan — cette nécessité de la mise en jeu, c'est-à-dire de la ruine gagée de chaque être. C'est l'élément exaltant de toute morale.
développer le principe
ne regarder à rien chercher ce qui dépasse toute possibilité
à partir de l'être s'élever au-dessus sans mesure
Toutefois le cas de la sexualité est propice à mettre en évidence un élément contraire
mérite
bien de l'être
C'est le dépassement par rapport à la communication, par rapport au plaisir, par rapport à l'être, qui constitue l'essence du sommet, l'essence de la morale
développement au § 2 : 1) le sommet base de toute morale
2) l'opposition au sommet dans les morales : rapport à l'être.

*

Une tâche en particulier s'impose à nous
Montrer l'action vers le sommet à travers les diverses morales de déclin.
le dévouement à autrui
à la cité
à une cause
à Dieu
faire un résumé

*

[*Dans D, liasse pour l'*Épilogue :]
Fin du Temps.
Mes définitions (sur le temps, la chance...) touchent les limites à l'intérieur desquelles nous nous mouvons.
Fin du Temps.
Au-delà du concept. — Platon situait le concept hors du temps

mais Hegel en disait : « le temps en est l'être-là. » Si je considère dans le temps le dépassement, l'exubérance, je dois

Épilogue (préambule).

Plus une morale mais une hypermorale.

La morale est, au meilleur sens du mot, une coïncidence de l'utile à l'être et du dépassant l'être (du tabou et d'une transgression du tabou). Si l'on suppose l'utile on n'a pas pour autant le devoir être.

Une hypermorale est la position d'une valeur indépendante de l'utilité.

Épilogue.

Passage de la transcendance à l'immanence.

Il suppose la liberté sexuelle, l'aperception du néant du désir comme d'un non-danger.

écarter dans l'épilogue l'idée d'un Dieu immanent

dans la préface aperçu dialectique sur l'opposition de la transcendance à l'immanence

l'immanence pleine suppose l'absence d'ascèse, le cynisme sexuel et moral

Tous les êtres définis n'en sont qu'un seul indéfini. Qu'on imagine la répétition fastidieuse, autant dire infinie, des mouches, de la première naissance à la dernière mort, chacune n'ajoutant à l'autre qu'une perspective intime en tout semblable à l'autre sauf en...

? les êtres définis s'opposent à la nature indéfinie mais ils ne s'y opposent pleinement qu'à la condition de capter en eux l'essence de l'être indéfini.

Épilogue.

dernier § : identité de l'objet et du sujet

Immanence ne signifie pas Dieu.

Suppression de la transcendance = dépassement de l'isolement individuel annulation du néant.

Épilogue.

Aucun moyen de déterminer précisément une valeur morale et surtout aucun moyen de la déterminer généralement.

1° pas de véritable valeur sans désir

2° nécessité de jouer, c'est-à-dire d'*ignorer*.

Épilogue.

Si la valeur est la mise en jeu.

C'est ce qui résultera de tout l'exposé.

Une fin morale pourra *valoir* même si l'on admet qu'elle est l'expression du déclin, dans la mesure où elle n'a pas pour fin l'être mais sa mise en jeu.

Envisager un épilogue pour dire cela et dans le même mouvement que l'exposé — ou dans la première partie ?

Évidemment l'équivoque subsistera, il faut qu'une fin morale se donne pour un être.

On dira que la mise en jeu est l'intérêt de l'être.

Il n'en est justement rien.

L'intérêt est du côté de la conservation.

Le jeu est contraire à l'intérêt, mais il emprunte toujours la voix de l'intérêt.

Peut-être en appendice, définition des termes :

intérêt	douleur	angoisse
plaisir	sommet	
mise en jeu	déclin	
valeur	communication	
bien	désir	
morale	être	

Formuler dans l'épilogue une morale générale de la mise en jeu.

Le sommet doit être laissé à sa couronne d'orage.

Sur le plan du déclin, tenir le parti de la mise en jeu.

Accumuler pour dépenser.

Citer ici les textes de N. sur la dépense.

Seul le dépassement de ce point de vue comptera sur le plan du sommet.

gentillesse pour moi-même contrairement à la brutalité du sommet d'une part, à l'exigence du « tu dois » d'autre part.

Il existe un rapport entre « morale des maîtres » et « morale du sommet » d'une part; et d'autre part entre « morale des esclaves » et « morale du déclin ».

Toutefois :

a) l'opposition de Nietzsche a l'avantage de ne pas développer l'analyse jusqu'au bout réservant de part et d'autre des attitudes humaines;

b) Nietzsche a confondu — du moins tendu à confondre — « morale des maîtres » et « morale de l'homme entier »; il envisageait l' « homme entier » en tant qu'il lui faut porter sa totalité à l'extrême; il a préjugé des attitudes qui conviendraient dans sa position, les rapportant systématiquement à celles du maître, qui n'est comme l'esclave qu'un fragment de l'homme, un commandement militaire;

c) il justifie en partie cette confusion en ébauchant — davantage dans sa vie que dans ses maximes (chercher une note là-dessus dans le dossier préface) — l'idée d'une conduite morale fondée sur la chance.

*

[*D, autre liasse :*]

Reste à traiter (Préface ou Épilogue) :

Rapport entre morale des maîtres et sommet.

Rapport entre hypermorale et devoir être de l'idée.

Ne pas trahir son ami dans les supplices (note déjà faite).

Communauté sans but.

Différence entre philosophe et homme entier.

Rapports hégéliens (etc.) du concept et du temps.

Solidarité des hommes entre eux (quant au plus bas).

Déformer non passer à côté.
Différence de rigueur entre Jésus et N. (contradictions)
Pénétration des corps et excrétion.
L'expérience c'est l'autorité.
Identité de l'objet et du sujet.
Gentillesse pour soi-même.
Mépris des philosophes.

Épilogue.

Définitions touchant les limites à l'intérieur desquelles nous nous mouvons.
Écarter l'idée d'un Dieu immanent.
Formuler une morale de la dépense et de l'être ouvert.
États mystiques.

Préface.

caractère pratique du parti pris du jeu
tout le mouvement de la phénoménologie
écartèlement
caractère complexe de la question
que peut faire une communauté
elle doit *être*
ce fait d'être lui-même doit résulter d'une activité de fait
l'homme entier extrême
et
l'homme entier moyen
situés dans le rapport du profane et du sacré
donc l'extrême est transcendant
non — justement différence en ce que cet extrême est immanent
profane-sacré, ce n'est que la situation classique
extrême-moyen, c'est autre chose
[*En marge* : Mais : en quoi l'être aimé pourrait-il différer de cette liberté vide? de cette transparence infinie de ce qui n'a plus la charge d'avoir un sens?]

Révision du journal.

L'impression de déjà vu et immanence se définissent l'un par l'autre rapport entre déjà vu et sanglot (défectueux).

Ruiner la transcendance est au fond contester le néant, la contestation commence en quelque sorte dans la transcendance. En ruinant l'impression de néant, la transcendance ménage l'immanence prochaine.

L'immanence ne supprime pas le néant mais seulement la transcendance du néant.

Quelle sorte d'immanence ou de transcendance atteignent les amants qui se déchirent en s'unissant?

LA VALEUR MORALE EST L'OBJET DU DÉSIR

Je parle à ce sujet d' « existence indéfinie »
le désir a tantôt pour objet le défini, tantôt...
opposition Dieu, être aimé (transcendants, définis)
à néant, nudité féminine...
en principe il y aurait : transcendance : êtres définis
immanence : être indéfini

Révision.

Importance chez Proust du mal; sous la forme de l'horreur (t. I du *Temps retrouvé*);
au besoin l'ajouter en note dans la partie thé
Essentiel : la position d'un plus dans l'objet de l'immanence
(il y a égalité entre *jeu* et *plus* or l'immanence est le jeu même l'être que la souffrance joue sans réserve)
le désirable est sans doute essentiellement le *plus*
essentiel : la magnificence de l'univers retrouvée dans l'absence de malheur de l'être aimé
— l'univers paraît pauvre auprès de l'être aimé
— l'univers n'est pas en jeu
mais l'être aimé n'est l'univers que pour un seul

L'être indéfini des enfants dans lequel nous sommes entrés, duquel nous sommes aujourd'hui sortis. Cet « être » qui chantait jadis la comptine *Pomme de reinette et pomme d'api,* je l'entends aujourd'hui la chanter encore. C'est sa continuité.

La souveraineté du désir, de l'angoisse, de la volupté.

Révision.

L'homme nie la nature voisine *, le donné qu'il dépasse, dont il se définit comme le dépassement, c'est le donné pour lui ce dont il est issu et en face de quoi il vit.

Quant au tout, le concevoir serait le réduire au donné, il n'est pas de bout par lequel nous pourrions le faire entrer en ligne de compte.

Je ne sais s'il y faut revenir
la liberté conçue comme impuissance
par rapport à l'adéquation du sujet à l'objet, l'objet considéré comme le produit.

Jouer pour l'*un* c'est risquer de perdre ou de gagner mais pour l'ensemble c'est dépasser le donné
définir le *désir*

c)
Quatrième partie
Épilogue philosophique

I

J'ai fini ce livre. Comme ces meurtriers novices, encore mal assurés de leur dessein, je ne puis, accablé, que m'asseoir et me demander, revenant à moi par degrés : — « Qu'ai-je fait? »
— « Qui suis-je? »
Ma vie...
Se peut-il qu'une vie, en un point, s'isole si profondément?

* *Cf. plus, haut, p. 411 note pour la p. 129.*

BIBLIOTECA ... DE FILOSOFIA,
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

pourtant il n'est rien en moi... que la vie commune. Parler, me semble-t-il, est vain : le langage me trahit. Je sens ce que j'aurais dû dire : autant qu'à la victime mourante, les mots manquent à ce meurtrier lucide...

Pas de malentendu trop grand. Je me compare au meurtrier : je n'ai d'un meurtrier que l'isolement. Mon livre n'est un crime en aucun sens. Il est mal fait...

Je copie avec lassitude (est-ce comique? amer?) ces phrases de Nietzsche : « Les plus hauts mobiles tragiques sont demeurés inutilisés jusqu'à présent : les poètes ne savent rien par expérience des cent tragédies de l'homme qui s'applique à la connaissance. » — « J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie, toute ma personne, j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels. » — « Vous ne connaissez ces choses qu'à l'état de pensées mais vos pensées ne sont pas pour vous des expériences vécues, elles ne sont que l'écho de celles des autres, ainsi votre chambre frémit quand passe un camion. Mais moi, je suis dans le camion, je suis souvent le camion lui-même! »

Les hommes ont l'habitude d'exprimer la pensée au-dehors. Décidément, je ne peux pas. Ma vie a fait de ma pensée un puits. Je pourrais dire : au fond du puits... Je ne veux pas, ce serait une fable. Au centre de l'agitation, la pensée c'est le puits sans fond.

Je dis au premier venu : « Suis ton idée. Ignore-moi. » J'ai de nombreux suiveurs dont la sottise est mon enseignement infini.

J'ai pris, me semble-t-il, avec les lois de la pensée de grandes libertés.

Si j'étais un *penseur*, j'aurais élaboré avec souci une construction cohérente et originale, mais, me prenant pour la pensée, j'étais libre (je pouvais sombrer de la même façon que tous les penseurs ensemble et faire un trou au lieu d'une maison).

Il se peut toutefois que mon attitude repose sur une audace vide (d'autres pourraient dire : « un trou sape la base qu'est le sol, lui substitue le vide du ciel : personne encore n'a cherché cette profondeur. »).

Et comme j'ai pris le ferme parti de *mettre autant de chances qu'il se pouvait contre moi*, j'essaierai, s'il se peut, d'oublier ce qui précède.

Si ma pensée n'était pas le mouvement d'égarement que je crois, si elle n'était pas, comme il m'a semblé, un trou qui se creuse, quelle sorte de maison construirait-elle?

Je ne veux pas me dérober : voici le plan de la maison.

II

De toute façon, j'avais à définir l'emploi des termes. J'ai parlé d'être, de néant, d'immanence et de transcendance — en nu sens qui n'est pas donné. Il me faut m'expliquer et l'explication que je développerai doit être une construction cohérente.

Je me suis tenu * — ce n'est pas une vue métaphysique — à cet emploi des expressions *un être* ou *des êtres*.

A supposer des mouvements (communications, échanges) parcourant les éléments donnés, j'appelle *être (un être)* un mouvement se fermant sur lui-même, unissant des éléments limités.

L'unité est l'attribut essentiel d'un être; et c'est la possibilité de le nommer — de le distinguer clairement — qui décide.

De petits nombres d'éléments peuvent être acquis ou perdus sans que l'ensemble pour autant cesse d'avoir l'unité définie.

N'étant pas un *parcours*, un élément simple (un électron) ne peut à mon sens être regardé comme *un être*. Un électron est dépourvu d'*ipséité* (on ne peut distinguer *cet* électron-*ci* de celui-là). De même des éléments formés d'un nombre relativement petit d'éléments simples (atomes, molécules) ne peuvent être considérés comme des êtres en ce qu'on ne peut nommer *cet* atome-*ci*, *cette* molécule-*ci*.

Par contre une micelle, une cellule, un animal, une colonie ou une société animale, une société humaine sont des êtres.

Dans le domaine des plantes, une détermination des êtres est souvent difficile et manque d'intérêt.

[*Biffé :* Je le répète, je ne définis pas une métaphysique. Des êtres dont je parle j'ignore s'ils répondent à telle définition métaphysique de l'être : ils n'opposent pas aux phénomènes un caractère fondamental. Un parcours est lui-même un phénomène.]

Ma manière de voir n'oppose pas ces êtres au non-être. J'envisage un *être* ou *des êtres* et les définis. Mais il existe aussi *de l'être indéfini* (ce qui ne forme pas d'unité définie n'est évidemment pas non-être).

Hegel donnait l'être au sens intime à des réalités comme une étoile, le système solaire, qui répondent à ma définition. Mais je n'ai sur ce point l'intention ni de suivre Hegel ni même de m'opposer à lui. L'ignorance de ce *qu'est* une étoile, un système solaire (ou une galaxie) me semble une ignorance fondamentale. L'homme ignore de la même façon *ce qu'est* une pierre ou, en général, un morceau de matière quelconque.

Seuls des êtres voisins de nous — les animaux — peuvent être rapportés — à la rigueur — à des concepts métaphysiques fondés sur l'expérience intime. Si la comparaison est moins facile — comme dans le cas des sociétés — une notion formée à partir de l'expérience intime de l'homme est embarrassante.

Je puis cependant observer ceci.

Nous attribuons vulgairement l'être au sens intime aux gros animaux comme les chiens, les vaches, avec lesquels nous avons des communications d'être à être ne différant pas entièrement

* *Première rédaction* :

II

texte sur l'énigmatique

a) l'être suspendu au-dessus des possibles
b) existence ouverte et être fermé

Je me tiens (ce n'est pas une vue métaphysique) à cet emploi [...]

des communications d'homme à homme. Et comme nous donnons de l'intimité aux vaches, nous ne pouvons la refuser aux fourmis. Si nous la donnons aux fourmis nous ne pouvons la refuser, etc.

Je tiens à ma définition, mais je dois dire qu'elle n'est corollaire d'aucune certitude.

[*Biffé :* Voulant sortir de cette imprécision, j'ai tourné le dos aux manières de voir partant de l'expérience humaine du *je suis* comme d'un fondement.

Je m'en tiens à une notion formelle des êtres.

Je ne me débarrasse pas, pour autant, de l'unité intime dont j'ai l'expérience. Cette expérience, je dois la situer dans le cadre formel dont je parle. Mais je ne fonde plus la notion d'*un être* sur elle.

Sur le plan métaphysique, ce renversement a ces conséquences.

Le *moi* n'est plus un fondement mais un résultat.

Mes considérations sur l'être sont limitées par celles que je fais sur un parcours fermé. Je perds la possibilité de me tenir pour davantage : j'aperçois la précarité de l'être en moi non la précarité classique fondée sur la nécessité de mourir mais une nouvelle, plus profonde, fondée sur le *peu de chances* que j'avais de *naître*.

Je puis maintenant *me* situer assez bien.

Je me saisis, en tant qu'effectué, comme suspendu] [*cf. ci-dessous.*]

Ces premières remarques situent mon intention à rebours de ceux qui fondent leur pensée sur l'expérience du *je suis* comme sur un donné irréductible.

Je ne puis plus qu'un autre éviter le *je suis*, mais il me semble nécessaire, avant d'en tirer des conséquences, d'en examiner les *conditions*, en rapport avec les diverses données de l'expérience sur lui.

Ce qui précède se rapporte en général au sens de l'expression *un être* mais introduit en même temps les réflexions suivantes où le *je suis* se décompose dans l'examen de ses conditions.

Le *moi* n'est pas un donné immédiat mais, étant le mouvement dont je parle, est le résultat de conditions complexes.

Ce mouvement est la réunion d'éléments divers fondée sur une *échéance* à partir de laquelle je puis le considérer nommément.

Considérant ma « conception » — l'échéance à partir de laquelle *je suis* (*je suis*, c'est-à-dire mon être non seulement est mais est nommément distinct) — j'aperçois la *précarité* de l'être en moi. Non cette précarité classique fondée sur la *nécessité* de mourir, mais une nouvelle, plus profonde, fondée sur le peu de chances que j'avais d'être (qu'il y eut que mon être naisse et non quelque autre).

Je suis maintenant effectué : la mort ne saurait supprimer cette détermination de *moi* qui s'oppose à tous les autres.

Je me saisis, en tant qu'effectué, comme suspendu au-dessus d'une infinité de possibles qu'effectivement je ne suis pas : *coup de dés ayant annulé l'infinité des échéances possibles.* [*Biffé :* Toutefois, de cette annulation — qui ne diffère pas de moi-même — je ne

puis supporter le poids *(que je suis)*. Et *n'étant qu'un parcours fermé*, ce parcours-*ci*, j'aspire à me jouer dans des *parcours ouverts*. (Ici, définition du parcours ouvert —)]

Sur ce point de l'*annulation*, je pense ne jamais me perdre assez loin dans le sens de réflexions qui m'égarent. De ce moi que je suis je puis affirmer qu'il n'avait autant dire aucune chance d'être. Ce que je suis ne suppose pas seulement la rencontre de mes parents mais celle du spermatozoïde et de l'ovule dont je suis né. Que d'autres gamètes au cours de la conjonction parentale se soient rencontrés, l'enfant qui serait né n'aurait pas été *moi* mais s'en serait distingué aussi clairement qu'un frère ou une sœur. Or, même en admettant une très contestable netteté des faits, la multiplicité des combinaisons possibles, toutes différentes, dans ce jeu, cette combinaison particulière que je suis n'avait qu'une chance de se produire, contre plus de 225 trillions de chances contraires *. Je dois maintenant prolonger la réflexion sur les naissances de mon père, de ma mère, et sur celles de leurs pères, de leurs mères, puis sans fin...

A supposer qu'il n'y eut pas de cousinage, à ne prendre la suite de mes ancêtres que mille ans en deçà de moi, je n'en compterais pas moins de deux milliards. Ces chiffres n'ont qu'un sens : qu'on en limite l'échappée comme on voudra — à moins qu'on n'abandonne toute filiation de type connu, ils engagent l'esprit dans la perspective de coups de dés innombrables **.

Ce qui fut en jeu dans ces coups de dés touche la différence *pour moi* qui sépare l'échéance quelconque de celle-ci, que je suis. *En soi*, cette différence est insignifiante, mais il existe un point de vue *pour moi* qui la définit comme fondamentale. Même ce *moi* que *je suis* est d'abord la même chose que ce point de vue. Il se détache par une discontinuité tranchée de tout ce qui n'est pas lui. La *détermination* du moi est la *négation* de ce qu'il n'est pas. La position du moi définit le non-moi comme le négatif, comme le pur néant. Ce pur néant m'entoure dans tous les sens. Il est le passé d'avant ma naissance. Et comme présent il est ce qui serait si, comme il fut probable infiniment, *je* n'étais pas né. Mais surtout, comme la vie est dans son mouvement visée de l'avenir, il est ce qui sera quand je serai mort. De même qu'une cloche mise en branle est nécessairement l'émission d'un certain son, le *moi* comme *échéance* d'une précarité infinie se définit comme entrée dans l'ombre de ce qui n'est pas précisément ce jour qui se lève en lui.

Ce *moi* précaire, évidemment, ne peut avoir une conscience

* *Note de Bataille :* Tout homme, écrit Jean Rostand, a 225 trillions de frères possibles (*Les Chromosomes*, p. 121). Évidemment, cette donnée suppose vraie l'hypothèse voyant, dans les combinaisons chromosomiques différentes en chaque gamète, un fondement des différences entre individus. Mais 1) cette hypothèse est difficile à ruiner; 2) même si elle l'est, dans leur ensemble les perspectives que j'établis, modifiées, subsisteront suffisamment.

** *La première rédaction se sépare ici de notre texte. — Cf. p. 448.*

lucide des limites qu'introduit sa naissance dans ce monde. Et de même il n'a pas de conscience lucide des mouvements complexes au cours desquels, du néant qu'il a défini, surgissent des êtres reconnus comme des semblables. Au bout d'un temps court ce *moi* est à la fois la *discontinuité* qui le détache du reste du monde et la *continuité* qui l'y rattache. La conscience lucide fait tardivement l'analyse de ces expériences; elle ne la fait qu'en possession d'une connaissance tirée de plusieurs sources. La continuité des êtres est donnée sans doute dans l'attitude de l'enfant qui ne déduit pas l'existence des autres mais en a par communication la connaissance fondamentale : il connaît son semblable en *riant*! Cette notion risible, nous la retrouvons de plusieurs façons, mais nous ne la retrouvons dans sa plénitude que si elle nous gêne, introduisant la difficulté, la chute dans la nuit, qui fait rire.

Ce *moi* qui dès l'abord s'est défini comme discontinuité tranchée et comme tel se prenait *au sérieux* — nécessairement — doit reconnaître un jour ou l'autre — après sa précarité infinie — qu'il n'*est pas* cette discontinuité qu'il a cru et qui déterminait alentour le néant. Sans doute ne peut-il *exister en fait* que des unités distinctes l'une de l'autre et telles que la séparation soit parfaite. Je puis énoncer néanmoins cette proposition : si l'ovule dont je suis né s'était uni à quelque autre spermatozoïde (chaque émission pour un ovule en compte des centaines de millions) *je* n'aurais pas été, toutefois un être serait né qui n'aurait été ni un autre, ni moi, mais pour une moitié moi, pour une moitié un autre. De même, l'œuf (l'union des deux gamètes en une cellule) dont je suis issu, aurait pu se segmenter, donner naissance à deux jumeaux au lieu d'un seul enfant. Dans ce cas, *j*'aurais été *deux*. Toutefois, je puis dire aussi bien que ni l'un ni l'autre des deux n'aurait été moi. La différence entre un jumeau et l'autre (du même œuf) est de nature gluante : Marc Twain parlait d'un frère jumeau qu'on ne pouvait distinguer de lui : à tel point, disait-il, que « l'un de nous s'étant noyé, on n'a jamais su si c'était mon frère ou moi... » * La vérité est qu'entre *a* l'œuf simple et *a'a"* le même œuf segmenté donnant naissance à des jumeaux il existe un continuum. Avant la segmentation, *a* seul existait : et de même après la segmentation il n'existe plus qu'*a'* et *a"*. Mais on ne peut dire qu'*a* soit *mort* en se dédoublant. Il y a entre *a* d'une part et *a'a"* d'autre part un *moment de continuité*. Ce cas n'est pas exceptionnel : chaque fois qu'il y a scissiparité la cellule mère meurt en un certain sens, mais en un autre sens se survit dans les deux cellules à laquelle la scissiparité donne naissance : la cellule mère est distincte de chacune des cellules filles; mais le *moment de continuité* qu'est le processus de scissiparité crée un pont entre l'une et les autres...

Il est essentiel d'insister sur le fait que, en principe, la reproduction sexuée introduit au contraire entre les êtres la discontinuité tranchée. Mais ce mode de reproduction lui-même en

* *Cf.* Méthode de méditation, *p. 195*.

dernière analyse est réductible à la scissiparité * : je puis donc à volonté saisir *entre tous les êtres* la chaîne impossible à rompre des *moments de continuité*. Et je ne le saisis pas de cette façon dans sa conception abstraite mais en des moments de subversion comique. Expressément, le mot de Marc Twain est risible. Et même l'idée d'un être à moitié moi, à moitié autre, personnellement me fait rire.

Le rire à travers lequel je saisis ce continuum n'est pas séparé de la sympathie. Les êtres dont je ris, qu'en un processus immédiat de contagion je connais comme semblables à moi sont mes proches (mes amis). L'obstacle entre eux et moi est nié quand je ris. Le néant (la chute d'être) par lequel ma connaissance est passée est sans doute au rire un point de départ, c'est la dépression sans laquelle j'aurais ignoré son moment d'éclat, mais il efface résolument ce néant dans lequel je tombais. Il ne maintient pas le néant mais le souffle en sorte que, riant, le lien que j'aperçois de mon semblable à moi est celui de l'*immanence*. Cette immanence sans doute fut troublée par la chute, et l'obstacle rencontré donnant un mouvement l'anime et l'éclaire mais elle n'en est pas moins l'égalité de la vie avec soi-même. Le néant se dissout en elle et n'est pas maintenu entre moi et l'objet comme un abîme définissant la *transcendance* de l'objet. Pour trouver, définir des objets transcendants, je dois dissocier tout d'abord en moi le rire et l'amour : cette dissociation s'effectue dans la connaissance de la mort, dans l'opposition des corps et des âmes.

Cette notion de *continuum* qui se substitue à celle du *moi précaire* est elle-même soumise à la contestation de la mort. Je me connais d'abord comme *moi* puis comme semblable aux *autres;* mais les autres meurent. De même que je saisissais le continuum de la vie devant mes proches, le mensonge m'en est révélé par le cadavre de l'un d'entre eux. La mort des autres me rappelle à une précarité fondamentale, elle me définit comme irremplaçable. Et de même que le sentiment du continuum assurait en moi l'effusion du rire, sa rupture m'abandonne aux larmes.

A ce moment s'opère la dissociation, l'arrachement intime limitant des directions divergentes. En l'espèce d'un mort, un corps assume alors le vide du néant, mais ce n'est plus le néant pur, c'est le néant représenté par un objet. Cet objet transcendant — comme l'émanation du néant — d'une part est horrible, c'est-à-dire haï. Mais la haine qui le suit n'est qu'un corrolaire de l'amour, du sentiment d'un continuum. Cette duplicité des sentiments commande des disjonctions multiples. La crainte assure d'un côté le maintien de l'attitude de l'attachement. L'absence de crainte au contraire laisse libre cours au désir d'éloignement. Le survivant, dans la crainte, subit en lui-même

* *Note de Bataille :* Le fait que le processus de scissiparité des cellules du *germen* donne lieu par suite d'une division des paires chromosomiques à la naissance de deux éléments différents ne supprime pas entre *a*, *a'*, et *a"* le *moment de continuité*, enlevant à la *différence ipséelle* son caractère radical, donnant [*du ?*] caractère au contraire à la *différence individuelle*.

l'altération profonde du sentiment du continuum. Il demeure lié, mais l'objet du lien n'est plus le proche vivant, c'est un cadavre répugnant : l'amour dans ces conditions se détache pour une part de l'aisance du rire et s'engage dans une voie nouvelle où l'objet ne peut être atteint qu'*au-delà* d'une rupture tragique du continuum. Le fait que le cadavre ne peut d'aucune façon répondre au rire, mais l'arrête et dans cet arrêt laisse grandir un sentiment de peur, engage d'autre part le rire — la communication immédiate — dans une voie nouvelle. Si le cadavre ne rit pas, étant au contraire un obstacle au rire, le point où se retrouvera le continuum du rire doit être trouvé ailleurs, *au-delà* de l'obstacle rencontré. Le renouvellement du rire initial implique alors deux conditions : la première, la rencontre d'un tiers ou de tiers vivants, avec lesquels se rétablira le continuum, la seconde la levée de la crainte inspirée par le mort. La levée de la crainte excluant l'amour, cette nouvelle sorte de rire exige le caractère indifférent de son objet. D'où cette division profonde à partir de la mort d'objets aimés dont nous ne pouvons rire et d'objets risibles que nous n'aimons pas. Cette division du côté du rire implique d'ailleurs en général la nature atténuée de l'altération produite par la mort. Ce n'est pas du cadavre en principe que l'on rit mais des conduites des autres qui brisent entre eux et nous le continuum.

Essentiellement ce qui dans cette expérience de la mort se sépare du continuum de la vie, c'est le corps. Il s'en sépare initialement si la mort a lieu. Mais la corruptibilité du corps, que la mort révèle jusqu'au bout, tout entière et de quelque façon qu'elle se pose interrompt le continuum

[*Première rédaction — cf. p. 445, note ** :*]

Nous n'hésitons pas d'habitude à dire : *si j'étais né cent ans plus tôt*. Cette manière de parler commune, s'opposant à ce qui précède, situe aux antipodes deux notions, *moi précaire* (au sens fondamental du mot précarité) et *moi nécessaire*, l'une acceptée du dehors, l'autre découlant immédiatement de l'expérience vécue.

Le moi donné dans l'*expérience vécue* est l'entité indépendante du temps et de l'échéance qui servit de fondement aux idées d'âme, de métempsycose, d'immortalité. C'est un être-atome, indestructible et non échu : ce n'est pas le résultat d'une échéance qui aurait pu ne pas être. L'expérience vécue (immédiate) est étrangère à une notion comme « j'aurais pu ne pas être » : c'est qu'elle n'arrive pas à détacher totalement l'existence du monde, tout au moins de la vie humaine, et celle du moi. Elle balance sur la précarité *ultérieure* du moi donnée dans la disparition des autres morts et dans la crainte de la mort propre. Cette sorte de précarité restreinte acceptée du dehors et mise en doute est toutefois intégrée dans toute expérience vécue. Il n'en est pas de même de la *précarité fondamentale* de laquelle nous ne saisissons *distinctement* l'expérience vécue qu'à travers des spéculations concertées.

Nous avons beaucoup de mal à réaliser le sens pour nous de cette existence précaire. Si je m'attache étroitement à moi-même — m'opposant à un être issu d'autres gamètes, ou d'une autre

femme de mon père — je sens la différence abrupte. Si j'envisage les choses vues par *les autres*, elles sont négligeables. Du moins je puis imaginer ce cas : qu'un être issu d'autres gamètes ait eu sensiblement le même corps, les mêmes goûts, les mêmes dons (c'est imaginable), rien n'eût été changé pour mes amis. Je puis me dire : je connais Pierre et Édouard L. (jumeaux de même œuf). Si je vois l'un d'entre eux, je ne sais si c'est l'un ou l'autre. Que signifie exactement ceci : à supposer qu'il eût été nécessaire à l'accouchement de sacrifier l'un d'eux, je me mets à la place du survivant qui se dit : « Si à la place d'Édouard, on m'avait sacrifié moi Pierre, *je* serais *Édouard*, je m'appellerais Pierre... » Marc Twain parlait d'un frère jumeau que jamais personne n'avait pu distinguer de lui : « A tel point, disait-il, que l'un de nous s'étant noyé on n'a pas pu savoir si c'était mon frère ou moi!... »

L'on aperçoit, à ce sujet, que l'individualité claire exige la reproduction sexuée.

Deux graines différentes sont clairement distinctes l'une de l'autre. La différence de deux boutures tirées d'une même branche au contraire laisse la place à des intermédiaires possibles. Soit *a* et *b*, on aurait pu couper les branches de telle sorte qu'une des boutures soit composée de la moitié supérieure de *a* et de la moitié inférieure de *b* et qui, n'étant ni *a* ni *b*, serait à moitié *a*, à moitié *b*. En situant différemment les coupures on multiplie les possibilités. Comme d'autre part les différentes plantes issues de plusieurs boutures provenant du même pied ne peuvent présenter entre elles aucune différence, il existe une tendance à donner plusieurs plantes comme un seul individu.

Les perspectives données dans la scissiparité sont beaucoup plus égarantes. Une cellule *a* se reproduisant se substitue deux cellules a' et a'' dont je puis dire que chacune d'elles est différente d'*a*. Cet *a* pourtant n'est pas *mort :* il survit en l'espèce d'$a' + a''$, mais ne survit que divisé. Il n'y a pas eu mort au sens où nous l'entendons d'habitude de cessation de la vie. La *vie* d'*a* continue en a' et a'' mais non son *être*. En tant qu'il était *un être*, *a* ne pouvait être séparé, distingué de son *unité* qui n'existe plus. Mais alors qu'entre deux jumeaux si semblables l'un à l'autre qu'ils soient, je ne puis introduire la possibilité d'aucun *glissement*, je saisis le *glissement* d'*a* en a' ou d'*a* en a'', en conséquence d'a' en a''. Si Pierre ne différait pas davantage d'Édouard qu'a' d'a'', il pourrait se dire : « j'aurais pu être Pierre seul, sans Édouard-», mais au même instant il s'apercevrait qu'alors il ne serait pas moins Édouard que Pierre, qu'il serait en un certain sens les deux. Réciproquement chaque être accouché seul pourrait se dire : « j'aurais pu en un certain point me scinder, au lieu de Jacques que je suis, il y aurait Pierre et Édouard, jumeaux. Je serais, mais... jusqu'à un certain point... ».

S'il n'était la reproduction sexuée, je pourrais me représenter un être qui n'étant qu'à moitié moi ne serait un autre *qu'à moitié*. Mais dans un autre sens je pourrais me représenter *dédoublé*. Il n'est pas sûr que la sexualité change les choses du tout au tout.

Les différences de frère à frère sont réductibles à des différences

d'un gamète à l'autre. La différence d'un gamète à l'autre peut être celle qui sépare a' d'a''. Si j'appelle a et b les deux gamètes, mâle et femelle, dont je suis né, je puis me représenter deux jumeaux, même d'œufs distincts, procédant d'une substitution par scissiparité d'a' et d'a'' à a, de b' et de b'' à b *. Dans ce cas, je puis dire moi-même à mon sujet : « Au lieu de moi que je suis, il y aurait x et z jumeaux. Je serais sans doute, mais *double.* » Réciproquement les jumeaux effectivement nés dans ces conditions pourraient imaginer un être qui serait à moitié chacun d'eux, étant l'un et l'autre en un seul. Il est donc des cas réels où les dés s'agitent entre deux possibilités telles que la différence entre elles ne répondrait pas à la différence du tout au tout définie d'abord.

[*Biffé :* En fait, la reproduction asexuée réduit à l'exception cette *continuité* des êtres. Toutefois je saisis maintenant]

[*Biffé :* Si je reviens maintenant sur les perspectives que je tente d'ouvrir j'aperçois :

1) des différences du tout au tout entre les divers êtres, faisant de chacun d'eux des entités discontinues d'une précarité aussi grande qu'on la peut rêver;

2) en opposition avec ce premier aspect, une perspective de continuité des êtres;

3) en interférence une notion hybride fondant sur la discontinuité de fait (sauf exception) des êtres d'une part, sur la continuité fondamentale d'autre part, une idée d'entité nécessaire.

De ces trois perspectives découle ceci.

1) la précarité des êtres définit en fait ce qui nous constitue d'une façon fondamentale;

2) il est vrai, cette précarité se fonde sur une absurdité, la notion d'êtres discontinus. Au fond l'être en un sens est continu. Mais nous nous constituons dans la renonciation à la continuité, dans le fait que nous admettons l'absurdité de la discontinuité, que nous sommes tombés au fond d'elle.

Ce qui est touché d'ailleurs par l'absurdité n'est pas la précarité mais l'entité discontinue. L'absurdité aurait au lieu de diminuer la précarité]

[*Biffé :* La continuité des êtres, le fait que tous les êtres au fond n'en sont qu'un seul est seulement le fait fondamental auquel nous nous arrachons en nous fermant.

En nous fermant nous créons une transcendance. (néant)
mais nous nous ouvrons en fait
nous formons un parcours fermé ouvert au-delà de l'être propre que nous sommes
le bain d'immanence nous établit]

Si je reviens maintenant sur ces perspectives — qu'ouvre l'examen des données de ma « conception » — je puis discerner le rapport qu'elles présentent avec les divers aspects de l'expérience du *moi* que j'ai vécue.

* *Note de Bataille :* Le cas des jumeaux du même œuf est en somme la réalisation d'une moitié de ces conditions.

Elles s'opposent tout d'abord à cette donnée de l'expérience vécue qu'est l'être-atome, irréductible, indivisible... Mais cette donnée particulière est peut-être complexe et la méthode que j'ai suivie permet d'atteindre des données élémentaires.

Apercevant cet ensemble des conditions fortuites, sans lesquelles je ne serais pas, je saisissais ce qui aurait pu être, si la moindre de ces conditions avait manqué, *comme tout autre que moi.* Je discernais en moi clairement un élément d'importance décisive qui fait que je suis *moi* et non *un autre.* J'apercevais en même temps que cette importance est faite en quelque sorte de tout mon poids. Il existe une différence fondamentale entre moi et l'autre. Cette différence est celle que mon expérience fait d'habitude en face des autres réels mais je ne pouvais que l'étendre — et c'était essentiel — aux possibilités qui n'échurent pas. Je me regardais ainsi comme une entité distincte non seulement de toutes les autres qui ont été, sont ou seront, mais de celles qui auraient pû être à partir de la moindre variante dans la suite des enchaînements. Je saisissais en même temps que c'était ainsi que je devais définir ce que j'appelle *moi.* Je ne pouvais qu'appuyer de tout mon poids sur cette affirmation fondamentale de mon être : *moi c'est moi,* et rien d'autre, tout ce qui, réel ou possible, n'est pas *moi,* en est séparé par un abîme incommensurable.

Cette donnée vécue implique ceci : si je suis moi et rien d'autre, les êtres tels que moi sont des entités discontinues, telles que serait exclue la possibilité d'un être qui ne serait ni tout à fait moi, ni tout à fait un autre mais quelque chose d'hybride. Ou mieux si l'on s'élève au-dessus de ces profondeurs afin d'apercevoir une plus vaste scène, de deux choses l'une, *ou les êtres sont des entités discontinues, ou l'être est continu à travers ces entités apparemment discontinues que nous sommes.*

Nous avons de la discontinuité du *moi* une connaissance intime assez claire, mais ce qui est remarquable est que les considérations faites sur elle à partir des données du dehors, bien qu'elles en éclairent l'essence et en procurent la conscience claire et distincte, tendent en contrepartie à introduire sinon un doute du moins un trouble sur le fond. C'est que nous pouvons saisir nettement la discontinuité du *moi,* sans ambiguïté à l'instant même où les considérations extérieures en font ressortir l'importance. Mais si nous fixons sur elle l'attention, nous faisons une expérience nouvelle : le sens clair qu'elle avait se dissipe, le sentiment qui s'insinue sournoisement en nous est dès lors au contraire celui de la continuité — « Il n'importe pas finalement, pensons-nous, que ce ruissellement de l'être dont l'ensemble ne dépend pas des séries d'événements fortuits, s'effectuant, tombe dans l'une ou l'autre de ces angoisses fermées sur elles-mêmes qui disent *je* et n'ont plus la force de sortir de l'angoisse et du je. » Même si j'admets d'une différence de gamètes qu'elle suffit à introduire un autre et non moi, je ne puis donner aucun sens à cette différence. Si cet x avait existé, il n'y aurait pas de *moi* réel par rapport auquel je définis maintenant cet x comme un autre. En un sens x et moi reviennent au même.

Je puis à volonté introduire cette considération et ce sentiment (je ne puis même pas l'éviter), elle ne supprime pas le fait que l'existence du *moi* demeure serrée dans ces conditions étroites, mais elle jette sur cette dépendance une sorte de suspicion : cette dépendance est non-sens traîné comme un boulet au pied. Poursuivant comme j'ai fait l'examen de mes conditions, si j'aperçois en elle une faille ouvrant une perspective de continuité je ne puis manquer d'apercevoir en ma conscience un répondant vécu de cette donnée : je suis fait du même bois que tous les autres. Ce sont des différences de caractère qui me séparent : je suis plus coléreux, plus sensuel ou cet autre est avare, etc. mais au fond tous les êtres n'en sont qu'un.

[*Les ébauches suivantes se retrouvent par ailleurs :*]

De cet extrême examen de mes conditions d'existence, je tire des résultats qui semblent s'opposer.

Tout d'abord, j'ai saisi le *moi*, en tant qu'il est *un être* comme [*biffé :* une entité que sépare des autres une discontinuité tranchée] un être qui aurait pu n'être pas. J'ai aperçu ma présence au monde comme ayant dépendu d'une infinité d'événements fortuits, tels qu'un infime changement dans cette série infinie aurait suffi pour que la multitude des hommes n'en comporte aucun qui soit *moi*.

Je m'attachais de cette façon à cette inévitable définition de l'être que je suis : tel que son être soi et non un autre est d'une importance quelconque (indéniable) et représente une différence par rapport à d'autres possibilités.

Il va de soi que si mon père et ma mère, comme dans la chanson, « ne s'étaient jamais vus », ce monde-ci manquerait de cette particularité que je suis. Mais la question se pose alors de savoir si ce monde qui n'est pas — où je manquerais — présenterait, s'il était, avec celui-ci — où j'existe — une différence du tout au tout ou simplement une différence de degré : une différence analogue à celles qui séparent un peu plus, un peu moins chaud, un peu plus, un peu moins lourd, ou à celles que présentent entre eux des phénomènes séparés par un seuil, comme l'eau et la glace.

En premier lieu, ce qui s'imposa à moi était une différence tranchée. D'autres perspectives apparurent seulement après un détour. Je dois reconnaître d'ailleurs que si la différence de degrés m'était apparue la première, j'aurais été décontenancé, j'imagine, et j'aurais sans doute abandonné.

*

1° J'ai tout d'abord aperçu un ensemble de conditions fortuites sans lesquelles je n'aurais pas été. Ce qui aurait pu être si la moindre de ces conditions avait manqué aurait été tout autre que moi.

Dans cette première perspective, j'ai saisi sur le mode de l'expérience vécue une importance décisive quant à moi d'être moi et non un autre. Mais cette importance se liait à une notion (qu'en principe ne dérangent nullement les données de la reproduction sexuée) selon laquelle il ne pourrait y avoir que moi ou un autre, à l'exclusion d'un être qui ne serait ni tout à fait moi ni tout à fait un autre mais quelque chose d'intermédiaire. En d'autres termes, ma façon d'être moi se lie à l'idée de discontinuité fondamentale des êtres séparés.

La discontinuité existe en fait

*

Un être est un parcours fermé.

Ceci engage en cette direction.

Chaque être est suspendu sur la possibilité infinie qu'il avait de ne pas être.

Il aperçoit un ensemble de possibilités non échues comme possibilités d'existence autre que lui.

Il se base sur ce fait qu'un jumeau lui-même est tout autre que son frère, entre l'un et l'autre il y a l'abîme qui sépare l'être du néant.

Seconde perspective : à regarder les choses de plus près, cette discontinuité est apparente : il y a un glissement possible d'un être à l'autre.

En fait existent simultanément et renvoyant de l'une à l'autre ces deux perspectives, l'une discontinue et l'autre continue.

Dans la perspective discontinue, le néant entoure l'être et l'être découvre le reste de ce qui lui semble être comme transcendant, c'est la conception tragique de l'être.

Dans la perspective continue il y a immanence, l'immanence pure glisse non vers le néant mais vers le moins d'être (ce que j'ai appelé le néant du dedans n'est qu'un moins d'être).

*

A supposer que l'exigence essentielle et universelle tende à la mise en jeu de tout ce qui est, cette mise en jeu ne peut se faire du tout

A supposer qu'entre être et mise en jeu il n'y ait pas de différence, le tout ne pourrait pas être puisqu'il ne peut se mettre en jeu.

L'être mis en jeu ne s'effectuerait que se divisant, ou plutôt il n'y aurait d'être que dans la division elle-même.

Dans la mesure où réapparaît la continuité de l'être, le néant s'établirait.

Mais réciproquement l'être séparé s'anéantit

La mise en jeu totale se produirait

Le pessimisme est le vertige de la mise en jeu. Il ne compte pas puisque la mise en jeu a lieu malgré lui, que nous nous jetons volontairement vers le pire, l'impossible. Ce qui ne justifie nullement l'optimisme. En effet nous allons vers l'impossible.

Mais qu'ai-je fait d'autre écrivant ceci que de définir le *désir*

*

La discontinuité elle-même est précaire bien qu'elle soit la condition de l'être.

Elle est précaire tout d'abord en ceci que la continuité demeure comme un fond des êtres.

Mais sa précarité s'effectue quand s'établit une sphère d'immanence autour du noyau central

Ceci dit l'épilogue prend fin. Comme le reste du livre il est l'œuvre de l'amitié

*

[*Puis ces notes et schémas :*]

universel comme particularité
dépassant le continuum
continuum des corps maintenant
la particularité que niera l'âme
humble

Dieu introduit le néant dans l'âme

il y a inversion
c'est par l'introduction du néant
dans l'âme que naît l'esprit

universel
pur

L'AME
définit dans l'exclusion comique l'opposition du *corps, animalité sensuelle*
naturellement il y a des corps beaux etc.
le processus est lent, multiple, il met en cause non seulement la fête,
toute la société de la fête : la guerre, la formation des classes sociales et
leur lutte, le travail
la synthèse est l'AME HUMBLE (ou la conscience malheureuse) qui poseson
contraire : Dieu transcendant, lequel aboutit à l'immanence de l'Ame
acceptant l'humilité
et de Dieu
cette immanence définit l'ESPRIT au sens de spirituel par opposition à
matériel
l'ESPRIT n'est complètement défini qu'à la fin de ce processus
pose sa limite : la matière, les choses
qui comprend les corps, mais seulement comme négation vide, comme
absence d'esprit
l'ESPRIT prenant la matière pour objet est la pensée critique

*

[*Biffé :*

LA PENSÉE CRITIQUE

du fait
est mise en jeu par
la POÉSIE (holocauste du langage retrouvant tous les éléments non vides du néant dans le creuset de la fête avant
leur ségrégation]
La pensée [*biffé :* critique] ayant la matière pour objet n'aboutit pas à l'adéquation
se heurte à ce qui dans le monde lui est irréductible
il n'y a plus de transcendance spirituelle possible mais le décalage de la réalité et des mots s'exprime à la fin
concrètement par un décalage volontaire des mots

[*issue? immanence?*] du néant de l'irrationnel se pose la poésie qui fait ressortir le déchet de toutes les opérations précédentes
qui recueille en particulier l'apport du comique
mais la poésie est un pur néant
le je de la pensée critique

*

âme
corps → inversion des rapports → âme humble
Dieu → esprit
choses
pensée critique

esprit chaste
obscœna →

mariage
fornication → union sexuelle réprouvée
chasteté
divinisation de la virginité → morale
réalité sexuelle
morale

*

continuum (plutôt du sourire que du rire)
cadavre d'un proche = néant-objet
transcendance des larmes = sacré, continuum des tiers
le sacré est quelque chose de séparé, assurant le continuum des tiers, c'est la rupture du continuum devenue la condition d'un continuum nouveau

A partir de là, s'établit le continuum par négation du continuum, une sorte de continuum mis en jeu, continuellement nié, ne se trouvant que dans un mouvement de négation volontaire, continuum sismique, convulsif, pâmé, continuum des larmes. C'est une complète absence de repos, un état de transe élémentaire. C'est le continuum de la fête avec ses deux directions suivant que l'on inclut ou exclut
tragédie
comédie
l'objet du continuum niant activement
ce continuum en transes est en réalité un processus de séparation et de classement

*

angoisse
le néant met l'ipse en question

ipse discontinu
néant du non-moi — objet non posé
continuum des proches : rire ou plutôt sourire innocent

continuum calme
cadavre, objet = néant
continuum des larmes

le cadavre met le continuum en question mais le continuum subsiste en tant que tel — seulement il est en question

le creuset de la fête

continuum en transes, mis en question (c'est la fête)
il procède à une négation active qui est en même temps un processus de ségrégation
le corps est défini comme le domaine du néant
donné en pâture au néant, comme tel séparé de l'être

bifurcation

tragique
inclus
position du tragique au-dessus du corps
beauté
pureté
divinité
immortalité

interférence : le sacré gauche

comique
exclus
position du comique au-dessous du corps
laideur
excrétion, sensualité
animalité
corruptibilité

L'AME

LE CORPS

*

ipse
néant, angoisse
continuum (rire [*innocent ?*]) des proches

continuum
cadavre d'un proche
séparation des larmes
transcendance des larmes positives
de la beauté et du courage
négation de la mort

Ame : Beauté négatrice de la mort

la négation de la mort a un déchet

Corps : cadavre de l'ennemi, de la victime du sacrifice, excrétion, animalité, corruptibilité

a) sacré, divinité, dieux de l'Olympe

b) déchet risible
moyen terme d'un continuum
quelconque entre les tiers

b) âme de l'esclave malheureux
animalité
âme humble

âme humble
Dieu transcendant
imm. de la belle âme et de Dieu

pensée critique
poésie
être aimé
mensonge

*

ipse
néant
continuum (rire)

sensualité

négation passive du continuum

négation active du continuum

guerre et crime

continuum
cadavre
excrétion
transcendance des larmes

continuum
sacrifice
corruptibilité et animalité

ennemi

transcendance du rire

maître et esclave
monde séparé

Ame
choses (monde du travail)
pensée

Principe critique cogito
poésie

Ame
animalité
âme humble

âme humble
Dieu transcendant

C

Être aimé

Immanence de la
belle âme et de Dieu

B

Immanence

A
Être aimé
animalité

A, C
passivité

B
activité

opposition entre les sphères B et C

continuum	continuum en croissance	suj.	cont.	cont. nég. je s'abstenant	
mort	mort	obj.	mort	objet détruit positivement	

cont. nég. — cont. nég. perte volontaire

objet détruit — *position* de l'objet perdu, il devient positif

je arrêté devant l'objet détruit
tabou de l'objet dét. — devant cet objet le *je* du continuum, qui a perdu le continuum pur, se comporte en

je consommant l'objet détruit
transgression

sujet	*a*) cont.	*c*) cont. nég. de soi	*e*) sujet s'abstenant posant la négation se définissant par sa négation	*g*) sujet ayant consommé
objet	*b*) mort	*d*) objet détruit positivement	*f*) objet comme sacré mais portant en lui	

le sujet ayant consommé est une âme immortelle

*

cont. — cont.

mort — petite mort

cont. nég. — rupture positive du cont. | cont. nég.

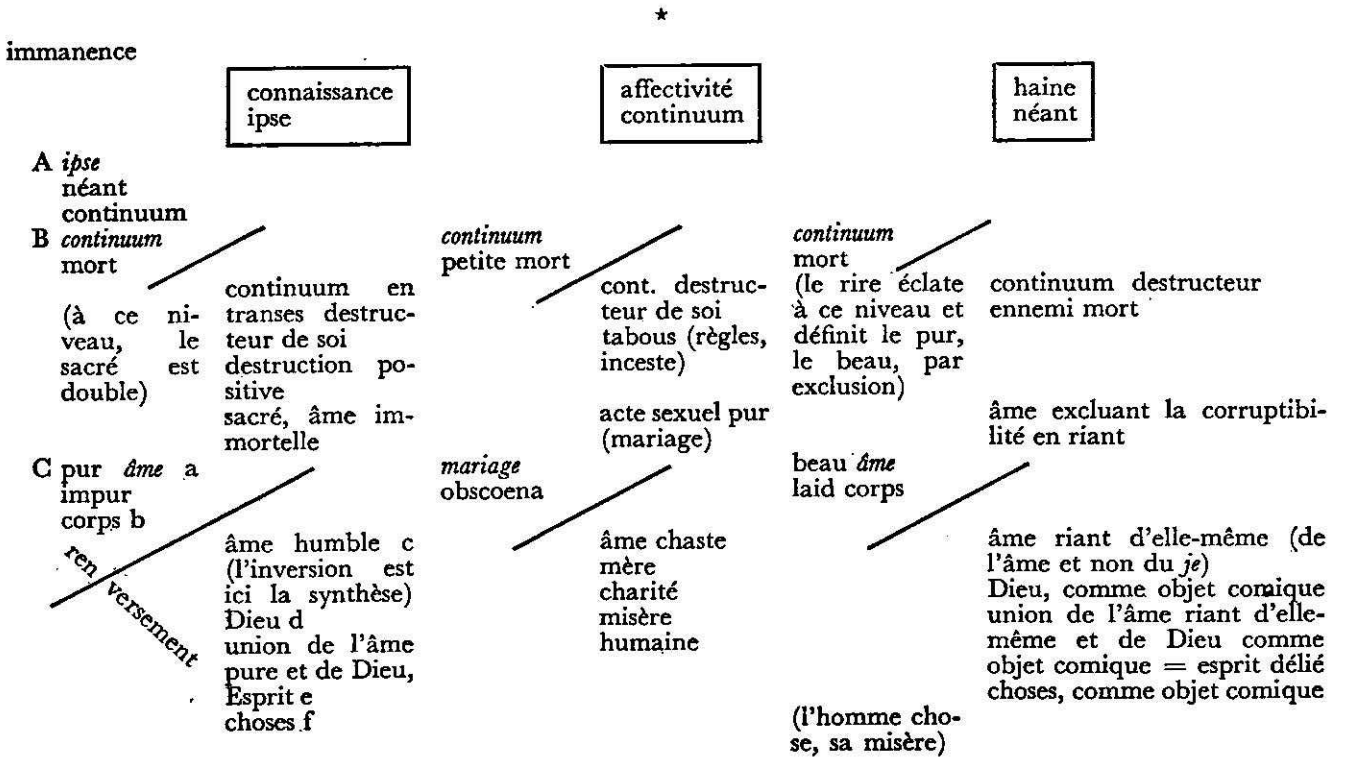
objet positivement détruit — objet interdit — ennemi mort

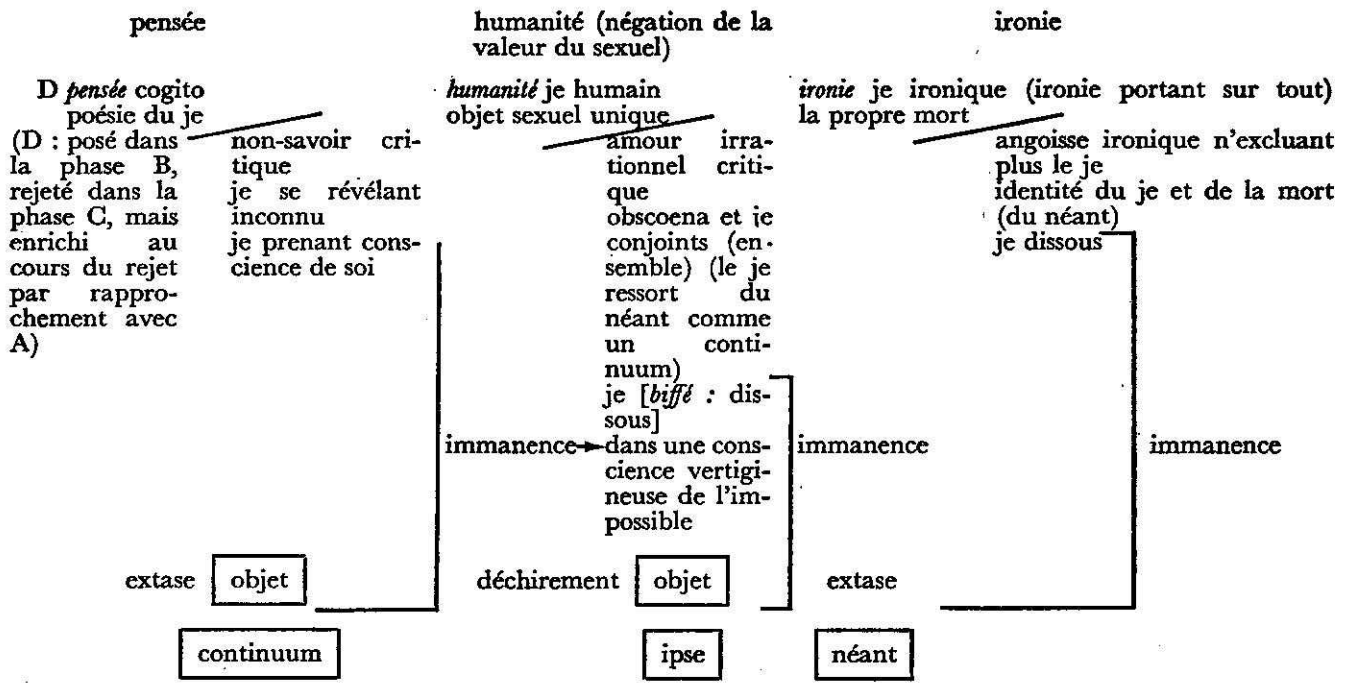
sujet s'abstenant — sujet — sujet [*illisible*]

objet sacré ambigu — 2 directions à partir de là

sujet consommant le sacré pur — sujet consommant le sacré impur (régression) à partir de là

c'est un mensonge mais le mensonge n'est qu'une transposition du double mensonge de l'ipse et du continuum
dans le sacrifice les êtres font de la rupture même du continuum une sorte de réunion
le résultat n'en est pas moins la position de l'âme
qui du continuum à l'immortalité
de l'ipse l'ipséité
l'âme est le continuum de l'ipse dans le temps





la poésie en détruisant le langage, l'universel en nous, révèle le *je* comme une négation de la pensée

*

mariage chasteté
obscénité-prostitution

continuum mort / *continuum* petite mort

	cont. réel encore	destruction de soi,
	négateur de soi	dégoût
FÊTE	destruction positive.....	tabous
	divinité pure	observation du tabou
	divinité impure	orgie, transgression

âme

*

	sujet	objet	le sujet se retrouve dans l'objet
A	échéance de l'ipse	sa chute dans le néant angoisse	l'[*ipse?*] reconnaît en riant rire immanent
B	le continuum	le cadavre transcendant	transcendance des larmes bifurcation transcendance du rire

plus loin le corps comme animalité

C	transcendance pure l'âme incorruptible le sacré, la beauté	1) le corps son animalité excrétion sexualité	l'âme [*illisible*] au corps
	équivalence avec le maître	2) les choses la matière	la pensée
D	l'âme humble	Dieu	immanence
E	la pensée critique	(non-savoir) la poésie comme région de décomposition prismatique chute dans l'être aimé comme [*animal? universel?*] Dieu âme humble animalité âme pure cadavre continuum néant ipse	
		MENSONGE	immanence

*

A	part. ipse néant	ipse néant	

B	univ.	continuum (social)	union sexuelle (indifférente) sur le plan du continuum libre
		continuum / mort (se déc.)	intercursus / interruption du continuum sexuel
C	part.	âme	mariage dignité sexuelle vêtement
		âme / corps (se déc.)	dignité sexuelle / vêtement obscénité
D	univ.	pensée logique	amour platonique
		pensée logique	amour platonique

poésie
analytique de soi (comme ipse)
à moins qu'on ne pose
une sexualité immédiate
Ce n'est pas l'ipse mais le continuum qui fait le 1er l'exp. de l'objet sexuel?
il le fait sur le mode B?
En réalité ici apparaissent dès l'abord les tabous
a) des règles
b) de l'inceste
or il y a tabou du cadavre de la même façon.

*

Transcendant	Néant	Transcendance	Transcendé	1er terme	2e terme
Maître	Mort	Sacré	Esclave	Esclave	Choses
Inversion					
Esclave	choses	Dieu	Maître	Bourgeois	Choses
Inversion					
Esclave	irrationnel	Raison N.	Dieu Maître	Bourgeois	Nature [*rationnelle?*]
H. entier extr.	raison	soi-même	Dieu Maître Raison N.	H. entier	Inconnue (au-delà de la nature)
H. entier moyen	irrationnel	soi-même	Dieu Maître	H. entier	Nature rat.

*

A	Moi discontinu	Différence ipséelle
B	Moi continu	Différence individuelle

C	Ame	Différence ipse-individuelle	
C'	Corps	*id.*	
D	Cogito	Différence historique	la différence historique ici est la modalité de la différence et non l'apparition de son essence
E	Conscience de soi	Chaîne différentielle	C'est en E que s'exaspère l'amour et il s'exaspère de sa propre dissolution.

MEMORANDUM

Page 207.

Ces maximes de Nietzsche, recueillies et présentées par Bataille, parurent au printemps de 1945 aux Éditions Gallimard.

On retrouve dans les papiers de Bataille :

[*Boîte 9, G :*]

— *42 pages de citations de Nietzsche et du livre d'Andler,* Jeunesse de Nietzsche;

— *5 petits feuillets constituant le manuscrit des pp. 251-252.*

[*Boîte 14, P :*]

— *80 pages de citations ;*

— *30 pages de « notes pour la préface ». Ce sont ces notes que nous examinerons ci-dessous.*

Un bruit de voix confuses s'élève vers moi de tout le passé. Mais jamais rien ne m'atteignit de cette touche intime, qui me gêne intimement, me fait rire. Nul appel à moi s'adressant ne m'a dit : — Si je n'étais pas entendu, l'espoir le plus élevé

*

Qui peut vivre à la crête des vagues?

La crête des vagues, d'ailleurs, à supposer qu'on y parvienne, se résout en poussière d'écume : rien dans son éclat qui ne soit horreur de l'impérissable et refus de ne pas succomber.

*

Entendre la sorcellerie du monde et lui répondre.

Nous n'avons pas à nous déplacer d'un point à l'autre mais à danser.

*

Du bruit de voix confus s'élevant vers moi de tout le passé, rien jamais ne m'atteignit de cette façon intime, brisante, nul appel, à moi s'adressant, ne me dit ainsi : « Si je n'étais pas entendu, ceci mourrait qui ne veut pas mourir. » La terre n'entendant pas la voix de Nietzsche ne me semblerait pas tout à fait la terre : elle résonnait, cette voix, peut-être comme un déchirement, sorte de joie bizarre, inhumaine, étrangère à l'homme, à mes oreilles plutôt un cri de nouveau-né, détaché du passé, détaché étrangement de la mère...

Je ne compris pas d'abord que j'étais sourd *moi-même* à cette

voix que j'aimais. Je n'imaginais pas non plus qu'on y soit généralement sourd. J'ai mis du temps à reconnaître cette excessive surdité de l'homme qui oblige un cri à se prolonger dans la déraison. Un appareil d'audition la dissimule qui donne apparemment des garanties : tant de commentaires, de journaux, d'études ... mais [*et puis?*] le vide indifférent pour finir... « Qui connaît le lecteur ne fait plus rien pour lui. Encore un siècle de lecteurs et l'esprit même puera. » Cette vérité, cette mauvaise nouvelle de Zarathoustra, me domine, m'accable... J'ai moi-même des amis, des lecteurs. Je n'y songe plus sans grincer des dents, je les hais (j'ai *honte* d'eux). Qui me *lit*, maintenant, doit tenir de moi qu'il est responsable, entre autres, d'un affaissement moral plus qu'atterrant. Un chrétien savait lire, épuiser les conséquences des mots : il s'attardait au récit d'une crucifixion et ne laissait pas même le bruit d'une goutte de sang se perdre.

A cette décadence de la solitude morale il est difficile de porter remède. Il me plaît toutefois d'ordonner ce livre expressément à cette fin. La surdité à l'appel de Nietzsche est la plus choquante étant la plus parfaite de toutes, je veux dire la moins consciente. La lecture de Nietzsche est facile, mais en apparence seulement : elle est d'habitude une *fuite* euphorique et même exaltée. Elle pose le problème de la communication d'une façon pénible : Nietzsche endura un martyre accru du fait

*

L'authentique morale n'est jamais trouvée que *contre* ceux qui l'*enseignent.*

*

Comme un visage en vieillissant accuse ses traits
Après que le silence sera tombé que restera-t-il du visage de Nietzsche

*

Préface.
ne pas aller d'un point à un autre mais danser
1re section.
Refus des louanges, solitude et masque
2e section.
Insatisfaction
Innocence (liée à la mort de Dieu?)
maintenant qu'elle n'est plus une audace peu de sens d'une prédication
cela ne va pas, tout est sur un autre plan
à la limite où le sens se perd

pas de prédication possible : elle se dissout dès qu'elle ne déraille pas
... plus d'un parmi vous tomberait à la renverse au seul roulement de mes tambours...
comment se fait-il que l'on soit déçu?
paroles qui se situent là où tout se perd, où l'homme et Dieu lui-même s'égarent eux-mêmes

*

une sorte de je ne te laisserai pas en repos
La part que nous faisons à l'homme entier est celle que nous faisons à l'art, si nous lisons Hamlet etc., si nous supprimons en nous le mouvement de propagande que poursuit [*qui pourrit?*] la volonté d'agir
Celui qui veut aller au bout du possible
explorer la possibilité humaine à l'extrême

Insatisfaction	refus des louanges	1° Refus des louanges
	destruction dionysiaque	passage du chant de la nuit
	absence de but (contradiction h.e.)	Insatisfaction de quoi que ce soit
	avenir	Tout se détruisant
	jeu	
	dépense	Avenir
	amitié	dépense

Politique
Fête
Mystique : Vivre les problèmes
gaieté
rire
absence de but

*

Par la morale l'individu est instruit à être fonction du troupeau et à ne s'attribuer de la valeur qu'en tant que fonction.
La liberté suppose, sinon l'individu, du moins la vie en tant que non nécessaire comme valeur. Elle suppose donc qu'on mette sa vie *en jeu* (elle n'est pas nécessaire) sur le plan individuel. C'est la non-appartenance au système.
d'où le sentiment de froid, de mort de Dieu, de dépassement infini (sans lequel nous retomberions)
le moment crucial de l'autonomie

*

[*En marge :* méthode de coopération avec autrui]
en tête de politique

La plus petite fatigue dans le jeu de l'intelligence intercepte la compréhension de N.
Ainsi le souci de rapporter au connu.
N. lui-même représentait l'origine de la connaissance comme rapport au connu
le mouvement de la pensée de N. est un rapport à l'inconnu, au non créé.
Tous les soucis de but etc... lui sont étrangers
il faut se noyer
sans revenir à la terre ferme

*

Acéphale, 3e année, nlle série, no 4 (?)

en tête, préface de H.H.

Dieu est mort
Retour éternel

Il faut que le surhumain
vive Z. p. 11

Non la pensée de Nietzsche mais l'accord de cette pensée avec une réalité qui entre en mouvement.
Essentiellement une utilisation de N. à des fins actuellement données. Précisément cette utilisation explication de la pensée réelle.
Ce que nous pouvons affirmer c'est qu'en étant ce que représente ce mémorandum, nous sommes nietzschéens.

Rapport essentiel entre le surhumain
la terre et le soi Z. p. 47.
Les guerres et les révolutions misérables moyens
Le dernier homme Z. p. 17

La tragédie
↓
La brutalité — *Le crime* ⟶ Sexualité
Z. p. 95 le lion — Z. p. 35 l'enfant — Le corps et le *soi* p. 46
Z. p. 36 le sommeil
Z. p. 25, 34, 47, 48, 49
↓
Le sens de la Terre
Z. p. 42-43, 15-16

Sociologie Z. p. 45 ⟶ Tous ceux qui se sont choisis formeront un jour un peuple Z. p. 26-27

*

[*Enfin ce plan — pour* Sur Nietzsche?]
1. *Extrême sans action.*
2. *Inverse de la politique.*

Le nietzschéisme politique est l'absurdité même. A la rigueur nostalgie du passé. National-socialisme monde si mal fait que la marge y serait grande
tentation de substituer la volonté de puissance égoïste au bien
c'est superficiel — de même la justification de la vie
la volonté de puissance est l'accord avec le mal

3. *Méthode du livre.*

Exposé d'expériences dérisoires; côté pâteux d'une vie qui n'est pas emportée par l'action.
Toutefois écrit dans la gésine du monde. Calculé d'écrire cette préface à l'aurore d'un monde nouveau. Le décrire. Problèmes post-révolutionnaires qui ne se posent que pour moi, mais je suis un précurseur.
Mauvaise terminologie etc.

4. *Inviabilité fait de l'homme total.*

Paradoxe. L'inviabilité est le fait de l'homme total. Ce que N. a cherché. Le fragment, voilà l'homme qui sait ce qu'il doit faire. Savoir que faire est se réduire à l'état de fragment.
L'action (action au sens hégélien de succession) divise l'homme dans le temps et conséquemment dans l'espace.
La totalité est ce qui n'est pas astreint à une tâche *nécessaire*, à un but, c'est la liberté.

5. *L'homme entier moyen.*

L'homme total moyen n'a peut-être pas besoin d'exister, mais la totalité de l'homme, l'achèvement de l'histoire.
Toutefois pas d'homme entier moyen sans l'extrême.

6. *L'homme entier extrême.*

L'homme moyen peut se réduire au plaisir mais un au-delà du plaisir est nécessaire
c'est le jeu
le jeu pose la condition de l'extrême.
L'extrême est le sommet où une entière absence de fatigue engage à l'entière insubordination (l'autonomie de la fête?). Ainsi le rire total, excluant les côtés pratiques. Cela touche nécessairement à la folie.
La deuxième partie est l'expression d'une longue et horrible exp. vécue.

7. *Résultat par-delà le plaisir.*

Au-delà du plaisir, la puissance?
Non : le jeu.
[*En marge : j'arrive à ce point au hasard des jours*]
Nietzsche disait créer et non jouer. Dans l'immanence tout serait *subi*. Il n'y aurait plus de volonté de faire (d'être puissant) mais un accord avec le possible par un mouvement heureux d'accès vers l'inaccessible (au lieu de la volonté de puissance et même de la volonté tout court)
communauté nécessaire

8. *Conditions rencontrées du jeu — l'existence du communisme.*

Disparition du monde de la bête de troupeau. C'est différent maintenant.
Le comm. russe et marxiste.
Coïncidence : critique du libéralisme bourgeois et de la rév. française.
Rapport de la [*pensée?*] et des modes de production.
Caractère nostalgique de N. par rapport au passé.
En opposition le saut dans l'avenir identique au saut du monde de la nécessité dans celui de la liberté.

9. *La transcendance interne.*
donner ici la définition du mot

Transcendance interne d'un noyau où se consumerait le jeu. (Caractères contradictoires de l'immanence et du jeu. Le jeu suppose la transcendance. En fait j'aboutis à l'immanence mise en jeu et résultant de la mise en jeu.)

Maintien des données du § 1 (l'immanence = *où cessent tous les degrés*, j'ai mon toit...) c'est-à-dire sinon de l'impossibilité d'agir du moins de l'absence d'équilibre fondamental, mais cette absence d'équilibre recevrait un sens.

Dès maintenant, il est vain de résister, pas de retour en arrière : au-delà seulement.

La guerre me laissait froid.

Je ne veux que *créer*, jouer.

L'état fragmentaire est l'asservissement, l'homme entier la révolte.

Dans l'équilibre général un point doit exister... Impossibilité d'ordonner le déséquilibre.

ANNEXES

Page 275.

1. VIE DE LAURE

Dans un carnet de 1942 [*Carnet 3, 10 feuillets non paginés*] *pour* L'Expérience intérieure.

1. *Laure est morte le 7 novembre 1938. Quelques mois plus tard, en 1939, Bataille et Michel Leiris recueillaient une première partie de ses manuscrits dans une édition hors commerce intitulée* Le Sacré. *En 1943, ils faisaient paraître, dans les mêmes conditions,* Histoire d'une petite fille, *texte pour lequel Bataille ébaucha cette* Vie de Laure.

Le Sacré *et* Histoire d'une petite fille *(et la présente biographie) ont été récemment réunis par Jérôme Peignot dans* Écrits de Laure *(Jean-Jacques Pauvert, 1971). Nous renvoyons le lecteur à cette dernière édition.*

Vie de Laure *renvoie à plusieurs passages retirés du* Coupable *et qu'on trouvera dans les* Notes *du t. V : p. 494 (Préface), 499-517, 523-526, 530. (Cf. aussi ci-dessus, p. 406-407, notes pour* Sur Nietzsche*).*

A la fin du Sacré (Écrits de Laure, *p. 207-208*) *Bataille et Leiris donnaient cette note d'introduction :*

Il y a peu de mois est morte celle qui s'est désignée elle-même sous le nom de Laure. Morte, âgée de trente-cinq ans, d'un mal qui, sans la diminuer en rien, la suivait depuis l'enfance.

Insurgée de bonne heure contre une éducation bourgeoise et catholique, elle avait, après un séjour prolongé en Russie, trouvé dans un dévouement entier au communisme d'opposition une issue au besoin de donner une signification à sa vie. Les faits

l'ayant amenée à rejeter, comme dénuée de valeur, l'activité politique, il lui fallut se relever, selon son expression, « de ce grand tremblement de terre qu'est la perte d'une foi ». Sans cesser de connaître des moments de détresse — comme de bonheur ou de caprice — elle parvint à retrouver « un état de conscience plus total que jamais », ambition la plus haute que pût réaliser quelqu'un pour qui *l'intégrité de l'être* a sans doute occupé, dans l'échelle des valeurs, le rang privilégié.

A travers toutes vicissitudes, la passion que Laure apportait à la recherche de sa vérité ne se démentit pas. Le proverbe de William Blake : « Passez votre charrue et votre soc sur les os des morts » est la dernière phrase qu'elle écrivit peu de jours avant sa fin pour indiquer le livre qu'elle voulait relire. Alors que perdue en elle-même elle se disait « au fond des mondes », les mots de « corrida fleurie » sont ceux qu'elle employa pour désigner son agonie.

Du message que représente un ensemble de manuscrits et de notes qu'a laissés Laure après avoir fait brûler ce qu'elle tenait à détruire (sans avoir eu le temps, toutefois, de mettre en forme, ainsi qu'elle en avait témoigné le désir, des écrits dont jamais elle ne se jugea satisfaite), les textes réunis ici ne forment qu'une faible partie. De certains de ces écrits, comme de l'ensemble des papiers, ses amis les plus proches connaissaient l'existence, mais à aucun d'entre eux elle n'avait estimé devoir les communiquer. Bien qu'une telle réserve puisse sembler suffisamment motivée par le caractère même de la plupart de ces textes et par la rigueur implacable dont Laure usait autant vis-à-vis d'elle-même que vis-à-vis des autres, encore convient-il d'y voir la marque du sens exceptionnellement grave — à proprement parler *sacré* — qu'elle attachait au fait même de la « communication ».

Des notes sur le « sacré » demeurées inachevées — notes dont elle avait ouvertement parlé — ont constitué la base à partir de laquelle a été composé ce recueil provisoire, qui sera suivi d'une publication d'ensemble. A ce texte touchant à ce qui semble bien avoir été de tout temps, de quelque façon qu'elle l'ait formulé, une de ses préoccupations vitales, on a joint un certain nombre de poèmes et d'autres écrits qui ont paru se rattacher par des liens divers à la question cruciale du sacré, telle qu'elle se posait pour Laure.

Est-il besoin d'ajouter qu'on ne saurait réduire à quelque image définie que ce soit l'une des existences les plus véhémentes, les plus traversées de conflits qui aient été vécues ? Avide de tendresse et avide de désastres, oscillant entre l'audace extrême et la plus affreuse angoisse, aussi inconcevable à la mesure des êtres réels qu'un être de légende, elle se déchirait aux ronces dont elle s'entourait jusqu'à n'être qu'une plaie, sans jamais se laisser enfermer par rien ni par personne.

Page 276.

1. *Cf.* Ecrits de Laure, *p. 215-216.*

Page 279.

2. [COLLÈGE SOCRATIQUE]

Nous donnons sous ce titre un texte inédit [Boîte 13, G, 1-42] que Bataille a lu, au printemps 1943, semble-t-il, à un groupe d'amis (dont Maurice Blanchot) réunis en « Collège d'études socratiques » pour s'efforcer « d'élaborer un ensemble de données scolastiques concernant l'expérience intérieure ».

Page 285.

1. *Cf. t. V,* L'Expérience intérieure, *p. 19.*
Bataille a terminé L'Expérience intérieure *à la fin de l'été 1942. Ce texte daterait donc, approximativement, du printemps 1943.*

Page 286.

1. *Cf.* Le Rire de Nietzsche *(Annexe 4, p. 307-314) ?*

Page 292.

3. L'AMITIÉ

Publié sous le pseudonyme de Dianus dans Mesures, *15 avril 1940. Ces extraits des premières pages du* Coupable *constituent comme le noyau de la* Somme athéologique *et Bataille songea à en reprendre quelques-uns dans un passage resté inédit des* Antécédents du Supplice (*cf. t. V,* Notes *pour* L'Expérience intérieure, *p. 445*).

Page 307.

4. LE RIRE DE NIETZSCHE

Publié dans « Exercice du silence », Bruxelles 1942.
On retrouve dans les papiers de Bataille, en plus du manuscrit [Boîte 20, A, 336-361], ces pages d'un carnet [Carnet 5] pour Le Petit, La Part maudite, L'Orestie, Le Prince Pierre *(cf. t. III et IV) :*

Ne pas demeurer Dieu, ce dont l'homme a soif! Poursuivre le chemin maudit...

Dans le domaine du « fond », je puis, par un concept, tenter Dieu, en faire ressortir l'impossible — par rapport à tout concept imaginable.

Dans le domaine du « fond » introduire d'intenables concepts, les plus hardis qui puissent être formés, non pour s'y tenir, au contraire afin d'en éprouver la fragilité par une équivalence des plus

insensés aux plus sages, les déraisonnables ayant l'avantage de déranger la pensée du premier coup.

Dans le domaine du « fond », n'introduire que le dérangement, la perversion des pensées, une destruction active et incessante.

Ainsi : je ne puis à aucun moment me reposer sur quoi que ce soit, si je vois l'horizon ouvert, si je me perds dans une transe vertigineuse, je ne puis rien conclure qui tienne; l'instant d'après l'horizon se ferme. Mais chaque fois, il me faut répondre à l'interrogation immuable en moi par des hardiesses différentes, sans qu'à part l'instabilité comme unique moyen d'être au niveau du monde (l'endurant ou le surmontant) rien ne demeure tolérable.

Imaginer que par un continuel excès de vie ou de pensée, l'on maintienne entre soi et le monde une aussi grande ambiguïté, il apparaît aussitôt qu'elle demande une force manquant à la plupart, d'où la platitude, les œillères, la vie d'ombre falote à couler à l'abri dans la rainure... La déchéance : quand la rainure et non l'ambiguïté harassante est regardée comme sainte (c'est la pente où la sainteté déchoit insensiblement, laissant voir à la fin avec un relief saisissant la sainteté à jamais jeune de l'orgie, mais inassimilable, pourrissant ou tuant ceux qui l'approchent, qui n'ont de repos que dans une comique culbute). L'impossible est partout, qui demande un dérangement sans mesure — depuis toujours obtenant celui des hommes considérés dans leur ensemble. Devenir soi-même l'absurdité des discordances humaines totalisées,
[*au moins deux feuillets manquants*]
d'échéance de l'horreur. Mon possible d'ailleurs est déjà discernable : c'est « vivre l'impossible ».

Quelle qu'elle soit et dans tous les sens l'existence humaine est comparable à un rapide plein de voyageurs lancé le mécanicien mort. La catastrophe est plus ou moins diffuse : l'impossible, l'horreur est irrémédiable.

La réaction naturelle est d'imaginer un monde d'où les catastrophes seraient bannies (tout au moins invisibles). Aux sorties des gares ou des ports on pourrait lire : Défense à l'impossible d'entrer. Des millions et des millions d'hommes sont décidés à tout — même à l'impossible — afin d'éliminer tout l'impossible. Le devoir de l'homme sur la terre est, leur semble-t-il, de consacrer son temps à ce travail d'élimination : faire un monde possible et non celui-ci. Ils sentent même leur tâche inscrite dans la nature : elle répond à l'exigence de la nature, falsifiée par les vices et la méchanceté de l'homme. Ainsi l'alcool, la misère introduite au logement, les enfants hâves, la femme battue à mort. Dans la nature, les animaux ne s'enivrent pas, la vie est saine, répond aux nécessités des êtres. Que dire d'ailleurs? Il est vrai que le développement même des possibilités introduit de nouveaux impossibles, qu'il est nécessaire de lutter pour rétablir le possible, la simple viabilité de la vie. En tout cas, l'homme agit, le fait dans le sens du possible et rien d'autre n'est concevable. J'ai dit : dans chaque possible on voit toujours un maximum d'impossible. Mais d'abord le possible doit l'être : il faut manger, être sain, vigoureux,

disposer de ressources nombreuses, ensuite aller à la limite de l'impossible, mais ensuite seulement.

La mort incarne essentiellement l'irrémédiable. L'impossible est partout mais la mort est indiscutable. Seuls, les plus niais imaginent que la science

[*En marge :* Le rire affirmation de l'impossible. Malheur à ceux qui rient, dit l'Évangile. J'accepte l'Évangile. Je n'en ai pas moins la force de rire. Toutefois, je puis le dire à la fin : la tête me tourne.]

Plan

(Poser la question de la vie spirituelle dès l'abord.)
Impossible dans toute vie. [*Vivre ?*] l'impossible.
La volonté de supprimer l'impossible
2 obstacles — la mort
— le lien des hommes à la mort, et par là à l'impossible en général, sensible dans l'art.
Au contraire reconnaissance, accord avec l'impossible
Distinction des cas :
1° pour les autres : ce qu'ils veulent ouvertement, donc laisser faire (apercevoir seulement la marche à l'impossible) ;
2° sur le plan de la vie personnelle, liberté limitée toutefois par un devoir envers les autres et envers la puissance nécessaire ;
3° sur le plan de la vie spirituelle, c'est la position la plus contraire à la recherche du salut, à la volonté d'accord avec Dieu.
Transition. La construction nécessaire est manquée puisqu'il y a l'enfer, l'impossible jusqu'à... dans l'expérience mystique l'impossible [*ressort ?*]. L'achèvement. Sainte Angèle comprenant le démon.
De Dieu Nietzsche n'aperçoit que l'impossible, la mort.
Il substitue au salut l'impossible même qu'est le retour éternel.

volonté de possible — volonté d'impossible

Il y a dans le monde du possible et de l'impossible

Deux conceptions de la vie existent contradictoirement dans l'homme :
le possible, la situation satisfaisante
l'impossible, mettant tout en question, supprimant la sensation de viabilité

confusion

la première s'exprime dans l'idée de Dieu-médiation
la seconde dans le cri Dieu est resté mort
Dans le premier cas la viabilité est reçue, dans l'autre tout manque, on crée à partir de rien.

religion organisée — compromis
Dieu est la médiation du possible et de l'impossible garantissant le possible (mais l'enfer et le mysticisme)

temporel

Deux façons d'abandonner l'idée de Dieu :
la première, dans le sens du possible, dans une confiance profonde à l'égard de la nature, [*en*] consacrant sa vie à la suppression de l'impossible, [*en*] ne voyant rien d'autre

Abandon de Dieu, 2 cas
a) suppression de l'impossible

spirituel

la seconde dans le sens de l'impossible, [*en*] apercevant l'impossible d'un monde sans Dieu, [*en*] sachant l'impossible immuable et le fond des choses. Créer un possible (humain) à la mesure de l'impossible

b) tout impossible immuablement, mettre le possible à la mesure de l'impossible sans aucune garantie du possible

formes naturelles

religion non organisée acceptation du temporel
a) temporel
1. l'extase
2. le sacrifice
3. la tragédie (monde des valeurs
4. le poétique le sexuel)
5. le rire

b) spirituel

Dieu compromis entre le spirituel et le temporel
le salut, incluant dans le spirituel la suppression dernière de l'impossible

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

Le domaine spirituel étant réduit à lui-même par l'éviction du salut
le retour éternel est la mise à niveau
par lui l'homme est mis en face de l'impossible
le seul possible qui lui reste diffère du possible naturel comme n'en différait pas le possible chrétien
c'est un possible spirituel.

L'ambiguïté de Nietzsche, au moins dans l'expression, touche à la volonté de puissance. La volonté de puissance est au fond la volonté d'impossible, mais s'exerçant dans le domaine spirituel aussi bien que temporel.
L'ambiguïté existe aussi bien dans les faits.
Pas assez pour qu'on puisse dire : en tout état de cause, nécessité de s'enfoncer dans le domaine spirituel sans souci temporel.

Pas d'éclosion du nietzschéisme dans l'action, au contraire, dans le domaine spirituel.

N. a certainement tendu à l'unité des domaines mais dans l'ambiguïté.
Seule la pratique peut trancher (je ne dis pas : elle a tranché mais elle semble trancher dans le sens d'une séparation).
En fait si la recherche du possible est rejetée, la séparation a moins d'inconvénient que jamais.
Pour qui vit au niveau de l'impossible, le possible est à recevoir comme tel, avec la part d'impossible qui lui est liée

dans le domaine du temporel, en tout état de cause régnera le principe du possible
l'action a le possible pour fin
dans l'héroïsme cependant, volonté d'impossible, mais l'héroïsme seul...

extase, sacrifice, tragédie, poésie, rire, rejetés de la recherche du possible.
Principe à introduire :
L'action ayant le possible pour fin n'en est pas moins tenue d'envisager et de surmonter le possible.
Mais : 1° aucune théorie de l'impossible ne découlera jamais de l'action
2° une théorie de l'impossible serait néfaste à l'action
3° il est dans la nature de l'action de *pratiquer* l'impossible et elle n'a pour cela nullement besoin d'être aidée par la théorie, au contraire

Il n'en est pas de même de la vie spirituelle
là se joue réellement la question de savoir si l'on choisira l'impossible ou le possible, si l'on arrivera à la conscience
là les considérations nietzschéennes et les considérations opposées s'affrontent de façon décisive

la vie spirituelle peut (l'action ne peut pas)
elle est obligée (l'action non)

Ambiguïté du salut, c'est le principe de l'action introduit dans le domaine spirituel.

La sainteté du rire, c'est le spirituel rejetant le possible.
Fin du développement
Dieu est mort
le retour éternel comme expérience intérieure
c'est une sorte de pénétration du réel par l'impossible, c'est la même chose que Dieu est mort
les deux impossibles du temps enclos dans l'instant
[*car?*] irréfutable et indémontrable
le surhomme affranchi des liens du possible (revoir
dans le sens d'une libération et d'un poids *l'Ex. int*).
dans l'action quel sens cela aurait-il?

Possible et impossible dans le monde
Dieu
et
Abandon de Dieu { par suppression de l'impossible / par mise à la mesure du possible

La mise à la mesure du possible dans la nature
Extase etc. le domaine spirituel
La suppression du salut et Dieu comme compromis-réduction à lui-même du domaine spirituel.
Mais comment la vie spirituelle est-elle possible alors? la vie spirituelle est en réalité le principe de l'action introduit dans le domaine spirituel.
Comment peut-il y avoir une vie spirituelle en dehors de l'action? vie spirituelle = expérience intérieure.

Le retour éternel et le surhomme (la méchanceté et le rire) est précisément la réponse à la question (= expérience intérieure).
N. et l'opposition spirituel-temporel, son ambiguïté. En fait, il voulait le minimum de limitation mais n'excluait pas.
Mais le domaine de l'action est celui du possible; pas d'éclosion à partir de là.
Au contraire le domaine du spirituel est inaccessible. Si l'on n'y introduit pas la problématique nietzschéenne et l'absence de compassion, le plus grand obstacle en matière de spiritualité.

Les répercussions du spirituel sur le temporel. Impossibilité (peut-être) de séparer entièrement. [*Impossibilité de?*] chercher à prévoir le mode de liaison qui dépend davantage du temporel, qui décide — le spirituel étant pure passivité.
Mais le spirituel reflue dans la vie.
Conclusion : termes d'une enquête.

Eckhart. Angèle de Foligno. Dieu étant infini devenant le fond des mondes.
Chez N. le salut possible préalable à l'absence de salut.
Le sacrifice impossible pur non pour quelque chose
nécessité d'expier
pour le « sacrifice » : l'extrême réussite (la chance extrême) qui fait pleurer désigne-t-elle pour le sacrifice?
riant de me savoir sombrer, je suis un dieu.
Je ne mets plus ma vie à la mesure de l'impossible comme le fit la nature afin d'éluder l'impossible, la purgation d'Aristote. (A l'occasion de la purgation le rire avait rencontré le divin)
légèreté divine
pas d'appui sur : j'ai canonisé le rire
il est regrettable d'appuyer
je puis le faire maintenant, peut-être, mais que N. l'ait fait, c'était manqué.

amor fati à peine a-t-il appuyé dans ses lettres laisser immensément à deviner

Mais qu'est donc le divin dans ce cas, ce n'est pas seulement l'absence de Dieu, c'est son meurtre. Dieu est le possible qui se jette à l'impossible. (Ce qui meurt est le garant du possible. Il ne suffit donc pas de dire : Dieu est un porc.)

Retour éternel; l'expérience intérieure ne menant pas à Dieu dans ce cas menait à quoi? à l'impossible nu. Il y eut toutefois un intermédiaire, une [*subversion?*] de toutes les données.
Le caractère du retour éternel c'est la liaison avec le possible que le salut assurait autrefois. Nietzsche est en un sens la santé même.
(la part de l'appréhension inspirée)
le surhomme, salut préalable (la loi de
donc pas de compassion = salut l'héroïsme)
cela veut dire :
a) qu'on fait face à l'impossible
b) donc qu'on rend le monde possible dans l'impossiblité même, plus une élusion.
pas de compassion [c'est] lié au rire de soi

Une représentation humaine : Dieu, garant du possible, ne se supporte pas en tant que possible.

La masse des hommes est amie du possible. Il faut disposer d'un excès de force pour être ami de l'impossible. [*En marge :* Et rien est-il plus grand [*pour finir?*] que cette hypertrophie de l'impossible? moyen de substitution au salut].

[*A la suite, le texte des deux derniers paragraphes, p. 313-314. Puis :*] *Dans la douleur tu enfanteras.*

Je veux être fort afin de trembler.

Ma légèreté, la transparence de hideuses pensées, ma familiarité avec le pire me font me moquer de qui n'a pas l'intelligence de trembler.

En moi-même, la prison ni l'exécution ne peuvent supprimer le meilleur ni le pire.

La guerre, les conséquences qu'elle entraîne, me mettent dans un état de tremblement.

Je vis comme une sommation de trembler, ce qui suppose la désinvolture nécessaire; j'ai la certitude de la douceur, de l'enchantement accessible, nullement maudit : la nécessité de trembler m'atteint pour la seule raison que j'[en] ai la force.

Je ris lentement de trembler.

Me voici la lucidité même et je parle : un peuple envasé, ayant jusqu'à la lie la connaissance de l'être, incarnant l'horreur de la poésie, épuisant l'horreur de la poésie, bouche cousue parle comme un mort, à la dérobée enfante comme un fusil. [*Biffé :* L'enfant de Guignol et de la terreur.]

L'agitation [*désattelée?*] de la pensée éprouve ici et maintenant la sottise d'être, jument de corrida sans cavalier, ventre ouvert, faisant au trot le tour de la piste : l'absence de Dieu accompagne ce peuple, lui donne l'aveugle courage.

La misère et la maladie offrent à qui les veut tous les courages : dont celui d'enfanter, le plus lourd.
Où put-on voir la nature inachevée de l'univers — ce qui lui manque — comme aujourd'hui en nous-mêmes?

Lucidité, perversion poétique, désossement d'avoir ri, d'avoir vidé la possibilité du plaisir. Héroïsme égaré, désabusé, de la fièvre.

Je veux nommer l'enfant : liberté de la chute, de l'absence.

Dans un sous-sol assez sombre, assez polaire [*solaire?*], glacé, l'orgie célèbre la naissance : un monde est là, [*incontestablement?*] neuf, enfant, riant, pleurant, se sachant l'impossible.

[*A la suite, 49 pages de notes pour* La Part maudite, *puis :*]

Mes sentiments à l'égard du Christ en croix.
Je puis avoir pour lui un mouvement d'amour ivre mais me refuse en raison de ce que je suis. Je ne veux pas le mêler à mes fanges. Je veux rester ce que je suis, il doit rester ce qu'il fut, il n'est pas de compromis concevable. Quand je l'aime, j'aperçois ouverte une possibilité humaine et si elle est fermée sur le « Malheur à ceux qui rient », d'autres possibilités n'ouvrent-elles pas de leur côté sur l'impossible? tout est limité dans tous les sens. Une seule objection profonde : ce que je suis, renversant les limites chrétiennes, en trouvant d'autres, les reconnaissant il est vrai. Une objection plus pénible : ce que sont les chrétiens, au moins de mon vivant (l'ensemble est mensonge, les plus sérieux écœurent — les sociaux à n'en plus pouvoir — les plus ouverts font l'impression de mouches dans du lait, ils m'attirent [*biffé :* à tout prendre] rarement, par des mouvements curieusement honnêtes). Je suis pour finir l'hostilité même, je hais ce christianisme d'une haine de bête

défendant ses petits. Si j'aime le Christ, c'est qu'il est en croix. Je ne puis souffrir d'un chrétien qu'il ne soit ni en croix, ni roi, mais une sorte d'effort impuissant, épuisant, à se prendre pour un autre, à tenter de faire entrer le chameau dans un trou d'aiguille. Tout ceci pour expliquer un amour sans issue.

(Tout cela à reprendre)

[*Plus loin, 11 pages de brouillon pour* L'Orestie — *cf. t. III,* Notes, *p. 524-527 — puis :*]

La police des pensées

Répétez sans cesse : « Dieu est bon... tout est bien... » et voyez le bon et le bien dans tout; *même si cela est contredit par l'apparence.*

Les êtres isolés, les étoiles, les soleils qui peuplent l'espace comme une vaste poussière, se donnent et se perdent sous forme de lumière.

La lumière qui jaillit et s'irradie comme si l'horreur de l'existence limitée la possédait

[*Pour finir, 10 pages pour* Le Prince Pierre (La divinité du rire, tragédie) *cf. t. IV, p. 319-324.*]

Page 315.

5. DISCUSSION SUR LE PÉCHÉ

Nous reproduisons cette Discussion *telle qu'elle était présentée dans* Dieu vivant *n° 4, 1945 — nous contentant de rétablir entre crochets les passages de l'*Extrait des thèses fondamentales *supprimés sur épreuves par Bataille.*

1. *Nous ignorons à quel membre de la rédaction de* Dieu vivant *s'adresse cette lettre.*

Page 359.

6. [PLANS POUR LA SOMME ATHÉOLOGIQUE]

Nous rendons compte sous ce titre des développements envisagés par Bataille, entre 1950 et 1961, pour la Somme athéologique, *ainsi que de projets tendant à faire de la préface à la réédition du* Coupable *une* Introduction générale *à cette* Somme.

Le contenu de cette Annexe, *le titre même de* Somme athéologique *nous engageaient sans doute à tenter de composer un volume supplémentaire, tout au moins à publier ici* Théorie de la religion, *les* Conférences sur le Non-savoir, *plusieurs textes aphoristiques de « Botteghe Oscure »...*

Il nous a paru cependant préférable de nous en tenir aux trois livres de l' « expérience » et d'attendre la publication de La Part maudite (*accompagnée de sa « première version » dont, on l'a vu dans ces notes, la composition est étroitement liée à celle de la* Somme) *pour donner, à leur place chronologique, des textes où les notions de dépense et de souveraineté tiennent la première place.*

Page 360.

1. [*Boîte 18, A, 173 verso et 175 verso*] *Ce plan, biffé, est écrit, comme le suivant, au verso de notes sur la souveraineté qui doivent dater de 1950) mais qu'on trouve mêlées à des notes plus tardives dans les dossiers du* Pur bonheur.
2. [*Boîte 18, A, 176 verso*] *cf. note précédente.*

Page 361.

1. [*Boîte 20, A, 215-279*] « Aphorismes pour le Système II ».
2. [*Boîte 12, D et Boîte 18*]

Page 362.

1. [*Carnet 13, 33-35*]
2. [*Boîte 18, B, 73 et 75*]

Page 363.

1. [*Carnet 13, 17-23*]

Page 366.

1. [*Boîte 12 B, 15-17*]

Page 367.

1. [*Boîte 12, B,18-23*]

Page 368.

1. *Cf. ce fragment d'une notice autobiographique* [*Boîte 19, 108-111*] :

[...] Bataille prend personnellement l'initiative en 1935 de fonder un petit groupement politique qui, sous le nom de *Contre-Attaque* rassemble quelques anciens membres du Cercle communiste et, à la suite d'une nette réconciliation avec André Breton, l'ensemble du groupe surréaliste [*...Au printemps 1936,*] *Contre-Attaque* dissous, Bataille se décida immédiatement à former avec ceux de ses amis qui y avaient participé, parmi lesquels Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, Patrick Waldberg, une « société secrète » qui tournerait le dos à la politique et n'envisagerait plus qu'une fin *religieuse*, mais anti-chrétienne, essentiellement nietzschéenne. Cette société se forma. Son intention se traduisit en partie dans la revue *Acéphale*, qui eut quatre numéros de 1936 à 1939. Le *Collège de Sociologie*, fondé en mars 1936, fut en quelque

sorte l'activité extérieure de cette « société secrète » [...] De la « société secrète » proprement dite, il est difficile de parler mais il semble qu'au moins certains de ses membres en ont gardé une impression de « sortie hors du monde ». Momentanée sans doute, évidemment inviable : en septembre 1939, tous ses membres renoncèrent. Un désaccord survint entre Bataille et l'ensemble des membres, plus que Bataille absordés par le souci immédiat de la guerre. Bataille en effet s'est dès 1938 adonné à des exercices de *yoga*, à la vérité sans suivre de près les préceptes de la discipline traditionnelle, en grand désordre, et dans un tumulte d'esprit poussé à l'extrême. Une mort l'a déchiré en 1938. C'est dans une solitude achevée qu'il commence d'écrire, dans les premiers jours de la guerre, *Le Coupable*, où il décrit à mesure une expérience mystique hétérodoxe en même temps que certaines de ses réactions devant les événements. Dès la fin de 1940, il rencontre Maurice Blanchot, auquel le lient sans tarder l'admiration et l'accord. Avant d'avoir achevé *Le Coupable*, il entreprend à la fin de 1941 d'écrire *L'Expérience intérieure* qu'il achève avant la fin de l'année suivante. Un poumon malade, il a dû quitter la Bibliothèque Nationale en avril 1942. Il s'installe à Vézelay en 1943 : il y séjournera jusqu'en 1949 *(Sur Nietzsche, Mémorandum)* [...]

2. [*Boîte 11, C, 47-48*]

Page 369.

1. [*Boîte 12, A, 1-7*]
2. [*Boîte 11, B, 38*]

Page 371.

1. [*Boîte 12, B, 1-10*]

BIBLIOTECA DO DEP. DE FILOSOFIA
E CIÊNCIAS SOCIAIS
F.F.L.C.H. U.S.P.

SUR NIETZSCHE

PRÉFACE 11
PREMIÈRE PARTIE : M. NIETZSCHE. 25
DEUXIÈME PARTIE : LE SOMMET ET LE DÉCLIN. 39
TROISIÈME PARTIE : JOURNAL (Février-Août 1944). 65
Février-Avril 1944.
La « tasse de thé », le « Zen » et l'être aimé. 67
Avril-Juin 1944.
La position de la chance. 93
Juin-Juillet 1944.
Le temps. 137
Août 1944.
Épilogue. 171
APPENDICE
I. Nietzsche et le national-socialisme. 185
II. L'expérience intérieure de Nietzsche. 189
III. L'expérience intérieure et la secte zen. 192
IV. Réponse à Jean-Paul Sartre. 195
V. Néant, transcendance, immanence. 203
VI. Surréalisme et transcendance. 205

MÉMORANDUM

INTRODUCTIONS 209
I. [Traits essentiels]. 211
II. [Morale (Mort de Dieu et valeur de l'instant périssable)]. 217
III. [Politique]. 249
IV. [États mystiques]. 257
RÉFÉRENCES 267

ANNEXES

1. Vie de Laure. 275
2. [Collège socratique.] 279
3. L'amitié. 292
4. Le rire de Nietzsche. 307
5. Discussion sur le péché. 315
6. [Plans pour la Somme athéologique]. 359
NOTES
Sur Nietzsche. 377
Mémorandum. 469
Annexes. 474

ŒUVRES COMPLÈTES
DE GEORGES BATAILLE

nrf

TOME I : PREMIERS ÉCRITS, 1922-1940 : *Histoire de l'œil - L'Anus solaire - Sacrifices - Articles.* (Présentation de Michel Foucault.)

TOME II : ÉCRITS POSTHUMES, 1922-1940.

TOME III : ŒUVRES LITTÉRAIRES : *Madame Edwarda - Le Petit - L'Archangélique - L'Impossible - La Scissiparité - L'Abbé C. - L'être indifférencié n'est rien - Le Bleu du ciel.*

TOME IV : ŒUVRES LITTÉRAIRES POSTHUMES : *Poèmes - Le Mort - Julie - La Maison brûlée - La Tombe de Louis XXX - Divinus Deus - Ébauches.*

TOME V : LA SOMME ATHÉOLOGIQUE, I : *l'Expérience intérieure - Méthode de méditation - Post-scriptum 1953 - Le Coupable - L'Alleluiah.*

TOME VI : LA SOMME ATHÉOLOGIQUE, II : *Sur Nietzsche - Mémorandum - Annexes.*

LA COMPOSITION, L'IMPRESSION ET LE BROCHAGE DE CE LIVRE
ONT ÉTÉ EFFECTUÉS PAR FIRMIN-DIDOT S.A.
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALLIMARD
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 12 MARS 1973

Imprimé en France
Dépôt légal : 1er trimestre 1973
N° d'édition : 17736 — N° d'impression : 1529