

Deux nouveaux mystiques : le sacré selon Bataille et Sartre

Serge Zenkine

Volume 49, Number 2, 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019491ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019491ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Zenkine, S. (2013). Deux nouveaux mystiques : le sacré selon Bataille et Sartre. *Études françaises*, 49(2), 47–58. <https://doi.org/10.7202/1019491ar>

Article abstract

The literary relations between Jean-Paul Sartre and Georges Bataille, including Sartre's article about Bataille's *Inner Experience* (1943), display their convergences and divergences on the question of the non-religious sacred. Both authors acknowledged but differently interpreted the experience, understanding and writing about ecstatic experiences. Sartre, criticizing Bataille, tries to distinguish two cognitive attitudes towards the sacred: the inner (existentialist) and the outer (scientific); Bataille claims they are inseparable. Sartre's literary and philosophical works isolate two affective aspects of the sacred (delight and anxiety), referring to them in different texts or parts of texts, while Bataille attests to a oneness with ambiguous aspects. Sartre presents the sacred in well-structured narratives or systematic treatises while Bataille's writing is fragmentary, a "sacrifice of words." Sartre takes a theoretic, remote view of the sacred, Bataille goes to the core of the absolute otherness.

Deux nouveaux mystiques : le sacré selon Bataille et Sartre

SERGE ZENKINE

Les rapports entre Georges Bataille et Jean-Paul Sartre, y compris le long article de celui-ci, « Un nouveau mystique » (1943), sur *L'expérience intérieure* (1943) de celui-là, sont un sujet souvent traité dans la critique. Il suffit de citer le numéro spécial « Sartre — Bataille » de la revue *Lignes*¹, et les articles importants de Jean-Michel Heimonet² et de Jean-François Louette³, sans compter les analyses contenues dans des ouvrages de portée plus générale. Néanmoins, l'étude des conceptions théoriques et des emplois littéraires du *sacré* non religieux chez les deux auteurs reste encore à faire. C'est l'enjeu du présent texte, qui distinguera trois aspects du problème : la connaissance du sacré, l'expérience du sacré et l'écriture du sacré.

La connaissance du sacré

Dans *L'expérience intérieure*, Bataille a entrepris la description d'une expérience *mystique* (malgré toutes ses réserves quant à l'emploi de ce dernier terme)⁴. Sartre avait donc raison de le traiter de « nouveau

1. *Lignes* 01, nouvelle série, mars 2000.

2. Jean-Michel Heimonet, « Bataille and Sartre : The modernity of mysticism », *Dia-critics*, vol. 26, n° 2, 1996, p. 59-73.

3. Jean-François Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps modernes*, n° 602, 1998, p. 16-36.

4. Les mots *expérience mystique* se retrouvent plus souvent, et sans réserves d'auteur, dans le livre précédent de Bataille, *Le coupable*, qui fait partie du même cycle, *La somme athéologique*. Mais ce dernier livre, bien que rédigé avant *L'expérience intérieure*, restait inédit en 1943 et ne parut que l'année suivante.

mystique», de quelqu'un qui *relatait* et *expliquait* ses contacts avec le sacré, la mystique étant la fréquentation du *tout autre*, c'est-à-dire du sacré. Sans nier l'authenticité d'une «expérience indéniable⁵» vécue par l'auteur, Sartre s'en prend à l'explication de cette expérience : Bataille aurait bien rencontré le sacré, mais il aurait manqué de culture intellectuelle pour l'expliquer. La critique est sérieuse, même si l'on se souvient que, selon Bataille, l'expérience intérieure aboutit à un «non-savoir», et par conséquent ne peut pas être traduite en termes cognitifs d'une façon adéquate. Il a parlé, il a tenté de faire cette traduction, il prétend révéler «un champ de coïncidences entre les données d'une connaissance émotionnelle *commune* et *rigoureuse* et celles de la connaissance discursive⁶» ; de cette connaissance, il doit assumer la responsabilité.

Sartre détecte chez Bataille une confusion de deux méthodes, deux approches, «deux attitudes d'esprit distinctes qui coexistent chez lui sans qu'il s'en doute et qui se nuisent l'une à l'autre : l'attitude existentialiste et ce que je nommerai, faute de mieux, l'attitude scientiste⁷». Autrement dit, ce sont les attitudes interne et externe : l'une subjective, concentrée sur le vécu d'un sujet unique, focalisée sur son «point de vue», l'autre objective et impersonnelle, traitant le même sujet comme un individu parmi d'autres.

On ne suivra pas ici tous les arguments allégués par Sartre à l'appui de sa critique. On peut juger de leur bien-fondé non seulement par l'analyse détaillée des textes, mais aussi par les réactions de l'auteur de *L'expérience intérieure* à la critique sartrienne. Il y a réagi deux fois, la première fois explicitement et la seconde fois implicitement, sans nommer son adversaire. La première réaction, bien connue, est une «Réponse à Jean-Paul Sartre (Défense de *L'expérience intérieure*)», placée en appendice dans le livre suivant de Bataille, *Sur Nietzsche* (1945)⁸. Dans cette défense de son ouvrage, Bataille cite abondamment l'article de Sartre, mais ne fait aucune mention du reproche de confusion entre deux attitudes d'esprit. Au lieu de répondre à cette observation (de même qu'à d'autres faites par Sartre), il avance une objection d'ordre plus général, désarmant toute critique logique et conceptuelle : sa

5. Jean-Paul Sartre, «Un nouveau mystique», dans *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1975 [1947], p. 227.

6. Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1973, tome VI, p. 11. Dorénavant désigné à l'aide des lettres OC, suivies du tome et du numéro de la page.

7. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 191.

8. Voir OC, tome VI, p. 194-202.

pensée, dit-il, est trop *rapide*, à l'instar de l'expérience même dont elle rend compte :

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 mouvement⁹.

On le voit, la thématique du *mouvement* est accompagnée de celle du *dehors/dedans*, et l'auteur de *L'expérience intérieure* s'oppose à son détracteur comme quelqu'un qui est *dans* le mouvement à celui qui tente d'« arrêter du dehors » ce même mouvement. Il reprend à son compte et réinterprète l'opposition sartrienne pour se défendre.

Un an plus tard, cette opposition s'explicite dans un autre texte de Bataille, faisant partie de l'un des premiers numéros de *Critique*, « Le sens moral de la sociologie » (1946). C'est le compte rendu d'un livre du sociologue Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*¹⁰. Monnerot avait été l'un des compagnons de Bataille dans l'aventure du Collège de sociologie, en 1937 (peut-être était-il même l'un des fondateurs du collège, bientôt retiré du projet), et Bataille commence son compte rendu par des souvenirs personnels de la « génération » à laquelle ils appartiennent tous les deux : dès le début il adopte une perspective intérieure, « participante ». De tous les problèmes considérés par Monnerot, il met en valeur celui du sacré, ou plus généralement de « l'hétérogène » — une catégorie que le sociologue semblait avoir empruntée à Bataille même, à son article « La structure psychologique du fascisme » (1934-1935). D'accord avec Monnerot, Bataille postule la nécessité d'un regard intérieur sur les phénomènes relevant de cette catégorie-là. L'hétérogène, dit-il,

n'est pas comme le sacré principalement déterminé du dehors (ainsi par une observation de l'ethnologue semblable à celle du biologiste guettant l'insecte), mais de façon générale du dedans et du dehors, quand il s'agit de réactions que nous-mêmes vivons. Et c'est le mérite — et l'intention dominante — de Monnerot de nous montrer que les faits sociaux ne peuvent pas être envisagés comme des choses¹¹.

9. *Ibid.*, p. 199.

10. Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, Paris, Gallimard, coll. « Les essais », 1946.

11. OC, tome XI, p. 60. Le mot « sacré » relève ici de la terminologie sociologique, en renvoyant aux phénomènes de comportement observables du dehors. Cette notion ne comprend donc pas l'expérience intérieure : un exemple parmi d'autres du flottement terminologique chez Bataille.

Dans une société, explique Bataille, ne sont pas hétérogènes que des personnages observés à distance par le sociologue — «l'homme des bas-fonds», le forçat ou la prostituée —, ce sont également le poète maudit ou «l'outsider sans profession» comme Marx, Comte, Kierkegaard ou Nietzsche : bref, les intellectuels avec qui le sociologue ne peut que s'identifier. *Nous-mêmes* sommes hétérogènes, nous-mêmes sommes prédestinés au statut sacré et à l'expérience correspondante. «Ainsi par un inévitable glissement la catégorie du sacré s'étend au domaine de notre expérience¹².»

Sans évoquer Sartre, Bataille répond en fait à sa critique concernant l'incompatibilité des attitudes interne et externe vis-à-vis du sacré. Ces deux approches, dit-il, peuvent et même doivent se combiner, «par un inévitable glissement». Le sens de sa réplique à Sartre devient encore plus clair si l'on réexamine sa phrase : «les faits sociaux ne peuvent pas être envisagés comme des choses». Certes, c'est une reprise du titre de Monnerot, qui contestait lui-même le célèbre principe sociologique de Durkheim («les faits sociaux doivent être traités comme des choses», c'est-à-dire objectivement, d'un point de vue «scientiste»); mais c'est aussi une citation assez exacte de l'article de Sartre sur *L'expérience intérieure* :

la Sociologie de Durkheim est morte : *les faits sociaux ne sont pas des choses, ils ont des significations* et, comme tels, ils renvoient à l'être par qui les significations viennent au monde, à l'homme, qui ne saurait à la fois être savant et objet de science¹³.

Quelques pages après le fragment commenté, dans la dernière partie de son compte rendu, Bataille reprend la formule sartrienne presque mot à mot :

comme le titre l'indique, l'auteur [Monnerot] a pour but de montrer que les faits sociaux ne peuvent être tenus pour des choses, qu'inévitablement ils ont pour quiconque un *sens* qui importe, en particulier pour le sociologue¹⁴.

Ainsi, Bataille a bien appris la leçon de Sartre, mais avec deux modifications. D'abord, il remplace les «significations» trop objectives et

12. *Ibid.*, p. 61.

13. Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 226-227, je souligne. Une question qu'on ne peut discuter ici est l'origine du titre de Monnerot. Ce dernier pouvait connaître l'article de Sartre sur Bataille publié en 1943 dans trois numéros des *Cahiers du Sud*; il est vrai qu'il ne s'y réfère point.

14. OC, tome XI, p. 64.

sociologiques par un « sens » plus intime et plus sujet aux interprétations subjectives ; et puis il s'obstine à refuser la disjonction sartrienne : « l'homme [...] ne saurait à la fois être savant et objet de la science ». Selon lui, l'homme *est toujours les deux*, du moins quand il s'agit de la connaissance de « l'hétérogène ».

L'échange polémique entre Bataille et Sartre, avec une participation discrète de Monnerot, porte sur le cadre épistémologique qu'il convient d'adopter dans l'étude du sacré et dans les sciences humaines en général¹⁵. En acceptant tacitement l'observation de Sartre sur la présence simultanée des attitudes « existentialiste » et « scientiste » dans *L'expérience intérieure*, Bataille en tire d'autres conclusions que son contradicteur. Ces deux approches se combinent inévitablement dès qu'il s'agit d'un problème comme celui du sacré, leur association n'est pas un défaut de méthode. Cette conviction de Bataille, basée sur une expérience mystique, semble converger vers certaines tendances actuelles des sciences de l'homme, au reste très éloignées du mysticisme, qui cherchent à réconcilier les approches biologiques ou neurobiologiques (externalistes) et les analyses phénoménologiques (internalistes), pour fonder une science intégrale des faits humains et sociaux¹⁶. La pure introspection phénoménologique, que Sartre en 1943 postulait comme une méthode pour la description exhaustive de l'expérience intérieure, s'avère insuffisante, et devrait être étayée d'une description « scientiste ».

L'expérience du sacré

On sait depuis l'étude de Jean-Michel Heimonet déjà citée que l'éreintement sartrien du « nouveau mystique » Bataille pourrait se lire comme un acte d'autocensure, une tentative de refouler et d'exorciser les tendances mystiques bien lisibles dans l'œuvre propre de Sartre à la fin des années 1930, et que ce dernier, quelques années plus tard, devait juger incompatibles avec son nouvel engagement politique. Effectivement, les extases immanentes évoquées dans *La nausée* (1938) se laissent bien

15. J'ai analysé cet échange d'un point de vue épistémologique dans un article publié en russe : « Fait social et chose : le problème du sens dans les sciences humaines », dans *Raboty o teorii [Travaux sur la théorie]*, Moscou, Novoe literaturnoe obozrenie, 2012, p. 13-24.

16. Voir par exemple, pour une réflexion de méthode, Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2007.

classer parmi des expériences mystiques sans Dieu, comme en rapporte Bataille. D'une manière plus générale, l'expérience du sacré n'était pas du tout étrangère à Sartre, malgré ses convictions résolument athées. Parmi les manifestations philosophiques et littéraires qu'elle prend chez lui, on peut citer les notions d'*aura*, de *mana* et du *numineux* qu'il emploiera, bien plus tard, dans sa psychanalyse existentielle de Gustave Flaubert et du frère aîné de celui-ci (*L'Idiot de la famille*, t. 1) ; le phénomène de la « fausse mort » pratiquée par les insectes, qui explique la fameuse attaque nerveuse du jeune Flaubert et qui ressemble de près à la « psychasthénie légendaire » étudiée dans les années 1930 par Roger Caillois parmi d'autres affinités entre l'expérience du sacré chez l'homme et les instincts animaux ; l'image des mouches, dans la pièce du même titre (1943), qui forment une sorte de masse impure et maléfique, semblable aux substances du sacré « négatif » ; la thématique récurrente du « haut lieu », conférant au personnage qui s'y trouve un statut exceptionnel, analogue à celui d'un ascète ou d'un martyr (*La chambre*, *Érostrate*, *Les séquestrés d'Altona*, etc.) ; le sentiment d'être « inhumain » et le désir de rester « pur » qui investissent d'une force aveugle et meurtrière le condamné dans « Le mur »¹⁷.

Tous ces traits ne se retrouvent pas forcément chez Bataille ; on va comparer ici des expériences proprement mystiques — des rencontres de l'homme avec le sacré — chez les deux auteurs, et plus particulièrement la nature des *objets* qui induisent ces expériences.

Le sentiment mystique est souvent ambivalent, on y trouve combinées la fascination et la peur, voire la répulsion¹⁸. Chez Sartre, ces deux aspects sont la plupart du temps séparés. D'un côté, il y a des « moments parfaits » et des « situations privilégiées », des expériences plutôt esthétiques que mystiques, évoquées pour la plupart comme des rêves ou des souvenirs d'un personnage de *La nausée* (Roquentin ou Anny)¹⁹. Ce

17. Je viens de résumer en quelques lignes le contenu de mes deux articles : « Sartre et le sacré », dans Nouredine Lamouchi (dir.), *Jean-Paul Sartre, critique littéraire*, Actes du colloque intitulé « Jean-Paul Sartre : critique et création littéraire » qui s'est déroulé à l'Institut supérieur des langues de Gabès (Tunisie) les 4 et 5 décembre 2003, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Au cœur des textes », n° 3, 2006, p. 161-172 ; « Les forces de l'absurde (Une relecture du "Mur") », *Études sartriennes*, n° VI (*Cahiers RITM*, n° 11), 1995, p. 225-242.

18. Voir Rudolph Otto, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1968 [1917].

19. « Plus de moments parfaits ? — Non. » « Il *fallait* transformer les situations privilégiées en moments parfaits. » « Il y avait toujours quelque chose qui sonnait faux dans ces moments-là » (Jean-Paul Sartre, *Œuvres romanesques* [éd. Michel Contat et Michel Rybalka], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1981, p. 169, 175 et 176).

sont des *formes* absolues — seule une forme peut être parfaite — fixées dans la mémoire et dégagées de toute substance matérielle : la vie, à ces moments-là, perd sa pesante matérialité. Le cas le plus impressionnant (et du reste le seul à être vécu immédiatement au cours du récit, et non remémoré après coup), c'est l'extase finale de Roquentin, écoutant chanter un ragtime. Elle est induite par la perception d'une forme pure, une mélodie, mais elle dépasse l'impression esthétique vers l'ontologie (« Elle n'existe pas [...]. Elle est²⁰ »); encore s'agit-il d'une ontologie rationnelle, philosophique, munie dès l'abord d'une terminologie spéciale. Le mysticisme « positif » sartrien semble trop cérébral, trop « professionnel » et peut-être même professoral, pour être vécu avec toute la passion qui convient à la véritable expérience intérieure. De l'autre côté, il y a des peurs névrotiques, les « nausées » de Roquentin — devant un caillou au bord de la mer, devant une banquette de tramway, devant l'eau stagnante, devant une racine d'arbre. Ce sont des objets soit sans forme (l'eau), soit d'une forme quelconque (le caillou, la racine), soit d'une forme instable et moulée par le corps humain (le siège de tramway — « cet énorme ventre tourné en l'air²¹ »): bref, des substances sans forme et sans nom²², liées aux grands éléments archaïques comme l'eau ou la terre dans laquelle disparaît la racine. Les angoisses du personnage sartrien, l'envers de ses extases heureuses, sont déclenchées par un certain imaginaire substantiel.

Dans *L'être et le néant* (1943), Sartre essaie de conceptualiser cet imaginaire, d'en faire une phénoménologie. Les substances écœurantes renvoient, dit-il d'abord, au corps de l'homme, qui se présente tout à coup comme *factice*, comme un fait brut non maîtrisé par l'esprit de l'homme qui l'habite :

Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée* [...]. Loin que nous devions comprendre ce terme de *nausée* comme une métaphore tirée de nos écœurements physiologiques, c'est, au contraire, sur son fondement que se produisent toutes les nausées concrètes et empiriques (nausées devant la viande pourrie, le sang frais, les excréments, etc.) qui nous conduisent au vomissement²³.

20. *Ibid.*, p. 206.

21. *Ibid.*, p. 148.

22. « Les choses se sont délivrées de leurs noms » (*ibid.*).

23. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992 [1943], p. 387. Voir dans *La nausée* : « La Chose, qui attendait, s'est alertée, elle a fondu sur moi, elle se

Sartre ne parle pas de sacré ni de mystique, il pose seulement la priorité de la « nausée » ontologique par rapport à « toutes les nausées concrètes et empiriques », il cherche à réduire la physiologie à la métaphysique. Or, dans un autre passage de *L'être et le néant*, l'élément matériel propre à susciter la nausée métaphysique, le visqueux, s'avère très proche des substances considérées comme « impures » (négativement sacrées) par la conscience religieuse. L'anthropologue britannique Mary Douglas cite ce texte de Sartre pour montrer que l'impureté des substances visqueuses tient à leur caractère ambigu, à mi-chemin entre les solides et les liquides²⁴. Moi-même, j'ai essayé de montrer ailleurs leur état intermédiaire entre la nature et la culture²⁵. Sans ignorer cette duplicité classificatoire du visqueux, Sartre rapporte cette « substance entre deux états²⁶ » à l'homme, à son corps et à son projet d'appropriation auquel le visqueux ne se soumet pas. Il s'agit en fin de compte moins de classifications logiques que d'une expérience existentielle, d'une ambiguïté déconcertante du moi et du non-moi²⁷. Les substances louches qui obsèdent le narrateur de *La nausée* ont cette particularité qu'elles adhèrent au corps humain sans lui obéir comme le font les choses, qu'elles forment une *continuité* dangereuse entre l'être et le monde.

Bataille, lui, dans ses textes théoriques (comme *Théorie de la religion*, 1948), parle souvent d'une continuité entre l'être et le monde qui passent de l'un à l'autre comme des vagues dans l'eau. S'agissant d'expériences mystiques proprement dites, cette notion s'associe chez lui à l'intuition de « ruissellement », révélé à l'homme au moment de l'extase :

coule en moi, j'en suis plein. — Ce n'est rien : la Chose, c'est moi. L'existence libérée, dégagée reflue sur moi. J'existe [...]. Il y a de l'eau mousseuse dans ma bouche » (Jean-Paul Sartre, *Œuvres romanesques*, p. 117).

24. Voir Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, Penguin Books, coll. « Pelican books », 1970 [1966], p. 51.

25. Voir Serge Zenkine, « Le grand courant anti-naturaliste », *Études sartriennes*, n° VIII, 2001, p. 25-36.

26. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, p. 699.

27. « le visqueux se révèle essentiellement comme louche, parce que la fluidité existe chez lui au ralenti ; il est empatement de la liquidité, il représente en lui-même un triomphe naissant du solide sur le liquide, c'est-à-dire une tendance de l'en-soi d'indifférence, que représente le pur solide, à figer la liquidité [...]. Cette instabilité figée du visqueux décourage la possession » (*ibid.*). Mary Douglas ne méconnaît pas, elle non plus, cet aspect existentiel du visqueux chez Sartre : « it attacks the boundary between myself and it », Mary Douglas, *op. cit.*, p. 51.

Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur et des transferts d'éléments, qui constituent intérieurement la vie de ton être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre [...], comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique. (OC, tome V, III)

Reconnaître cette continuité, selon Bataille, est aussi important qu'accepter la perspective « participante » dans l'étude du sacré. L'homme n'est pas séparé du monde, et ceci vaut en réflexion philosophique comme dans l'expérience « brute ». En plus, cette dernière conserve toute l'ambiguïté du sacré : elle est vécue dans « l'angoisse » (mot extrêmement fréquent chez Bataille), comme un « supplice », une chute et un évanouissement mortel. En général, ce sont moins des substances matérielles qui induisent le sentiment du sacré, qu'une certaine « atmosphère », un paysage, un ciel étoilé... Un trait essentiel sans lequel l'expérience ne sera pas authentique, c'est un sentiment vertigineux de rupture, de perte de soi, qui rend impossible toute contemplation calme et rationalisable. S'il arrive quelquefois à Bataille de vivre une « félicité » devant le spectacle d'une nature « impressionniste » (félicité comparable à certaines extases esthétiques rapportées dans la *Recherche* de Proust), il finira par disqualifier cette expérience comme « en partie manquée (OC, tome V, 130) » : c'est qu'elle manque de dramatisme, de mouvement brouillant les formes et mettant en jeu le spectateur même — qui du même coup cesserait d'être spectateur pour devenir patient ou victime.

Ainsi, l'ambivalence affective du sacré est reconnue et vécue par Sartre comme par Bataille : tous les deux éprouvent un sentiment extatique et angoissé devant les objets/substances/milieus qui concentrent des forces numineuses. Mais alors que Sartre a tendance à séparer, à tenir à distance les deux aspects du sacré — ils se manifestent chez lui dans des situations différentes —, Bataille au contraire cherche à les réunir, au point de rejeter comme « en partie manquée » une expérience intérieure trop euphorique, dépourvue de vertige angoissant. Il se transporte au cœur de l'expérience mystique, tandis que Sartre réussit à s'arrêter devant elle, en se procurant un abri d'où parler, *discourir* sur les problèmes du sacré.

L'écriture du sacré

Les pratiques verbales des deux auteurs diffèrent elles aussi. Sartre philosophe fait confiance au langage et n'entreprend jamais son analyse

critique ; cependant, dans son œuvre littéraire et critique, l'expérience du langage est souvent rapportée comme celle d'une épaisseur encombrante, entravant la liberté humaine²⁸. Dans son article sur Bataille, il a le mérite de s'interroger sur l'écriture qui peut rendre compte d'une expérience mystique. En effet, toute la première partie de son texte est consacrée à la « forme » de *L'expérience intérieure*, à sa rhétorique paralogique (« Preuves d'orateur, de jaloux, d'avocat, de fou. Non de mathématicien²⁹ »), à ses glissements logiques délibérés et à sa structure fragmentaire. « Ainsi l'ouvrage [de Bataille] offre-t-il l'aspect d'un chapelet de propos³⁰ », régi par « un mimétisme de l'instant³¹ » :

Par opposition aux démarches analytiques des philosophes, le livre de M. Bataille se présente, pourrait-on dire, comme le résultat d'une pensée totalitaire³².

Mais en même temps, c'est « un essai-martyre³³ », dont la totalité est sans cesse brisée, même sur le plan de la composition extérieure, en une multitude de « propos » liés les uns avec les autres par des passages de hasard qui défient toute logique.

En dépit de leur ton agressif (en dépit de leur « forme », dirait Sartre), ces remarques sont fondées. La stratégie textuelle de Bataille consiste effectivement à contrer le « discours », à mimer « rapidement », en temps réel, le mouvement de l'expérience mystique. Ainsi, son écriture fluctue sans cesse entre des moments extatiques — forcément rapportés après coup, mais reconnaissables dans le texte par une intensité particulière de la passion — et des raisonnements logiques qui préparent les extases ou les suivent et en donnent l'analyse. Dans un texte de 1944, la conférence sur le péché faisant partie de son livre *Sur Nietzsche*, il interprète cette fluctuation comme le dualisme du « sommet » (la plénitude et la dépense extatique) et du « déclin » (le mouvement inertiel, régi par la conservation et le calcul d'énergie, non par la dépense) ; et dans *L'expérience intérieure*, il répète pour l'expliquer une phrase de son ami Maurice Blanchot : « que l'expérience elle-même est

28. Voir Serge Zenkine, « Sartre et l'expérience du langage » [en russe], dans Sergey Fokine (dir.), *Jean-Paul Sartre v nastoiachtchem vremeni [Jean-Paul Sartre au présent]*, Saint-Petersbourg, Éditions de l'Université de Saint-Petersbourg, 2006, p. 37-53.

29. Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », p. 146.

30. *Ibid.*, p. 148.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 149.

33. *Ibid.*, p. 144.

l'autorité (mais que l'autorité s'expie)³⁴ — autrement dit, l'authenticité dangereuse (sacrée) de l'expérience doit « s'expier » par des passages plus « discursifs » qui l'encadrent. À certains moments, l'ardeur de la passion ne se laisse plus exprimer par la prose, et Bataille intercale dans son texte des poèmes, en définissant leur effet comme « le sacrifice où les mots sont victimes³⁵ » ; mais ce sacrifice poétique est toujours contrebalancé par des fragments textuels plus sages et plus rationnels qui servent à « expier », désamorcer la force du sacrifice³⁶.

Ces deux modes d'écriture, « chaude » et « froide », coexistent et voisinent dans le texte de Bataille, en produisant l'effet singulier d'un texte non seulement fragmentaire mais hétérogène³⁷. Cet effet contraste, bien entendu, avec les stratégies textuelles de Sartre, là où celui-ci cherche lui-même à rapporter des expériences du sacré. Au lieu d'un fragmentaire haletant, il fait dérouler dans ses œuvres littéraires un récit bien mesuré, où les « moments parfaits » et les peurs mystiques, c'est-à-dire les extases positives et négatives devant le sacré, demeurent bien enchâssés dans les constructions durables du narratif, dont ils constituent des épisodes dramatiques ; et dans ses textes philosophiques, ces expériences sont encore plus sûrement renfermées dans le discours analytique, présentées comme de simples exemples, des morceaux d'un langage-objet subordonnés au grand métalangage métaphysique.

Sur les plans de l'expression verbale, du cadre épistémologique et de l'expérience immédiate, nous retrouvons une opposition essentielle entre Bataille et Sartre : l'un pratique le sacré en l'éprouvant du dedans, tandis que l'autre cherche à l'examiner à distance — *théoriquement*, au sens littéral du mot grec *theoria*, contemplation.

Il est d'autant plus remarquable que les deux auteurs, si divisés dans leurs attitudes vis-à-vis du sacré, ont élaboré chacun une version de *l'engagement* de l'écriture. Pour Sartre, il s'agit d'un engagement

34. OC, t. V, p. 19.

35. *Ibid.*, p. 156.

36. Le même désamorçage de l'énergie du sacré a été décrit dans les rites de sortie du prêtre à la fin du sacrifice chez les Hindous (voir l'ouvrage de Henri Hubert et Marcel Mauss, « De la nature et de la fonction du sacrifice » [1899], bien connu de Bataille). Sartre (et Jean-Michel Heimonet après lui) semble appliquer trop largement la formule bataillienne « sacrifice des mots », en l'étendant à tout le texte de *L'expérience intérieure*, tandis qu'elle ne recouvre qu'un aspect, une constituante de ce texte.

37. En ce sens, les analogies avec les pratiques fragmentaires des romantiques allemands, proposées par Jean-Michel Heimonet, ou avec celles du philosophe rationaliste Alain, avancées déjà par Sartre, ne semblent guère convaincantes : elles ne prennent pas en compte l'hétérogénéité constitutive du texte bataillien.

politique, demandant à l'écrivain d'être conscient de l'endroit d'où il parle — car on ne peut pas parler de nulle part. Bataille oppose à cette idée sociologique l'idée proprement existentielle d'« être en jeu », c'est-à-dire risquer son intégrité précaire en participant au jeu des forces naturelles et sociales. Les deux engagements peuvent être plus ou moins explicites et, si l'on prend conscience du premier (selon Sartre) en prenant une position *dans* les mouvements historiques, le second se manifeste (selon Bataille) dans l'acte sacrificiel de l'extase mystique, qui met en question la possibilité même de toute connaissance réfléchie. Le sacré et en particulier l'expérience mystique, chez les deux auteurs, servent de bornes qui limitent le champ de la raison discursive ; le choix s'impose alors : ou bien dépasser ces bornes, au risque de perdre tout appui de la raison, ou bien rester en deçà d'elles, au risque de réduire la portée de sa pensée, de la confiner parmi les choses *trop accessibles* à la connaissance rationnelle. Ce dilemme définit le cadre dans lequel s'énonce la pensée du sacré dans la culture moderne.