Document generated on 05/18/2025 9:32 a.m.

Liberté

Bataille et le paradoxe de la souveraineté
Bataille e il paradosso della sovranità

Giorgio Agamben

Volume 38, Number 3 (225), June 1996

Des italiens et de l'*impossible* origine

URI: https://id.erudit.org/iderudit/32448ac

See table of contents

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)
1923-0915 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Agamben, G. (1996). Bataille et le paradoxe de la souveraineté. *Liberté*, *38*(3), 87–95.

Tous droits réservés © Collectif Liberté, 1996

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

GIORGIO AGAMBEN

Giorgio Agamben vit à Venise et enseigne la philosophie à Vérone. Très sollicité par les courants intellectuels français, il a beaucoup pratiqué les œuvres de Valéry, Bataille, Debord (dont il a préfacé la plus récente traduction en Italie) et de J.-L. Nancy. Plusieurs de ses livres ont d'ailleurs été traduits en français, dont : *Idée de la prose* (Bourgois, 1988), *La communauté qui vient* (Seuil, 1990), *Le langage de la mort* (Bourgois, 1991), *Stanze : parole et fantasme dans la culture occidentale* (Rivages, 1994), *Moyens sans fins : notes sur la politique* (Rivages, 1995) et *Bartleby ou De la contingence* (Circé, 1995).

BATAILLE ET LE PARADOXE DE LA SOUVERAINETÉ
Bataille e il paradosso della sovranità

Les réflexions qui suivent prennent pour prétexte une anecdote qui m'a été racontée il y a quelques années par Pierre Klossowski, que j'étais allé trouver dans son petit studio de la rue Vergniot pour qu'il me parle de ses rencontres avec Walter Benjamin. De ce dernier, Pierre se rappelait parfaitement, après plus de quarante ans, « le visage de poupon sur lequel des moustaches semblaient avoir été collées ». Parmi les images qui restaient encore bien gravées dans sa mémoire, il y avait également celle d'un Benjamin qui, les mains levées en un geste d'admonestation (Klossowski, tout en racontant, s'était mis debout pour l'imiter), répétait, à propos des activités d'*Acéphale* et, plus particulièrement, des idées exposées par Bataille dans son essai sur la « notion de dépense » (paru trois ans plus tôt dans la revue *Critique sociale*) : « Vous travaillez pour le fascisme ! »

Je me suis souvent demandé ce que Benjamin avait pu vouloir signifier par cette phrase. Il n'était pas un marxiste orthodoxe ni un rationaliste affligé de *coniunctivis professoria*, qui, comme ce fut le cas bien des années plus tard dans la culture italienne de l'après-guerre, eût pu être scandalisé par les thèmes qui traversaient la pensée de Bataille. Le « matérialisme anthropologique », dont il avait déjà cherché à tracer le profil dans l'essai

de 1929 sur le surréalisme, ne semble en effet pas très éloigné – du moins, à première vue – du projet bataillien d'élargir l'horizon théorico-pratique du marxisme (pensons au thème de l'« ivresse », qui occupe dans ce texte une position centrale). Benjamin connaissait en outre parfaitement la tenace aversion de Bataille pour le fascisme, qui s'exprimait précisément ces années-là dans une série d'articles et d'analyses extrêmement pénétrantes. S'il ne visait indubitablement ni les thèmes ni le contenu de la pensée de Bataille, que pouvait donc entendre Benjamin avec son ombrageux reproche ?

Je ne crois pas être en mesure de fournir une réponse immédiate à cette question. Mais puisque je suis convaincu de la persistante actualité des problèmes qui occupaient les esprits de cette époque-là, je voudrais tenter d'élargir le cadre historique où s'inscrivait l'admonestation benjaminienne et demander ceci : de quelle manière pourrait-on affirmer aujourd'hui que nous aussi, sans le savoir, travaillons pour le fascisme ? Ou encore, renversant la question : de quelle manière pouvons-nous prétendre avec certitude que nous ne sommes pas en train de travailler au profit de ce que Benjamin désignait sous ce terme ?

Afin de pouvoir mieux poser cette question, j'aimerais avant tout la situer par rapport aux tentatives selon moi les plus rigoureuses de se mesurer à l'héritage théorique de la pensée de Bataille et de la traiter en vue d'une théorie de la communauté. Je me réfère à l'important essai de Jean-Luc Nancy sur *La communauté désœuvrée* (Christian Bourgois, 1986, mais d'abord publié en 1983, dans *Aléa*, nº 4) et au texte de Blanchot, *La communauté inavouable* (Éd. de Minuit, 1983), qui en constitue en quelque sorte la reprise et le prolongement.

Autant Nancy que Blanchot partent du constat d'une crise radicale et d'une dissolution de la communauté à notre époque et s'interrogent, justement, sur la possibilité – ou sur l'impossibilité – d'une pensée et d'une expérience communautaires. C'est avec cette perspective qu'ils se tournent tous les deux du côté de Bataille. Ils s'accordent à reconnaître chez Bataille le refus de toute communauté positive fondée sur la réalisation ou sur la participation d'un présupposé commun.

Plus précisément, l'expérience communautaire implique, pour Bataille, autant l'impossibilité du communisme comme immanence absolue entre les hommes, que le caractère irréalisable de la communion fusionnelle en une hypostase collective. À cette conception de la communauté, Bataille oppose l'idée d'une communauté négative, qui serait rendue possible par l'expérience de la mort. La communauté révélée par la mort n'institue aucun lien positif entre les sujets ; elle s'appuie plutôt sur leur disparition, sur la mort au sens de ce qui en aucun cas ne peut être transformé en une substance ou en une œuvre communes.

La communauté dont il est question ici possède de ce fait une structure absolument singulière : elle assume l'impossibilité de sa propre immanence, l'impossibilité même d'un être communautaire comme sujet de la communauté. En d'autres termes, la communauté repose d'une certaine façon sur *l'impossibilité d'une communauté*, et c'est l'expérience de cette impossibilité qui, au contraire, permet de fonder l'unique communauté possible. Il devient évident que, dans cette perspective, la communauté ne peut être que « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté ». Tel sera en effet le modèle de la communauté bataillienne : qu'il s'agisse de la communauté des amants, que lui-même a souvent évoquée, ou de la communauté des artistes, ou, plus précisément,

de la communauté des amis qu'il a cherché à réaliser avec le groupe d'*Acéphale* – dont le *Collège de sociologie* était la manifestation exotérique –, dans chaque cas, cette structure négative vient s'inscrire au centre de la communauté.

Mais comment cette communauté peut-elle se réaliser ? Par quel type d'expérience peut-elle se manifester ? Une première réponse nous est fournie par l'image de l'élimination de la tête, cette acéphalité qui sanctionne la participation au groupe bataillien : le retrait de la tête ne signifie pas seulement l'élision de la rationalité et l'exclusion d'un chef, mais avant tout l'auto-exclusion des membres mêmes de la communauté, qui en feront partie uniquement à l'instant de leur propre décapitation, à travers leur propre « passion » au sens étroit du terme.

Voilà l'expérience que définit Bataille à l'aide du mot *extase*. Ainsi que l'a bien vu Blanchot, chose qui du reste était déjà implicite dans la tradition mystique à laquelle Bataille, malgré la distance qu'il prenait par rapport à elle, empruntait le terme, le paradoxe décisif de l'*ekstasis*, de cet être-hors-de-soi absolu du sujet, est que celui qui en fait l'expérience disparaît à l'instant même où il l'éprouve ; il lui faut manquer à soi au moment même où il devrait se trouver présent pour en vivre l'expérience.

Le paradoxe de l'extase bataillienne est donc que *le sujet doit être là où il ne peut être*, ou, inversement, qu'*il doit manquer là où il doit être présent*. Telle est la structure antinomique de cette expérience intérieure que Bataille chercha tout au long de sa vie à saisir et dont l'accomplissement constituait ce qu'il a appelé une « opération souveraine », ou encore la « souveraineté de l'être ».

Ce n'est certainement pas un hasard si Bataille en est venu à préférer l'expression « opération souveraine » à toute autre définition. Avec son sens aigu de la signification philosophique des questions terminologiques, Bataille, dans une lettre à Kojève conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris, souligne explicitement que le terme le plus approprié à la problématique qui l'occupe ne peut être que celui de « souveraineté ». Et Bataille, à la fin d'un chapitre de *L'Expérience intérieure* intitulé « Position décisive », définit de cette manière l'opération souveraine : « L'opération souveraine, qui ne tient que d'elle-même son autorité, expie en même temps cette autorité ».

Quel est, en effet, le paradoxe de la souveraineté ? Si le souverain est, selon la définition de Carl Schmitt, celui qui possède le pouvoir légitime de proclamer l'état d'urgence et de suspendre de cette manière la validité du système juridique, le paradoxe du souverain peut alors s'énoncer sous cette forme : « le souverain est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du système ». La précision « à la fois » n'est pas superflue : ayant en effet le pouvoir *légitime* de suspendre la validité de la loi, le souverain *se pose légitimement en dehors de la loi.* Pour cette raison, le paradoxe de la souveraineté peut également se formuler ainsi : « la loi se tient en dehors d'elle-même, elle est hors-la-loi » ; ou encore : « moi, souverain, qui suis hors-la-loi, déclare qu'il n'y a pas de dehors à la loi ».

Ce paradoxe est ancien et il est, si l'on observe attentivement, implicite dans l'oxymore qui l'exprime : le sujet souverain. Le *sujet* (c'est-à-dire, étymologiquement, ce qui se tient dessous) est *souverain* (ce qui se tient au-dessus). Peut-être aussi que le terme sujet (conformément à l'ambiguïté de la racine indo-européenne de laquelle dérivent les deux préfixes latins contraires,

super et *sub*) n'a d'autre signification que ce paradoxe, ce demeurer-là-où-il-n'est-pas.

Si le paradoxe de la souveraineté est tel, pouvons-nous dire alors que Bataille, dans sa tentative passionnée de penser la communauté, ait réussi à en briser le cercle ? Cherchant à penser au-delà du sujet, cherchant à penser l'*extase* du sujet, il n'a pensé en vérité que sa limite interne, son antinomie constitutive : la *souveraineté du sujet*, l'être *au-dessus* de ce qui est *en dessous*. Il est certain que Bataille s'est rendu compte lui-même de cette difficulté. On peut même dire que tout *L'Expérience intérieure*, peut-être son livre le plus ambitieux, est la tentative de penser cette difficulté, qu'il décrit à un moment donné comme la tentative de se tenir debout « sur la pointe d'une épingle ». Mais – et l'impossibilité de mener à bien le travail entrepris sur la souveraineté en est la preuve – il n'a pas réussi à en venir à bout. Ce n'est qu'en prenant conscience de cette limite essentielle que nous pouvons espérer recueillir l'exigence propre de sa pensée.

À une difficulté du même genre s'était heurté, plusieurs années auparavant, un autre penseur de l'*extase*, le Schelling de la *Philosophie de la révélation*, qui avait assigné à l'extase et à la stupeur de la raison la fonction de penser cet Immémorable qui anticipe toujours déjà la pensée qui le pose. Le problème qui est ici posé est en fait encore plus ancien que sa formulation en tant que paradoxe de la souveraineté. Celle-ci renvoie à une dualité implicitement comprise dans la façon même dont la philosophie occidentale a cherché à penser l'être (en ce sens, Bataille avait parfaitement raison de parler de « souveraineté de l'être ») : l'être en tant que sujet, *ὑποκείμενον*, matière, et l'être comme forme, *εἶδος*, l'être qui est toujours déjà pré-supposé et l'être qui se donne en entier dans la présence. Cette

antinomie est pensée par Aristote comme dualité de puissance, *δύναμιζ*, et d'action, *ἐνέργεια*. Nous sommes habitués à penser la puissance en termes de force, de pouvoir. Mais la puissance est avant tout *potentia passiva*, « passion », au sens de souffrance (le « pâtir »), de passivité ; ce n'est que dans un second temps qu'elle est *potentia activa*, force.

De ces deux pôles, à travers lesquels la philosophie occidentale a pensé l'être, la pensée moderne, à partir de Nietzsche, a constamment privilégié celui de *puissance*. C'est la raison pour laquelle, chez Bataille – comme chez les penseurs, tel Blanchot, qui lui sont le plus proches – une portée décisive est donnée à l'expérience de la passion, à ce *déchaînement des passions* qu'il envisageait comme sens ultime du sacré. Il revient encore à Kojève d'avoir souligné que cette passion devait être entendue dans le sens de *potentia passiva*, en indiquant comme clé de *L'Expérience intérieure* le passage où il est écrit que « l'expérience intérieure est le contraire de l'action ».

Mais comme la pensée de la souveraineté ne peut échapper aux limites et aux contradictions de la subjectivité, la pensée de la passion demeure encore une pensée de l'être. Dans sa tentative de dépasser l'être et le sujet, la pensée contemporaine laisse de côté l'expérience de l'acte, qui pendant des siècles a constitué le sommet de la métaphysique, mais seulement pour exaspérer et pousser à l'extrême le pôle opposé de la puissance. De cette manière, toutefois, la pensée contemporaine ne va pas au-delà du sujet, mais elle en pense la forme la plus extrême et la plus épuisée, le pur être-dessous, le *pathos*, la *potentia passiva*, sans réussir à faire éclater le lien qui la tient rivée à son contraire.

Le lien qui fait tenir ensemble la puissance et l'acte n'est pas, en fait, quelque chose de simple et connaît

son nœud indissoluble en ce « don de soi à soi » (*ἐπί-δοσιζ εἴζ αὐτό*) qu'un passage énigmatique d'Aristote (*De anima*, 417 b) présente en ces termes : « Souffrir (*πάσχειν*) n'est pas quelque chose de simple mais est, d'une part, une certaine destruction (*φθορά*) par le contraire, d'autre part une conservation (*σωτερια*) de ce qui est en puissance par ce qui est en acte... et cela n'est pas un devenir autre que soi, puisque l'on a ici don à soi et à l'acte ».

Si maintenant nous revenons à l'anecdote benjaminienne qui nous a servi de point de départ, pouvons-nous dire, dans la mesure où nous nous en tenons encore à cette pensée de la passion et de la puissance, que nous travaillons à l'extérieur, sinon du fascisme, du moins de ce destin totalitaire de l'Occident que Benjamin pouvait avoir à l'esprit en prononçant son avertissement ? Pouvons-nous dire que nous avons dénoué le paradoxe de la souveraineté ? Dans quelle mesure la pensée de la passion peut-elle s'affranchir et de l'acte et de la puissance ? La passion sans sujet se trouverait vraiment au-delà de la pure subjectivité comme puissance de soi ? Et quelle communauté cette passion permet-elle de penser, qui ne soit pas simplement une communauté négative ?

Jusqu'à ce que nous puissions répondre à ces questions – et nous sommes encore loin de pouvoir le faire – il semble que le problème d'une communauté humaine libre de présupposés et sans plus de sujets souverains ne puisse même être posé.

Traduit de l'italien par Dominique Garand