

**GEORGES BATAILLE,  
DE L'HETEROGENE AU SACRE**

**GEORGES BATAILLE,  
*FROM « HETEROGENEITY » TO THE SACRED***

\*

**Actes du colloque transdisciplinaire du 29 avril 2006  
à Newnham College, Université de Cambridge  
Organisation : Juliette Feyel**

***Proceedings of the conference held on the 29 April 2006  
at Newnham College, Cambridge University  
organised by Juliette Feyel***

## Sommaire / Summary

Avant-propos.....	3
<i>Foreword</i> .....	6
<b>Ian James</b>	
De la récupération au simulacre : Klossowski lecteur de Bataille.....	9
<b>David Nowell Smith</b>	
Le cul de Simone : un exercice de la souveraineté .....	20
<i>Simone's Cunt: An Exercise in Sovereignty</i> .....	33
<b>Rina Arya</b>	
L'athéologie et le retour du sacré chez Georges Bataille et Francis Bacon.....	45
<i>A-theology and the Recovery of the Sacred in Georges Bataille and Francis Bacon</i> .	59
<b>Juliette Feyel</b>	
La résurgence du sacré : Georges Bataille et <i>Documents</i> (1929-1930) .....	74
<i>The Resurgence of the Sacred in Georges Bataille's Contribution to Documents</i> .....	94
<b>Paul Stronge</b>	
Du sacré contemporain : la valeur d'usage de Bataille pour la sociologie « après la méthode ».....	115
<i>Tackling the Contemporary Sacred: the Use Value of Bataille for Sociology "After Method"</i> .....	128
<b>Ross Anthony</b>	
« Sans issue » : le sacré à l'âge de la société de consommation.....	142
<i>"This is Not an Exit" The Sacred in the Age of Consumer Capitalism</i> .....	153

## Avant-propos

L'importance du sacré dans l'œuvre de Georges Bataille engendre de plus en plus de discours critique. Dans les années 1960, c'étaient les questions de l'*impossible*, de la mort, de la transgression, de l'horrible ou de la mystique qui attiraient l'attention des commentateurs ; mais à partir des années 1990, on a souligné de plus en plus souvent l'influence des sciences de l'homme sur Bataille.

En 1979, Denis Hollier a publié les transcriptions présentées et annotées par lui des conférences du Collège de Sociologie<sup>1</sup> ; ensuite, Jean-Michel Heimonet a montré comment une réflexion sur la révolte politique avait conduit Bataille à la « sociologie sacrée »<sup>2</sup>. D. Lecoq, et J.-L. Lory ont ensuite donné la parole aux ethnographes, ethnologues et anthropologues dans *Ecrits d'ailleurs*<sup>3</sup>, ce qui a apporté un éclairage nouveau sur les influences subies par l'auteur. *L'autre et le sacré*, édité par C. W. Thompson<sup>4</sup>, a permis de resituer Bataille dans le contexte d'une époque où l'ethnographie était une source majeure d'inspiration pour les surréalistes.

Pourtant, si ces ouvrages ont servi à tirer Bataille du côté du « sacré », tel qu'il a été défini par Durkheim et par Mauss, il restait encore des zones d'ombre à approfondir. On a parlé du rapport de Bataille au sacré en amont, on a expliqué

---

<sup>1</sup> *Collège de sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard "Folio essais", 1979.

<sup>2</sup> *Politiques de l'écriture, Bataille, Derrida, Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, J.-M. Place, 1990.

<sup>3</sup> *Ecrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

<sup>4</sup> *L'autre et le sacré, Surréalisme, cinéma, ethnologie*, éd. C. W. Thompson, Paris, L'Harmattan, publié en 1995.

comment il en était arrivé à se servir de l'ethnographie pour inventer une discipline non académique, la « sociologie sacrée », une phénoménologie des états de conscience limites avec leur influence sur les groupes humains. La « sociologie sacrée » est l'une des formes que Bataille a données à son « hétérologie » (science du sacré comme « tout autre » dirait Rudolf Otto). A notre tour de chercher à en mesurer les conséquences : sur son œuvre, sur son style, sur son traitement des images et finalement sur d'autres artistes, d'autres écrivains, parfois même sur des sociologues.

En avril 2006, on a décidé de réunir dans un même colloque des spécialistes de différents horizons afin de lancer une réflexion transdisciplinaire. Qu'ils soient littéraires, sociologues ou historiens de l'art, de l'université de Cambridge ou de Londres, ces jeunes chercheurs considèrent Bataille comme l'un des pionniers de ce qu'on désigne souvent dans les universités anglo-saxonnes par le terme « post-modernisme ». En France, la réputation de Georges Bataille est encore éclipsée par celle d'André Breton ou d'autres écrivains surréalistes, il reste mal connu du grand public. Parce que c'est écrivain inclassable, marginal, ceux qui aiment Georges Bataille parlent encore de la « réparation » qu'on lui doit<sup>1</sup>. En revanche, chez les Anglo-Saxons, on lui a rendu un hommage bien plus retentissant au cours de ces dernières années<sup>2</sup> ; Bataille est véritablement à la mode. Il s'agissait donc de permettre de croiser les méthodes et les points de vue français et anglo-saxons sur la question.

Ian James (Littérature française, Cambridge, Royaume-Uni) et David Nowell Smith (Littérature française, Cambridge, Royaume-Uni) ont traité la question d'un point de vue philosophique. Ian James distingue deux manières (« possible » et « impossible ») de lire la philosophie de Bataille. On comprend donc mieux pourquoi Bataille a toujours souffert d'un discrédit de la part de

---

<sup>1</sup> M. Surya, présentation de *Lignes*, n° 17, mai 2005, Paris, Lignes & Manifestes, 2005.

<sup>2</sup> Les publications les plus récentes témoignent de ce que la recherche actuelle sur Bataille est majoritairement menée par des chercheurs qui ne sont pas français. Ajoutons qu'en juin 2006, la Hayward Gallery a accueilli une exposition inédite "Undercover Surrealism" et un colloque international qui ont montré la richesse de l'éphémère revue *Documents* (1929-1930) créée par Bataille. *Undercover Surrealism*, Dawn Ades, éd. S. Baker et F. Bradley, Londres, Hayward gallery publishing, 2006.

certains philosophes professionnels tels que Habermas. David Nowell Smith affirme qu'*Histoire de l'œil* dessine un cercle symbolique de souveraineté immanente dans le but de proposer une représentation du sacré. Il compare cet « exercice de la souveraineté » avec « l'impératif catégorique » de Kant.

Rina Arya (*Histoire de l'art*, Glasgow, Royaume-Uni) et Juliette Feyel (*Littérature comparée*, Paris X, France) ont analysé l'impact de la notion paradoxale de sacré sur l'esthétique de Bataille. Rina Arya compare les œuvres de Bataille avec celles de Francis Bacon et explique comment les deux hommes illustrent la sensibilité religieuse post-moderne. Le terme d'« athéologie » désigne l'expérience du sacré qui succède à la mort de Dieu. Juliette Feyel montre comment Bataille utilise ses connaissances en anthropologie pour rivaliser avec la révolution surréaliste. Il cherche à créer un type d'esthétique qui permette au lecteur de faire l'expérience du sacré.

Enfin, Paul Stronge (*Sociologie*, Londres, Royaume-Uni) et Ross Anthony (*Anthropologie sociale*, Londres, Royaume-Uni) suggèrent en quoi la lecture de Bataille devient plus nécessaire que jamais. Selon Paul Stronge, la notion bataillienne de sacré sert de garde-fou à la formation de classifications trop rigides en sciences humaines ; il montre comment ce garde-fou permet de critiquer des processus de discrimination dans le champ social actuel. Ross Anthony, quant à lui, contredit les discours de la fin des années 1970 qui présentaient les héros de l'ultra-libéralisme comme des héros du sacré. Mais en s'appuyant sur le roman de Brett Easton Ellis, *American Psycho* (1991), on peut voir que ces *golden boys* sont justement incapables d'accéder à ce que Bataille désigne par le nom de sacré.

## Foreword

The importance of the sacred in the works of Georges Bataille is becoming increasingly prominent in the critical discourse. In the sixties, critics primarily emphasized the "impossible", death, transgression, abjection, and mystique in Bataille's writings. Yet, since the nineties, the influence of sociology, anthropology and history of religions has drawn increasing attention.

In 1979, Denis Hollier published the first transcription of the conferences of the Collège de sociologie, with detailed commentary and scholarly references. Later, Jean-Michel Heimonet published *Politiques de l'écriture*<sup>1</sup> where he shows the way in which Bataille's thinking on the nature of political revolt lead him to develop the field of "sacred sociology". D. Lecoq and J.-L. Lory gave the opportunity to ethnographers and anthropologists of presenting the strong influence of their disciplines on the author in *Ecrits d'ailleurs*<sup>2</sup>. Finally, *L'autre et le sacré*<sup>3</sup>, published in 1995, presented Bataille in the context of the surrealists' fascination for ethnography and primitive art.

However, if these publications managed to shed more light on the importance of the "sacred" – as it was defined by Durkheim, and Mauss – in Bataille's reflexion, there still remained a number of obscurities and ambiguities

---

<sup>1</sup> *Politiques de l'écriture, Bataille, Derrida, Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, Paris, J.-M. Place, 1990.

<sup>2</sup> *Ecrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, ed. by D. Lecoq, et J.-L. Lory, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987.

<sup>3</sup> *L'autre et le sacré, surréalisme, cinéma, ethnologie*, ed. C. W. Thompson, Paris, L'Harmattan, 1995.

that required investigation. Although these studies explained how Bataille used ethnography in order to create a non-academic discipline, “sacred sociology” – a phenomenology of altered states of consciousness and their influence on human groups that he later called “heterology”, science of the “wholly other”, according to Rudolf Otto’s definition – no one had so far dealt with the wider consequences of his use of human sciences.

This is why, in April 2006, a number of academics from a variety of disciplines were invited to discuss the issue in a comparative perspective for the first time. Coming from departments of literature, sociology or history of arts, from the University of London or from that of Cambridge, these young academics all consider Bataille as one of the pioneering thinkers of what is often designated in Anglo-Saxon universities as “post-modern philosophy.” In France, Georges Bataille is overshadowed by more famous authors such as André Breton and other surrealists, which explains why he is not known by the wide audience. As he is a marginal, unclassified writer, critics who appreciate Georges Bataille still have to repeat that we need to rediscover his work.<sup>1</sup> However, the Anglo-Saxons have been paying a much warmer homage to the French writer for the last few years<sup>2</sup>. Bataille is trendy. Therefore, the discussion was not only aimed at bringing various disciplines together but also at giving the opportunity to French and Anglo-Saxon scholars to cross their viewpoints and methods of reading.

Ian James (French Literature, Cambridge, UK) and David Nowell Smith (French Literature, Cambridge, UK) have tackled the issue from a philosophical angle. In his paper, Ian James shows the divide between two essential ways (“possible” or “impossible”) of reading Bataille's philosophy, which can explain why Bataille has suffered a rejection from the professional philosophers such as

---

<sup>1</sup> M. Surya, foreword to *Lignes*, no. 17, May 2005, Paris, Lignes & Manifestes, 2005.

<sup>2</sup> The most recent publications put forward the research of academics who are, in majority, not from France. In addition, in Summer 2006, the Hayward Gallery hosted the impressive exhibition "Undercover Surrealism" that, along with an international conference, demonstrates the intellectual and artistic richness of "Documents", one of the reviews created by Bataille that lasted from 1929 to 1930. Exhibition curated by Dawn Ades, Simon Baker, and Fiona Bradley, London, Hayward gallery publishing, 2006.

Habermas. David Nowell Smith examines how *Histoire de l'œil* (*Story of the Eye*) draws a symbolic circle of immanent sovereignty in order to give a possible representation to the sacred. This “exercise on sovereignty” is paralleled with what Kant called a “categorical imperative”.

Rina Arya (Art History, Glasgow, UK), and Juliette Feyel (Comparative Literature, Paris X, France) discussed the impact of the paradoxical notion of the sacred on Bataille's aesthetics. Rina Arya compares the works of Georges Bataille with those of Francis Bacon in order to explain how the two men exemplify post-modernist religious sensitivity. The term “a-theology” gives account for a craving for an experience of the sacred that is not satisfied or completed by the encounter with God. Juliette Feyel argues that Bataille used his understanding of anthropology in order to compete with Andre Breton's surrealist revolution; he created a type of aesthetics aiming at making the reader experience the sacred.

Finally, Paul Stronge (Sociology, London, UK) and Ross Anthony (Social Anthropology, London, UK) investigate to what extent reading Bataille is still as necessary today as it was in the past. Paul Stronge shows how Bataille's notion of the sacred improved the human sciences by dismissing an excessively positivist system of classification, and how in his own work the sacred enabled him to point at certain types of discrimination in the present sociological context. Ross Anthony contradicts several discourses of the late seventies which identified the behaviours and ethics of ultra-liberal heroes with what Bataille described as the search for the sacred through spectacular expenditure. Using Brett Easton Ellis' novel *American Psycho* (1991), he argues that contemporary capitalistic consumerism is radically at odds with Bataille's interpretation of the sacred.



## De la récupération au simulacre : Klossowski lecteur de Bataille<sup>1</sup>

Ian James  
Université de Cambridge

« Toute vie profonde est lourde d'impossible »<sup>2</sup>, écrit Bataille. Mais comment lire l'impossible dans l'œuvre de Bataille ? Dans le cadre d'un article universitaire comme celui que nous sommes en train d'écrire, il est peut-être justement inévitable de l'enfermer dans les limites du possible et de sombrer dans ce que Bataille critique dans *Méthode de méditation*, le « souci de professeur (carrière, honneur, argent) ». Nous voilà donc bien éloigné de ces moments souverains évoqués par Bataille : « rire, vertige, nausée » et « perte de soi jusqu'à la mort ». Dans ce cadre, l'écriture de Bataille est nécessairement traitée comme un objet de savoir commensurable à ajouter à la somme de tous les savoirs. Le « non-savoir » qu'il défendait se voit dès lors récupéré par le « savoir ». En adoptant la posture de l'analyste, du commentateur, nous nous éloignons inévitablement du projet paradoxal de Bataille (« le projet d'échapper au projet »<sup>3</sup>) et nous le manquons.

---

<sup>1</sup> Publié pour la première fois en anglais : « From Recumeration to Simulacrum : Klossowski's Readings of Georges Bataille », *The Beast at Heaven's Gate*, dir. A. Hussey, Londres, Rodopi, 2006, p. 91-100.

<sup>2</sup> G. Bataille, *OC (Œuvres Complètes) V*, Paris, Gallimard, 1973, p. 74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 73.

Tandis que nous commençons cet article nous ne pouvons nous départir du sentiment d'une distance irréductible entre Bataille et nous. Ici, nous allons moins traiter de l'œuvre de Bataille que de la façon dont elle a été lue. On pourrait dire qu'il existe deux manières de lire Bataille, les lectures *possibles* et les lectures *impossibles* ; ou, pour le formuler autrement, celles qui cherchent à y lire le possible et celles qui cherchent à y lire l'impossible. Une telle dichotomie pourrait sembler réductrice, mais elle découle du mouvement de la pensée de Bataille elle-même. En fonction de la lecture que l'on choisira, cela déterminera des réactions radicalement différentes face à cette œuvre.

Ces deux façons de lire l'œuvre de Bataille apparaissent de manière tout à fait intéressante dans les essais de l'un de ses amis, un collaborateur de la revue *Acéphale*, l'écrivain, penseur et peintre Pierre Klossowski. La collaboration des deux hommes remonte à 1934 et se poursuit pendant plusieurs années après la Seconde Guerre Mondiale. Bien qu'ils aient collaboré à de nombreux projets en commun au cours des années 1930 (*Acéphale* et le Collège de sociologie), Klossowski adopte une posture chrétienne très personnelle dans les années précédant directement la guerre, posture qu'il conserve jusqu'après la publication de son premier livre en 1947, *Sade mon prochain*. Globalement, l'œuvre de Klossowski recoupe celle de Bataille sur de très nombreux points, mais c'est cette posture chrétienne qui les différencie de manière cruciale car Bataille défend une « athéologie ». Le premier essai de Klossowski sur Bataille, « Le corps du néant », très critique, est prononcé pour la première fois à une conférence dans un monastère dominicain en 1941. Il est ensuite publié en appendice à *Sade mon prochain*. Le deuxième essai important qu'il lui consacre, « A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », paraît dans le numéro de *Critique* en hommage à Bataille en 1963. Chaque essai offre une interprétation très différente de la transgression chez Georges Bataille. De ce fait, chacun illustre à merveille les deux façons de lire l'œuvre de Bataille que nous souhaitons mettre en valeur.

Le commentaire de Klossowski sur Sade et Bataille en 1947 réussit le tour de force de faire d'eux des auteurs chrétiens. Ses arguments, philosophiquement

complexes mais peut-être pas aussi bizarres qu'il y paraît au premier abord, peuvent être résumés comme suit : Sade et Bataille, au moment où ils cherchent à nier les concepts de la croyance et de la morale chrétiennes, ne peuvent pas échapper au christianisme puisqu'ils continuent à s'en servir comme pôle référentiel. On voit apparaître ici l'influence de la dialectique hégélienne telle que Kojève l'a présentée dans *Introduction à la lecture de Hegel*. Lorsqu'un élément est nié dans sa forme contingente, lorsque le libertin sadien tue sa victime, cet élément est nécessairement affirmé à un niveau supérieur. En tuant sa victime, le libertin cherche à nier la loi de Dieu ; mais Klossowski montre que dans ce mouvement de négation, Dieu est affirmé comme catégorie universelle. Le sacrilège sadien incorpore une instance de *Aufhebung* dialectique ou, pour reprendre la terminologie de Kojève, une « suppression conservante »<sup>1</sup>. Une suppression dialectique implique toujours une sorte de clôture par laquelle ce qui est nié est aussitôt affirmé. « La négation dialectique », écrit Kojève,

est la négation d'une Identité ; c'est-à-dire, de quelque chose de spécifique, qui correspond à une « idée » éternelle ou à une « nature » fixe et stable. Or la détermination spécifique du nié (identique) détermine et spécifie tant la négation elle-même que son résultat (total).<sup>2</sup>

Nier l'existence de Dieu est un acte sacrilège, or la transgression affirme nécessairement cette existence. Comme l'écrit Klossowski :

Le « meurtre de Dieu » a son motif dans le dégoût qu'inspire le fait d'être un tel devant Dieu. Pour pouvoir se supporter, il faut « tuer » celui dont la présence oblige à être toujours présent.

Il ne peut y avoir de mort de Dieu sans qu'il y ait d'abord un Dieu, conclut-il<sup>3</sup>.

Ainsi, le projet de Bataille de fonder une Eglise athéologique et acéphalique du sacré est-elle toujours nécessairement médiatisée par une expérience de l'Eglise chrétienne, celle que le sacré, précisément, cherche à nier. « L'Eglise de la mort de Dieu ne peut emprunter son existence blasphématoire qu'à l'Eglise de la Résurrection. »<sup>4</sup> Pour le dire autrement, la transgression de la Loi est toujours, en dernier ressort, une affirmation de la suprématie et de l'institution première de la

---

<sup>1</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1979, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 477.

<sup>3</sup> P. Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris, Gallimard, 1973, p. 178.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 181.

Loi, d'où, d'après Klossowski, une affirmation de la Divine Présence. D'après cet argument, le sacrilège sadien et le sacré bataillien témoignent de ce qu'on pourrait appeler une expérience authentique du négatif, une expérience où la glorification du mal et l'absence de Dieu se réfèrent toujours à et dépendent de leur contraire. Et puisque ni Sade ni Bataille n'abordent de front cette impossibilité de se débarrasser des catégories morales et de la présence de Dieu, puisque aucun d'entre eux ne peut affirmer Dieu explicitement afin de chercher la voie d'une absolution, ils se maintiennent tous deux dans un état d'insurmontable nostalgie de l'authenticité perdue, celle-là même qu'ils ont cherché à nier. La tentative de Bataille d'affirmation des éléments de l'existence qui échappent aux déterminations serviles de la société, de la moralité et de la pensée échoue nécessairement. Malgré lui, il affirme nécessairement le contraire. Le cercle de la dialectique, d'essence théologique en dernière instance, se referme toujours sur lui-même en préservant et en récupérant dans sa circonférence tout ce qui cherche à l'excéder. Par conséquent, le sacré devient une impossibilité et les moments privilégiés de transgression que décrit Bataille demeurent nécessairement dans l'orbite de ce qu'ils cherchent à dépasser. Ils se maintiennent dans la région du possible : dans la sphère de la pensée, du sujet et de la responsabilité morale ; jamais ils n'excèdent ce qui rend toute chose possible, c'est-à-dire Dieu, du point de vue théologique de Klossowski.

A présent, pour ceux qui défendent Bataille, cette interprétation ne semblera pas suffisante et, en effet, Bataille lui-même fit un compte-rendu assez mitigé de la lecture de Sade par Klossowski dans *La littérature et le Mal*, décrivant l'argumentation de son ami comme « un peu construite » et trouvant ce travail « en un sens très hégélien, mais sans la rigueur de Hegel »<sup>1</sup>. Aussi originale que puisse paraître la thèse hégéliano-chrétienne de Klossowski, elle allait fournir des armes à d'autres lecteurs ayant l'intention de souligner la dépendance fondamentale de Bataille aux catégories qu'il cherche à excéder. Le principe de base est toujours celui de la récupération : malgré « le projet d'échapper au projet », Bataille ne peut

---

<sup>1</sup> OC IX, p. 247.

échapper au projet, il ne peut manquer de toujours dépendre de notions et de concepts qui impliquent la notion de projet. Le langage discursif comporte en lui une positivité intrinsèque qui récupère toute tentative de transgresser ses limites. Bataille peut donc chercher à se sacrifier comme sujet, mais il ne peut cesser d'être lui ; le sacrifice du sujet n'a de sens que dans la perspective d'un sujet stable et identique à lui-même. Cet argument, dont la principale assertion est le caractère intenable du concept d'économie générale et de l'impossible transgression, prouverait l'échec inévitable de Bataille. Sa pensée achopperait toujours sur le risque que le « non-sens » et le « non-savoir » demeurent subordonnés aux idées de « sens » et de « savoir » ; c'est ce que Derrida décrit dans *L'écriture et la différence* :

Risque, à faire sens, de donner raison. A la raison. A la philosophie. A Hegel qui a toujours raison dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens.<sup>1</sup>

Ce risque est toujours que la lecture possible l'emporte, ce qui fait que la partie serait toujours perdue d'avance.

Une telle lecture, ce que nous avons appelé ici une « lecture du possible », est peut-être plus souvent adoptée par ces critiques et ces commentateurs qui sont, à un niveau ou à un autre, clairement mal à l'aise avec certains des aspects de la pensée politique ou érotique de Bataille. Des commentateurs comme Jürgen Habermas ou Carolyn Dean expriment une commune aversion pour les forces de l'hétérogène à l'œuvre chez Bataille. Habermas, par exemple, suggère dans son analyse des textes politiques de Bataille que l'expression spontanée des forces hétérogènes ne se différencie pas des « formes de canalisation fasciste » de ces forces. Pour Carolyn Dean, la glorification de l'hétérogène chez Bataille le conduit à promouvoir un mode sadique de désir sexuel<sup>2</sup>. Dans les deux cas, ces critiques pensent que l'hétérogène ne peut qu'être récupéré dans l'ordre de l'action, de l'expression ou de l'histoire. Arrêtons-nous un instant sur la lecture féministe de Susan Suleiman, qui analyse l'utilisation du mot « virilité » chez Bataille.

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 369-370.

<sup>2</sup> C. J. Dean, *The Self and Its Pleasures, Bataille, Lacan, and the Decentered Subject*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

[études l'utilisation de ce mot] à la lumière de l'histoire des années trente afin de montrer que l'emploi constant du mot *virilité* l'enferme dans les valeurs de l'idéologie sexiste qui ne peut être décrite que comme conformiste, à cette époque et encore aujourd'hui.<sup>1</sup>

Voilà l'une des thèses qui tendent à réduire la transgression bataillienne à une pure question de morale, c'est-à-dire à ce que Habermas décrit comme les « fondements d'une rationalisation éthique qui [...] rendirent le système capitaliste possible ». La transgression ne serait, d'après ces thèses, qu'une transgression des tabous moraux dont le procédé principal consisterait à représenter les excès de l'activité sexuelle. Suleiman illustre ce que peut être une lecture « possible » de Bataille, en utilisant le thème de la récupération comme principal outil argumentatif. Ce faisant, elle suit fidèlement la voie initiée par Klossowski.

En comprenant la transgression dans un sens strictement moral, la lecture féministe critique implicitement la place centrale que Bataille a ménagée à l'érotisme dans son œuvre en tant que voie privilégiée vers l'autre, vers l'hétérogène. Le tabou sexuel est, de ce point de vue, une convention sociale et historique qui peut emprunter de multiples formes, mais sans aucun fondement anthropologique universel. Ainsi, la lecture féministe juge que la transgression des conventions sociales est un élément clé de ces conventions, un élément qui participe au renforcement, plus qu'au dépassement, de ces conventions. La pensée de Bataille est donc fermement récupérée par les déterminations d'une histoire patriarcale. En commentant le début de *Madame Edwarda*, Suleiman note avec ironie :

En dépit de son angoisse et de son obsession persistante de « ne pas faire » [...], le narrateur de *Madame Edwarda* est un mâle puissant ; aussitôt après cet *incipit*, il se rend dans un bordel et « monte » comme n'importe quel client.<sup>2</sup>

Etant donné les termes de cette lecture de l'œuvre de Bataille, l'expérience intérieure ne peut jamais vraiment entraîner une perte du *moi*. Comme l'écrit Suleiman : « le héros de l'expérience intérieure *s'engage activement* dans "la déchirure". Il est dominateur, il est viril. » L'expérience de la perte du *moi* est donc impossible car, tout d'abord, elle ne peut être vécue que dans la perspective d'un

---

<sup>1</sup> S. Suleiman, « Bataille in the Street » dans *Bataille, Writing the Sacred*, Londres, Routledge, 1995, p. 26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26

*moi* qui veut et qui choisit de se perdre. Une telle volition demeure et le héros de l'expérience intérieure, tel que Suleiman le désigne, est récupéré par les déterminations sociales et historiques en tant que sujet mâle. Comme dans la lecture faite par Klossowski, toute négation des limites est inévitablement une affirmation de ces mêmes limites, le cercle dialectique se referme, récupérant ainsi toutes les tentatives pour l'excéder. Bataille, malgré lui, demeure immergé dans ses propres possibilités sociales et culturelles, dans la sphère du possible. Comme dans la thèse de Klossowski, la lecture féministe affirme la sphère du possible.

Cependant, dans son article « A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », Klossowski défend une tout autre interprétation. 1950, avec la publication de son premier roman, *La Vocation suspendue*, marque un tournant dans sa vie. A cette époque, il abandonne la posture chrétienne qu'il avait adoptée. Dans l'article de 1963, les contradictions fondamentales de la pensée de Bataille et l'impossibilité du sacré occupent toujours une place centrale dans son analyse. Cependant, l'accent n'est plus porté sur la récupération de l'impossible par le possible, mais sur le mouvement de *simulacre* dans l'écriture de Bataille. Si Bataille cherche à affirmer le « non-savoir » et est immédiatement rattrapé par le cercle dialectique du savoir positif, alors peut-être devrait-il seulement demeurer silencieux. Or, Klossowski écrit :

Parce que le langage (notionnel) rend contradictoire l'étude et la recherche du moment souverain, inaccessible par son surgissement, là même où s'impose le silence, s'impose du même coup le simulacre.<sup>1</sup>

Le mouvement du simulacre commence, si l'on veut, exactement au point où les arguments de la récupération s'arrêtent. L'argument clé de Klossowski dans cet article est que la valeur notionnelle, discursive ou conceptuelle de l'œuvre de Bataille, son apport si l'on peut dire, constitue son inévitable résidu, ce à quoi nous avons accès de la manière la plus évidente, mais également son moment le moins important. Ce n'est que lorsque ce résidu n'est plus compris comme une notion ou un concept, mais comme un simulacre, que l'œuvre de Bataille dévoile son

---

<sup>1</sup> P. Klossowski, « A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *Critique*, n° 195-196, Paris, 1963, p. 742-750.

véritable pouvoir transgressif. Ce que Bataille affirme dans son œuvre ne vient pas de ce qu'il conceptualise, mais de ces moments d'excès où il les *simule* :

[Bataille] mime fidèlement la part de l'incommunicable. Le simulacre c'est ce que nous savons d'une expérience ; la notion n'est que le déchet appelant d'autres déchets.<sup>1</sup>

Le simulacre ne conceptualise ni ne communique quoi que ce soit, il ne fait que marquer une absence dans la pensée discursive et dans toute expérience consciente d'une existence souveraine :

Le simulacre constitue le signe d'un état instantané et ne peut établir l'échange entre un esprit et un autre ni permettre le passage d'une pensée dans une autre.

Par conséquent, l'écriture de Bataille ne théorise par à proprement parler l'économie générale ou l'excès en des termes positifs, ce qui les amènerait à être récupérés dans le cercle dialectique. C'est bien l'absence des termes positifs qui est cruciale. Le simulacre marque l'excès comme excessif en s'affirmant en tant que simulation et non en tant que re-présentation d'un instant toujours déjà absent.

Pour Klossowski, cette formulation est d'une importance capitale en ce qu'elle fait comprendre autrement le pouvoir transgressif de l'œuvre de Bataille et, en particulier, de ses écrits érotiques. Ce n'est pas en représentant des perversions sexuelles que la fiction soi-disant « érotique » transgresse. De telles images sont peut-être, comme le dit Susan Suleiman, ce qu'il y a de moins transgressif dans l'œuvre. La transgression propre au texte érotique doit être située dans l'affirmation d'un impossible mouvement au-delà de soi, impossibilité affirmée par le simulacre dans sa structure-même. Le pouvoir transgressif de la fiction de Bataille serait moins à situer dans la mise en scène des actes érotiques en tant que tels que dans l'aspect intensément parodique de son écriture. Prenons par exemple le narrateur d'*Histoire de l'œil* lorsqu'il conduit sa bicyclette en pleine nuit, complètement nu. Il est à ce moment-là en pleine érection et Simone, nue elle aussi, essaye désespérément d'apercevoir cette « absurde raideur du membre viril », tandis qu'elle conduit sa propre bicyclette tout en se masturbant sur sa selle. Il est à ce moment aussi difficile de se représenter le mouvement de cette arme phallique qu'il est aisé de trouver le passage dérisoire et ridicule. Telle est ici l'importance du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*



simulacre dans une lecture mettant l'accent sur l'impossible chez Bataille. Le possible, ce qui peut être pensé, vécu ou représenté, est peut-être toujours le plus dérisoire, un « déchet », un paroxysme de dérision.

Dans ce deuxième article, Klossowski parvient à prendre l'« impossible » de Bataille au sérieux et en rend compte de manière synthétique grâce à la notion de *simulacre*. Toutefois, le simulacre n'est pas qu'une parodie au sens traditionnel, c'est-à-dire une déformation ayant la satire ou le dénigrement pour but ; c'est aussi, et surtout, la description de moments vertigineux. Simuler l'impossible ne revient donc pas à déformer un moment originel de plénitude. Dans le mouvement parodique, cela affirme ce que Bataille écrit dans *L'expérience intérieure* : « l'être est "insaisissable", il n'est jamais "saisi" que par erreur ». Le simulacre, au sens le plus large, révèle l'impossibilité de toute ontologie, ébauchant par sa structure le mouvement de l'Être en tant qu'hétérogénéité et dépense dans la mesure où il ne se dévoile que dans son absence, au moment où il se retire de toute existence déterminée. La pensée, l'écriture et le sujet en tant que simulacres n'ont aucun fondement dans la plénitude de l'Être. Ils sont ouverts au mouvement abyssal de l'instant toujours déjà parodié. Le simulacre saisit la pensée et la fait retourner à son fondement impossible en la maintenant dans ce que Klossowski appelle « un état de vertige irrémédiable : ni progression, ni retour sur soi, mais à la fois descente et montée à l'instar d'une spirale sans commencement ni fin »<sup>1</sup>. C'est un mouvement incessant sans début ni fin, dans lequel la pensée mime l'incommunicable. La transgression, tout comme le simulacre, n'est donc pas une simple traversée des frontières de l'éthique. Elle pénètre dans un jeu impossible avec les limites du sujet, de la pensée et du sens afin d'affirmer l'impossible comme impossible. Ce faisant, le simulacre fonde l'existence à partir de lui-même. Il conteste l'identité, la suprématie du concept et l'enfermement dans le cercle de la dialectique.

Ainsi, au long de sa relativement longue carrière d'écrivain, Klossowski lit Bataille de deux manières opposées, deux manières qui vont par la suite parcourir

---

<sup>1</sup> « A propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille », *op. cit.*, p. 750.

la réception de cette œuvre et les débats à propos du sens ou du non-sens de la transgression tel qu'il l'entend. Lequel de ces moments alors, du *possible* et de *l'impossible*, devrait-on choisir ? Telle est bien la question qui se pose à tout lecteur de Bataille et qui va créer une ligne de partage philosophique voire existentielle. Souhaitons-nous affirmer la pensée, le sujet et l'identité à soi du concept pour des motifs religieux, rationnels, politiques ou idéologiques ? Si c'est le cas, le projet de Bataille doit évidemment être regardé comme un échec, il faut le juger dans la perspective de la pensée, du sujet et du concept. Veut-on, au contraire, affirmer avec Bataille l'impossible ? Il faudra alors assumer la véritable charge transgressive de ses écrits. Soit on prend le sujet comme déjà intact et faisant retour sur lui-même comme le font les contempteurs de Bataille, soit on affirme qu'il est toujours déjà différent de lui-même, abandonné au jeu vertigineux du simulacre qui trace le mouvement d'une finitude radicale et insaisissable.

Nous avons commencé cet article en évoquant l'impossibilité de commenter Bataille sans se voir d'emblée récupéré par le possible, « le souci de professeur ». On peut cependant en rester à l'impossible, tout dépend de ce que l'on affirme. A un premier niveau, notre but n'est pas ici de choisir l'un des termes de l'alternative, mais plutôt de mettre en relief le fait que la lecture de Bataille exige toujours qu'un choix soit fait, qu'il soit fait de manière implicite ou explicite. On pourrait répondre que, à mesure que l'existence humaine devient de plus en plus dominée par l'organisation technocratique de la vie sociale et individuelle, une affirmation des éléments les plus irrévocables et les plus réfractaires à cette organisation relève d'une urgence plus pressante que jamais. En fin de compte, d'après Bataille lui-même, chacun est toujours pris entre le possible et l'impossible, entre le mouvement de la pensée dialectique et celui de l'excès qui fonde la pensée dans l'absence de tout fondement. Maurice Blanchot le résume :

il faut entendre que la possibilité n'est pas la seule dimension de notre existence et qu'il nous est peut-être donné de « vivre » chaque événement de nous-même dans un double rapport, une fois comme ce que nous comprenons, saisissons, supportons et maîtrisons [...] en le rapportant à quelque bien, quelque valeur [...], une autre fois comme ce qui se dérobe à tout emploi et échappe à toute fin, davantage comme ce qui échappe à notre pouvoir même d'en faire l'épreuve, mais à l'épreuve duquel nous ne saurions échapper : oui,

comme si l'impossibilité, cela en quoi nous ne pouvons plus pouvoir, nous attendait derrière tout ce que nous vivons, pensons et disons, pour peu que nous ayons été une fois au bout de cette attente.<sup>1</sup>

En dépit de notre immersion dans le possible, immersion à laquelle nous ne saurions échapper, si nous suivons Bataille, nous savons que « l'être à la fin nous est donné comme impossible ».

Traduit de l'anglais par Juliette Feyel.

---

<sup>1</sup> M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1963, p. 307-308.

## **Le cul de Simone : un exercice de la souveraineté**

**David Nowell Smith**  
**Université de Cambridge**

Cet article est une lecture d'*Histoire de l'œil* de Georges Bataille. Il s'agit de montrer en quoi le symbolisme qui gravite autour du cul de Simone requiert la construction d'une continuité des choses, ce qui anticipe sur les œuvres que Bataille écrira plus tard sur l'érotisme, sur la religion et « l'économie générale ». Ces trois aspects de la pensée de Bataille se retrouvent dans le sacré, le spectacle et le sacrifice, qu'il identifie à la conjonction érotique. Au cours du sacrifice, le sacrifié – qu'il soit humain ou animal – est un objet utile retiré de la circulation de l'échange, donc de l'utile. Grâce à cette négation du principe d'utilité et des structures épistémologiques et économiques qui la soutiennent, l'objet échappe au monde profane et accède à une relation d'immanence avec le sacré. Or, la fête sacrificielle est inévitablement transgressive : ce n'est qu'en transgressant le tabou que l'on peut déterminer quelles en sont les limites. Pour Bataille, sans tabou, il n'est pas d'érotisme. L'immanence du sacrifice se trouve donc nécessairement liée à sa transgression : le sacrifié fait non seulement signe vers la divinité, mais aussi vers la désobéissance à ses décrets. Notre argumentation consistera d'abord à montrer que le cul de Simone remplit le rôle de ce cercle sacrificiel.

Cependant, on verra bientôt que ce statut de cercle sacrificiel lui coûtera cher. Le symbolisme immanent qui s'attache au cul de Simone se trouve d'un côté

piégé dans un réseau symbolique plus étendu, celui de l'infertilité et de l'impuissance ; de l'autre côté, il entre en conflit avec lui-même dans une série de crises épistémologiques et textuelles dues à l'intériorité de Simone comme personnage littéraire. Il nous semble que cette problématique découle d'un fait important et que l'on commente rarement, l'influence de la philosophie critique d'Emmanuel Kant sur la pensée de Bataille. Il est vraisemblable que ce dernier ait été imprégné de kantisme à travers la lecture de Sade. C'est sur cette prémisse que la première partie de cet article commencera. A notre connaissance, Adorno et Horkheimer ont été les premiers à remarquer les similitudes qu'il y avait entre l'impératif catégorique et l'impératif sadien<sup>1</sup>. Depuis, d'autres, dont Lacan est peut-être le plus connu, ont approfondi cette comparaison. Tous ces penseurs ont eu en commun le désir de mettre en valeur le sadisme sous-jacent de la pensée kantienne. Nous voudrions, quant à nous, montrer le kantisme de la pensée de Sade ou plutôt, pour être plus précis, nous voudrions faire remarquer une structure paradigmatique kantienne chez Sade, ce dont Bataille hérite en partie. Notre deuxième partie traitera plus précisément d'*Histoire de l'œil*, en particulier des opérations textuelles autour de ce point central qu'est le cul de Simone, c'est-à-dire que nous parlerons du symbolisme de l'infertilité et de l'immanence textuelle. Comme nous l'avons déjà dit, ce point central, de par son immanence, promet la résolution d'une série de problèmes épistémologiques posés par Simone au narrateur et au texte à un niveau plus général. Notre troisième partie examinera ces problèmes et comment ils exigent que le cul de Simone soit séparé de son corps.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*<sup>2</sup>, Kant explique que celui qui agit de manière bienveillante, en vue de faire le bien d'autrui, n'agit pas de manière morale. Le fond qui détermine ses actions, l'altruisme, est un état psychologique, donc empirique. Si un jour cet homme n'est pas d'humeur amicale, on ne pourra pas savoir s'il agira de manière bienveillante ou non ; mais si, en

---

<sup>1</sup> M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, trad. E. Kanfholz, Paris, Gallimard, 1974, notamment p. 92-127.

<sup>2</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2<sup>e</sup> section « Passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs », trad. V. Delbos, Paris, Nathan, 1989.

revanche, ses actions relèvent d'un sens du devoir, il agira moralement quelle que soit son humeur. Comme si souvent chez Kant, ce qui se trouve au fond de cette question est l'*a priori* synthétique. La maxime de l'action doit être telle qu'elle mène *a priori* à l'action, mais en même temps, l'action elle-même n'est pas entièrement « contenue » dans la maxime. La causalité fournit le principe synthétique *a priori* qui assure les lois empiriques de la nature, l'injonction morale au devoir assure les lois transcendantales de la liberté. Cette logique est identique à celle que l'on trouve dans l'injonction sadienne au crime, une logique bien décrite par Bataille quand il dit : « le crime de sang-froid est plus grand que le crime exécuté dans l'ardeur des sentiments »<sup>1</sup>. Les crimes commis dans l'apathie (sans qu'aucune forme de sentiment n'intervienne) ne reposent pas sur la contingence du sentiment mais sur le principe du crime lui-même. Ils font valoir le lien *a priori* entre le fond déterminatif de la maxime et de l'acte. C'est la raison pour laquelle le sexe chez Sade peut si facilement devenir rébarbatif et froid.

Or, Bataille n'est pas Sade. Ce que Sade a en vue, c'est le contrôle de soi ; Bataille, lui, recherche l'extase. Il insiste sur l'étymologie du mot *extase*, du grec *ek-stasis* « hors-de-soi ». Bataille peut être, de ce point de vue, défini comme un anti-Sade. En effet, Bataille s'occupe entièrement du « sentiment », du *pathos* que Kant et Sade cherchent absolument à écarter des mobiles de l'action au nom de l'*a priori*. L'objet de la quête bataillienne n'est autre que l'expérience intérieure. Ce paradoxe à la fois galvanise et sape la pensée bataillienne. Il le galvanise parce qu'il prépare le terrain pour une enquête sur la subjectivité pure, qui ouvre le champ en permettant à Bataille de thématiser l'excès. Par exemple, à propos des analyses de Marcel Mauss sur le sacrifice, Bataille commente : « ces explications rendent compte des *effets* du sacrifice : elles ne disent pas ce qui forçait les hommes à tuer religieusement leurs semblables »<sup>2</sup>. C'est pourquoi, pour découvrir quelle en est la cause, il faut analyser le sacrifice non comme structure, mais plutôt comme spectacle, ce spectacle étant considéré de manière empirique. Néanmoins, ce

---

<sup>1</sup> G. Bataille, *L'Erotisme, Œuvres Complètes X*, Paris, Gallimard, 1979, p. 172.

<sup>2</sup> G. Bataille, *OC VII*, p. 264.

paradoxe sape aussi la pensée de Bataille en l'exposant aux problèmes du solipsisme philosophique développé par Descartes. Cela introduit la nécessité d'une résolution entre les exigences de l'hétérologie d'une part et d'une philosophie de l'immanence d'autre part. D'où la théorie de la communication conçue comme contagion ; d'où l'importance aussi de l'érotisme comme aporie de la dialectique.

Notons cependant que, aussi divergents qu'ils soient sur la question du caractère *a priori* synthétique du crime, Bataille et Sade s'accordent à propos de la transgression et c'est en cela que réside l'importance de Kant. Dans un des passages les plus comiques de Kant (et Dieu sait qu'il y en a peu), il écrit :

Supposez que quelqu'un allègue, à propos de son inclination à la luxure, qu'il lui est absolument impossible d'y résister quand l'objet aimé et l'occasion se présentent à lui : si, devant la maison où cette occasion lui est offerte, un gibet se trouvait dressé pour l'y pendre aussitôt qu'il aurait joui de son plaisir, ne maîtriserait-il pas alors son inclination ? Il ne nous faut pas beaucoup de temps pour deviner comment il répondrait.

Ici, Kant cherche à nous faire comprendre que l'homme applique une rationalité de type moyens-fins. D'un côté, le débauché, de l'autre, une corde autour du cou.

« Mais, » continue-t-il :

demandez-lui si, dans le cas où son prince prétendrait le forcer, sous la menace de la même peine de mort immédiate, à porter un faux témoignage contre un homme intègre qu'il voudrait supprimer sous de fallacieux prétextes, il tiendrait alors pour possible, quelque grand soit son amour pour la vie, de le vaincre quand même. Qu'il le ferait ou non, il n'osera peut-être spécifier ; mais que cela lui soit possible, il lui faut le concéder sans hésitation.

Pour Kant, l'important est d'avoir le choix : que l'on choisisse de porter ou non un faux témoignage, le dilemme se pense en fonction d'une logique irréductible à celle des moyens et des fins. L'homme « juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a pleinement conscience qu'il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui sinon, sans la loi morale, lui serait restée inconnue »<sup>1</sup>. C'est ici que nous pouvons reconnaître pour la première fois une nouvelle conception de la causalité, la causalité de la liberté. La loi morale n'est pas elle-même cette loi de la liberté, elle est plutôt la façon dans laquelle une telle liberté – la souveraineté – peut être entrevue. Autrement dit, le devoir moral serait le *ratio cognoscendi* de la liberté transcendante.

---

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussier, Paris, Flammarion, 2003, p. 126 ; traduction modifiée par l'auteur.

Il apparaîtra certainement au lecteur qu'à la base de cet argument se trouve une présupposition que Bataille jugerait absurde. Pour Kant, tout désir est transitif, tout désir renvoie à un objet de désir. D'où Dès lors, toute satisfaction du désir requiert l'intervention de la pensée instrumentale. L'expérience intérieure de Bataille, en revanche, est telle que le désir en tant que subjectivité peut constituer son propre objet pour lui-même. Cette différence ne devrait toutefois pas nous cacher une similitude étonnante entre Bataille et Kant, au niveau de la structure épistémique des deux argumentations. Ils voient tous les deux la faculté de comprendre comme détachée de toute instrumentalité. « L'intelligence, la *pensée discursive* de l'homme s'est développée en fonction du travail servile », dit Bataille. La servilité dans laquelle le travail entraîne l'homme est non seulement physique, mais aussi intellectuelle. Il continue : « Seule la parole sacrée, poétique, limitée au plan de la beauté impuissante, [garde] le pouvoir de manifester la pleine souveraineté »<sup>1</sup>. Il faut souligner deux choses. Premièrement, c'est la langue poétique – parole sacrée – qui permet à l'homme d'être souverain. Pour Kant aussi la souveraineté est exprimée par une langue spécifique, celle de l'impératif catégorique. Deuxièmement, la souveraineté coïncide avec une forme d'impuissance, d'où une incompatibilité entre déterminisme et liberté. En fait, chez Bataille comme chez Kant, l'impuissance est la condition de la possibilité-même de liberté. L'homme libre, dans l'exemple de Kant, est incapable d'échapper à son destin (ou la corde, ou la trahison morale), mais c'est précisément grâce à cette incapacité qu'il peut vraiment, pour la première fois, être libre.

La souveraineté, chez Bataille comme chez Kant, entraîne le rejet de l'instrumentalisme, soit comme morale et politique utilitaristes, soit comme conception subsumable de la raison pure. Elle entraîne à la fois que l'on vive comme si l'on n'était pas sujet aux lois de la nature (l'impossible comme la condition transcendantale même de possibilité comme telle.) Mais cela ne permet pas un « tout fera l'affaire » nomologique : s'installe à sa place une nouvelle série de règles. Le narrateur d'*Histoire de l'œil*, qui dit : « je n'aimais que ce qui est

---

<sup>1</sup> « Hegel, la mort, et le sacrifice », *OC XII*, p. 342.



classé "sale" », précise tout de suite qu'il ne s'agit pas de « débauche habituelle »<sup>1</sup>. Dans sa théorie de l'érotisme, Bataille explique comment le tabou est structuré par une série de transgressions, le tabou étant une légalité asymptotique aux lois de la nature. La transgression sexuelle et le devoir moral partagent la même fonction dans une même opposition, c'est-à-dire dans le conflit épistémologique qui oppose liberté et nature. Dans la mesure où l'homme fait lui-même partie de la nature, il est forcément gouverné par ses lois, à travers son corps.

Posons, pour finir, la question suivante : qu'est-ce qui arrive au corps ? Charles Péguy disait magnifiquement de Kant : « il a les mains pures, mais il n'a pas de mains ». Bataille et Kant partagent un embarras épistémologique et peut-être un dégoût commun vis-à-vis du corps en tant qu'être naturel. La réponse kantienne consiste à y voir le noumène, la réponse bataillienne à fétichiser l'abject ; au fond, le dégoût de l'un et l'embarras de l'autre reviennent au même<sup>2</sup>.

Nous avons affirmé en introduction que, dans *Histoire de l'œil*, le cul de Simone constituait le champ du cercle sacrificiel. Qu'est-ce qui nous permet d'avancer une telle idée ? En voyant l'œil énucléé de Don Aminado, le narrateur nous dit :

Il me semblait même que mes yeux me sortaient de la tête comme s'ils étaient érectiles à force d'horreur ; je vis exactement, dans le vagin de *Simone*, l'œil bleu pâle de *Marcelle* qui me regardait en pleurant des larmes d'urine.<sup>3</sup>

Ce moment fait écho à celui où Simone « pisse » sur les yeux du cadavre de Marcelle, qui refusent de se fermer. Dans le cercle sacrificiel, l'œil d'un jeune prêtre s'identifie à celui d'une jeune fille. Il ne s'agit pas là d'une association d'esprit mais bien d'une identification ; c'est bien l'œil de Marcelle que voit le

---

<sup>1</sup> *Histoire de l'œil*, OC I, p. 45.

<sup>2</sup> On peut remarquer, chez Bataille, quelque chose qui s'approche d'un humanisme et qui se fonderait sur le spectacle du sacrifice : « l'homme diffère de l'être naturel qu'il est aussi : le geste du sacrifice est ce qu'il est *humainement* », OC XII, p. 342. Bataille a beau prétendre qu'il inverse la hiérarchie entre humanité et animalité, que l'humanité doit être protégée de l'animal en nous par le recours à la souveraineté est ce qui motive sa conception de la liberté autant, sinon même plus, que chez Kant.

<sup>3</sup> OC I, p. 69.

narrateur. Les « larmes d'urine » achèvent l'identification de deux liquides, des pleurs et de l'urine.

Normalement, le mot « cul » renvoie au derrière<sup>1</sup>. Bataille en modifie le sens en écrivant à la première page : « ce nom [*cul*] que j'ai toujours employé avec Simone est de beaucoup pour moi le plus joli des noms du sexe »<sup>2</sup>. Or, dans le passage qui nous préoccupe, lorsque Simone est pénétrée par l'œil du prêtre et la verge du narrateur, Bataille dit que ce n'est que son « cul » qui est pénétré. Nous savons par ailleurs, grâce à une précision, que l'œil se trouve dans son vagin. Pour le traducteur anglais, deux possibilités se présentent :

1-L'œil est dans le vagin (cul) et la verge lui pénètre l'anus (cul).

2-L'œil et la verge lui pénètrent tous les deux le vagin (cul).

Dans sa traduction, J. Neugroschal a proposé une troisième possibilité : l'œil est inséré dans l'anus, probablement afin qu'il y ait de la place dans le vagin pour la verge du narrateur<sup>3</sup>. Étant donné que l'œil est vu dans le vagin quelques lignes plus tard, une telle logistique semble un peu trop compliquée. Il est bien possible que des problèmes tels que celui-ci n'aient pas vraiment inquiété Bataille. Bataille n'était pas gynécologue. Soulignons ici que l'indétermination et l'obstruction épistémique que présente cet extrait constituent deux aspects essentiels du sublime tel que Kant l'a conçu et que l'indétermination du sens et l'impossibilité d'imaginer l'acte sexuel facilitent le développement de la continuité des êtres qu'on trouvait déjà dans le symbolisme immanent du cul de Simone. Souvenons-nous que l'analytique du sublime en nature tient une place particulière dans l'œuvre de Kant en ce que, sur ce point, il tente une analyse spéculative, celle qui devrait être considérée comme une contradiction *a priori* des termes de l'architectonique. De plus, le moment spéculatif de l'argument devient possible grâce à l'impossibilité d'une cognition déterminée, impossibilité qui provient du refus épistémique de

---

<sup>1</sup> Cet article est la traduction française d'un exposé originalement fait en anglais et dont le texte suit cet article. Il faut reconnaître que l'indétermination du mot français « cul » n'est pas traduisible en anglais. Ce mot serait normalement traduit en anglais par « arse » mais, dans le contexte de ce récit, il faut utiliser le mot « cunt », qui désigne le vagin et pas autre chose.

<sup>2</sup> *OCI*, p. 13.

<sup>3</sup> *Story of the Eye*, trad. J. Neugroschal, Harmondsworth, Penguin, 1982, p. 67.

représenter le sublime. Dans la langue sacrée et poétique que parlent les personnages d'*Histoire de l'œil*, les choses perdent leurs contours, elles retournent à leur immanence perdue. Ce n'est ni le vagin ni le cul de Simone qui forment le cercle sacrificiel, mais le mot *cul*.

Il est important que l'immanence prenne le *cul* de Simone pour lieu de sa manifestation, mais il est tout aussi important que cette immanence se dévoile sous les yeux du narrateur (dont le regard relaie de multiples autres regards). Comme le fait remarquer Bataille, le sacrifice tire son pouvoir non seulement de son symbolisme, mais aussi de son caractère spectaculaire. Les spectateurs du sacrifice ne voient pas seulement l'animal se faire tuer, ils s'identifient à la victime sacrifiée et, de là, participent au sacré. La *division* de l'*individu* est ce qui définit la transgression. Quand les yeux du narrateur rencontrent ceux de Marcelle et de Don Aminado, ils deviennent « érectiles » (un adjectif que l'on associerait plutôt à d'autres organes), ce qui montre qu'en accédant à l'immanence, les yeux deviennent la condition-même d'une possibilité de l'immanence. Le spectacle est ici caractérisé comme ailleurs (à la mort de Granero, par exemple) par sa réversibilité<sup>1</sup>. C'est dans de telles scènes que Bataille espère résoudre (ou, mieux peut-être, *dissoudre*) les contradictions qui l'amèneront plus tard à sa conception de l'expérience intérieure.

Le sacrifice, par la mort de la victime sacrifiée, fait accéder à la continuité et nous ne pouvons ni ne devons oublier que l'œil placé dans le *cul* de Simone est un œil mort, que les larmes en jaillissent ou non. Que le sexe et la mort aillent ensemble n'est, bien entendu, pas surprenant. Au cours des rares pénétrations ayant lieu entre le narrateur et Simone, la mort est toujours présente, soit sous la forme d'un cadavre (Marcelle, Don Aminado, le taureau...) soit à travers un symbole de la mort. Cela dit, ce qui est vraiment remarquable, c'est qu'un symbolisme de l'infertilité accompagne les actes érotiques.

---

<sup>1</sup> Il est intéressant de remarquer ici le paradoxe narratologique de cette réversibilité. Le narrateur de Bataille n'est pas vraiment *protagoniste* de l'*Histoire* : il observe passivement tout ce qui se passe. Mais lorsque l'observation agit sur l'observé, c'est une façon de lui redonner un statut d'agent.

La reproduction, selon Bataille, fait de la mort une possibilité. Mais la souveraineté, c'est le refus des lois dictées par le principe de l'utile. Que l'érotisme souverain soit un érotisme infertile n'étonne donc pas du tout. De même que l'impuissance est condition de la souveraineté, l'infertilité en est le langage propre. Prenons en exemple la première rencontre érotique des jeunes amants. Debout l'un devant l'autre, dans une tension insupportable, ils ne pensent cependant pas à faire l'amour. Ils restent debout, nus, ils se regardent et se masturbent. Tout s'est passé « sans même [qu'ils se fussent] touchés l'un l'autre »<sup>1</sup>. De la même manière, le philosophe préfère la vie contemplative à l'action. Par la suite, au cours de leur deuxième rencontre, Simone monte sur son complice, non pas pour lui faire l'amour mais pour se masturber sur son ventre. Ce simulacre de rapport sexuel est développé plus loin quand le narrateur dit : « je lui enfonçais dans le cul un doigt que mon jeune foutre avait déjà rendu onctueux »<sup>2</sup>. Le doigt s'offre ici à double titre comme substitut de verge. Et plus tard, lorsqu'il essaie de « pisser dans son cul », il s'agit encore d'un simulacre de fertilisation. L'urine qui, comme on l'a déjà vu à propos des larmes de Marcelle, est un fluide corporel essentiel du vocabulaire symbolique du roman, se métamorphose en sperme, ce qui explique qu'il se substitue à tout processus de fertilisation. Il faut se rappeler que la première rencontre est provoquée par Simone quand elle s'assied dans l'assiette de lait du chat, première occurrence d'une série d'apparitions de produits laitiers dans le récit. Les produits laitiers, des produits liés à la fertilité, sont retirés de la circulation de l'utile et, de ce fait, ils font signe vers la souveraineté. Une fois de plus, l'important est de dé-fertiliser le fertile de telle sorte que, lorsque Simone casse les œufs crus avec son cul et laisse couler le jaune sur ses cuisses, le jaune de l'œuf se substitue à de possibles menstrues, on a donc affaire à une nouvelle manifestation du simulacre infertile de la fertilité.

---

<sup>1</sup> *OCI*, p. 14.

<sup>2</sup> *OCI*, p. 15.

Ce symbolisme de l'infertilité ne s'applique pas seulement au *cul* de Simone. Il se rapporte essentiellement au rapport entre le personnage de Simone et le texte d'*Histoire de l'œil*. Dans *Théorie de la religion*, Bataille affirme que « quand l'animal offert entre dans le cercle où le prêtre l'immolera, il passe du monde des choses [...] au monde qui lui est immanent, *intime*, connu comme l'est la femme dans la consommation charnelle »<sup>1</sup>. Qu'est-ce que cette intimité ? Comment peut-on connaître l'intériorité de Simone dans et hors de la consommation charnelle ?

Rappelons-nous la scène où Simone va au confessionnel. Ici comme ailleurs, l'intériorité de Simone ne nous est dévoilée que de manière fragmentée, à travers les interprétations du narrateur. Or, nous nous apercevons bientôt de l'insuffisance structurelle de ces interprétations. Ce mouvement épistémique débute lorsque, Simone étant prise d'un fou-rire incontrôlable, Sir Edmond s'écrie : « Bloody girl... ne pourrez-vous pas *expliquer* ? »<sup>2</sup> Les deux hommes en sont alors réduits à supposer que l'objet de son amusement se trouve dans l'église :

nous fîmes irruption dans une grande salle où nous cherchâmes en vain, Sir Edmond et moi, le spectacle comique que la jeune fille n'avait pas pu nous expliquer.<sup>3</sup>

Le problème, c'est qu'aucun *spectacle* susceptible d'*expliquer* quoi que ce soit ne se présente. L'interprétation ne peut donc avoir lieu. La seule explication que donne Simone est un mystérieux « tu vas comprendre ». Elle refuse ainsi d'entrer dans un structure d'explication, ce qui supposerait que l'explication soit possible dans le langage du texte. Dans la scène où elle veut s'asseoir sur le testicule de taureau (encore un simulacre infertile), elle s'attend à ce qu'on la comprenne sans avoir à fournir des explications : « Idiot, répondit-elle, tu ne comprends pas que je voudrais m'asseoir dans l'assiette... ! »<sup>4</sup> Quand le narrateur dit : « J'enlevai en même temps l'assiette et l'obligeai à s'asseoir tout en la dévisageant pour qu'elle

---

<sup>1</sup> *Théorie de la religion*, OC VII, p. 307.

<sup>2</sup> OC I, p. 59 (c'est nous qui soulignons).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

vit que j'avais compris »<sup>1</sup>, il dit au lecteur qu'il l'a comprise, mais comme il n'explique rien au lecteur, on peut supposer qu'il n'a en réalité rien compris<sup>2</sup>. L'intériorité de Simone reste un problème pour le narrateur, son refus d'entrer dans le langage du texte constitue une pierre d'achoppement pour le récit. C'est d'ici que vient l'érotisme radical de Simone.

C'est un érotisme que le narrateur ne comprend pas. Après avoir entendu Simone dire « tu vas comprendre », le narrateur nous explique « c'est pourquoi j'attendais patiemment le mot de l'énigme »<sup>3</sup>. Le *mot* de l'énigme ? Ce sont justement les *mots* qui posent problème. L'usage de formules comme « vous pouvez bien imaginer », « évidemment » et « bien entendu » rendent la communication encore plus problématique car elles mettent le lecteur en demeure de comprendre le texte intuitivement. Quand le langage échoue, on invoque une relation épistémologique de type pré-linguistique entre les interlocuteurs. Peut-être est-il possible de soutenir une telle idée philosophiquement (ce que fait Bataille lorsqu'il définit la communication comme contagion), mais en littérature, il s'agit de mots et de langage. Contourner le langage dans la littérature, c'est s'admettre vaincu<sup>4</sup>.

Tandis qu'au début du récit, le narrateur pouvait deviner les intentions de Simone, celle-ci est devenue radicalement *autre* à la fin du récit. Elle ne s'adresse à ses compagnons qu'à l'impératif et ses affirmations bloquent toute possibilité de dialogue, comme dans l'exemple suivant :

- Tu vois l'œil, demanda-t-elle.
- Eh bien ?
- C'est un œuf, conclut-elle en toute simplicité.
- Mais enfin, insistai-je, extrêmement troublé, où veux-tu en venir ?
- Je veux jouer avec cet œil.
- Explique-toi.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> En fait, c'est ici qu'on trouve la première occurrence de l'idée de communication « par contagion » (*ibid.*). Ce n'est pourtant pas l'érotisme qui se communique de cette façon, mais son contraire, un sentiment de malaise.

<sup>3</sup> *OC I*, p. 60.

<sup>4</sup> Ce qui ne veut pas dire qu'*Histoire de l'œil* soit une mauvaise œuvre. En fait, c'est l'échec du roman face au langage qui est inhérent à son économie esthétique.

— Ecoutez, sir Edmond, finit-elle par sortir, il faut me donner l'œil tout de suite, arrachez-le, tout de suite, je veux !<sup>1</sup>

Elle « conclut » « tout simplement », mais il n'y a rien de simple ni de conclusif dans les propos de Simone ; aucun raisonnement ne semble soutenir cette « conclusion ». Le mot « conclusion » montre que le narrateur attribue à Simone un processus de pensée, mais une fois de plus, nous avons affaire à une structure d'interprétation du comportement de Simone dont la validité n'est pas garantie. Notons le désespoir du « explique-toi » du narrateur. Simone ignore totalement cette demande, on le voit, puisqu'elle se tourne vers Sir Edmond pour lui donner des ordres.

Ce passage peut en rappeler un autre, un passage dans lequel Simone explique qu'un œil est un œuf en jouant avec les mots : « casser un œil », « crever un œuf ». Le narrateur la décrit faisant « des raisonnements insoutenables »<sup>2</sup>. Ici comme ailleurs, une conception normative du raisonnable est implicite. Peut-être pourrait-on comparer cela à la transsubstantiation obscène qu'opère Sir Edmond entre l'urine et le vin de messe, ce que le narrateur commente ainsi : « la lucidité de cette démonstration était si convaincante que Simone et moi [étions] sans besoin de plus d'explication »<sup>3</sup>.

Erotisme et communication en tant que formes de contagion se déploient pour résoudre cette hétérologie (pour évoquer un autre terme bataillien). Mais l'érotisme dans ce roman est lui-même désigné comme insuffisant. Le narrateur, assis à côté de Simone, qui se trouve dans le confessionnal, attend une explication et note : « je dus me contenter de lui caresser le cou, la racine des cheveux ou les épaules avec ma verge »<sup>4</sup>. Ces caresses sont autant de tentatives pour faire disparaître le trou épistémique entre lui et Simone. « elle en fut bientôt énervée, si bien qu'elle me dit que si je ne rentrais pas immédiatement le membre, elle le branlerait jusqu'au foutre »<sup>5</sup>. Remarquons ici l'ambiguïté du mot « énervée », soit

---

<sup>1</sup> *OC I*, p.67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>5</sup> *Idem.*

il signifie qu'elle est sexuellement excitée, soit qu'elle est irritée. A chaque fois que le narrateur essaie de deviner dans quelles dispositions psychologiques se trouve sa compagne, on tombe dans l'indétermination. Ce n'est pas pour rien que les derniers actes sexuels décrits sont des viols. Etrange paradoxe : plus il la prend, plus Simone reste insaisissable.

Simone représente donc un défi épistémologique à la fois pour le narrateur et pour le texte. Elle provoque une véritable crise dans la métaphysique bataillienne (n'oublions jamais que Bataille est métaphysicien ; c'est par la métaphysique qu'il déploie sa puissance), c'est-à-dire qu'elle ouvre une contradiction au sein d'une notion que Bataille formulera une dizaine d'années plus tard, la notion d'expérience intérieure. On a affaire, d'un côté, à un solipsisme total, de l'autre, à l'hétérologie. C'est-à-dire qu'Autrui demeure toujours radicalement *autre* de manière non-thématisée. On se trouve ici à l'opposé de ce que disait Levinas à propos de la raison dialectique, l'Autre du Même. La position de Bataille consiste à surmonter l'altérité radicale par la contagion, c'est de cela que l'érotisme tient sa force philosophique. Cependant, dans *Histoire de l'œil*, cette contagion ne donne pas lieu à une rencontre avec l'immanence ; elle donne plutôt lieu au surgissement d'un manque, d'un échec. Simone est démembrée, déchirée dans une série de scènes fragmentées à cause du kantisme clandestin de Bataille. L'immanence qu'elle semble offrir grâce à son *cul* n'est possible qu'à la condition que ce *cul* soit séparé de son corps. Le *cul* de Simone dessine un cercle sacrificiel pour autant que Simone soit elle-même sacrifiée.



## **Simone's Cunt: An Exercise in Sovereignty**

**David Nowell Smith**  
**Cambridge**

This paper is ostensibly a reading of Bataille's *Story of the Eye*.<sup>1</sup> My main assertion is that the symbolism surrounding Simone's cunt involves the construction of an immanent continuity of things, which anticipates Bataille's later writing on eroticism, religion, and "general economy". These three aspects of Bataille's thought intersect in the rite, and spectacle, of sacrifice. In sacrifice, the victim—be it human or, say, goat—is a useful object that has been taken out of circulation, that is, out of utility. It is by virtue of this negation of use-value, and of the economic and epistemological structures that sustain it, that the object escapes the profane world and accedes to an immanent relation with the sacred. At the same time, of course, the festival of sacrifice is necessarily transgressive: only in the taboo's being broken are its boundaries first determined. As Bataille stresses: no taboo, no eroticism. Hence, sacrifice's immanence is fatally intertwined with its transgression: the sacrificial victim embodies not only the god, but the breaking of god's decrees. My argument, simply put, is that Simone's cunt is the sacrificial circle.

---

<sup>1</sup> Trans. Joachim Neugroschal, Harmondsworth, Penguin, 2001.

However, as we shall see, this comes at a price. The immanent symbolism that characterises Simone's cunt falls on the one hand within a larger symbolic system of infertility and impotence; on the other, it finds itself in conflict within the epistemic crisis within the text posed by Simone's interiority. This double-bind, I shall argue, arises from an overbearing, and undermentioned, influence in Bataille's thought. I refer to the critical philosophy of Immanuel Kant.

From a genetic point of view, I am assuming that the Kantian strains in Bataille's thought come via the Marquis de Sade. The first section of this paper will start from this premise. As far as I'm aware, Adorno and Horkheimer were the first to make the connection between the categorical imperative and Sadism; since then, others, most notably perhaps Lacan, have followed suit. In these instances, they make Kant a Sadist. I, on the other hand, want to make Sade a Kantian. Or rather, I want to point out a quintessentially Kantian structure to Sade's thought which Bataille inherits in some respects. The second section turns in more detail to *Story of the Eye*, and to the textual operations surrounding Simone's cunt, that is to say, the symbolism of infertility, the textual immanence. As I said before, Simone's cunt, in its immanence, promises resolution to a series of epistemological problems that her interiority sets for the narrator, and for the text more generally. The third and final section of this paper will look at these problems, and how they lead Simone's cunt to be wrested from her body.

In his *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant gives the example of the "friend of man"<sup>1</sup>, who acts benevolently out of sheer niceness. Here, the determining ground of the man's actions, goodwill, is a psychological, that is empirical state. What concerns Kant here is that if the friend of man is not feeling very friendly one day, there is no way of knowing whether he will act benevolently or not. If, by contrast, his action is grounded in duty, he will do so irrespective of mood. As so often in Kant, it comes down to a question of synthetic apriority. Which is to say that the maxim for the action must be such that it both *a priori* lead

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. Allen W. Wood, London, Yale University Press, 2002, p. 10.

to the action, and that the action itself not be entirely “contained” within the maxim. Just as causality provides the synthetic *a priori* principle underwriting the empirical laws of nature, the moral injunction to duty underwrites the transcendental laws of freedom.

This is precisely the same logic as is found in de Sade’s injunction to crime, a logic which Bataille describes very well when he says: “Crimes committed in cold blood are greater than crimes carried out in the heat of the moment”.<sup>1</sup> For these crimes are grounded on crime itself, not on contingent feeling—hence again an *a priori* link between the determining ground of the maxim and its action. It is for this that so much Sadean sex becomes drudgery.

But Bataille is not de Sade. De Sade aims for self-control, Bataille ecstasy (*ek-stasis*). Another way of putting this is that Bataille, unlike de Sade—and unlike Kant—is concerned precisely with that “feeling” that Kant and de Sade try to render irrelevant to action in the name of apriority—the proper subject of Bataille’s enquiry hence becomes *l’expérience intérieure*, that paradox which both galvanises and undermines much of Bataille’s thinking. It galvanises it by preparing the terrain for an enquiry into pure subjectivity, which in turn makes possible the thematisation of excess. Eroticism, religion, sovereignty, all search for continuous—that is, immanent—being. Yet this desire is precisely what theologies, anthropologies and so forth, leave out. Mauss’ explanations, Bataille believes, “do not say what brings men to kill their fellows religiously”<sup>2</sup>. It is in analysing sacrifice *qua* spectacle, not *qua* structure, that we should discover this truth—and the spectacle conceived not formally, but experientially. Yet it undermines the thinking as well in exposing it to the minefield of philosophical solipsism. This brings about a need to negotiate between the excesses of heterology on the one hand and immanence on the other. Whence the conception of communication as contagion; whence the role of eroticism as aporia to any sublative dialectic.

But I digress. If Bataille diverges from de Sade with respect to the synthetic apriority of crime, they are at one on transgression itself. And this is where Kant

---

<sup>1</sup> G. Bataille, *Eroticism*, trans. Mary Dalwood, London, Penguin, 2001, p. 173.

<sup>2</sup> *OC VII*, p. 264. My translation.

comes in. In one of Kant's wittiest passages (and Christ knows there aren't many), he asks us

Suppose that someone says his lust is irresistible when the desired object and opportunity are present. Ask him whether he would not control his passion if, in front of the house where he has this opportunity, a gallows were erected on which he would be hanged immediately after gratifying his lust. We do not have to guess very long what his answer would be.

Here, Kant wishes us to intuit, the man is applying means-end rationality. On the one hand, get laid, on the other, get hanged by the neck until dead. "But", Kant continues:

ask him whether he thinks it would be possible for him to overcome his love of life, however great it may be, if his sovereign threatened him with the same sudden death unless he made a false deposition against an honourable man whom the ruler wished to destroy under a plausible pretext. Whether he would or not he perhaps will not venture to say; but that it would be possible for him he would certainly admit without hesitation.<sup>1</sup>

Kant's point regards the choice at work here: whether we choose to give false deposition or not, the thinking at work is irreducible to means-ends calculation. In this, we recognise the existence of a different conception of causality that we can follow. The moral law isn't this law of freedom, rather it is the way in which such freedom—sovereignty—is glimpsed, its *ratio cognoscendi*.

Now, there is an assumption underlying this argument that Bataille would find absurd. Kant assumes that all desire is intentional—that is, each desire corresponds to an object desired, and hence, fulfilling desire requires instrumental thinking. The point of interior experience is precisely that this experience constitutes its own object—as such, it has no object at all on the Kantian understanding of it. However, at the level of epistemic structure, the two are a perfect fit. Both see the understanding as subsumptive, and both see sovereignty as anti-instrumentalist. "[M]an's intelligence", says Bataille in "Hegel, Death, and Sacrifice", "his discursive thought, developed as functions of servile labour". For Bataille, this labour is not merely physical, but intellectual. He continues: "Only sacred, poetic words, limited to the level of impotent beauty, have retained the

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. M. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 30.

power to manifest full sovereignty”<sup>1</sup>. Here I’d like to note two things. Firstly, that it is language—sacred, poetic words—that allows man to be sovereign. For Kant, we also express sovereignty through a particular linguistic form, the categorical imperative. Secondly, sovereignty coincides with impotence. This arises from asserting the incompatibility of determinism and freedom, even if that means embracing impotence. This impotence becomes, as it were, the condition for the possibility of freedom itself. The free man in Kant’s example above is unable to escape his fate (either the noose or betraying an honest man)—it is only by virtue of this inability that he can truly, and for the first time, be free.

Sovereignty, for Kant and Bataille alike, entails the rejection of instrumentalism, be it in moral and political utilitarianism or in subsumptive reason. It also entails living as though not subject to the laws of nature (impossibility as transcendental condition of the possible as such). But this does not bring in a nomological free-for-all, as both install a new system of rules in place of the old one. The narrator of *Story of the Eye*, when saying “I cared only for what is classified as ‘dirty’”, adds immediately that this is not “the usual debauchery”<sup>2</sup>. Or we can look in his theory of eroticism, where Bataille discusses how the taboo is structured through a series of transgressions—the taboo being a legality asymptotic to laws of nature. Sexual transgression and moral duty are both based on the prior epistemological conflict between freedom and nature, and, to the extent that man is necessarily implicated in the laws of nature, between man and his own body.

And so, let us ask—what about the body itself? Charles Péguy once said of Kant, wonderfully: he has pure hands, but he has no hands. Bataille and Kant share an epistemic squeamishness in the face of the human body as natural thing. Kant’s response to this squeamishness is to glimpse the noumenal; Bataille’s is to fetishize the abject, but it is the same squeamishness.

---

<sup>1</sup> G. Bataille, “Hegel, Death and Sacrifice”, *A Bataille Reader*, ed. by F. Botting and S. Wilson, Oxford, Blackwell, 1997, p. 291.

<sup>2</sup> *Story of the Eye*, *op.cit.*, p. 42.

In my introduction, I stated that Simone's cunt is the sacrificial circle. Now comes the time to make good that claim. When Don Aminado's eye has been cut from its socket and inserted up Simone's cunt, the narrator says: "I even felt as if my eyes were exiting my head, erectile with horror; in *Simone's* hairy vagina, I saw the pale blue eye of *Marcelle*, gazing at me through tears of urine"<sup>1</sup>. This moment brings back to life the moment when Simone pisses on dead Marcelle's eyes, eyes that refused to close. In this sacrificial circle, a priest's eye becomes a young girl's. What is significant is that it is not that the narrator sees the priest's eye and then associates it with Marcelle's. Rather, it is Marcelle's eye he *sees*. The "tears of urine" mark the merging of these two liquids into one, and, of course, it is living eyes that can cry. Bataille's symbolism is the perfect example of one's having one's cake and eating it.

I have been saying it is Simone's cunt, but the word in question is "cul". This word normally means "arse", but Bataille has insisted otherwise from the first page, where he says that "cul" "is the loveliest of the words for vagina"<sup>2</sup>. For the passage under discussion<sup>3</sup> this means that, at one and the same time, Simone is being penetrated by the narrator and has the eye inserted up her. Both are penetrating her "cul". Yet we will later have it specified that the eye ends up "in *Simone's* hairy vagina". For a translator, there remain two possibilities.

1-that the eye is in the vagina (*cul*) and the narrator's cock up her arse (*cul*)

2-that both eye and cock penetrate her vagina (*cul*).

In fact, the Neugroschal translation decides that the eye is inserted up her arse, presumably to make space for the cock in her cunt. Yet the logistics involved here (especially to re-place Marcelle's eye "in Simone's hairy vagina") seem overly complicated. Indeed, such logistics are unlikely to have worried Bataille—he was many things—eroticist, novelist, philosopher, anthropologist—but gynaecologist he was not. For the time being let us note in that the indeterminacy and epistemic

---

<sup>1</sup> *Story of the Eye*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 66-67.

blockage correspond to the two essential moments of the Kantian sublime, and that here the semantic indeterminacy serves to develop the continuity of being that we already came across in the immanent symbolism of Simone's cunt. And let us not forget that the analytic of the sublime in nature holds a peculiar place within Kant's oeuvre, as the only time that he attempts a speculative analysis (which, in the terms of the architectonic, should really be a contradiction in terms). Moreover, this speculative moment becomes possible by virtue of the impossibility of determinate cognition, an impossibility that arises in the epistemic refusal of the sublime object to the human representational faculties. In these sacred, poetic words (or this particular sacred, poetic word), things lose their definition, and return to their lost immanence. It is neither vagina nor cunt nor arse that forms the sacrificial circle; it is the word "cul" itself.

It is significant that, in the passage cited, the immanence noted occurs not only in Simone's cunt, but also in the eyes of the narrator (the gaze that returns all these other dead-eyed gazes). As Bataille notes, sacrifice attains its power not merely through its symbolism, but in its status as *spectacle*. The spectators in the sacrifice do not simply see the slaughtered animal, they become it, and hence become the god. The division of the in-dividual is what defines the transgression. When the narrator meets Marcelle's and Don Aminando's eyes with his own, they become "erectile", they bulge just as his cock does at the same time. Drawn into the spectacle of immanence occurring in Simone's cunt, his eyes become a part of that immanence, indeed, make the immanence possible. This is, of course, not the only time that spectator and spectacle become one—Granero's death being a case in point. In such scenes, Bataille aims to resolve (or, better perhaps, *dissolve*) the contradictions that will lead him later in his life to *l'expérience intérieure*.

Sacrifice only brings continuity of being through the animal's death, and we can't forget that the eye in Simone's cunt is a dead eye, tears or no tears. That sex and death are so intertwined in *Story of the Eye* is hardly surprising. On the strikingly few occasions that Simone and the narrator actually have penetrative intercourse, death is always present, either in the literal company of Marcelle's

body, Don Aminado, the slaughtered bull and so forth, or—and more striking—through the symbolism of infertility that accompanies their various sex acts, penetrative or otherwise.

Reproduction, Bataille holds, makes death possible. Sovereignty, on the other hand, is the refusal to live according to the laws of nature. It is unsurprising, then, that sovereign eroticism will be non-reproductive, infertile eroticism. As we saw, sovereignty is impotent, infertility enters language as its principle. Take the young lovers' first sexual encounter, for example. Standing opposite each other, in a state of unbearable arousal, their first instinct isn't to make love—or fuck, or whatever. Rather, they stand, watching one another, wanking, “Without even touching one another”<sup>1</sup>. Once again, the philosopher opts for the contemplative life. In the second, Simone mounts the narrator—but to wank off on his belly, not to fuck. This fake-sex symbolism is pushed further when the narrator says: “I thrust my finger, lubricated with my young come, into her cunt”<sup>2</sup>. The finger takes the place of the cock not only in penetrating Simone, but also as the repository of his sperm. The next act—he tries to piss into her cunt—is once more a performed simulacrum of fertilization. Urine will, as we saw with Marcelle's weeping, become a significant bodily fluid. Here, it metamorphoses into sperm, another hint at its own infertility.

This first encounter is provoked by Simone's sitting in a saucer of cat's milk, the first of many dairy products to grace the story. That dairy products are so central to Bataille's erotic encounters is unsurprising: eggs are unfertilised chicken ova, milk is used for rearing calves. Taking them out of consumption and into an alternative, erotic economy constitutes a very Bataillean sovereignty. Again fertility is key, so that when Simone breaks raw eggs in her cunt and watches the runny yolk drip down her thighs, it does so in stark contrast to her own ovum, yet another infertile simulacrum of Simone's fertility.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 11.



Now, this symbolism of infertility, I would like to suggest, is not merely about Simone's cunt. Rather, it tells of the relation between Simone and the text as a whole. In his *Theory of Religion*, Bataille argues that "When the animal offered enters into the circle where the priest will immolate it, it passes out of the world of things to a world that is immanent to man, *intimate*, known as is woman in sexual consummation"<sup>1</sup>. But how *intimate* is Simone to the men around her—Bataille included? In what way *is* she *known*—in and out of sexual consummation?

To see this, let us turn to the novel's *dénouement*, in the "church of Don Juan"<sup>2</sup>. Here, as elsewhere, we only know about her interiority what the narrator interprets, and yet come to know the insufficiency of the very structure of the narrator's interpretations. This epistemic movement is inaugurated when, as Simone laughs uncontrollably, Sir Edmond cries "Can't you explain?" They assume the object of her mirth is something in the church, and so "look [...] in vain for the comical sight that the girl had been *unable to explain*". Here the interpretation is utterly wrong in all respects. There is no *sight* that is comical, nor was the girl *unable* to explain. The interpretation didn't even know what to interpret. All that Simone will say in response to their questioning is: "you'll understand". Simone often tells the narrator "you'll understand" when he's at a loss, as though to draw out the enigma. For example, when, in the bullring, Simone won't sit down because she wants to sit on the balls on the plate (yet another infertile simulacrum), but can't because of all the people watching, she tells this to the narrator by saying: "don't you understand that I want to sit on the plate?"<sup>3</sup> The narrator says that "I stared at her to let her know that I understood"—but, at the same time, gives the reader no indication that he does. That he should need to stress that he does, in fact, suggests the very opposite.

Back to the confessional scene. After Simone says "you'll understand", the narrator continues: "That was why I patiently waited for the key to the puzzle". In French, the "key" to the puzzle is *le mot de l'enigme*. But it is precisely words that

---

<sup>1</sup> G. Bataille, *Théorie de la religion*, OC VII, *op. cit.*, p. 59 (my translation).

<sup>2</sup> *Story of the Eye*, *op. cit.*, p. 55 ff.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 52.

have been problematised. The continual address to the reader of phrases like “you can imagine”, “evidently” and “of course”—in French, *bien entendu*, which has a further connotation of agreement and understanding you don’t get in translation—acts as an insistence on text and reader understanding one another intuitively. The narrator tells us at the beginning of the novel “I realized that [Simone’s] feelings at seeing me were the same as mine at seeing her, but found it difficult to talk about it”. And to invoke intuitive understanding here is effectively to give up on language.

Whilst he may understand how Simone feels at the beginning, by the end she has become quite radically other, addressing her companions almost exclusively in imperatives and closed statements. This radical otherness reaches a head in the following dialogue:

“Do you see the eye?” she asked me.

“Well?”

“It’s an egg”, she concluded in all simplicity.

“All right”, I urged her, extremely disturbed, “what are you getting at?”<sup>1</sup>

She “concludes”, and does so “in all simplicity”, and yet there is nothing simple, nothing conclusive even, about this conclusion—not even a hint of the thinking that leads to this conclusion. Indeed, to say it is a conclusion at all, that is, to assume that there has been a determinate thought process, is already an interpretation of her behaviour whose validity is at best questionable. Whence the despairing tone of “what are you getting at?” and Simone’s sheer refusal to proffer any kind of answer.

This passage echoes another, in which Simone describes how the eye is egg-shaped, and then plays with the assonance of eye and egg (*les yeux, les œufs*). Here the narrator says that “her arguments became more and more unreasonable”<sup>2</sup>. Once again, the implicit normativity of what is “reasonable” is key. Compare this to Sir Edmond’s account of transubstantiation, where the wine isn’t Christ’s blood but his

---

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 65-66.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 34.

sperm, to which the narrator remarks: “The lucidity of this logic was so convincing that Simone and I required no further explanation”<sup>1</sup>.

This is how Simone is known outside of sexual consummation. The onus on eroticism, and on communication as contagion, is deployed as a means of reconciling this heterology (to invoke another of Bataille’s terms). But this too is exposed as insufficient. As the narrator sits next to Simone, awaiting her next “conclusion” outside the confessional, he says: “all I could do was caress her neck, the line of her hair, or her shoulder with my cock”<sup>2</sup>. This caressing, then, is an attempt to breach the epistemic gap between them at this moment. “And this”, he continues, “put her so much on edge that she told me to tuck my penis away immediately or she would rub it until I came”. Now, this “on edge” looks, on first blush, as though she’s aroused. Yet, it could also be taken to mean that she is irritated: indeed, the original French “*énervée*” plays quite specifically on this polysemy. When the narrator tries to guess her psychological state, his choice of words leaves the interpretation pointedly indeterminate. It is not for nothing that the last sex acts described between the narrator and Simone have him rape her. Strange dualism: he is fucking not her, but her cunt; Simone herself remains ungraspable.

Simone, then, presents an epistemic challenge, not only to the narrator, but to the text itself. Furthermore, she provokes a profound crisis in Bataille’s metaphysics (for Bataille is, after all, a metaphysician—whence his uncanny power), that is, she opens up the galvanising contradiction latent in the notion that Bataille will, ten years later, articulate as “interior experience”. At once, the embrace of methodological solipsism and the most radically ekstastic heterology—leaving the other non-thematised, never transforming it into what Levinas identifies in dialectics as “the Other of the Same”. Bataille’s position is to attempt to overcome this otherness, rather, through the contagion, and it is in this respect that eroticism attains its philosophical significance. But in *Story of the Eye*, this contagion occurs not as immanence but as failure, as lack. Simone, as other, is dismembered into a series of fetishised body parts. This, I have argued, is made

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 57.

possible from the beginning by Bataille's Kantian conception of sovereignty. The immanence she offers, then, through her cunt, is only made possible by its being ruptured from her body. Simone's cunt may be the sacrificial circle, but it is Simone herself who gets sacrificed.

## **L'athéologie et le retour du sacré chez Georges Bataille et Francis Bacon**

**Rina Arya**  
**Université de Glasgow**

Nous souhaiterions ici examiner la relation entre « l'athéologie » et le sacré dans certaines œuvres de Georges Bataille (1897-1962) et de Francis Bacon (1909-1992). Si ces deux œuvres portent indéniablement la marque d'une forte influence chrétienne, nous verrons que cette utilisation de l'imagerie religieuse n'est pas théologique dans la mesure où elle n'est pas utilisée pour faire l'apologie des dogmes chrétiens. Cette imagerie sert en fait à rendre compte de la « mort de Dieu ». Leurs œuvres, tout en témoignant d'une fascination indéniable pour cette imagerie, s'écartent de ce que défend l'Eglise. C'est comme si Bataille et Bacon n'avaient pu exprimer leurs désillusionnement autrement qu'à travers de constantes références à la tradition chrétienne. De là, comment décrire deux œuvres qui, tout en se servant de l'héritage chrétien, restent avant tout des critiques radicales de cet héritage ?

Le terme qui pourrait servir de dénominateur commun à ces deux œuvres est celui d'« athéologie ». Le théologien Mark C. Taylor l'emploie pour examiner « la marge de différence *entre* Hegel et Kierkegaard quand on repense "la mort de

Dieu" en tant qu'*impossibilité* plutôt que réalisation de la Parousie »<sup>1</sup>. Dans leurs interprétations athéologiques de l'Eucharistie, par exemple, Bataille et Bacon ne s'en prennent pas seulement aux symboles matériels, ils vont plus loin en démystifiant le sacrement. Dès lors, au lieu de faire l'expérience du sacré par le biais d'un cadre rituel symbolique, on fait l'expérience d'une « réelle présence »<sup>2</sup>. Ce que Bataille et Bacon nous montrent, c'est la violence du sacré qui se libère lorsque la fonction du rituel, dont le rôle est de servir de garde-fou à cette violence, s'évanouit<sup>3</sup>. Ils transportent le lecteur ou le spectateur au point le plus sacré des profanations, là où le sacré peut émerger du profane. C'est ici que l'on peut faire l'expérience de ce moment théologique originaire, lorsque le Christ s'abandonne au pied de la Croix et s'écrie : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? »<sup>4</sup> Dans leur perspective athéologique, ils font état du sentiment religieux, mais ils le font en restant à l'extérieur du système théologique chrétien.

Afin de démontrer la pratique athéologique de Bataille et de Bacon nous avons construit deux modèles opposés. Le premier est chrétien ; il consiste à établir un passage de la fragmentation à la réunification. Dans cette tradition, le *sparagmos*<sup>5</sup> (« démembrement » ou « mort rituelle » en grec) est suivi d'un remembrement. C'est ici que le terme de religion doit être pris dans son sens fort<sup>6</sup>, les fragments sont rassemblés. Ce processus de fragmentation/recomposition se trouve au fondement de l'imaginaire chrétien, qui superpose l'écartèlement du

---

<sup>1</sup> « the margin of differences *between* Hegel and Kierkegaard by rethinking the “death of God” as the *impossibility* instead of the realisation of the Parousia ». M. C. Taylor, *About Religion, economies of faith in virtual culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 39.

<sup>2</sup> Il s'agit ici de celle du Sang et du Corps du Christ lors du sacrement d'Eucharistie, par opposition aux théologiens qui considéraient qu'ils n'étaient que symboliquement présents. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, éd. E. A. Livingstone, New York, Oxford University Press, 2000, p. 483.

<sup>3</sup> L. R. Rambo définit le rituel comme ce qui « sert de pont entre le profane et le sacré », *A New Dictionary of Christian Theology*, éd. A. Richardson, J. Bowden, Londres, SCM Press, 1983, p. 509.

<sup>4</sup> Matthieu 27 : 46-47.

<sup>5</sup> Girard explique comme la fragmentation résultant des rituels du *sparagmos* donne lieu à la restauration de l'unité et de l'ordre (au niveau cosmologique comme politique). *La violence et le sacré*, Paris, Bernard Grasset, 1972.

<sup>6</sup> Mark C. Taylor observe que le terme *religion* lui-même est dérivé de la racine latine *leig*, qui veut dire « relier ». “Introduction” de M. C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 8.

corps du Christ sur la Croix et la recomposition de ce corps par la Résurrection. Pour reprendre les mots de Taylor : « la religion sert ainsi à panser les blessures, à recoudre les déchirures, à dissimuler les défauts et à boucher les fissures qui parcourent le moi, la société et le monde »<sup>1</sup>. La dialectique fragmentation-recomposition se trouve à la base de nombreuses traditions religieuses, or ce qui rend le christianisme intéressant, c'est la contradiction qui le travaille ; cette religion insiste sur la résurrection du corps alors qu'elle rejette ce même corps en considérant le salut comme la prérogative de l'âme.

Fragmentation et recomposition s'articulent dans la *Crucifixion* de Grünewald, l'un des panneaux du retable d'Issenheim (1515-1516). Pour représenter le Christ, Grünewald a peint un corps grotesque. Ses membres sont déformés, tordus de manière non naturelle. La peau elle-même est couverte de taches de sang, comme pour nous rappeler qu'il s'agit bien d'une scène de torture. La taille exagérée du corps et la gamme des couleurs font de ce corps une monstruosité. « Il n'est pas de tableau dans l'art occidental qui exprime mieux l'horreur sinistre entourant la terrible mort du Christ »<sup>2</sup>. Malgré cela, à travers le parcours narratif qui se dessine entre la figure du Christ et les personnages au pied de la Croix, les écartèlements subis par le corps du Christ sont symboliquement dépassés dans l'unité restaurée par la prophétie de l'espérance et du salut. Un rapport est suggéré entre les figures du deuil, Marie, Saint Jean et Marie-Madeleine, et la figure de l'espérance, Saint Jean-Baptiste, qui tient l'agneau divin dans ses bras et qui tend le doigt en direction du ciel pour rappeler la prophétie de la Résurrection. La souffrance figurée par l'aspect de ce corps brutalisé est téléologique. Elle tend vers une fin. Cette œuvre, qui nous parle d'horreur et de souffrance, s'inscrit dans un contexte liturgique pour lequel la fonction théologique de l'œuvre d'art est d'ouvrir les fidèles à la grâce de Dieu. La rédemption arrivera

---

<sup>1</sup> « religion therefore functions to heal the wounds, mend the tears, cover the faults, and close the fissures that rend self, society and world ». M.C. Taylor, *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 46.

<sup>2</sup> « No other Crucified Christ in all Western art exceeds this one as an expression of the full ghastly horror of Christ's terrible death ». P. Murray et L. Murray, *Oxford Dictionary of Christian Art*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 239.

uniquement lorsque l'humanité se repentira, celle-ci pourra alors accéder à une nouvelle vie. Dans ce cycle narratif, le grotesque annonce et prépare le salut.

A cette tradition chrétienne s'oppose ce que nous appellerions une tradition post-chrétienne ou athéologique. Ces deux traditions, qui s'identifient jusqu'à un certain point, divergent à propos de la fragmentation. Dans la tradition athéologique, les fragments ne se recomposent pas, ils demeurent épars, l'impossibilité de la présence du divin est affirmée ; on se trouve confronté à une présence absente. Les œuvres de Bataille et de Bacon, qui déplacent l'expérience du sacré hors du contexte des institutions chrétiennes, situent dans le corps l'expérience de la « conjonction des contraires »<sup>1</sup>, de la révélation du sacré qui émerge du profane. L'expérience du sacré est révélée à travers un langage transgressif reposant sur l'explosion de l'abject et du grotesque.

### **L'athéologie de Bataille**

Dans ses écrits, Bataille distingue la sacralité de l'image du Christ sur la Croix, qu'il décrit comme « le plus sublime des symboles »<sup>2</sup>, de la conception homogène et profane de Dieu. Dans « Le sacré »<sup>3</sup>, il aborde les problèmes que lui pose le christianisme. Selon lui, le christianisme se démarque des autres religions en identifiant le moment de « l'unité communielle »<sup>4</sup>, c'est-à-dire le sacré, avec un être transcendant. Bataille pense qu'il est indispensable de distinguer le sacré de l'être transcendant et c'est bien ce qu'il faut admettre depuis qu'a été proclamée

---

<sup>1</sup> « *Coincidentia oppositorum* ». Il s'agit de l'un des principes de Nicolas de Cues dans *De Docta Ignorantia: Docta ignorantia*. Il désigne le stade le plus élevé de l'appréhension intellectuelle puisque la Vérité qui est une, absolue et infiniment simple est inconnaissable pour l'homme. La connaissance en revanche est relative, multiple, complexe et tout au plus approximative. La voie de la Vérité mène ainsi au-delà de la raison et du principe de non-contradiction ; c'est seulement par l'intuition que nous pouvons découvrir Dieu. La *coincidentia oppositorum* est ce point où toutes les contradictions se rencontrent et coexistent. *Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, éd. E. A. Livingstone, New York, Oxford University Press, 2000, p. 401.

<sup>2</sup> *Sur Nietzsche, OC VI*, p. 42.

<sup>3</sup> *OC I*, p. 559-563.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 562.



« la mort de Dieu »<sup>1</sup>. Bataille écrit : « Dieu représentait la seule limite s’opposant à la volonté humaine, libre de Dieu, cette volonté est livrée nue à la passion de donner au monde une signification qui l’enivre »<sup>2</sup>, c’est-à-dire de faire l’expérience du sacré. Dans « La valeur d’usage de D.A.F. de Sade », Bataille écrit que c’est la structure de la religion et de ses institutions qui aliène le sacré en le substantialisant par un signifiant transcendant, Dieu. La solution est de se débarrasser ce « signe (paternel) de l’homogénéité universelle »<sup>3</sup>, c’est-à-dire de tuer Dieu. Ce n’est qu’à cette condition que le sacré pourra être restauré dans sa nature transgressive originaire. Le sacré est retrouvé à travers les instances de la rupture et de la fragmentation et non à travers la religion qui « trahit dans les conditions normales les besoins qu’elle avait eu pour but non seulement de régler mais de satisfaire »<sup>4</sup>. Dans l’athéologie de Bataille, Dieu apparaît comme radicalement autre à lui-même et recouvre « les éléments terrifiants et les emprunts au cadavre en décomposition »<sup>5</sup>.

Dans *Sur Nietzsche*, Bataille montre que le christianisme dissimule son fond de violence à travers la thématique du salut. Il sent bien que le christianisme « a reconnu le mal en général, à la lumière de la rédemption mais [qu’] il a refusé de reconnaître sa présence au cœur de l’expérience religieuse »<sup>6</sup>. Pour continuer :

il y a dans le christianisme une volonté de ne PAS être coupable, une volonté de situer la culpabilité hors de l’Eglise, de trouver une transcendance à l’homme en rapport avec la culpabilité. Voilà qui témoignait de l’incapacité de

---

<sup>1</sup> Nietzsche l’a proclamée dans *Le Gai Savoir* (1882). C’est Léon Chestov qui a initié Bataille à la lecture de Nietzsche en 1923 et Richardson a étudié l’influence de cette médiation sur les œuvres de Bataille : « Following Nietzsche, the recovery of God could only be accomplished by first passing through his own nothingness. If one accepted that God did not exist, it became essential to take God’s place, to become God oneself, since one was faced with a nothingness in which all things needed to be created » [Si l’on suit ce que nous dit Nietzsche, on ne pourrait atteindre Dieu qu’en passant par son propre néant. Si l’on accepte que Dieu n’existe pas, il devient essentiel de prendre la place de Dieu, de devenir Dieu lui-même, puisqu’on se retrouve face à un néant dans lequel toute chose a besoin d’être créée]. M. Richardson, *Georges Bataille*, Londres, Routledge, 1994, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 563.

<sup>3</sup> *OC II*, p. 61.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>6</sup> « recognised Evil generically, in light of redemption, but refused to acknowledge its presence at the heart of religious experience ». Introduction de Sylvère Lotringer à G. Bataille, *On Nietzsche*, trad. B. Boone, Londres, Athlone Press, 2000, p. xii.

l'Eglise à faire face au problème du mal autrement que comme menace venant de l'extérieur<sup>1</sup>.

C'est pour ces raisons que Bataille a renoncé au christianisme, parce que ce dernier échouait à reconnaître la violence et, par extension, à comprendre la vraie nature de l'expérience du sacré. D'après Richardson, le christianisme était pour Bataille « incapable de lui donner un cadre dans lequel exprimer l'intensité de ses sentiments. Il n'était, en fait, pas assez religieux pour lui. »<sup>2</sup> Au lieu de simplement dénigrer le christianisme, Bataille le dépasse en le travaillant et en le détournant. Richardson résume les choses ainsi : « Il ne s'agit pas de tourner le dos au christianisme mais plutôt de le dépasser, de créer ce qu'il a appelé un "hyper-christianisme" »<sup>3</sup>. Pour revenir à ce que nous disions plus haut, Bataille reste à l'extérieur du point de vue du christianisme mais son désillusionnement se nourrit de références constantes à ce même christianisme. Dans son « athéologie », Bataille analyse la symbolique du Christ sur la Croix. Il montre, dans *Sur Nietzsche* par exemple, comment elle s'est édulcorée et banalisée avec la tradition chrétienne et il cherche à la restituer comme « expression la plus équivoque du mal »<sup>4</sup> et comme « le plus sublime de tous les symboles »<sup>5</sup>. Bataille fait revivre le sacré en affirmant avec virulence le sens violent de l'abandon vécu au pied de la Croix<sup>6</sup>. Le recouvrement de l'expérience du sacré par Bataille implique un retour au *sarx* plus qu'au *soma* ; à la Passion du Christ. Il le fait en soulignant le lien inextricable entre la sexualité et le corps. Le sacré n'est pas retrouvé dans l'unité du corps, l'élévation du *soma*, mais précisément dans l'excrémentiel et la nature blessée du corps<sup>7</sup>. Dans la conjonction des contraires, l'excrémentiel est sacralisé tandis que le sacré ne se

---

<sup>1</sup> « There is in Christianity a will NOT to be guilty, a will to locate the guilt outside of the Church, to find a transcendence to man in relation to guilt. This accounted for the church's inability to deal with Evil, except as a threat coming from the outside. » *Ibid.*

<sup>2</sup> « unable to give him a framework to come to terms with the intensity of his feelings. It was, in fact, not religious enough. » M. Richardson, *Georges Bataille*, Londres, Routledge, 1994, p. 115.

<sup>3</sup> « It should not be a matter of turning ones back on Christianity, but rather of going beyond it, creating what he called a 'hyper-Christianity' » *Ibid.*

<sup>4</sup> *OC VI*, p. 42.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, cité par Bataille, *ibid.*

<sup>6</sup> Matthieu 27 : 46-47.

<sup>7</sup> C'est une idée récurrente dans la mythologie classique, dans le mythe de Bacchus par exemple. Du point de vue de l'esthétique, cela se lie aussi au sublime qui ne peut être représenté en des termes positifs mais qui ne peut être désigné que par l'absence et la négation.

situe plus du côté de la transcendance mais du côté du corps vécu. Nous avons donc isolé des exemples tirés d'*Histoire de l'œil* pour mettre en valeur la conjonction de l'excrémentiel et du sacré. Cette relation peut être bibliquement observée dans la tradition du *kenosis* qui décrit l'anéantissement de Dieu<sup>1</sup>.

Les scènes que nous avons tirées d'*Histoire de l'œil* montrent comment un rituel (qui, dans son usage habituel, a pour fonction de servir de médiation entre le sacré et le profane) s'écroule, est « déritualisé » et nous fait ainsi entrer en contact avec la « réelle présence » du sacré. C'est le cas lors de la confession de Simone et de la messe de Sir Edmond. A travers cette transformation du rituel en « réalité » Bataille souligne l'un des dogmes fondamentaux du christianisme : les rituels sont seulement possibles et crédibles dans la fragmentation du corps. Le rituel chrétien est simultanément reconnaissance de la fracture et célébration de la totalité reconstituée.

### **La confession de Simone (*Histoire de l'œil*)**

Simone persuade le prêtre d'entendre sa confession et rentre dans le confessionnal. Tandis qu'elle se confesse, elle commence à se masturber. Elle dit alors au prêtre : « Le plus coupable, c'est très simple, c'est que je me branle en vous parlant. »<sup>2</sup> Cet exemple montre comment Bataille pervertit un rituel catholique en le prenant dans son sens le plus littéral car Simone confesse son péché au moment même où elle l'exécute. Ce faisant, elle reconnaît, même si elle le fait de manière paradoxale, la sacralité du rituel. En effet, la transgression suppose la reconnaissance de ce que l'on transgresse. Dans une conjonction des contraires, elle rehausse paradoxalement la sacralité du rituel.

---

<sup>1</sup> Philippiens 2 : 6-11, Esaïe 53 : 4-12 et Psaumes 22 : 19.

<sup>2</sup> *OC I*, p. 61.

## **La Messe de Sir Edmond (*Histoire de l'œil*)**

Parodiant la messe catholique, Sir Edmond en vient à proclamer l'identité des hosties et du vin de messe à du sperme et de l'urine. Le blasphème est ensuite retourné contre le prêtre, qui est forcé de boire sa propre urine et d'éjaculer dans les objets liturgiques. Dans cette étrange parodie, Bataille associe les éléments les plus importants de la liturgie aux excréments. Par un détournement sinistre de la liturgie chrétienne (là où le Christ donne son corps et son sang), le prêtre est forcé de donner de son corps de la manière la plus obscène. Dans la perspective augustinienne, la semence est considérée comme un élément vital associé à la procréation ; ici elle est associée au péché et aux détritiques de la vie. Nous avons affaire à une conjonction des contraires où le créateur s'identifie au destructeur et où la notion de communion rencontre celle d'absence de communauté, de fragmentation et non celle de totalité recomposée.

Ces deux exemples nous mettent face au « tout autre », à l'expérience du sacré. Ils reflètent la manière dont l'athéologie de Bataille revisite les traditions et les rituels du christianisme avec l'intention de les déconstruire et d'en inverser le sens.

## **L'athéologie de Bacon : *Etude de trois personnages au pied d'une crucifixion***

*Etude de trois personnages au pied d'une crucifixion* marque un tournant dans la carrière de Bacon ; on a dit que c'était celui qui l'avait établi dans le monde de l'art. Bacon « avait affirmé plus d'une fois, de manière catégorique, qu'il n'avait rien peint de bon depuis 1944 »<sup>1</sup>. Bacon y fait voir son athéologie, il se réfère obliquement à la trame symbolique chrétienne du salut tout en la pervertissant. Le tableau, tout en s'appuyant sur les symboles de cette religion, engendre une prolifération infinie de sentiments antireligieux.

---

<sup>1</sup> « had stated emphatically and on more that one occasion that nothing he did before 1944 is of any value whatsoever ». R. Alley et J. Rothstein, *Francis Bacon*, Londres, Trustees of the Tate Gallery, Thames & Hudson, 1964, p. 11.

Le titre de ce triptyque, très descriptif, fait référence aux trois figures du deuil rassemblées au pied de la Croix. Pour Russell, le tableau universalise le particulier et fait que ces trois personnages, au lieu d'être les spectateurs de *la* Crucifixion, ne sont finalement que ceux d'*une* crucifixion<sup>1</sup>. L'article indéfini transforme la signification et les intentions du tableau. Ces personnages ne représentent pas forcément Marie, Marie-Madelaine et Saint Jean ; leur identité reste ambiguë. Pour Peppiatt, l'utilisation du mot « études » trahit l'intention du peintre d'exécuter des variations jusqu'à ce qu'il en saisisse l'essence<sup>2</sup>. Bacon a expliqué qu'il avait utilisé le mot « études » pour sous-entendre que ses tableaux « bien qu'achevés et valides de plein droit, ne [devaient] pas être considérés comme des représentations définitives »<sup>3</sup>. La symbolique chrétienne, ainsi qu'on l'a vu à travers l'exemple de Grünewald, trouve une résolution, mais Bacon place les spectateurs dans un état d'attente qui n'obtient pas satisfaction.

Francis Bacon a reconnu sa fascination pour la Crucifixion. Il y avait à cela deux raisons. D'un point de vue formaliste « le fait-même que la figure centrale du Christ se trouve dans une position surélevée et isolée » la dote de plus grandes potentialités esthétiques que si les personnages se trouvaient tous au même niveau<sup>4</sup>. Pour lui, l'image de la Crucifixion est liée à celle des abattoirs ; le corps du Christ lui rappelle les carcasses pendues aux crochets des boucheries. Du point de vue anthropologique, la Crucifixion pourrait être interprétée comme le comportement qu'adopte un homme envers un autre homme<sup>5</sup>. Pour Bacon, la Crucifixion est « un magnifique canevas sur lequel on peut broder toutes sortes de sentiments et de sensations »<sup>6</sup>. Il n'a jamais « trouvé d'autre sujet qui ait pu autant l'aider à aborder

---

<sup>1</sup> J. Russell, *Francis Bacon*, Londres, Thames & Hudson, 1993, p. 11.

<sup>2</sup> M. Peppiatt, *Francis Bacon, Anatomy of an Enigma*, Londres, Phoenix, 1997, p. 87.

<sup>3</sup> « although brought to a state of completion and valid in their own right, are not to be regarded as definitive statements » R. Alley, J. Rothstein, *Francis Bacon*, Londres, Trustees of the Tate Gallery, Thames and Hudson, 1964, p. 34.

<sup>4</sup> « the very fact that the central figure of Christ is raised into a very pronounced and isolated position » D. Sylvester, *The Brutality of Fact, Interviews with Francis Bacon*, Londres, Thames & Hudson, 1987, p. 46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>6</sup> « a magnificent armature on which you can hang all types of feeling and sensation » *Ibid.*

certains territoires des sentiments et des comportements humains »<sup>1</sup>. Le triptyque *Trois études de personnages au pied d'une crucifixion* met l'athéologie de Bacon en valeur. Le thème religieux du salut est perverti de deux manières : non seulement il présente une crucifixion indéterminée mais en plus il ne représente même pas la crucifixion *elle-même*, en dépit de ce qu'évoque le titre. Le thème traditionnel de la Passion, comme l'illustre Grünewald, veut que la Croix occupe le devant de la scène, aussi bien esthétiquement que théologiquement. L'absence de la Croix chez Bacon empêche l'attention de l'observateur de se focaliser sur ce motif. Le spectateur se trouve mis en demeure d'*imaginer* la brutalité de la crucifixion du Christ à défaut de pouvoir la voir. Selon W. Yates, ces personnages « [représentent] ceux qui crucifient ou incarnent les émotions qui nourrissent la vengeance et la cruauté nécessaires pour crucifier quelqu'un »<sup>2</sup>. S. Spender, quant à lui, écrit :

Ces affreuses figures déshumanisées qui incarnent si bien la cruauté et la moquerie sont celles de ceux qui ont crucifié plutôt que celle du crucifié. [...] [Ces] personnages sont de ceux qui crucifient l'humanité, humanité qui les inclut eux-mêmes. S'ils n'ont pas eux-mêmes planté les clous du Christ, ils font partie de la foule coupable d'avoir cruellement banni toute humanité de leur cœur<sup>3</sup>.

Bacon a placé ces trois personnages au même niveau que le spectateur afin de produire un effet de miroir. Voici ce que nous sommes devenus, semble-t-il nous dire. Spontanément, nous éprouverons de la répulsion à l'égard de ces bêtes menaçantes et la structure tripartite du tableau accroît cet effet en donnant au spectateur l'impression d'être cerné. En nous forçant à réfléchir sur nous-mêmes, Bacon nous dit que nous ne pourrions comprendre la symbolique de ces figures sans nous identifier à elles.

---

<sup>1</sup> « found another subject so far that had been as helpful for covering certain areas of human feeling and behaviour » Entretiens avec le critique d'art D. Sylvester, *The Brutality of Fact, Interviews with Francis Bacon*, Londres, Thames & Hudson, 1987, p. 44.

<sup>2</sup> « the ones who crucify or embody the emotions that feed the vengeance and cruelty of the act of crucifixion ». W. Yates, « The Real Presence of Evil: Francis Bacon's *Three Studies for Figures at the Base of a Crucifixion* », *Arts*, n° 8, 1996, p. 24.

<sup>3</sup> « These appalling dehumanized faces, which epitomize cruelty and mockery are those of the crucifiers rather than the crucified[...]. [These] figures are of those who participate in the crucifixion of humanity which also includes themselves. If they are not always the people who actually hammer in the nails, they are those among the crowd which shares in the guilt of cruelty to the qualities that are—or were—beneficently human, and which here seem to have banished forever. » *Ibid.*

Non seulement Bacon pervertit le thème pictural de la Passion mais il procède également à ce que Bataille appellerait un « hyper christianisme ». Il déconstruit les aspects symboliques de la Croix qui, en devenant familière, en se banalisant, a perdu sa signification d'instrument de torture pour reconstruire d'autres effets destinés à refaire sentir l'horreur de la Passion. La symbolique du sujet est pour le christianisme la transformation de la mort en vie et du péché en rédemption. Bacon, lui, retourne à la signification littérale de la crucifixion, celle d'une scène de torture. La transformation de Bacon a pour effet de replacer la Croix dans l'abattoir ou, si l'on veut, dans ce qu'on pourrait appeler un contexte girardien (en tant qu'elle fait reconnaître la violence du sacré). La Croix est rendue à son origine primitive comme symbole de châtement et de souffrance.

Pour Van Alphen, Bacon emploie le motif de la crucifixion pour critiquer la tendance de l'esthétique occidentale à « fixer » les corps à partir d'un point de vue unique :

Le motif de la crucifixion n'est pas seulement le gage de la souffrance et du sacrifice du corps. Dans le contexte de l'attaque menée par Bacon à l'encontre de la tradition occidentale de la représentation iconique, c'est l'inévitable conséquence de la représentation que représente la crucifixion : l'écartèlement du corps, la destruction de la mimésis. Cela est encore plus évident dans ces [trois] œuvres. La crucifixion ne montre ni croix ni abattage, elle n'est que suggérée par la présence de simples clous microscopiques. Dans la mesure où elles évoquent l'immense souffrance et la mortification totale du corps, ces fixations de métal suggèrent que toute tentative de représentation iconique peut être lue littéralement comme une tentative de fixation du corps<sup>1</sup>.

Bacon met les limites du corps à mal, c'est sa manière de remettre les normes représentatives en question. On pourrait répondre à Van Alphen que l'utilisation que fait Bacon de la crucifixion est finalement très chrétienne puisqu'elle rétablit le *sparagmos* qui réduit le corps en fragments et dont les conséquences sont universelles. Comme nous l'avons dit plus haut, la crucifixion (ainsi que d'autres

---

<sup>1</sup> « The motif of the crucifixion is not merely the token of bodily suffering and sacrifice. In the context of Bacon's polemic with the Western tradition of iconic representation, it is the inevitable consequence of representation, the tearing apart of the body, the destructive effect of reproductive mimesis, which the crucifixion betokens. And this is even more obvious in those works where the crucifixion is not represented by the cross or by slaughter, but subtly and microscopically by nails. As indexes of the immense suffering and the total mortification of the body, the nails suggest that any attempt to represent iconically may be regarded literally as an attempt to *nail the body down* » E. Van Alphen, *Francis Bacon and the Loss of Self*, Londres, Reaktion Books, 1992, p. 93.

symboles, comme les seringues hypodermiques) met en valeur la disparité entre les représentations du corps dans l'art occidental et le désir de Bacon de traduire la vitalité du corps. Bacon révèle son athéologie dans sa manière de se confronter aux normes de la représentation de la tradition chrétienne occidentale. Il refuse de forcer le corps à entrer dans le moule de la représentation. On peut considérer cela comme un proto-postmodernisme dans le sens où le post-modernisme s'intéresse à la fragmentation de l'identité et à la quête perpétuelle de l'unité. Paradoxalement, bien que Bacon défie les catégories de la représentation dans l'art occidental, on peut dire qu'il se fait d'autant plus athéologique qu'il conserve le lexique de l'incarnation.

Bacon ne fait pas de la crucifixion un thème immuable qui fixerait le corps dans des conventions, au contraire, il s'en sert pour faire ressortir le dynamisme et la résistance du vivant contre la menace de mort. Il ramène le spectateur aux origines du christianisme, au spectacle de la crucifixion romaine, cette explosion de violence à laquelle s'intéresse Girard et qui, pour lui, manifeste la présence du sacré. Afin de faire l'expérience du « tout autre », analogon du sacré, le spectateur est encouragé à prendre ses distances par rapport à l'interprétation institutionnalisée de la Crucifixion et à y reconnaître une scène de boucherie. La viande des abattoirs donne une image dégradée de l'Incarnation en renvoyant à la souffrance physique du Christ sur la croix. Cette superposition nous fait expérimenter le « tout autre » et son horreur. L'idée insoutenable d'un Christ mené à l'abattoir nous plonge dès lors dans l'abîme, un sentiment comparable au mal dont parle Bataille dans *Sur Nietzsche*.

A travers l'interaction qui se crée entre le tableau et le spectateur, la Crucifixion rencontre son opposé. Les symboles du salut et de la résurrection sont démystifiés pour révéler une scène de torture. Ce changement de contexte fait du sens chrétien de la communauté (tel qu'il est exemplifié par l'Eucharistie) une « a-communauté » de l'abattoir où les animaux sont pendus à des crochets, isolés les uns des autres. En permettant au spectateur de faire l'expérience simultanée de ces contraires, Bacon nous propose un art que l'on peut qualifier de sacré. Le



spectateur ne fait pas l'expérience du « tout autre » grâce aux institutions religieuses mais par le biais du *sparagmos*, du monde dionysien de l'ivresse, là où l'*autre* devient *soi* et où le *soi* devient *autre*.

Chez Bacon, le point de rencontre entre le divin et l'humain se situe dans « l'espace » de la « réelle présence ». L'expression « réelle présence » apparaît dans deux contextes distincts mais contigus. Ici, nous l'employons dans le sens qu'il prend dans l'Eucharistie, quand il exprime la rencontre du divin et de l'humain. On peut l'utiliser dans une deuxième acception, pour désigner la façon dont Bacon établit la « réalité ». C'est celle qu'utilise Michel Leiris lorsqu'il montre comment Bacon déplace un objet hors de son contexte pour le replacer dans un environnement non-familier et créer ainsi un sentiment d'étrangeté<sup>1</sup>. L'étrangeté caractérise justement le sacré dont la nature est de se trouver « à part »<sup>2</sup>. Cela confère au spectateur une sensation accrue de présence. Cette citation montre des similitudes avec l'aspiration de Bataille à tuer Dieu en tant que signe de l'homogénéité universelle et à retourner à la nature originaire et transgressive du sacré. Bacon fait subir un traitement identique au symbole de la Crucifixion. L'exemple de *Trois études de personnages au pied d'une crucifixion* montre comment Bacon régénère le cliché de la crucifixion en le détournant de son acception officielle. Sa peinture s'apparente à une décontextualisation qui remet le sujet abordé « à part ». Dans cette optique, la « réelle présence » devient une conjonction des contraires, une rencontre de l'interprétation rédemptrice de la Crucifixion avec l'interprétation de Bacon qui déconstruit le cliché.

## Conclusion

Nous nous trouvons ici face à deux traditions, la tradition chrétienne avec la *Crucifixion* de Grünewald et la tradition a-théologique avec Bataille et Bacon. Dans la première, on insiste sur la résurrection de la chair, le corps est représenté comme

---

<sup>1</sup> M. Leiris, *Francis Bacon*, Paris, Albin Michel, 1987.

<sup>2</sup> Voilà qui nous renvoie à l'étymologie du mot "sacré". Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1914), Durkheim explique que le sacré n'est pas une qualité inhérente à certains objets mais que c'est un statut qui leur est conféré par le fait de se trouver « à part » et d'être frappé d'interdit.

un tout et rassemble en lui-même les attributs du sacré. Philip Shaw a parlé de « l'humilité » dont relève l'Incarnation qui contraste avec la nature divine du Christ. Le Christ se fait bas et sublime, *humiles* et *sublimes*<sup>1</sup>. L'humiliation de sa part terrestre sert à mettre en valeur la gloire et la magnificence de sa nature céleste. Shaw écrit : « malgré l'attention portée à la souffrance de la chair du Christ [...] l'esthétique du sublime chrétien transcende ses origines charnelles »<sup>2</sup>. Elle y parvient en purgeant le sublime chrétien d'*éros* et en le transformant en *agapè*, c'est-à-dire en montrant l'abnégation de cet amour commandé par un pur effort de l'âme. Cette tradition situe le corps dans l'âme.

La tradition à laquelle appartiennent Bataille et Bacon fait conserver le *sarx*, la chair douloureuse du Christ. Les deux hommes reconnaissent le caractère sacré de la chair dans la mesure où elle est blessée, mise à mal, fragmentée. Ils inversent le message chrétien car au lieu de situer le corps dans l'âme, ils situent l'âme dans le corps. Ce moment d'*animation* demeure néanmoins profondément fidèle à l'esprit du christianisme en ce qu'il met en jeu une forme d'incarnation. Le sacré ressurgit d'une nouvelle manière : au lieu de s'exprimer à travers un corps unifié, il s'exprime dans la matérialité brute de ce corps. Paradoxalement, ils rejoignent l'intention première du christianisme en reprenant à leur compte la sémiotique du corps mise en œuvre par le mystère de l'Incarnation, de la Résurrection et de sa « réelle présence » lors de l'Eucharistie. Ce que nous avons décrit comme étant athéologique n'est donc pas une simple reprise des images chrétiennes, cela va beaucoup plus loin. Bataille et Bacon débordent le cadre strict de la doctrine du salut et nous ramènent à la nature concrète de la Passion du Christ, à sa « réelle présence ».

Traduit de l'anglais par Juliette Feyel.

---

<sup>1</sup> Shaw cite lui-même E. Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. R. Manheim, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 41 in P. Shaw, *The Sublime*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 19-20.

<sup>2</sup> « despite the focus on the suffering body of Christ [...] the aesthetics of the Christian sublime seeks to overcome its origins in the flesh » P. Shaw, *The Sublime*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 22.

## **A-theology and the Recovery of the Sacred in Georges Bataille and Francis Bacon**

**Rina Arya**  
**Université de Glasgow**

In this paper I want to examine the relationship between “a-theology” and the sacred in the select works by Georges Bataille (1897-1962) and the artist Francis Bacon (1909-1992). Throughout their work Bataille and Bacon express the influence of religion (in the sense of the institutions of religion) through their employment of images of the Christian faith. However, their use of the images of Christianity is not theological in the sense that they are not employing the images to support theological truths. They are instead using the images to articulate the “death of God”. Their art occupies a position which is outside the institutions of religion and yet remains fascinated by the images. In other words, they are only able to express their disillusionment through continual reference to that tradition. How then is it possible to describe their work which, in some sense, is dependent on a theological inheritance but is also strongly repelled by this heritage?

The term that can be said to accommodate their respective practices is “a-theology”. The theologian Mark C. Taylor employs the term “a-theology” to consider “the margin of differences *between* Hegel and Kierkegaard by rethinking

the “death of God” as the *impossibility* instead of the realisation of the Parousia”<sup>1</sup>. In their a-theological interpretations they do not simply utilise the material symbols but go further and demythologise the sacrament so that instead of experiencing the sacred through the symbolic frame of a ritual, for example, we experience the “real presence”<sup>2</sup>. What Bataille and Bacon are doing is showing us the violence of the sacred which is experienced when the function of the ritual, which is to safeguard the violence of the sacred, collapses<sup>3</sup>. In their various depictions they are taking the reader/viewer to the holiest of profanations, where the sacred is recovered in the profane. It is here where we experience the primal theological moment of Christ’s abandonment at the foot of the Cross, as articulated in the cry, “My God, my God why hast thou forsaken me?”<sup>4</sup> In their a-theological perspectives, we are examining religious sentiments but from outside the systems of theology.

In order to demonstrate the a-theological “turn” of Bataille and Bacon I have constructed two counteractive narratives. Firstly, we have a Christian one, which is predetermined by the resolution of fragmentation into wholeness. In this tradition we have *sparagmos*<sup>5</sup> followed by re-binding, where religion is conceived of in the sense of *religare*—a re-binding of the fragments that have fallen apart<sup>6</sup>. This pattern of fragmentation followed by salving, or making whole, underpins many religious traditions particularly the Christian narrative, which pivots around the sundering of the body of Christ (on the Cross), which is made whole through the Resurrection.

---

<sup>1</sup> M. C. Taylor, *About Religion, economies of faith in virtual culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 39.

<sup>2</sup> The theological term *real presence* emphasises the actual presence of the Body and the Blood of Christ in the Sacrament. This belief is contrasted with others that maintain that the Body and the Blood are present only figuratively. *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, éd. E. A. Livingstone, New York, Oxford University Press, 2000, p. 483.

<sup>3</sup> L. R. Rambo defines the ritual as that which “serves as a bridge between the profane and the sacred”. *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. A. Richardson, J. Bowden, Londres, SCM Press, 1983, p. 509.

<sup>4</sup> Matthew 27: 46-47.

<sup>5</sup> Discussing the concept of *sparagmos* (or dismemberment) Girard traces how the fragmentation resulting from rituals of *sparagmos* result in the restoration of unity and order (both on a cosmological and political level). See R. Girard, *Violence and the sacred*, trans. P. Gregory, 1979, p. 132.

<sup>6</sup> Mark C. Taylor observes how the term *religion* itself is derived from the Latin stem *leig*, which means “to bind”. M. C. Taylor’s ‘Introduction’ in *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 8.

Within this usage, to quote from Taylor, “religion therefore functions to heal the wounds, mend the tears, cover the faults, and close the fissures that rend self, society and world”<sup>1</sup>. The relationship between fragmentation and rebinding underpins many religious traditions. What is interesting in this context is the contradiction at the heart of Christianity, a religion which insists upon the resurrection of the body and yet then goes on to marginalise the body and consider salvation from the vantage point of the soul.

The relationship between fragmentation and rebinding is articulated in the example of Grünewald’s *Crucifixion* panel from the Isenheim altarpiece (1515-1516). In this panel the body of Christ is highly distorted and *grotesque*. Every limb on the body is twisted unnaturally and deformed. Even the skin is splattered with bloodstains. The viewer is witnessing a torture of unprecedented proportion. The exaggerated size of the body and tonal range of the palette transforms the body into a monstrosity. “No other Crucified Christ in all Western art exceeds this one as an expression of the full ghastly horror of Christ’s terrible death”<sup>2</sup>. However, through the narrative cycle which is set up between the Christ figure and the figures at the foot of the Cross, the distortions on the body of Christ are figuratively resolved into wholeness through the prophecy of hope and salvation. This narrative is enacted through the relationship between the figures of sorrow, on the one hand, as represented by Mary the Mother, who is supported by St John and Mary Magdalene, and the figure of hope as represented by John the Baptist (with the symbolic lamb of God) who, with outstretched finger, points ahead to the Resurrection, thus offering a prophecy of hope. The suffering as symbolised by the brutalised body of Christ is teleological. In this example we are dealing with a work that speaks of horror and suffering and is set within a liturgical setting in which the theological function of the work is to open one to the grace of God. Redemption comes only when we accept human brokenness, only to pass through to a higher

---

<sup>1</sup> M. C. Taylor, *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 46.

<sup>2</sup> P. Murray and L. Murray, *Oxford Dictionary of Christian Art*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 239.

stage, through transformation into a new life. In this narrative cycle the *grotesque* is a precursor to salvation.

The second tradition that I want to examine is the post-Christian or an “a-theological” tradition. This narrative runs parallel to the first tradition up to a point and then diverges at the point of fragmentation. In this tradition the fragments are not resolved into wholeness but remain as fragments. This articulates the impossibility of the presence of the divine: we are confronted with an absent presence. Bataille and Bacon’s work can be situated within this context. They dislocate the experience of the sacred from the institutions of Christianity and work through their respective expressions on the body, where the body operates as a locus for the experience of the “coincidence of opposites”<sup>1</sup>—the revelation of the sacred from outwith the profane. The experience of the sacred is revealed through their language of transgression and distortion, where they explore notions of abjection and the *grotesque*.

### **Bataille’s “a-theology”**

In his writing Bataille makes a distinction between the sacrality of the image of Christ on the Cross, which he describes as “the most sublime of symbols”<sup>2</sup> and the homogeneous and profane conception of God. In ‘The Sacred’<sup>3</sup> Bataille addresses the problems he has with Christianity. Discussing the commonalities of religious activities in the history of religions Bataille concludes that where

---

<sup>1</sup> The theological phrase for the “coincidence of opposites” is the *coincidentia oppositorum*. The principle of the *coincidentia oppositorum* is one of two principles in Nicholas of Cusa’s (1401-64) work, *De Docta Ignorantia*. *Docta ignorantia* was the highest stage of intellectual apprehension accessible to the human intellect, since Truth, which is, absolute, one, and infinitely simple, is unknowable to man. Knowledge by contrast is relative, multiple, complex, and at best only approximate. The road to Truth therefore leads beyond reason and the principle of contradiction; it is only by intuition that we can discover God, the “coincidentia oppositorum”, wherein all contradictions meet. *Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. E.A. Livingstone, New York, Oxford University Press, 2000, p. 401.

<sup>2</sup> G. Bataille, *On Nietzsche*, trans. B. Boone, London, Athlone Press, 2000, p. 17.

<sup>3</sup> Which is an essay which was first published in *Cahiers d’art*, 1-4, 1939, p. 47-50. It has been compiled in an anthology of selected writings, entitled *Vision of Excess, Selected Writings, 1927-1939*, trans. A. Stoekl, 1985, p. 240-245.

Christianity differs is that it identifies “the moment of communal unity”<sup>1</sup>, that is the sacred, with a transcendent being. He refers to the association between the sacred and the transcendental being as disjunctive. The only restorative measure which returns the sacred to its original nature is effected by the “death of God”<sup>2</sup>. Bataille declares God as representing “the only obstacle to the human will, and freed from God this will surrenders, nude, to the passion of giving the world an intoxicating meaning”<sup>3</sup>, that is, of recovering an experience of the sacred. In “The Use Value of D. A. F. De Sade” Bataille argues that it is the imposition of the framework of the institutions of religion onto the sacred that has distorted its nature, God becomes a transcendental signified, that is, representative of “homogeneity”. The solution is to kill this “sign of universal homogeneity”<sup>4</sup>, that is to kill God. Only then will the sacred be restored to its ordinary and transgressive nature. The sacred is recovered through instances of rupture and fragmentation and not through religion which “has betrayed the needs that it not only supposed to regulate, but satisfy”<sup>5</sup>. In Bataille’s “a-theology” God appears as radically other to Himself, as a “terrifying [...] and decomposing cadaver”<sup>6</sup>.

In *On Nietzsche* (1945) Bataille discusses how Christianity could be accused of covering up its core of violence, through its narrative of salvation. He felt that Christianity “recognised Evil generically, in light of redemption, but refused to acknowledge its presence at the heart of religious experience”<sup>7</sup>. To expand:

There is in Christianity a will NOT to be guilty, a will to locate the guilt outside of the Church, to find a transcendence to man in relation to guilt. This

---

<sup>1</sup> “The Sacred”, ed. and trans. A. Stoekl, Manchester, Manchester University Press, 1985, p. 242.

<sup>2</sup> The “death of God” was most explicitly proclaimed by Nietzsche in *The Gay Science* (1882). Bataille was introduced to the philosophies of Nietzsche by his teacher, the Russian émigré philosopher Lev Shestov in 1923. Richardson discusses the influence of Shestov’s mediation of Nietzsche’s works on Bataille. “Following Nietzsche, the recovery of God could only be accomplished by first passing through his own nothingness. If one accepted that God did not exist, it became essential to take God’s place, to become God oneself, since one was faced with a nothingness in which all things needed to be created”. M. Richardson, *Georges Bataille*, Londres, Routledge, 1994, p. 32.

<sup>3</sup> “The Sacred”, *op. cit.*, p. 245.

<sup>4</sup> ‘The Use Value of D. A. F. De Sade’, in G. Bataille, trans. Stoekl, *op. cit.*, p. 96.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>7</sup> Sylvère Lotringer’s ‘Introduction’, in G. Bataille, trans. B. Boone, *op. cit.*, p. xii.

accounted for the church's inability to deal with Evil, except as a threat coming from the outside.<sup>1</sup>

Bataille renounced Christianity for precisely these reasons—because it failed to recognise the violence and by extension the experience of the sacred. Richardson argues how for Bataille Christianity was “unable to give him a framework to come to terms with the intensity of his feelings. It was, in fact, not religious enough”<sup>2</sup>. Rather than simply dismissing Christianity he overcame it by working his way through it and beyond. Richardson summarises his viewpoint: “It should not be a matter of turning ones back on Christianity, but rather of going beyond it, creating what he called a ‘hyper-Christianity’”<sup>3</sup>. To recapitulate an earlier claim, Bataille stands outside the institutions of Christianity and can only express his disillusionment by continual reference to it. In his a-theology, Bataille unpicks the symbol of Christ on the Cross, and shows (in *On Nietzsche*, for example) how it has become sanitised and banalised in the Christian tradition, and returns it to its place as a “symbol of unequivocal evil”<sup>4</sup> and the “most sublime of symbols”<sup>5</sup>. Through his appropriation of the symbol, Bataille recovers the experience of the sacred by virulently affirming the sense of violence and abandonment in the primal scene of desertion at the foot of the Cross<sup>6</sup>. Bataille's recovery of the experience of the sacred involves a return to the *sarx* rather than the *soma*, to the Passion of Christ. He does this by emphasising the inextricable relationship between sexuality and the body. The sacred is not recovered in or through a sense of wholeness of the body, through the risen nature of *soma*, but precisely in the excremental and wounded nature of the body<sup>7</sup>. In this meeting of opposites, the excremental becomes sacramental, and the experience of the sacred or sacrality is dislocated from transcendence and is relocated within the somatics of the lived body. I have

---

<sup>1</sup> *Idem.*

<sup>2</sup> Richardson, M., 1994, p. 115.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> G. Bataille, trad. B. Boone, 2000, xii.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>6</sup> Matthew 27: 46-47.

<sup>7</sup> This is an idea which is recurrent in classical mythology, for example in the *Bacchus*. From the perspective of aesthetics it also relates to the sublime, which cannot be represented in positive terms and only in absence and negation.



isolated examples from Bataille's erotic novel, *Story of the Eye* to articulate the "coincidence of opposites" between the excremental and the sacramental. This relationship can be observed biblically in the tradition of *kenosis* which describes the emptying of God or the Godhead into nothingness<sup>1</sup>.

The scenes I have isolated from the novel articulate instances when the ritual (which in its customary usage functions to mediate between the sacred and the profane) falls apart or becomes de-ritualised thereby bringing us into contact with the "real presence" of the sacred. The two events in chronological order are Simone's Confession and Sir Edmond's Mass. Through his transformation of the ritual into "the real", Bataille was emphasising one of the fundamental tenets of Christianity—that the rituals are only made possible and credible by the fragmentation of the body. The Christian ritual is a simultaneous acknowledgement of fracture, which is also a celebration of reconstituted wholeness.

### **Simone's Confession (*Story of the Eye*)**

Simone persuades the priest to hear her confession and he re-enters his tabernacle. Whilst Simone is confessing, she begins masturbating. She then confesses to the priest, "Father, I still have not confessed the worst sin of all"<sup>2</sup>, this being "that I'm tossing off while talking to you"<sup>3</sup>. In this example Bataille is taking a standard Catholic ritual and is entering fully into it in a literal sense. Simone is confessing her sin whilst she is committing it, which makes it a genuine confession. The worst sin of all is to actually commit your sin. By doing this Simone is paradoxically acknowledging the sacrality of the moment—to debase is to enhance—and, in a coincidence of opposites, Simone enforces the sacrality of the moment.

---

<sup>1</sup> For example in Philippians 2: 6-11, Isaiah 53: 4-12 (*The Suffering Servant*) and Psalm 22: 19 (where the second half of the Psalm shifts in tone to that of exaltation and glory).

<sup>2</sup> G. Bataille, *Story of the Eye*, trans. J. Neugroschal, London, Penguin, 1982, p. 60.

<sup>3</sup> *Idem.*

### **Sir Edmond's Mass (*Story of the Eye*)**

This occurs after the revelation that the hosts and wine that are used at Mass are none other than semen and urine respectively. This shocking revelation is turned onto the priest, where he is forced to drink his own urine and come onto the hosts. In a bizarre pastiche Bataille transforms the life-giving elements of the bread and wine, which symbolised the new Covenant, to semen and urine. Bataille's pastiche of the elements of the Mass is therefore closer to the original elements, but without the justification of the "symbolic" narrative. In a sinister twist to the Christian narrative (where Christ provides the elements of the Mass, the body and blood) the priest is obscenely providing us with the elements of the Eucharist, through his penis. In Augustine's perspective semen was regarded as a life-giving element within the context of the procreation act. Here it becomes associated with sin and the detritus of life. We have a meeting of opposites, where the generative meets with the destructive, and the notion of communion meets with a sense of "a-community" fragmentation and no sense of reconstituted wholeness.

In these two examples Bataille literalises the ritual so that instead of being able to interpret the Mass, or the Confession symbolically, they become unremittingly bodily. They are examples where we come face to face with the "wholly other" or what is analogous to the experience of the sacred. They articulate Bataille's a-theology which clearly employs established traditions and rituals but with the intention of deconstructing the ritual and turning it inside-out.

### **Bacon's a-theology: an examination of *Three Studies for Figures at the Base of a Crucifixion***

*Three Studies for Figures at the Base of a Crucifixion* of 1944 marked a pivotal moment in the artistic career of Bacon. Arguably, it was the painting that established Bacon's career in the art world. Bacon "had stated emphatically and on more than one occasion that nothing he did before 1944 is of any value

whatsoever”<sup>1</sup>. For the purposes of this paper I am going to unpack the significance of the motif of the Cross and will only cursorily comment on the significance of the three figures. I have chosen this example because I think it articulates Bacon’s atheology, which continues to obliquely refer to the central narrative of salvation but in such a way that displaces it. It is an example of an absence or death of the Christian narrative and yet it continues to provoke questions of the sacred. The painting stimulates an endless proliferation of “anti-religious” sentiments, where Bacon continues (in his art) to be fascinated by the tradition and yet repulsed by it.

The descriptive nature of the title of the painting indicates that Bacon is alluding to the scene where the three mourners are gathered at the foot of the Cross. Bacon universalises the particular, Russell states, these characters are not spectators at *the* Crucifixion but at *a* crucifixion<sup>2</sup>. The use of the indefinite article transforms the meaning and intentions of the painting. These are not necessarily the three figures that one would commonly associate with being situated at the foot of the Cross, that is the three figures who are the most beloved in the tradition: Mary the Mother of Jesus, Mary Magdalene and St John. Therefore the identity of the figures becomes unspecified. Peppiatt suggests that he used the term “studies” because he intended to “execute variations until he got the essence of it”<sup>3</sup>. Bacon explains that he uses the word “study” rather to imply that his paintings, “although brought to a state of completion and valid in their own right, are not to be regarded as definitive statements”<sup>4</sup>. In diametrical opposition, the Christian narrative, as seen in the Grünewald example, is teleological (in the sense of being purposeful and tending towards an end) and has resolution. Bacon is leaving the viewers in an anticipatory state, where there is no fulfilment.

Bacon claimed that his perpetual fascination with the subject of crucifixion was for two reasons. From a formalist perspective the “very fact that the central figure of Christ is raised into a very pronounced and isolated position” endows it

---

<sup>1</sup> R. Alley, J. Rothstein, *Francis Bacon*, London, Trustees of the Tate Gallery, Thames & Hudson, 1964, p. 11.

<sup>2</sup> J. Russell, *Francis Bacon*, London, Thames & Hudson, 1993, p. 11.

<sup>3</sup> M. Peppiatt, *Francis Bacon, Anatomy of an Enigma*, London, Phoenix, 1997, p. 87.

<sup>4</sup> R. Alley, J. Rothstein, *op. cit.*, p. 34.

with greater aesthetic possibilities than if all the figures were placed on the same level<sup>1</sup>. The Crucifixion was linked to the abattoir, where the position of the Christ was similar to the slaughter of an animal in an abattoir. From the spectrum of non-belief (non-belief in the institutions and narratives of religion), the crucifixion could be interpreted anthropologically as the behaviour between one man and another<sup>2</sup>. He told Sylvester how he felt that the crucifixion is “a magnificent armature on which you can hang all types of feeling and sensation”<sup>3</sup>. The painting *Three Studies for Figures at the Base of a Crucifixion* articulates Bacon’s atheology. The theological narrative of salvation is distorted in this painting for two reasons. Firstly, we are dealing with a generic crucifixion and, secondly, because of the notable absence of the cross. In a conventional reading of the theological narrative of the Crucifixion of Christ, as described in the Grünewald example for instance, the body of Christ on the Cross operates as both the theological and aesthetic focal point. However, the absence of such a motif in this example means that the focal point is deflected onto the viewers. It becomes up to us to deal with the consequences of crucifixion. One suggestion is that we cannot see the crucifixion because we become ensconced in the brutality of the action itself of putting to deal. Therefore the Crucifixion is no longer a spectacle, in the sense of something that we look at, we are actually implicit in the making. Wilson Yates suggests that these figures represent “the ones who crucify or embody the emotions that feed the vengeance and cruelty of the act of crucifixion”<sup>4</sup>. Stephen Spender says:

These appalling dehumanized faces, which epitomize cruelty and mockery are those of the crucifiers rather than the crucified. His figures are of those who participate in the crucifixion of humanity which also includes themselves. If they are not always the people who actually hammer in the nails, they are those

---

<sup>1</sup> D. Sylvester, *The Brutality of Fact, Interviews with Francis Bacon*, Londres, Thames & Hudson, 1987, p. 46.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>3</sup> In his interviews with the art critic David Sylvester Bacon confessed that he hadn’t “found another subject so far that had been as helpful for covering certain areas of human feeling and behaviour”. D. Sylvester, *The Brutality of Fact, Interviews with Francis Bacon*, Londres, Thames & Hudson, 1987, p. 44.

<sup>4</sup> W. Yates, “The Real Presence of Evil: Francis Bacon’s *Three Studies for Figures at the Base of a Crucifixion*”, *Arts*, n° 8, 1996, p. 24.

among the crowd which shares in the guilt of cruelty to the qualities that are—  
or were—beneficently human, and which here seem to have banished forever.<sup>1</sup>

Bacon places the three figures on the same eye level as the viewer because he is offering the viewer a reflection of him/herself. This is what we have become. Our natural reaction is to recoil from these menacing beasts and this sensation is heightened<sup>2</sup> if indeed they are us. By deflecting the focal point onto us Bacon is stipulating that, in order to make sense of these creatures, we have to place ourselves at the centre of the interpretation of them.

As well as altering the dynamics within the narrative, Bacon is also doing something which can be described in terms of Bataille's "hyper Christianity". He is unpicking the symbolic aspects of the Cross, which has altered its interpretation from being an instrument of bloody torture to becoming a banalised and sanitised shorthand, and his deconstruction of the metaphorical elicits and elucidates the literal horror of the Cross. Bacon is presenting a mirror-image of the Christian version of the three figures at the foot of the Cross; we have the obverse of the Christian Crucifixion. The symbol of the Crucifixion, which transforms death into life, and sin into salvation, becomes defamiliarised and returns to its original meaning as an instrument of torture. In Bacon's usage the Cross is returned into the abattoir and is positioned in what we would now understand as a Girardian context, (in terms of acknowledging the violence of the sacred) where it is returned to its literal primitive origin, as a symbol of punishment or agony.

Van Alphen suggests that Bacon's use of the motif of the crucifixion was part of an aesthetic critique of the tendencies of representation within Western art to "fix" the body to one viewpoint. In Van Alphen's words:

The motif of the crucifixion is not merely the token of bodily suffering and sacrifice. In the context of Bacon's polemic with the Western tradition of iconic representation, it is the inevitable consequence of representation, the tearing apart of the body, the destructive effect of reproductive mimesis, which the crucifixion betokens. And this is even more obvious in those works where the crucifixion is not represented by the cross or by slaughter, but subtly and microscopically by nails. As indexes of the immense suffering and the total

---

<sup>1</sup> *Idem.*

<sup>2</sup> Especially by the use of the device of the triptych, which is spatially inclusive.

mortification of the body, the nails suggest that any attempt to represent iconically may be regarded literally as an attempt to *nail the body down*.<sup>1</sup>

In Bacon the aesthetic boundaries we place upon the body are broken down and the body irrupts. This becomes Bacon's aesthetic critique. It might be argued vis-à-vis Van Alphen that his use of the crucifixion was actually deeply Christian because he was establishing the *sparagmos* that occurs on the Cross, which sunders the body into fragments (and has universal consequences). As stated in the above quotation, the crucifixion (and other indexes, such as hypodermic syringes) establishes the disparity that arises between the portrayals of the body in Western art and Bacon's desire to convey the "living" vitality of the body. Bacon's confrontation with the modes or categories of representation within Western art, specifically Christian art, is what constitutes his a-theology. His resistance to categorise his bodies within the existent modes of representation within Western art could be viewed as incarnational. It also may be regarded as proto-postmodern in the sense that postmodernism examines the fragmentation of identity and the perpetual quest for wholeness (which is expressed by the Cross). Ironically, although Bacon defies categories of representation within Western art, his approach towards the Crucifixion is arguably more a-theological precisely because of his language of incarnation and embodiment.

Bacon's use of the Cross is radical. He does not employ it as a static device on which to pin down a body but uses it dynamically, to portray the resistance of the living body against the threat of death. He is taking the viewer back to the origins of religion, to the spectacle of the Roman crucifixion or the outletting of violence that Girard focuses on as indicative of the overlap between the violence and the sacred. In order to experience the "wholly other", that is analogous to the experience of the sacred, the viewer is diverted away from the institutionalised interpretation of the Crucifixion within the confines of the Christian narrative to the slaughterhouse, where it is man's transformation into meat at any unspecified moment that relates to the human flesh of Christ. The meat in the slaughterhouses is not man's meat and this is coupled with the allusion to the transformation of

---

<sup>1</sup> E. Van Alphen, *Francis Bacon and the Loss of Self*, Londres, Reaktion Books, 1992, p. 93.

Christ into human flesh which brings us to the experience of the “wholly other” and the horror of the sacred as articulated by the primal cry of Christ on the Cross. The unacceptability of Christ becoming associated with the slaughterhouse opens us onto the abyss, a feeling analogous to the unequivocal evil that Bataille speaks of in *On Nietzsche*.

Through the interaction of viewing the Crucifixion meets with its radical opposite—so the symbol of salvation and the resurrection becomes desymbolised and represents its radical opposite, that is, an instrument of torture. With this shift of context, the Christian sense of community, as evoked by the Eucharist, becomes transformed into the “a-community” of the abattoir, where animals are strung up in isolation. By enabling the viewer to experience this meeting of opposites, Bacon’s art can be considered sacramental (as the channel through which one can appropriate the power of the Christian narrative). The viewer does not experience the “wholly other” within the institutions but in the *sparagmos*; in the Dionysian realm of intoxication, where the otherness becomes self and self is the only “other”.

In Bacon’s art the meeting point between the divine and the human, the two different realities, occurs in the “space” of “real presence”. The phrase, “real presence” is used in two contexts which are related but different. In this context I am using it in the Eucharistic sense to refer to the meeting of the divine and the human in the sacrament. In the second context, I am using it to refer to Bacon’s establishment of “reality”. It is a term which Michel Leiris uses to describe how Bacon wrenches the object from out of its representation in the profane and places it in an unfamiliar environment, which evokes the uncanny, which is the situation of the sacred, by virtue of it being set apart<sup>1</sup>. This gives his paintings “a heightened sensation of presence”<sup>2</sup>. Leiris describes how:

Certain elements which are made to appear all the more imbued with life through having been visibly separated off from the profane banality of the

---

<sup>1</sup> The etymological root of the term *sacred* means to set apart. In *The Elementary Forms of Religious Life* (1914), Durkheim describes how the sacred is not a quality inherent in certain objects but is a quality that can be localised in objects as they become set apart and forbidden. Durkheim, E., trad. K. Fields, 1995, p. xlvi.

<sup>2</sup> M. Leiris, *Francis Bacon*, trans. J. Weightman, London, Thames and Hudson, 1988, p. 27.

humdrum (saved from the commonplace, wrenched out of ordinariness, placed either literally or figuratively on a podium, by means of various devices).<sup>1</sup>

The above quotation bears similarities with an idea articulated on page four: Bataille's aspiration to kill God (the sign of universal homogeneity) and return the sacred to its originary and transgressive nature. In other words, a profane understanding of God is displaced to express the virulence of the sacred. Bacon could be seen to be applying a similar treatment to the symbol of the Crucifixion. In the example of *Three Studies at the Base of a Crucifixion* Bacon unpicks the profanised and sanitised Cross and wrenches it from out of the "ordinariness" which it holds within the salvation narrative. He concomitantly "sets it apart" metaphorically speaking outside the parameters of the painting. Within this interpretation the "real presence" is the meeting of opposites between the standard symbolic interpretation of the Cross within the framework of salvation and the deconstructed interpretation of the Cross within Bacon's pictorial idiom.

## Conclusion

I examined two traditions: the Christian theological tradition as represented by Grünewald, which acknowledges the wounded Christ on the Cross, and the atheological tradition as represented through the respective practices of Bataille and Bacon. With regard to the first tradition the emphasis is placed on the salved body—the body made whole and this is where the sacred is experienced. Philip Shaw (vis-à-vis Erich Auerbach) discusses how the "humility" of the Incarnation derives its full force from the contrast with Christ's divine nature: lowly and sublime, *humilis et sublimes*<sup>2</sup>. However, the emphasis on the lowly nature of Christ is part of a greater intention to aggrandise the glory and magnificence of God. Shaw states that, "despite the focus on the suffering body of Christ [...] the aesthetics of the Christian sublime seeks to overcome its origins in the flesh"<sup>3</sup> and

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>2</sup> Shaw, quoting from, E. Auerbach's *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. R. Manheim, London, Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 41 in P. Shaw, *The Sublime*, Abingdon, Routledge, 2006, p. 19-20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22.



accomplishes this by purging the Christian sublime (which Shaw identifies as *agape*) of *eros*, thereby acknowledging the selfless love, which comes from the impulse of the soul<sup>1</sup>. This tradition locates the body in the spirit.

The other tradition, which runs counter to the former one, is where I situate Bataille and Bacon. They remain with the *sarx*, with the wounded flesh of Christ, which they acknowledge is sacred precisely because of the wounded and fragmented nature. They reverse the direction of the Christian dialogue and instead of locating the body in the spirit, they locate the spirit in the body. This moment of animating the body is profoundly Christian because it is a literal enactment of the incarnation. The sacred is recovered then not in the sense of wholeness and salvation but in the brute materialism of the body. Ironically, by taking us back to the body they are doing something very Christological by acknowledging the semiotics of the body in relation to the doctrines of Incarnation, Resurrection and the presence of the body in the Eucharist. What I have described as their a-theology then is not simply about their employment of the symbols of the Christian tradition but something far more radical. In their respective disciplines Bataille and Bacon move beyond the framework of salvation and takes us back to the Passion of Christ, where we come face to face with the “real presence”.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

**La résurgence du sacré :**  
**Georges Bataille et *Documents* (1929-1930)**

**Juliette Feyel**  
**Université de Paris X-Nanterre**

L'un des aspects les plus originaux de la revue *Documents* est d'avoir regroupé des universitaires et des conservateurs de musée avec certains des artistes les plus iconoclastes de l'époque. Le sous-titre de la revue témoigne de cette double nature : « Doctrines, Archéologie, Beaux Arts, Ethnographie ». C'était la rencontre de deux mondes qui s'étaient jusqu'alors ignorés. Ce n'était pas tant l'association de l'ethnographie et des arts qui était nouvelle dans les années vingt. En effet, le primitivisme était à la mode, les artistes revendiquaient l'inspiration qu'ils tiraient des objets rapportés par les ethnographes, Breton et Picasso collectionnaient les masques africains et *Le Rameau d'or* de Sir George Frazer était largement lu. La revue se démarquait plutôt par la façon dont elle confrontait directement des univers qui normalement s'ignoraient, l'*establishment* scientifique et l'avant-garde indisciplinée des renégats du surréalisme. Cette étrange rencontre devait beaucoup à la personnalité de l'un des cofondateurs de la revue, Georges Bataille. Se définissant lui-même comme « l'ennemi de l'intérieur » du mouvement surréaliste, ayant publié sous un pseudonyme *Histoire de l'œil* (1928), Georges Bataille était plus connu dans le monde de la recherche en tant qu'expert en médailles antiques rattaché à l'un des départements de la Bibliothèque Nationale. Sa place était

cruciale au sein de la revue. On lui attribue le choix de la mise en page, celui des illustrations et l'ordre d'apparition des articles. En conséquence, la revue se trouva marquée par un ton et un style que tout lecteur familier avec l'œuvre de Bataille peut immédiatement identifier comme caractéristique de sa manière.

Les commentateurs s'accordent pour dire que Bataille a utilisé *Documents* comme machine de guerre dirigée contre l'idéalisme d'André Breton<sup>1</sup>. Il est vrai que Bataille était tenté de s'en prendre au sérieux du « pape du surréalisme », mais le projet de *Documents* résultait d'enjeux dont la portée dépassait considérablement le simple règlement de compte. En considérant *Documents* du point de vue de l'œuvre tout entière de Bataille, on peut y déceler les linéaments de ce qui constituera la tâche de toute sa vie, un travail de sape des fondements de la culture occidentale. Cet article se propose donc de faire valoir les premiers traits de sa philosophie et de son esthétique, tels qu'ils se dessinent dans la revue de 1929-1930. On se rappelle Bataille pour avoir forgé les notions d'« hétérogénéité », de « scatologie », d'« impossible », de « souveraineté ». Si ces mots n'apparaissent pas encore dans *Documents*, on peut néanmoins traquer ce qui le conduira à les utiliser.

D'après Leiris, le but que poursuivait Bataille était d'« échapper à ce qu'a de puéril une négation systématiquement provocante »<sup>2</sup>. Il se référait à Dada et au surréalisme qui opposaient un « non » à la civilisation dont l'avidité et l'impérialisme avaient mené à la guerre. Bataille voulait aller plus loin en proclamant un « oui » nietzschéen à l'existence, dans toutes ses possibilités, même les plus terribles, les plus « impossibles » à supporter ou à imaginer. Leiris se souvient que Bataille et lui avaient songé à fonder une revue d'art dont le siège aurait été un bordel de la rue Saint-Denis. Si ce projet s'était réalisé, Bataille serait probablement resté un simple provocateur, un dissident du surréalisme, un bas

---

<sup>1</sup> R. Gasché, « L'avorton de la pensée », *L'Arc*, n° 4, 1971, p. 12-18 ; R. Barthes, « Les sorties du texte », *Colloque de Cerisy*, Paris, CGE "10/18", 1972 ; J.-L. Houdebine, « L'ennemi du dedans », *ibid.* ; D. Hollier, « La valeur d'usage de l'impossible », intro. de *Documents*, Paris, Jean-Michel Place, 1991, p. vii-xxxiv ; M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

<sup>2</sup> M. Leiris, « De Bataille l'impossible à l'impossible "Documents" », *Critique*, n° 195-196, 1963, p. 86.

schismatique ; mais loin de s'en tenir à une critique du surréalisme, Bataille voulait renouveler l'art, le rendre efficace et révolutionnaire. L'art devait être radicalement réaliste s'il voulait changer la vie. Avec quoi pourrait-il remplacer le *sur* du surréalisme ? A l'époque, Bataille avait déjà fait la connaissance d'Alfred Métraux, celui qui l'initia à l'ethnologie. La présence de membres éminents de l'Institut et du musée du Trocadéro au sein de l'ours de *Documents* allait conférer une dimension inattendue à son projet.

Nous verrons comment chez Bataille, comme dans toutes les avant-gardes, l'écriture est provoquée par une colère suscitée par une civilisation perçue comme décadente, sclérosée. Or, Bataille se distingue du dadaïsme et du surréalisme en faisant reposer sa critique sur une réflexion d'inspiration socio-ethnologique où la notion de sacré occupe une place centrale. L'esthétique proprement bataillienne, à notre sens, est née de ce mélange unique d'avant-gardisme et d'ethnologie.

Commençons par examiner la critique sociale qui se profile dans les articles de Bataille. Dans « Le Tour du monde en 80 jours »<sup>1</sup>, critique d'une comédie musicale de l'époque, il utilise le champ lexical du faux, du kitsch et du grotesque pour souligner que l'inconsistance et la vulgarité du spectacle reflètent la stupidité d'une société qui se délecte de telles productions. La distinction qui sépare normalement la scène du public est contestée :

Mais ces distinctions qu'on aucune importance, car ceci est encore enclos à l'intérieur du monde décrit par les calembours du valet de chambre Passe-partout, monde né dans le cerveau d'une saucisse qui aurait les sentiments de celui qui la mange.

Dans un style délibérément provocateur, Bataille compare la Création à un ridicule morceau de charcuterie et le Créateur à un glouton absorbé dans l'acte de manger. La société de l'époque est comparée à « un atroce univers de carton ». Hollywood est devenu le nouveau temple de l'Occident et les actrices américaines en sont les nouvelles divinités, une opinion que Leiris et Rivière partagent. Dans un monde

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 5, version éditée à partir des originaux avec les illustrations, Paris, Jean-Michel Place, 1991, p. 260-262.

d'où le sens a disparu, « les moindres hochets procurent autant de *distractions* »<sup>1</sup>. Cette société semble bien avoir perdu tout sens du sacré, sa décrépitude découle de la perte des valeurs spirituelles.

Le mot « sénilité » revient d'ailleurs souvent sous la plume de Bataille :

nous devons citer une seule époque où la forme humaine s'est accusée dans l'ensemble comme une dérision gâteuse de tout ce que l'homme a pu concevoir de grand et de violent<sup>2</sup>

Aussi sclérosée qu'un vieil organisme, la société n'est plus capable de se régénérer, elle ne peut que radoter. Bataille pense que ce qu'on a coutume d'appeler « civilisation » empêche la société de se régénérer. Dans « Bouche »<sup>3</sup> il oppose les animaux, qui peuvent libérer leurs « impulsions physiques profondes » par la bouche, aux hommes, pour qui la station debout a entraîné un pivotement de la tête mettant le crâne et non la bouche dans le prolongement de la colonne vertébrale. Les impulsions ne peuvent alors que s'accumuler dans la tête au lieu de se libérer, il en résulte une sorte de « constipation » de l'organisme. La vieillesse faisant signe vers la mort, le danger qu'encourt la société se révèle : « nous pourrissions avec neurasthénie sous nos toits, cimetière et fosse commune de tant de pathétiques fatras »<sup>4</sup>. A côté de l'article de Leiris intitulé « Débâcle », Bataille a placé une photo représentant la Seine en hiver charriant divers objets, peut-être ce qu'on pourrait identifier aux restes d'un naufrage<sup>5</sup> ; ailleurs, on voit la photo d'un gangster mort en train de s'enfoncer dans des eaux gelées<sup>6</sup>. Dans les deux cas, on assiste à la dislocation d'une surface rigide sous la pression de forces depuis trop longtemps contenues.

La société occidentale s'étouffe à force de croire en sa supériorité, de monopoliser le titre de « civilisation ». Bataille établit un parallèle significatif entre deux photos : les danseuses de la comédie musicale *Broadway Melody* et les petits

---

<sup>1</sup> « Lieux de pèlerinage, Hollywood », *Documents*, 1929, n° 5, p. 280.

<sup>2</sup> « Figure humaine », *Documents*, 1929, n° 4, p. 194.

<sup>3</sup> « Bouche », *Documents*, 1930, n° 4, p. 299-300.

<sup>4</sup> « Black Birds », *Documents*, 1929, n° 4, p. 215.

<sup>5</sup> *Documents*, 1929, n° 7, p. 383.

<sup>6</sup> « X Marks the Spot », *Documents*, 1930, n° 7, p. 437-438.

Africains de l'école militaire de Bacouya<sup>1</sup>. Corps blancs des danseuses sur fond noir, corps noirs des enfants sur fond blanc. L'ironie profonde de Bataille transparaît. On confond la peau noire des enfants avec l'uniforme noir de leur lieutenant. Les enfants sont rangés par ordre de taille, la ligne diagonale que dessine leurs têtes gomme la diversité naturelle en l'alignant sur la norme d'un ordre imposé par l'esprit humain. La nature est récupérée par l'utilitarisme militaire, leur peau se transforme sous nos yeux en *chair à canon*. Violence est faite aux corps, insidieusement. Les danseuses sont elles aussi alignées et au garde-à-vous. Les noirs sont organisés par la machine militaire ; les femmes – ces autres « primitives » – sont transformées en écrous de la machine hollywoodienne. La civilisation révèle ainsi son vrai visage, elle affirme son pouvoir sur les corps en les disciplinant ; sa supériorité relève finalement d'un impérialisme des plus sournois.

Les ethnographes de l'époque voulaient réhabiliter les cultures non-européennes et insistaient sur la nécessité, pour le monde occidental, de se décentrer. Marcel Griaule, Georges-Henri Rivière, Paul Rivet et André Schaeffner, par exemple, profitent de *Documents* pour défendre les cultures non-européennes :

Aux voyageurs, aux missionnaires, aux ethnographes l'histoire des instruments de musique doit les seules descriptions minutieuses d'objets et de procédés que les musicographes avaient ignorés et continuent, pour la plupart, de négliger avec ce même parti pris qui fait rejeter par des historiens d'art, l'expression : *art nègre, art indien, art océanien*.<sup>2</sup>

Ils contestent l'ethnocentrisme européen et relativisent ses valeurs. On réfute la thèse évolutionniste selon laquelle la civilisation européenne représenterait le stade le plus avancé du progrès de l'humanité. Alfred Métraux est l'un des premiers anthropologues à avoir montré que le vaudou, loin d'être un ensemble d'extravagances barbares, était une culture de plein droit (*Le Vaudou haïtien*, 1958). A un axe vertical, l'anthropologie substituait un axe horizontal. La notion de « primitif » était remise en question, « l'autre » remplaçait « l'inférieur ».

Cependant, Bataille ne semble pas avoir cherché à abolir la dichotomie primitif-civilisé. Il l'a au contraire renforcée, mais en affirmant la supériorité des

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 219.

<sup>2</sup> « Des instruments de musique dans un musée d'ethnographie », *Documents*, 1929, n° 5, p. 248.

primitifs, ce qui montre que son but n'était pas celui d'un scientifique, mais bien celui d'un moraliste. Les primitifs tels que les Black Birds<sup>1</sup> font ressortir l'absurdité de la civilisation et balaient de leur rire la prétention des Européens. Les enfants, autres primitifs<sup>2</sup>, rient des règles qui gouvernent les adultes en lisant les aventures des Pieds nickelés, ces petits dieux du « Walhalla mexicain »<sup>3</sup>. Bataille commence ici à donner forme à ce qu'il appellera plus tard le monde de la « souveraineté », le monde du carnaval, des fêtes et du jeu par opposition au monde sérieux du calcul et de l'économie, un monde d'obéissance, puisque tout y est subsumé à l'utile. « Cheminées d'usine »<sup>4</sup> évoque la perception enfantine du monde ; c'est une vision magique, animiste. Les enfants ne sont pas corrompus par un rationalisme qui réduit les phénomènes à des abstractions ; ils sentent intuitivement que ces cheminées révèlent « un état de choses violent », celui que subissent les travailleurs aliénés par la machine industrielle. Autres primitifs, les animaux sauvages ignorent le costume ou le chapeau du bourgeois qui prétendent lui conférer dignité et supériorité ; Bataille les admire parce qu'ils sont les seuls à être « véritablement *outlaws* »<sup>5</sup>. Ils nous rappellent cette nature en nous que nous avons oubliée, cette « innocente cruauté » et cette « opaque monstruosité des yeux »<sup>6</sup>. Cruauté et sauvagerie relèvent d'une indépendance vis-à-vis des conventions ; aucune autorité ne peut se prévaloir d'avoir un quelconque ascendant sur ces êtres. Etre sauvage, telle est la vraie liberté, la seule vraie dignité. A l'opposé, le civilisé a appris à réprimer sa sauvagerie naturelle et craint la violence qui, si elle venait à être réveillée de nouveau, pourrait tout renverser. Ils ne se réjouissent pas comme le font les païens lors des sacrifices sanglants<sup>7</sup>, ils mettent les abattoirs en quarantaine et leur vie édulcorée les réduit « à manger du

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 215.

<sup>2</sup> Cette identification du primitif à l'enfant, au fou, à l'idiot, etc. a été développée davantage par C. Rhodes, *Primitivism and Modern Art*, Londres, Thames & Hudson, 1994.

<sup>3</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 214.

<sup>4</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 329-332.

<sup>5</sup> « Métamorphose », *Documents*, 1929, n° 6, p. 333.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> « L'Amérique disparue », *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1970, p. 152-158.

fromage »<sup>1</sup>. La civilisation n'apparaît donc pas comme la conquête d'une supériorité mais bien comme une perte, celle de la souveraineté.

En s'attaquant à la civilisation occidentale, Bataille a recours aux mêmes thèmes que les surréalistes, mais *Documents* est allé plus loin dans la critique. Tandis que Dada menait très vite au nihilisme le plus stérile – le cri –, que les surréalistes exploraient les pouvoirs de l'imagination – l'évasion –, Bataille s'en remettait aux dernières théories de l'anthropologie afin de trouver ce que les autres n'avaient pas cherché : un remède. L'article « Esthète » est une estocade portée aux surréalistes :

il faut cependant reconnaître que ce mot [*esthète*] s'est dévalorisé dans la même mesure et de la même façon qu'*artiste* ou *poète*.<sup>2</sup>

Non seulement les surréalistes n'allaient pas assez loin mais en plus, en proposant l'imagination pour seul champ de la révolte, ils se contentaient d'une « demi-mesure », d'un « subterfuge ».

Je puis dire qu'il est devenu impossible dorénavant de reculer et de s'abriter dans les « terres de trésors » de la Poésie sans être publiquement traité de lâche.<sup>3</sup>

Ce n'est qu'à la condition d'accepter le réel tout entier, en lui disant « oui », que l'on peut échafauder les bases d'une authentique efficace de l'art. Comment, dès lors, lui conserver une assise dans le réel ? L'ethnographie devait lui fournir cette pièce manquante.

Revenons sur les théories dont Bataille s'est inspiré. Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim explique comment la cohésion sociale se relâche naturellement à mesure que les intérêts des individus prévalent sur ceux de la communauté. Les individus sont soumis à deux types de forces, celles qui les séparent et celles qui les poussent à être sociables. Ce côté sociable a donc besoin d'être stimulé pour que la société se maintienne. En observant les Aborigènes d'Australie, Durkheim remarque que cette population, ordinairement

---

<sup>1</sup> « Abattoirs », *Documents*, 1929, n° 6, p. 329.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 235.

<sup>3</sup> « Le jeu lugubre », *Documents*, 1929, n° 7, p. 369.



éparpillée sur le territoire, se regroupe par période pour se livrer à des rituels où règne une communion d'une intensité exceptionnelle. Durkheim imagine que ce qui maintient une communauté est sa capacité à susciter une expérience spirituelle collective qu'il identifie au sacré. Le sacré, notion qu'il emprunte à l'ethnographie de l'époque, ne doit pas être confondu avec le divin des religions monothéistes. Il désigne cette part de l'existence plus intense, qui se tient en dehors des activités quotidiennes. Les fêtes aborigènes sont marquées par une excitation qui distinguent ces temps du temps profane. Les participants, exaltés, sont transportés au-delà d'eux-mêmes dans un état de transe. Le lien social est renouvelé car les individus sont temporairement libérés de l'emprise habituelle des contraintes sociales. Ce soulagement les aide ultérieurement à mieux supporter ces contraintes. La société européenne pourrait bénéficier de telles expériences ; or, dans le monde occidental, la vie est soumise à un profane intégral. Bataille avait découvert Durkheim et Mauss grâce à Alfred Métraux. On peut supposer que *Documents* représentait pour lui l'occasion d'explorer ce qu'il considérait comme un équivalent du sacré à travers les moyens de l'écriture, quelque chose qui pourrait « [briser] soudain avec une folie incongrue un absurde silence de bègues »<sup>1</sup>.

Bataille s'inspira également des théories du totémisme d'après lesquelles le sacré repose sur un principe d'interdit et de transgression<sup>2</sup>. Le totémisme est un système de croyance dans lequel les tribus ont une relation privilégiée avec un totem, c'est-à-dire une plante ou un animal qui sert d'emblème de la communauté. Les membres de la communauté ne doivent ni voir ni toucher ni manger le totem. Mais parfois, à l'occasion de fêtes rituelles, tous les membres de la communauté se rassemblent et, au cours d'un banquet, ils transgressent l'interdit en mangeant le totem. Ces fêtes servent à commémorer le temps mythique des origines, un temps hors du temps, un chaos éternel fécond d'énergies, contenant toutes les possibilités, un temps où rien n'a de forme et où tout appartient à la même fluidité immanente. Le sacré est la source de vie, mais l'intensité de ses énergies est telle que son

---

<sup>1</sup> « Black Birds », *Documents*, 1929, n° 4, p. 215.

<sup>2</sup> Plusieurs articles de *Documents* abordent le sujet comme M. Griaule, « Le totémisme abyssinien », *Documents*, 1929, n° 6, p. 316-319.

contact est insoutenable, c'est pourquoi l'ancêtre de la communauté a établi des lois pour la protéger. Il faut cependant que le temps profane soit ponctué de moments de retour au sacré car le groupe a régulièrement besoin de se régénérer en puisant à la source de vie. Cette alternance est le seul moyen d'empêcher la vie profane de dégénérer. Bataille, on l'imagine, ne pouvait qu'être fasciné par une théorie qui montrait en quoi briser les règles était tout aussi important que les instaurer. Le caractère très iconoclaste de *Documents*, et de toute son œuvre, serait ainsi la conséquence de cette croyance en une relation profonde entre interdit, transgression et régénération.

Bien que la société occidentale n'ait pas de totem, elle a tout de même des tabous. Après avoir abordé le fétichisme du pied dans « Le gros orteil »<sup>1</sup>, Bataille insère dans la revue des portraits de femme à la tête recouverte d'une cagoule de cuir sado-masochiste<sup>2</sup>. La figure de Sade hante *Documents*. Si les conventions sociales condamnent les perversions, écrit Bataille, c'est parce qu'elles sapent les efforts de l'homme civilisé pour affirmer sa dignité par un mouvement d'élévation aussi bien physique que moral. Il faut cependant faire face à cette réalité, que l'homme peut être séduit par ce qui est bas, plat et vil. Si ce qui est bas est tabou, il devient alors transgressif, et donc sacré, de s'abaisser. Le désir réveille quelque chose archaïque en l'homme, quelque chose comme un cri, quelque chose qui l'amène à se conduire comme une bête :

On peut définir l'obsession de la *métamorphose* comme un besoin violent, *se confondant d'ailleurs avec chacun de nos besoins animaux*, excitant un homme à se départir tout à coup des gestes et des attitudes exigées par la nature humaine : par exemple un homme au milieu des autres, dans un appartement, se jette à plat ventre et va manger la pâtée du chien.<sup>3</sup>

Une sensualité bizarre affleure tout au long des pages de *Documents* avec toutes ces photos de starlettes hollywoodiennes, plus ou moins dénudées, aguichantes et dont les yeux magnétiques risquent d'être fendus d'un coup de rasoir<sup>4</sup>. Là où se trouve

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 297-302.

<sup>2</sup> Voir les illustrations pour l'article de Leiris « *Caput Mortuum*, la femme de l'alchimiste », *Documents*, 1930, n° 8, p. 461-466.

<sup>3</sup> « Métamorphose », *Documents*, 1929, n° 6, p. 333.

<sup>4</sup> Il est fait référence au film de Buñuel et Dalí, *Un chien andalou* dans « Œil », *Documents*, 1929, n° 4, p. 216.

la sensualité, le danger n'est jamais loin, toucher au tabou de la sexualité entraîne des catastrophes comme Crépin, qui a tué sa maîtresse, en fait douloureusement l'expérience<sup>1</sup>. On l'a accusé d'avoir mangé « *bouche à bouche* » du chocolat avec sa maîtresse, image frappante qui provoque une sorte de malaise liée à une plaisanterie de mauvais goût. Le désir sexuel réveille la bête qui est en l'homme, il porte en lui le pouvoir de détruire l'ordre de la même manière qu'il a détruit le visage, l'humanité, de Crépin. « L'amour toujours a l'odeur de la mort »<sup>2</sup>.

Un autre grand tabou concerne les représentations de la mort. Une place privilégiée est faite aux rites sacrificiels dans les pages de *Documents*. Bataille ne résiste pas à produire une description détaillée des sacrifices hindous sanguinaires<sup>3</sup> et se réfère à plusieurs reprises à toutes sortes de mutilations et de décapitations rituelles. Citons les photos d'Eli Lotar prises à La Villette<sup>4</sup> pour l'article « Abattoirs »<sup>5</sup>, les illustrations des sacrifices aztèques<sup>6</sup>, un horrible tableau d'Antoine Caron<sup>7</sup> qui représente, entre autres, un homme fouillant les entrailles de sa victime. Aux postures des victimes sacrificielles, les personnages désarticulés de « L'Apocalypse de Saint-Sever »<sup>8</sup> et des personnages de Picasso<sup>9</sup> font écho. L'essentiel qui se joue dans les rites funéraires est de dérober le spectacle des cadavres à la vue des vivants ; le spectacle de leur décomposition, pourrait à lui seul créer des réactions violentes. Le sacrifice est cependant une manière rituelle de transgresser cet interdit. Or, Bataille remarque un changement des attitudes dans « *X marks the spot* »

Cette coutume nouvelle [...] représente certainement une transformation morale considérable touchant l'attitude du public à l'égard de la mort violente. Il semble que le désir de voir finisse par l'emporter sur le dégoût ou l'effroi.<sup>10</sup>

---

<sup>1</sup> « Malheur », *Documents*, 1929, n° 5, p. 275-278.

<sup>2</sup> « Le langage des fleurs », *Documents*, 1929, n° 3, p. 163.

<sup>3</sup> *Documents*, 1930, n° 6, p. 368.

<sup>4</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 328, 330.

<sup>5</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 329.

<sup>6</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 205, 207, 209, 211.

<sup>7</sup> *Documents*, 1929, n° 7, p. 349, 351, 352, 353.

<sup>8</sup> *Documents*, 1929, n° 2, p. 79, 80, 82.

<sup>9</sup> *Documents*, 1930, n° 2, p. 65-69.

<sup>10</sup> *Documents*, 1930, n° 7, p. 438.

Il établit un parallèle entre ses contemporains et l'avidité morbide des Romains décadents pour les jeux du cirque. La banalisation du spectacle de la mort s'identifie à une profanation ; le sacré ainsi profané devient contagieux et provoque une éruption d'énergies dangereuses. En revanche, les têtes réduites et les vases anthropomorphiques en peau humaine relèvent du sacré en tant qu'ils sont rattachés à des cultes bien précis où l'horreur du dépècement d'un être humain n'est pas occultée. Dans la société profane, il faut restaurer le tabou de la mort en remettant l'accent sur sa lugubre solennité, ce n'est qu'ainsi que l'on pourra restaurer en l'individu l'intuition du pouvoir de désorganisation et de violence que dégage la vue d'un cadavre. La mort devrait réveiller en l'homme le sentiment du sacré, ce qui en lui met son être en question. Dans la perspective de Bataille, l'homme qui peut sans trembler regarder la mort en face aurait perdu ce qui en lui fonde l'humain.

Bataille utilise aussi *Documents* pour critiquer l'autorité patriarcale. « Figure humaine »<sup>1</sup> s'en prend aux ancêtres. Dans le contexte de *Documents*, les photos de ces bourgeois en tenue de mascarade font figure de curiosités au même titre que les photos des ethnographes. La comparaison se fait au détriment des civilisés, tant les poses de ces ancêtres semblent absurdes. Bataille tourne les « philosophes-papas » en dérision et réclame bien fort que les professeurs soient jetés en prison<sup>2</sup>. Il s'attaque à tout ce qui se situe, d'une manière ou d'une autre, dans une *position de surplomb*, au propre comme au figuré. Ainsi développe-t-il le paradigme de l'« élevé » opposé au « bas ». Dans « Le gros orteil »<sup>3</sup> et « Le bas matérialisme et la gnose »<sup>4</sup>, Bataille suggère que la distinction entre l'élevé et le bas en est progressivement venue à se fondre avec la hiérarchie que pose Platon entre l'Idée et la copie, hiérarchie qui finit par recouvrir le dualisme chrétien qui situe le Bien au Ciel et considère le Mal comme une Chute. Ces hiérarchies ont ainsi légitimé que l'élevé, toujours, domine le bas. Politiquement, l'autorité de l'Etat ou du roi comme

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 194-201.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 1, p. 41.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 297-302.

<sup>4</sup> *Documents*, 1930, n° 1, p. 1-8.

*chef* de l'Etat descend directement de Dieu. L'axe vertical de la transcendance serait intrinsèquement lié à toute forme d'autorité.

L'architecture est l'expression de l'être même des sociétés, de la même façon que la physionomie humaine est l'expression de l'être des individus. [...] En effet, seul l'être idéal de la société, celui qui ordonne et prohibe avec autorité, s'exprime dans les compositions architecturales proprement dites. Ainsi les grands monuments s'élèvent comme des digues, opposant la logique de la majesté et de l'autorité à tous les éléments troubles : c'est sous la forme des cathédrales et des palais que l'Eglise ou l'Etat s'adressent et imposent silence aux multitudes.<sup>1</sup>

Voilà qui nous conduit à un autre paradigme que Bataille affectionnait : celui de la ligne droite, de la verticalité, de la rigidité, de l'érection, autant de motifs renvoyant aux notions de transcendance, d'ordre, de pouvoir et de hiérarchie. Si Bataille aime tant avoir recours aux ressorts du burlesque, cet abaissement de l'élevé et du pompeux, c'est sans doute parce que dans le cercle sacré qu'il dessine, tout doit être mis sans dessus dessous : les esclaves commandent aux maîtres, comme l'exige la tradition carnavalesque<sup>2</sup>, et le gros orteil devient la part du corps féminin la plus convoitée.

Tout cela paraîtra peut-être trop évident pour sembler véritablement transgressif aujourd'hui. Mais nous manquerions notre but si nous laissions croire que la portée subversive de l'œuvre de Bataille se limite à choquer le bourgeois. Là où la transgression se révèle plus insidieuse, et peut-être justement plus radicale, c'est lorsque Bataille s'en prend à une transgression des structures de la pensée occidentale. Au lieu de parler d'un universalisme de la raison et de la pensée rationaliste, Bataille, en bon lecteur de Nietzsche, souligne que l'invention du *logos* fut à l'origine de la « civilisation ».

Dans « Le jeu lugubre »<sup>3</sup>, Bataille reprend à son compte le mythe platonicien du char des Idées conduit par un cheval docile et un cheval sauvage. Pour lui, Platon incarne le contrôle des instincts. Bataille pervertit le sens du mythe ; pour lui, les Idées font de l'homme un animal domestiqué et forcent sa part sauvage à marcher droit sous les effets conjugués du harnais et des coups de fouet. Les Idées

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 2, p. 117.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 2, p. 96-102.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 7, p. 369-371.

sont les gardiennes de la ligne droite, cette garante du conformisme de nos représentations, ces « gardes-chiourmes » qui veillent aux portes des prisons et empêchent ceux qui, tel le marquis de Sade à la Bastille, voudraient s'exprimer. La métaphore des cloisons et des cloisonnements se développe pour suggérer que les beaux systèmes philosophiques, malgré ce qu'ils ont d'apaisant pour l'esprit, s'érigent au détriment de la vie : « Les grandes constructions de l'intelligence en définitive sont des prisons »<sup>1</sup>. Cette discontinuité introduite dans la vie permet de l'organiser mais à terme, elle la fossilise ; elle tue le devenir en habillant tout d'« une redingote mathématique »<sup>2</sup>. La métaphore du vêtement se poursuit pour exprimer que l'idéalisme taille dans le réel ce qui lui sert et jette le reste au loin « comme nous traitons vulgairement un morceau d'étoffe (par exemple quand nous y découpons un pantalon) »<sup>3</sup>.

C'est ainsi que les primitifs, les pervers, les fous et les mystiques, les Sade, les parias, les « excréments » de la civilisation, tous ces « *outlaws* »<sup>4</sup> sont ce qu'ils sont, ils ne peuvent être inclus dans aucune catégorie. Ils n'appartiennent pas au monde profane, ils sont sacrés, à la fois saints et souillés, à la fois en deçà et au delà de ce qui peut être pensé. Bataille leur consacre les pages de *Documents* et théoriserait plus tard sa « science de l'excrément » ou « scatologie » afin de mettre en défaut la pensée systématique. L'*homo sacer* est considéré comme un possible rempart contre la sclérose occidentale parce qu'à l'homogénéisation du monde par le *logos*, il oppose une part de réel irréductible aux concepts. Les exclus de la *polis* platonicienne sont les seuls à pouvoir encore régénérer cette *polis* qui s'asphyxie au milieu de ses enceintes. L'Europe souffre d'une hypertrophie de l'intellect et elle en pourrit. Le crâne disproportionné de l'homme civilisé<sup>5</sup> le reflète. L'intelligence s'est substituée aux passions et la bouche qui devait être le lieu de la libération des énergies ne fonctionne plus que dans le sens de l'absorption. Bataille dénonce en effet la « voracité intellectuelle » de l'esprit systématique, le caractère foncièrement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>2</sup> « Informe », *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>3</sup> « Lieux de pèlerinage, Hollywood », *Documents*, 1929, n° 5, p. 280.

<sup>4</sup> « Métamorphose », *Documents*, 1929, n° 6, p. 333.

<sup>5</sup> « Bouche », *Documents*, 1930, n° 4, p. 300.

impérialiste de la culture occidentale. L'idéalisme de Hegel, dont le monisme soumet à la logique de l'Esprit tous les aspects du réel grâce à la dialectique<sup>1</sup> en présente le cas extrême. Peu à peu, la raison hégélienne bannit toute forme d'altérité. La séparation du profane (l'idée) et du sacré (le réel) a disparu. Bataille a cependant la conviction qu'il existe un « tout autre » non subsumable au système du savoir absolu. Le *réel* est composé d'êtres hétéroclites qui peuvent être regardés comme autant d'anomalies au regard de l'idée d'homme<sup>2</sup>. Il est une part du réel que la raison est incapable de prendre en compte, soit parce qu'elle est improbable, soit parce qu'elle est absurde, « l'espace peut devenir un poisson qui en mange un autre »<sup>3</sup>. Cette part irréductible, maudite parce que la philosophie et la civilisation l'ont rejetée, c'est le sacré, l'ambivalence intrinsèque du réel. En conséquence, si Bataille veut exhorter les hommes à se libérer de l'autorité de l'idéalisme et à retrouver leur souveraineté, il faudra qu'il fasse éclater les identités philosophiques et qu'il déconstruise les formes.

Mais alors comment communiquer cette expérience ? L'utilisation du langage philosophique pour critiquer la philosophie constituerait une contradiction. Il ne reste plus qu'une solution pour Bataille, celle de montrer la déconstruction des formes en train de se faire. L'art peut communiquer ce qu'une utilisation scientifique du langage ne pourrait atteindre, il lui faut trouver un style qui ressuscite le sacré sans le trahir.

Bataille a souvent recours à des images de déchirures, de brèches ouvertes dans les cloisons<sup>4</sup>, il ne cesse d'exalter le jour de la prise de la Bastille. Remarquons le choix des illustrations de l'article « Les Pieds Nickelés »<sup>5</sup> : le dessin représente les trois héros qui apparaissent après avoir crevé une page de bande-dessinée comme un lion crèverait un écran de papier. Cette mise en abyme donne l'impression qu'ils sortent du livre, qu'ils en transgressent les limites. Ailleurs dans

---

<sup>1</sup> « Figure humaine », *Documents*, 1929, n° 4, p. 196.

<sup>2</sup> « Les écarts de la nature », *Documents*, 1930, n° 2, p. 79-83.

<sup>3</sup> « Espace », *Documents*, 1930, n° 1, p. 41.

<sup>4</sup> *Documents*, 1930, n° 1, p. 42.

<sup>5</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 214.

la revue des scènes de sacrifice, de mutilations, de massacres sont autant de moyens de transgresser les contours du corps humain. Mentionnons encore les corps écorchés, les peaux d'hommes, les membres séparés des corps...<sup>1</sup> Les peintres modernes qu'admire Bataille déconstruisent eux aussi la forme :

les rasoirs de Dalí taillent à même nos visages des grimaces d'horreur qui probablement risquent de nous faire vomir comme des ivrognes cette noblesse servile, cet idéalisme qui nous laissent sous le charme de quelques comiques gardes-chiourme.<sup>2</sup>

Les cris et les rires font écho aux déchirures. Le rire a un pouvoir considérable de déstabilisation, il empêche que se maintienne l'esprit de sérieux<sup>3</sup>. Les sons discordants déchirent l'harmonie musicale comme les fêtes sacrées rompent la continuité du temps profane ou comme l'incongruité du réel contredit le système idéaliste. Le cri de Sade terrifie les honnêtes gens car c'est un cri de bête, un cri qui déclenche des révolutions<sup>4</sup>. Bataille affectionne le motif de l'œil mutilé. En coupant cet œil, Bataille déchire l'organe de la conscience, le symbole du contrôle social, l'idée la plus haute en philosophie lorsqu'elle est couplée avec l'image du soleil. Regarder le soleil en face est un signe de démence car la connaissance rationnelle est toujours indirecte, ainsi que le suggère l'allégorie de la caverne. Les rationalistes utilisent des symboles comme le langage, et ne regardent jamais le réel en face. La contemplation du soleil est la particularité des mystiques, ils font l'expérience d'un savoir immédiat, ils ne passent pas à travers le « jeu des transpositions »<sup>5</sup>. Le soleil de Bataille est ambivalent, l'expérience du sacré fait coïncider la lumière la plus éclatante avec l'orifice le plus sombre<sup>6</sup>.

La violence de son style est une tentative de transposition en images des forces libérées durant les périodes sacrées. Bien que ces périodes soient dangereuses, elles sont aussi des moments de grande créativité ; source de chaos et de destruction, le sacré est aussi une source de vie et de changement. Dans

---

<sup>1</sup> G. Didi-Huberman a consacré un ouvrage à ces procédés : *La ressemblance informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, Paris, Macula, 1995.

<sup>2</sup> « Le jeu lugubre », *Documents*, 1929, n° 7, p. 370.

<sup>3</sup> « Les Pieds Nickelés », *Documents*, 1930, n° 4, p. 214-216.

<sup>4</sup> « Le jeu lugubre », *Documents*, 1929, n° 7, p. 370.

<sup>5</sup> « L'esprit moderne et le jeu des transpositions », *Documents*, 1930, n° 8, p. 489-492.

<sup>6</sup> « L'anus solaire », *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, 1970, p. 79-86.



*Documents*, toute altération est clairement liée à la destruction. L'automutilation est un sacrifice de soi qui procède du désir de s'altérer<sup>1</sup>, c'est une remise en question de sa propre intégrité et une ouverture du sujet à l'autre – la destruction n'est pas l'opposé de la création, toutes deux participent au processus de l'art.

L'objet détruit (le papier ou le mur) est altéré à tel point qu'il est transformé en un nouvel objet [...] l'art, puisque art il y a incontestablement, procède dans ce sens par destructions successives. Alors tant qu'il libère des instincts *libidineux*, ces instincts sont sadiques.<sup>2</sup>

La note qui accompagne cet extrait est également significative :

Le terme d'*altération* a le double intérêt d'exprimer une décomposition partielle analogue à celle des cadavres et en même temps le passage à un état parfaitement hétérogène correspondant à ce que le professeur protestant Otto appelle le *tout autre*, c'est-à-dire le sacré

La violence ne saurait donc être évitée ; le passage du profane au sacré ne saurait se faire sans risque. Bataille fait une analogie avec l'histoire et considère les révolutions comme les moments sacrés de l'histoire. Quelques années plus tard, en 1936, Bataille allait mettre en exergue d'*Acéphale* la citation suivante de Sade :

Une nation vieille et corrompue, qui, courageusement secouera le joug de son gouvernement monarchique pour en adopter un républicain, ne se maintiendra que par beaucoup de crimes ; car elle est déjà dans le crime, et si elle voulait passer du crime à la vertu, c'est-à-dire d'un état violent dans un état doux, elle tomberait dans une inertie dont sa ruine certaine serait bientôt le résultat.<sup>3</sup>

La violence est un élément vital, « les mouvements violents arrivent à délivrer un être d'un ennui profond »<sup>4</sup>. Il faut l'appliquer au langage. Le temps érode les mots, ils deviennent pareils à « la chaussure de la morte » qu'on jette<sup>5</sup>, sans valeur. Il faut qu'une saine violence soit introduite dans le langage afin de le régénérer. Le dictionnaire idéal nous donnerait la « *besogne* » des mots<sup>6</sup> au lieu de leur acception. *Besogne* évoque le labeur et l'activité sexuelle. Bataille rêve d'une écriture qui frotte les mots les uns contre les autres, là où amour et violence se mêlent pour engendrer une signification inédite et non définitive, sans cesse en devenir. Il favorise donc les antithèses (« sacrilège immonde et éclatant », « massacre

---

<sup>1</sup> « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Van Gogh », *Documents*, 1930, n° 8, p. 457.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 7, p. 396.

<sup>3</sup> « La conjuration sacrée », *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1970, p. 442.

<sup>4</sup> « Le jeu lugubre », *Documents*, 1929, n° 7, p. 369.

<sup>5</sup> « Esthète », *Documents*, 1930, n° 4, p. 235.

<sup>6</sup> « Informe », *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

paisible ») qui font appel à l'imagination plus qu'à la raison. L'antithèse chez Bataille ne fonctionne pas comme la métaphore surréaliste<sup>1</sup>. Il s'agit de créer de la dissonance, un rapport essentiel que le langage n'est que difficilement à même de saisir. Bataille sacrifie les mots pour les ouvrir à la puissance de l'hétérogène.

Les images sont soumises au même traitement. Les contrastes prévalent dans la revue, les rapports qui se tissent d'une image à l'autre semblent doubler, parfois contredire, ce que chacune montre individuellement. La critique adressée par Bataille repose davantage sur ces rapports différentiels que sur les images prises isolément. Si nous avons pu ici en relever quelques-uns, c'est parce que tout lecteur est invité à poursuivre ce type d'interprétation en faisant ses propres rapprochements. On n'irait pas trop loin en disant que cette manière de créer un réseau signifiant est ce qui permet le mieux de se faire une idée de ce qu'est le réel selon Bataille – une juxtaposition d'éléments incommensurables et nécessitant pourtant d'être pris ensemble. L'hétérogénéité du réel est déjà présente dans *Documents*, même si l'« hétérologie » n'y est pas encore exposée.

Bataille attaque le *logos* en ayant recours au dégoûtant et à l'horrible. L'article « Informe »<sup>2</sup> permet de dire que le point commun de tous les tabous est ce qui crée la phobie et cette phobie est déclenchée chaque fois que disparaissent les limites. Selon Bataille, si nous éprouvons une réaction d'horreur instinctive face à un cadavre c'est parce que celui-ci *incarne*, avec les insectes pullulants qui s'y repaissent et s'y multiplient, une insupportable fusion des principes d'unité et de pluralité, de vie et de mort, une levée des distinctions que la civilisation s'efforce continuellement de maintenir. Tout ce qui se mélange, se délite, rappelle d'une manière ou d'une autre l'impur, ce contre quoi toutes nos activités s'élèvent. « Poussière »<sup>3</sup> établit un parallèle entre l'époussetage et l'obsession foncière de l'esprit humain pour la logique. Le gros plan d'une bouche fait par Boiffard ravive

---

<sup>1</sup> Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte – plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique ». A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, coll. "idées", 1963, p. 31.

<sup>2</sup> *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 5, p. 278.

en nous la peur ancestrale de se faire dévorer<sup>1</sup>. De même, le contact de l'œil éveille une phobie irrépressible sur laquelle les auteurs du *Chien andalou* ont su jouer. Dans les deux cas, l'angoisse est provoquée par l'abolition d'une distance entre des entités qui devraient demeurer distinctes ; d'un côté l'absorption d'un corps par un autre, de l'autre, un objet perçu se confond avec l'œil percevant. Ainsi que dans *Histoire de l'œil*, le sujet s'abolit, tous les éléments du réel s'amalgament dans une indistinction inquiétante qui, d'après Durkheim, est la marque de la présence du sacré<sup>2</sup>. Dire que l'univers « est quelque chose comme une araignée ou un crachat »<sup>3</sup> s'oppose à tout effort d'organisation. Bataille cherche à ressusciter le sacré et pour ce faire, il doit réduire le fossé entre l'art, les représentations et l'informe immanence du réel.

L'ethnographie de l'époque présentait le sacré comme ambivalent, attractif et repoussant, haut et bas, saint et souillé à la fois. Pour Bataille, qui suivait les théories de son temps, l'interdit qui frappe le sacré est ce qui lui confère une séduction paradoxale.

Ce qu'on aime vraiment, on l'aime surtout dans la honte et je défie n'importe quel amateur de peinture d'aimer une toile autant qu'un fétichiste aime une chaussure.<sup>4</sup>

« Le gros orteil »<sup>5</sup> développe la théorie de la « basse séduction » ; l'esthétique de Bataille témoigne d'une tentative pour intégrer le sordide dans l'esthétique et de remettre en cause le principe d'une esthétique idéaliste du corps. Les Européens sont dégoûtés par les cannibales et les fidèles de Kali qui lèchent le sang des bêtes sacrifiées, ils éprouvent pourtant une fascination équivoque pour les phénomènes de foire<sup>6</sup> et les faits divers sanglants que détaillent à l'envi *L'œil de la police*<sup>7</sup>. Les fétichistes ne sont donc pas si excentriques lorsqu'ils sont séduits par le pied d'une belle femme. Son pied la rabaisse, mais il n'aurait aucun attrait s'il n'était l'objet de quelque tabou. La séduction esthétique trouve sa source dans un « mouvement

---

<sup>1</sup> « Bouche », *Documents*, 1930, n° 4, p. 300.

<sup>2</sup> E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 132.

<sup>3</sup> « Informe », *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>4</sup> « L'esprit moderne et le jeu des transpositions », *op. cit.*, p. 490.

<sup>5</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 297-302.

<sup>6</sup> « Les écarts de la nature », *Documents*, 1930, n° 2, p. 79-83.

<sup>7</sup> « Œil », *Documents*, 1929, n° 4, p. 216.

de va-et-vient »<sup>1</sup> entre l'attrait pour l'interdit et l'attrait pour l'idéal. L'ambiguïté, la coexistence des contraires qui ne conduit pas à une synthèse hégélienne, se trouve à la racine de la conception bataillienne de l'art. C'est le point commun que partagent les artistes qu'il aime. Il rapporte ainsi cette anecdote selon laquelle Ingres<sup>2</sup> enseignait que l'on ne pouvait atteindre la beauté sans passer par la laideur. Comme il l'écrit :

[la laideur irrévocable] est exactement aussi détestable que certaines beautés : la beauté qui ne dissimule rien, qui n'est pas le masque de l'impudeur perdue, qui ne se dément jamais et reste éternellement au garde à vous comme un lâche.<sup>3</sup>

La beauté doit inclure son opposé, « la séduction extrême est probablement à la limite de l'horreur »<sup>4</sup>. La beauté ambiguë s'oppose à l'harmonie des lignes, c'est un coup de rasoir dans l'œil. On pourrait dire la même chose du style de Bataille : mots obscènes et images choquantes surgissent parmi des phrases travaillées dans la tradition du classicisme le plus pur. Le paradigme du désir fétichiste met en valeur une conception où l'art plaît viscéralement ; il frappe au ventre. L'étrangeté doit se mêler au familier afin de déranger l'ordre habituel des sensations du lecteur. L'effet recherché est ce à quoi Bataille revient sans cesse, l'angoisse. Il n'hésite pas à recourir aux ressorts du bizarre pour éveiller l'angoisse du lecteur. Ces sensations mêlées et difficilement analysables qui perturberont le lecteur sont, à notre sens, autant de moyens que Bataille met en œuvre pour que son lecteur puisse expérimenter le sacré, expérience ambivalente qui dépasse les limites du dicible et rend compte de la nature cacophonique du réel.

Bataille s'accorde avec les ethnographes en ce qu'il dit que l'anthropocentrisme des Européens les empêchent de comprendre la culture d'autres peuples, ce qui les empêche de mettre la leur en question. Bien qu'il utilise les notions scientifiques que lui fournissent les sciences humaines, il le fait en poursuivant un autre but et parle en moraliste. Le rationalisme lui apparaît comme

---

<sup>1</sup> « Le gros orteil », *op. cit.*, p. 302.

<sup>2</sup> « Dessins inédits d'Ingres », *Documents*, 1929, n° 6, p. 310-311.

<sup>3</sup> « Le jeu lugubre », *Documents*, 1929, n° 7, p. 369.

<sup>4</sup> « Œil », *op. cit.*, p. 216.

le propre de la culture occidentale et Bataille suggère, à travers les pages de *Documents*, une identité entre la pensée de système et la culture européenne. Néanmoins, en suivant une voie différente de celle des surréalistes, il propose une nouvelle façon d'explorer le réel et ce, en revenant à l'expérience du sacré. Il propose une philosophie paradoxale, non conceptuelle ; il s'agit d'une pratique de la pensée émergeant d'une forme de sacrifice, la transgression des tabous. Dans le contexte de la culture occidentale, on transgressera les lois morales, mais surtout les limites des catégories conceptuelles et les codes des représentations véhiculées par l'art. La réalité est par essence *hors-la-loi*. L'esthétique que Bataille défend est celle qui permet de transgresser les limites de l'esprit et ainsi de faire l'expérience du sacré. Il nous exhorte à sacrifier toute idée stable intellectuellement rassurante et à aller au fond de l'angoisse et de la joie qui accompagnent le sacrifice. Les parias de la société, les pervers, les fous et les criminels appartiennent au même monde que le bon, le droit et le propre. La réalité conjugue les contraires, c'est ce que l'idéalisme nie ; la société met en quarantaine tout une part de l'humanité. Pourtant, quand un jour les parias se relèveront, que la révolte éclatera, cette libération des pulsions refoulées depuis trop longtemps engendrera chaos et désespoir. L'anarchisme esthétique de Bataille servirait ainsi à éviter cette violence réelle. Il faut réhabiliter le « bas », le faire entrer autant que possible dans la pensée avant qu'il ne soit trop tard. L'apologie du sacrifice dans et par l'art est une façon de prévenir les philosophes. Il est temps que la civilisation occidentale reconnaisse les choses telles qu'elles sont et non telles qu'elles devraient être. L'effort de Bataille pour faire face à la part maudite de la pensée, au sacré gauche, va l'amener à formuler quelques années plus tard la « science du tout autre », l'hétérologie.

## **The Resurgence of the Sacred in Georges Bataille's Contribution to *Documents***

**Juliette Feyel  
University of Paris X-Nanterre**

One of the original aspects of *Documents* is that it has brought together some of the most audacious avant-garde troublemakers, the renegades of the Surrealism, with academics and museum curators. It was the encounter of two worlds; the subtitle of the review “Doctrines, Archaeology, Fine Arts, Ethnology” made this clear. The association of ethnology and art was not in itself extraordinary in the 1920s: primitivism was very fashionable – ethnographic objects inspired the latest masterpieces, Modernist artists such as Breton and Picasso collected African masks or pre-Columbian statuettes, and Frazer’s *Golden Bough* was widely read – but *Documents* confronted for the first time actual professional ethnologists with Modernist artists. This had probably something to do with the dual personality of its principal co-founder, Georges Bataille. Defining himself as the “enemy within” the Surrealist movement, he had secretly published the innovative *Story of the Eye* (1928) under a pseudonym and was also an archivist and an expert in ancient medals at the *Bibliothèque Nationale*. He had a crucial position in the review; he directed the global display of each issue and chose the illustrations and the order of

the various articles. As a consequence, the review was marked by a tone and a style which any reader familiar with the work of Bataille can immediately identify as being characteristic of his manner.

Commentators<sup>1</sup> agree on the fact that Bataille used *Documents* as a way to deride André Breton's idealism. It is true that he found tempting to attack the well-established "pope of Surrealism"; nonetheless, his plan clearly extended beyond this one aim and *Documents* is certainly a milestone in his oeuvre. All his life, Bataille sought to destabilise the foundations of philosophical, political and moral western values. The following paper will show that *Documents* encapsulates all the main features of his mature philosophy and aesthetics. Bataille is known as the inventor of the notions of "heterogeneity", "scatology", "impossible" and "sovereignty", all different formulations of what he was searching for throughout his career. Although he did not already use these notions in *Documents*, examining Bataille's contributions demonstrates that he was already starting to develop the bases of his philosophy.

According to Leiris<sup>2</sup>, Bataille's goal was to "escape from a childish provocative systematic negation". Whereas Dada and Surrealism had said "No" to a civilisation in which greed and imperialism had lead to war, Bataille wanted to go further in the criticism. He proclaimed a Nietzschean "Yes" to existence, in all its possibilities, even the most dreadful, the most "impossible" to bear or to imagine. As Leiris recalled it, he and Bataille had considered founding an art review, the office of which would have been situated in a bordello of the rue Saint-Denis. Had this project been realised, Bataille could have remained a simple provoker, a Surrealist dissident, a base schismatic; but far from trying merely to undermine Surrealism, Bataille wanted to renew art, to make it efficient and revolutionary. Art needed to be radically realistic. What was he going to replace the Surrealists' sur-

---

<sup>1</sup> Rodolphe Gasché, "L'avorton de la pensée", *L'Arc*, 1971, 4: 12-18 ; Roland Barthes, "Les sorties du texte", *Colloque de Cerisy*, Cerisy, CGE, 10/18, 1972 ; Jean-Louis Houdebine, "L'ennemi du dedans", *ibid.* ; Denis Hollier, "La valeur d'usage de l'impossible", introduction to *Documents*, Paris, Jean-Michel Place, 1991, vii-xxxiv .

Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

<sup>2</sup> Michel Leiris, "De Bataille l'impossible à l'impossible 'Documents'", *Critique*, 1963, n°195-196, p. 86.

reality with? By this time, Bataille had met Alfred Métraux who introduced him to ethnology. The presence of eminent members of the *Institut* and the *Musée du Trocadéro* among the editorial office of *Documents* brought a much broader dimension to the work of Bataille.

I will examine how Bataille expressed in his contributions his judgement on a western civilisation that he considered as being decadent, a theme that he shared with other Modernists. Secondly, I will present how the theme of decadence is bound to his interpretation of ethnological theories of the sacred, and then relate this idiosyncratic mixture of avant-gardism and ethnology with his aesthetics. His aesthetics, in my view, emerged from the desire of resurrecting the experience of the sacred through art.

Let us examine how Bataille uses *Documents* to express his disappointment and disillusionment with western society. The large coverage that *Documents* devotes to such forms of popular culture as cinema, music-hall and jazz reflects the intention of its authors to rehabilitate alternative cultures. Yet, this recurrent motif can also be interpreted as a renewal of the traditional theatre metaphor commonly used by moralists to denounce social vanity. In “Around the World in Eighty Days”<sup>1</sup>, the review of a musical of the time, Bataille has recourse to the semantic field of the fake, the kitsch, and the grotesque to show that not only this show is unsubstantial and vulgar but also mirrors the stupidity of the audience and, more generally, of the society which generates such entertainments. Bataille denies the distinction between the show and the real world:

However, these distinctions are not important, since it is enclosed in a world depicted by valet Passepartout’s puns, a world born in the mind of a sausage which would have the same feelings than the one who is eating it.

The image reduces the Creation to a grotesque piece of charcuterie where the Creator is simply an eater with no other plan than to satisfy his hunger. As Bataille sees it, the western society is “an atrocious cardboard universe”, a pathetic imposture. Bataille claims in many articles – Leiris and Rivière make the same

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, no. 5, p. 260-262.



acknowledgement – that Hollywood is the new temple of the western world and glamour actresses are the goddesses before whom people prostrate themselves. In a world without any sense, “the game is already up” so “the lesser toy is a fair entertainment”<sup>1</sup>. Hollywood is a mock temple and its beautiful priestesses devote themselves to having the crowds forget the misery of their condition. This society suffers from a disappearance of sacredness after “the death of God”, its decrepitude comes from the loss of spiritual values.

Another word keeps cropping up in Bataille’s writing in order to define western society, the word “senility”:

we can only point out one epoch when the human form appeared, taken as a whole, as a senile kind of mockery of all man’s grand and violent conceptions.<sup>2</sup>

Society is unable to regenerate itself. Sclerotic like an old organism, it cannot do anything but stammer and talk drivel. Bataille thinks that civilisation prevents regeneration. In “Mouth”<sup>3</sup> he confronts animals, which can release “deep physical impulses” out from their mouth, to men who release them in the mind because of their upright posture. Creative energies come from the stomach, but because of his posture, the man has to use the mediation of his mind or keep his energies in seclusion; he becomes eventually doomed to talk drivel. Besides, old age promises an imminent death, society appears to be in danger.

we rotted with neurasthenia in our houses, our cemeteries, our pauper’s grave overwhelmed by all this pathetic jumble<sup>4</sup>

Next to Leiris’ article entitled ‘Disaster’, Bataille put a picture that shows the Seine in winter carrying various objects, presumably the remains of some shipwreck<sup>5</sup>. This image of destruction echoes with another picture that displays the corpse of a gangster sinking into the water<sup>6</sup>. Both pictures show the disaster of a frozen river the ice of which has been broken into pieces by a violent irruption. What is rigid and fixed seems expected to die from uncontrollable outbursts that have been contained for too long.

---

<sup>1</sup> “Lieux de pèlerinage, Hollywood”, *Documents*, 1929, n° 5, p. 280.

<sup>2</sup> “Figure humaine”, *Documents*, 1929, n° 4, p. 194.

<sup>3</sup> “Bouche”, *Documents*, 1930, n° 4, p. 299-300.

<sup>4</sup> “Black Birds”, *Documents*, 1929, n° 4, p. 215.

<sup>5</sup> *Documents*, 1929, n° 7, p. 383.

<sup>6</sup> “X Marks the Spot”, *Documents*, 1930, n° 7, p. 437-438.

Above all, western society is suffocating because it claims to be superior in dignity to other societies and monopolises the status of “civilisation”. Bataille creates a meaningful comparison bringing together two photographs: dancers in the musical *Broadway Melody* and African children of the military school of Bacouya<sup>1</sup>. At first, our attention is drawn by the discrepancy between skin colours emphasised by the white colour of the dancers’ suits and the black uniform of the children’s lieutenant; but as both groups are shown against a background of the opposite colour, the pictures appear complementary. The two groups are standing in comparable postures: the dancers are compelled by the choreography to raise their arms while the children are in standing to attention, as is required by military discipline. The display reveals Bataille’s irony – even more when, turning the page, the reader comes across Leiris’ article “Civilisation”<sup>2</sup>. Discipline applies to all individuals so that they are literally made to tow the line: the children were placed so that their heads draw a clear line, individual differences were reduced to a scheme. Cruelly, their nakedness, a vestige of their freedom, will from now on serve as a soldier uniform. As for women, their dancers’ uniforms transformed them into cogs in the show business machine. Here civilisation demonstrates two features; it asserts its cultural value by forcing bodies into discipline and its faith in its superiority results in imperialism.

Aware of this prejudice, ethnologists wanted to rehabilitate non-European cultures and insisted on the necessity for the western world to decentre itself. In *Documents*, Marcel Griaule, Georges-Henri Rivière, Paul Rivet and André Schaeffner all promote a better understanding of other cultures, even if their artefacts do not fit western conceptions of what is worth displaying in a museum. For example, Schaeffner wrote:

The history of musical instruments owes to travellers, Missionaries, and ethnologists the only meticulous descriptions of objects and practices that musicographers would have been unaware of and that most of them continue ignoring because of the same prejudice that makes historians of art reject the expression: negro *art*, Indian *art*, Oceania *art*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 219.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 221-222.

<sup>3</sup> “Des instruments de musique dans un musée d’ethnographie”, *Documents*, 1929, n° 5, p. 248.

Their position amounted to contesting western ethnocentrism and bringing its values into perspective. Anthropology at the time contested evolutionist theories, which assumed that so-called “primitive” people remained at an early stage of humanity development whereas European civilisation had accomplished the whole process. A horizontal axis was substituted for a vertical one. Hence Alfred Métraux was one of the first anthropologists who argued that voodoo, far from consisting of barbaric extravagances, was a part of a culture in its own right (*Haitian Voodoo*, 1958). The notion of “primitive” started to be questioned; the ‘other’ replaced the ‘inferior’.

Bataille does not abolish the primitive-civilisation distinction, on the contrary, he reinforces it in order to assert the primitive peoples’ superiority. His aim is not scientific but that of a moralist. Primitives, like the “Black Birds”<sup>1</sup> for instance, reveal the absurdities of civilisation and sweep away the Europeans’ pretentiousness with laughter, Bataille claims. From their angle, civilised people are “a colony of intellectual insects, moved by an oppressive necessity” which “blocks the little holes made in the walls of the beehive in order to prevent the harmful light coming in”. Children, who do not belong to the world of serious grown-ups, are like primitives. They laugh at social convention while they read “*The Pieds Nickelés*”, which Bataille relates to the mischievous universe of the “Mexican Walhalla”<sup>2</sup>. Here, Bataille starts to shape what he would call later the world of “sovereignty”, where festivals, playfulness and games replace the serious world of work and calculation, the world of obedience. In “Factory chimneys”<sup>3</sup> he praises the children’s way of perceiving the world, a magic, almost animistic way. Children are not corrupted by rationalism which reduces phenomena to abstractions; they are visionaries when they intuit that chimneys are “the *revelation* of a violent state of being”: the violence suffered by workers oppressed and trapped in the realm of mechanic exploitation. Wild animals, which are primitive as well, question all feelings of human dignity for “they are the real outlaws”, those who

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 215

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 214

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 329-332

remind us of what we have lost: “the innocent cruelty” and “the impenetrable monstrosity you can read in their eyes”<sup>1</sup>. Cruelty and savageness are valued as signs of independence from convention; authority has no ascendancy over them. Fierceness is true freedom, true dignity. By contrast, civilised men have learned to repress their inner wilderness and fear violence because it can trouble social stability. Instead of rejoicing like pagans at bloody sacrifices<sup>2</sup>, they quarantine abattoirs, lead a boring softened life and “are reduced to eating cheese”<sup>3</sup>. Civilisation does not follow the conquest of a superiority but a loss of sovereignty.

We can see that when Bataille criticises western civilisation, he behaves more as a Modernist artist who fantasises about the savages than as a scientist. The characteristic of primitivism is precisely to believe that the primitive preserved something that the civilised man lost. Still, *Documents* went further in the criticism of civilisation than the other Modernist movements of the time. While Dada led to nihilism, and Surrealism explored the realm of imagination, Bataille, using anthropological theories, could suggest his own interpretation of the problem and offer what he regarded as a possible remedy. The article “Aesthete” enables him to strike a blow at Surrealist poets:

we have to acknowledge that this word [aesthete] is now as depreciated as words like artist or poet.<sup>4</sup>

He considered that they were not going far enough and that giving an artistic response to a social and cultural crisis was a ‘half-measure’ or a ‘subterfuge’.

I can say that from now on it is impossible to move back and shelter in the “treasure lands” of Poetry without being publicly called a coward.<sup>5</sup>

Bataille rejected the title of artist for the reason that he wanted to tackle current reality, to say “Yes” instead of confining himself to a passive revolt. Bataille indeed believed in the effectiveness of art in changing reality; it ought not to be a mere compensation, it had to act here and now. According to him, the so-called Surrealistic revolution was not really subversive because it only dealt with

---

<sup>1</sup> “Métamorphose”, *Documents*, 1929, n° 6, p. 333.

<sup>2</sup> “L’Amérique disparue”, *Œuvres complètes*, vol. 1, Gallimard, 1970, p. 152-158.

<sup>3</sup> “Abattoirs”, *Documents*, 1929, n° 6, p. 329.

<sup>4</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 235.

<sup>5</sup> “Le jeu lugubre”, *Documents*, 1929, n° 7, p. 369.

imagination. He used ethnology as a way to guarantee art's grip on concrete reality. His remedy to the crisis that he perceived was based on anthropological theories of the sacred which I shall summarize now.

In *Elementary Forms of Religious Life* (1912) Durkheim argues that social cohesion loosens with time as individual interest comes to prevail over that of the community; such centrifugal forces hamper society. Meanwhile individuals also have a drive that causes them to associate, so their social side needs to be stimulated. Having observed that Australian Aboriginal populations gather sometimes to engage in rituals characterised by communions of an exceptional intensity, Durkheim, who took up the sacred-profane dichotomy of ethnologists, assumed that what kept a community vivid and held together was a spiritual collective experience: the sacred. So conceived, the sacred is not to be confused with the divine; it is the part of existence which is outside of usual activities, it is the "wholly other"<sup>1</sup>. Aboriginal festivals are marked by a fury of excitement that distinguishes these times from daily life. The exalted participants are beside themselves with frenzy, carried away by trance into another dimension. The social link is revived for individuals are temporarily released from the regulations that rule profane life. Giving a temporary break to individuals, the mystic experience of the sacred helps them to accept social constraints later on. European society would benefit from such a break but churches have lost their prestige and the Enlightenments have served to expand secularism. The western world is almost entirely profane. Still, Durkheim hoped and prayed that one day sociologists would find a solution before individualism completely atomized societies. We know that Bataille was inspired by Durkheim and Mauss, who he discovered thanks to Alfred Métraux, so I believe that *Documents* represented for him an opportunity to explore what he thought could constitute an equivalent of the sacred through the means of writing, something which could break "our absurd silence of stammerers with an incongruous madness"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Otto, *The Idea of the Holy*, trans. J. W. Harvey, New York, Oxford University Press, 1950.

<sup>2</sup> "Black Birds", *Documents*, 1929, n° 4, p. 215.

Bataille also drew his inspiration from totemism theories according to which transgression defines the sacred. Several *Documents* articles deal with this, such as “Abyssinian Totemism”<sup>1</sup> by Marcel Griaule. Totemism is a system of belief in which tribes have a kinship with a totem, either a plant or an animal, or even sometimes an object, that is the emblem of the community. The relation of the members of the group with the totem are globally defined by prohibitive laws; ethnologists called them “taboos”. The profane must not try to touch, to use or sometimes to look at the totem, otherwise he risks deadly punishment. Nevertheless, during festivals, the community gathers and transgresses these laws: the totem is sacrificed and ritually eaten. Festivals commemorate the mythical time of origin, a time out of time, an eternal chaos full of energies, containing all possibilities, when nothing has any shape and everything belongs to the same fluid immanence. The sacred is the source of life but it is too intense to be bearable so the community ancestor established laws in order to protect the community. Still, sacred and profane moments alternate because the group needs to rejuvenate sometimes and recover the energies it uses to maintain itself during profane time. Bataille was fascinated by this theory according to which breaking the rules was as indispensable to life as having rules in the first place. The iconoclastic aspect of his oeuvre is a consequence of his belief in a direct connection between regeneration and transgression. He thought that western societies needed to rejuvenate and he tried to achieve this through *Documents*. Although European societies had no totem, they had taboos and he transgressed them systematically one after the other.

Sexuality is one of these taboos. Having tackled foot fetishism in “The Big Toe”<sup>2</sup>, he found illustrations for Leiris’s article “*Caput Mortuum*, the Alchemist’s Wife”<sup>3</sup>: portraits of women wearing sadomasochist properties, while references and allusions to Sade permeate the whole review. Perversions, Bataille writes, are normally mistrusted by society because they undermine the civilised man’s effort to affirm his dignity through a movement towards the sky, physically, and towards the

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 316-319.

<sup>2</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 297-302.

<sup>3</sup> *Documents*, 1930, n° 8, p. 461-466.

elevated, morally. In reality, man can be strongly attracted to what is low, dull, and vile. If the base is taboo, then it becomes the equivalent of a sacred transgression to touch it. Desire awakens something archaic in man like a scream, something that makes him behave like a beast: “explosive impulses need to burst straight out from the mouth into vociferations”<sup>1</sup>. Throughout *Documents*, sensuality rises to the surface with pictures of Hollywood stars more or less undressed and provocative. However, their beautiful eyes that drive men crazy can end up under the blade of a pervert lover like in *An Andalusian Dog*<sup>2</sup>. Sensuality is indeed as dangerous as touching a taboo, as is shown in “Misfortune”<sup>3</sup>. Defendant Crépin is reproached with having eaten chocolate “mouth to mouth” with his lover, a striking image which leaves a feeling of uneasiness connected to tasteless black humour: such a kiss certainly did cause them to lose their own mouths! Desire carries in itself potentialities of ruining social order just as dramatically as it ruined Crépin’s face. As Bataille summarizes it: “Love always have the scent of death”<sup>4</sup>.

This leads us to another great taboo: representations of death in its cruellest aspects are numerous in *Documents*. While ethnologists are relatively interested in sacrifices, Bataille believes they represent the essential of the sacred experience and depicts in details sanguinary Hindu rituals<sup>5</sup> and refers to various sorts of mutilations causing death. He wrote “Abattoirs”<sup>6</sup> and asked Eli Lotar to publish his photographs of La Villette<sup>7</sup>, those that respectable people would never want to see. Let us add to this the drawings that figure Aztec sacrifices<sup>8</sup> and the paintings by Antoine Caron<sup>9</sup> depicting men pulling out hearts from the bodies of those they stabbed. The postures of the sacrificed victims remind of the “Apocalypse of Saint-Sever”<sup>10</sup> and some of Picasso’s characters<sup>1</sup>. In these pictures, all figures are

---

<sup>1</sup> “Bouche”, *Documents*, 1930, n° 4, p. 300.

<sup>2</sup> “Œil”, *Documents*, 1929, n° 4, p. 216.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 5, p. 275-278.

<sup>4</sup> “Le langage des fleurs”, 1929, n° 3, p. 163.

<sup>5</sup> *Documents*, 1930, n° 6, p. 368.

<sup>6</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 329.

<sup>7</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 328, 330.

<sup>8</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 205, 207, 209, 211.

<sup>9</sup> *Documents*, 1929, n° 7, p. 349, 351, 352, 353.

<sup>10</sup> *Documents*, 1929, n° 2, p. 79, 80, 82.

dispersed, flattened against the background, and the bodies look disfigured with the limbs sprawling disorderly apart, mouths wide open. Corpses are normally concealed because they offer the sight of decomposition, it is a sign of disaster but Bataille notes in “X Marks the Spot” that a new tendency has emerged recently:

This new habit [...] certainly represents a considerable moral transformation in the attitude of people towards violent death. It seems that the desire to watch prevails now over disgust and dread.<sup>2</sup>

Bataille draws a relation between the Romans’ decline and their thirst for watching death in the arena. He implies that trivializing death is a profanation: the sacred, once profaned, becomes contagious and spreads destruction everywhere. With shrunken heads and vases or masks covered with animal or even human skin, Bataille displays death in a way that opposes trivialisation. He tries to restore the taboo by stressing the horror and the ‘solemn gloom’ of death and by doing so, he restores the transgressive power of looking on it. Death puts men in the presence of the sacred, they should never watch it without a proper feeling of awe and the distinct impression of committing a sacrilege.

Furthermore, Bataille used *Documents* to flout all authorities and entities which are traditionally considered to deserve the most respect. “Human Figure”<sup>3</sup> launches the attack against ancestors, “the souls of the dead” which, in many religions, are revered. Without any hesitation, Bataille multiplies degrading terms about them in a style deliberately provocative in its sarcastic exaggerations. Within *Documents*, the photographs of the bourgeois and the actors all dressed specially for a mysterious kind of ritual – wedding or theatre – look like parodies of ethnographic documents. The implicit comparison turns out to be to the detriment of those who could be our ancestors since their rituals seem absurd and grotesque. Bataille derides the “daddy-philosophers”, and claims that professors should be put into prison “so that they learn what space really is”<sup>4</sup>, through these characters, he vehemently attacks patriarchy, the source of the western social order.

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1930, n° 2, p. 65-69.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 7, p. 438.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 194-201.

<sup>4</sup> *Documents*, 1930, n° 1, p. 41.



Then, he challenges a more general concept of authority defined in terms of anything positioned in a high or dominant position, his paradigm of what is “elevated” opposed to what is ‘base’ serves this purpose. Bataille demonstrates in “The Big Toe”<sup>1</sup> and “Base Materialism and Gnosticism”<sup>2</sup> that the distinction between elevated and base progressively matched up with the Platonic hierarchy between the notions of ideal/model and degraded copy; this distinction eventually became the opposition of good and evil for the Christian theology which justified the existence of hierarchy, the power of the elevated upon the base. Politically, the authority of the State or the King, head of the nation, descends directly from God. The vertical axis of transcendence is therefore for Bataille a paradigm of authority.

Actual architectural compositions do not express anything other than the ideal being of society, that which imposes order and sets prohibitions with authority. Hence great monuments are erected as dykes that oppose majestic and authoritarian logic to all suspicious elements: the Church and the State speak to the peoples and command them to be quiet in form of cathedrals and palaces.<sup>3</sup>

This introduces us to figurative paradigms which Bataille was fond of: straight line, verticality, rigidity, erection, which all refer to the notions of transcendence, order, power, and hierarchy. If Bataille favours the burlesque as a device – an association of the low register with a high subject – it is because in the realm of sacredness all hierarchy must be reversed: masters and slaves exchange their parts, feet become the most seductive part of the woman body, profane order is turned upside down just like in pagan carnivals (carnival is hinted at in the illustrations of Limbour’s article “Aeschylus, carnival and civilised people”<sup>4</sup>).

However, sexuality, death, patriarchy and ideological control are the obvious side of European taboos. If he wants to change things radically he has to lambaste underlying structures too. Having found that the source of western culture is also the basis of philosophy – the *logos* – he decides to transgress it too.

In “The Lugubrious Game”, Bataille inverts the Platonic myth of the chariot of Ideas. The original allegory meant that physical condition was a fall which

---

<sup>1</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 297-302.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 1, p. 1-8.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 2, p. 117.

<sup>4</sup> *Documents*, 1930, n° 2, p. 96-102.

resulted from a lack of control over instinctual impulsions. In Bataille's version, the meaning is reversed: ideas subjugate men as brutally as they force the two wild horses to go straight. The ideas, as guardians of the straight line of logic are also "architectural guards" in visual arts and prisons in political terms; the different metaphors mingle continuously but all in all refer to a notion of righteousness and abstraction as devices of subjugation:

The great constructions of human mind are, all considered, prisons... when Picasso paints, dismantling shapes results in dismantling thought, that is to say that it prevents the spontaneous intellectual move towards idea, it makes it fail.<sup>1</sup>

Images of prisons keep recurring throughout *Documents*, not only in Bataille's direct contributions. Categories of mind introduce discontinuity in reality, sort out, rearrange, congeal pieces of reality according to their utility in the same way as philosophers "dress everything with a mathematical redingote"<sup>2</sup>. Idealism creates shapes cut off from reality and rejects the scraps like

those whom life treated like we usually treat a piece of material (when we cut off a pair of trousers from it, for instance)<sup>3</sup>

Primitives, perverts, lunatics and mystics are like Sade, the scraps, the "excreta" of culture, they are "outlaws" because they cannot fit any category. They do not belong to the profane world, they are sacred, both soiled and holy because they are both beyond and below what can be conceived. If Bataille praises them so much throughout *Documents*, in the same way that he will theorize later a "scatology", a "science of the excreta", it is because they represent a challenge for systemic thought. The sacred man is regarded as the remedy to western sclerosis because he is 'impossible', he represents a reality which cannot be reduced into concepts. They were thrown out from Plato's *polis*, now only they can rejuvenate the *polis* that is suffocating within its walls. Europe suffers from an overdevelopment of the intellect and it is decaying from it; the disproportionate skull of the civilised man, the outcome of his standing-up position<sup>4</sup>, mirrors it. Mind replaced the mouth, it absorbs everything; Bataille denounces the "intellectual voracity" of European

---

<sup>1</sup> "Le jeu lugubre", *Documents*, 1929, n° 7, p. 370.

<sup>2</sup> "Informe", *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>3</sup> "Lieux de pèlerinage, Hollywood", *Documents*, 1929, n° 5, p. 280.

<sup>4</sup> "Bouche", *Documents*, 1930, n° 4, p. 300.

philosophy, another sort of imperialism. Hegel's idealism is a monism consisting of subsuming the other to the same through dialectical operation<sup>1</sup>. It builds gradually a universe from which the other is banned. The separation between the profane (the idea) and the sacred (reality) has disappeared. Bataille, however, believes that a "wholly other" exists that cannot be reduced to the system of absolute knowledge. Reality is not reducible to reason and the idea of human nature is an imposture. Reality is composed of unique beings and every single individual is an anomaly in comparison with the idea of man<sup>2</sup>. There is a part of reality that reason is unable to take into account, either because it is improbable or because it is absurd. "Space can become a fish that eats another one"<sup>3</sup> means that reality is so contingent – sometimes so cruel – that it will always defy the best constructions of mind. This irreducible part, accursed because philosophy and civilisation reject it, it is the sacred, the intrinsically ambivalent reality. Consequently, if Bataille wants to reach it, if he wants to exhort men to free themselves from idealism authority and recover their sovereignty, he will have to transgress all kinds of limits at a moral level, to contradict all forms of identity at a philosophical level, and to dismantle all kinds of shapes with regards to visual arts.

To recapitulate, Bataille believes that order, logic and geometric shapes are the root of western cultural values. Bataille's contributions to *Documents* appear to me as an attempt to release western thought from systemic philosophy, the dictatorship of the *logos*. The resurrection of the sacred, as we saw, is realized through, on the one hand, a transgression of social taboos and, on the other hand, a denouncement of systemic philosophy's imposture. It raises now another issue: how can such an attempt be communicated? The use of philosophical language in order to criticize philosophy would amount to a contradiction. Bataille has only one solution, he has to show the undermining of shapes in practice. Art can communicate what language cannot, he has to create a style which will resurrect

---

<sup>1</sup> "Figure humaine", *Documents*, 1929, n° 4, p. 196.

<sup>2</sup> "Les écarts de la nature", *Documents*, 1930, n° 2, p. 79-83.

<sup>3</sup> "Espace", *Documents*, 1930, n° 1, p. 41.

the sacred without betraying it. Let us consider the main devices he uses for this purpose.

Bataille often has recourse to images of tears, destructions and openings of walls, screens or any other kinds of barriers in order to suggest the sacrifice of taboos. He celebrates Bastille day, calls for a day when all walls collapse<sup>1</sup> and illustrates this with a picture<sup>2</sup>. Other sorts of openings punctuate the pages of *Documents*, such as the cover Bataille chose to illustrate “The *Pieds Nisckelés*”<sup>3</sup>: the three heroes suddenly erupt from behind a page of the comic like a circus lion piercing a paper screen. This *mise en abyme* gives the impression that they are getting out of the book: comic panels are transgressed. Elsewhere, images of sacrifices, mutilations and slaughters are other ways of tearing the body figure. We must add to these: various mutilations, skinned bodies, skins without bodies, severed limbs and photographs’ framing also contributes to cut off hands, legs, toes, mouths, eyes...<sup>4</sup> Modern painting also rips faces and bodies, Bataille remarks:

Dali’s razor blades carve directly onto our faces horrible grimaces which can make us vomit, like drunkards, this servile nobleness, this stupid idealism that keeps us under the spell of some comical prison guard.<sup>5</sup>

Screams and laughs echo with rents. Laughter has a considerable power to ruin social stability and seriousness<sup>6</sup>, it brings the shock which society needs in order to wake up. Discordant sounds tear harmony, in the same way as sacred festivals tear the continuity of profane activities and the intrinsic incongruity of reality tears idealism. Similarly, Sade’s scream terrifies reasonable people for it has the sound of insanity, this is why it can almost set off revolutions<sup>7</sup>. Above all, Bataille is fond of imagining eye injuries. The eye is not only the organ of conscience and a symbol of social control, but also the highest notion in philosophy when coupled with the image of the sun; it is the organ of knowledge. Through it,

---

<sup>1</sup> "Espace", *Documents*, 1930, n° 1, p. 41.

<sup>2</sup> *Documents*, 1930, n° 1, p. 42.

<sup>3</sup> *Documents*, 1930, n° 4, p. 214.

<sup>4</sup> Georges Didi-Huberman devoted a book to these devices : *La ressemblance informe ou le gai savoir visual selon Georges Bataille*, Macula, 1995.

<sup>5</sup> "Le jeu lugubre", *Documents*, 1929, n° 7, p. 370.

<sup>6</sup> "Les Pieds Nickelés", *Documents*, 1930, n° 4, p. 214-216.

<sup>7</sup> "Le jeu lugubre", *Documents*, 1929, n° 7, p. 370.

Bataille wants to tear conscience, and rip intelligence. Looking straight at the sun is a symptom of insanity because rational knowledge is always indirect, as the allegory of the cave suggests. Rationalists use symbolic mediums such as language, and never look straight at the sun – the real. Staring at it symbolizes the way mystics approach reality, they experience an immediate knowledge of the whole, without passing through what Bataille terms the “game of transpositions”<sup>1</sup>. Bataille’s sun is ambivalent, the experience of the sacred involves both the brightest light and the darkest orifice<sup>2</sup>.

The striking effect of violence and destruction that emanates from his style can be interpreted as an attempt to transpose into images the forces which are freed with an exceptional intensity during sacred periods. Destruction and chaos characterize the sacred; although these periods are dangerous, they are also moments of great creativity for the sacred is the source of life and change too. In *Documents*, alteration is clearly bound up with destruction. Even if self-mutilation is a self-sacrifice – it arises from a desire to “alter” oneself<sup>3</sup>, it is a questioning of one’s integrity and an opening of the subject to the other –, destruction is not the opposite of creation. In the process of art

the destroyed object (the paper or the wall) is destroyed to such an extent that it is transformed into a new object... Art... exists through successive destructions. So as long as it releases libidinous instincts, these instincts are sadistic.<sup>4</sup>

The note which goes with this extract is also significant:

The word alteration has two advantages; firstly it refers to a partial decomposition similar to that of corpses, and secondly to a state of perfect heterogeneity corresponding to what protestant professor Otto calls the wholly other, that is to say the sacred...

Violence cannot be avoided, passing from a profane state to a sacred state cannot go without any damage. Bataille draws an analogy with history and considers revolutions as sacred moments. Several years later, in 1936, Bataille would head the first text of *Acéphale* with a quotation from Sade:

---

<sup>1</sup> "L'esprit moderne et le jeu des transpositions", *Documents*, 1930, n° 8, p. 489-492.

<sup>2</sup> "L'anus solaire", *Œuvres Complètes*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1970, p. 79-86.

<sup>3</sup> "La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Van Gogh", *Documents*, 1930, n° 8, p. 457.

<sup>4</sup> *Documents*, 1930, n° 7, p. 396.

An old and corrupted nation which will bravely free itself from the yoke of its monarchist government in order to become a Republic will only be able to maintain itself with a lot of crimes; because it is already criminal and if it wanted to pass from crime to virtue, that is to say from violence to peace, it would fall into an inertia which would certainly result in decay.<sup>1</sup>

Violence is vital because “violent movements manage to free from a deep ennui”<sup>2</sup>. This is applicable to language. Time erodes words, they become like the “shoe of the dead woman”<sup>3</sup> – useless. Violence must be introduced into language in order to regenerate it. Since the sacred cannot be expressed with language as discursive thought would then take it over, the ideal dictionary would give the “*besogne*” of words<sup>4</sup> instead of their meaning. The word *besogne* implies both the idea of hard work and sexual intercourse: words have to rub themselves against each other, almost like in a fight, in order to give birth to new meanings. Phrases such as “bright sacrilege” or “peaceful slaughter” create a friction between words which should remain separate according to logic. Requiring imagination and intuition instead of reason, antitheses avoid a discursive takeover by referring to what is between and beyond words – the sacred. Such a device corresponds to a kind of sacrifice of language; words are altered by the context in which they are put and opened to heterogeneity. Pictures are submitted to a comparable device; clashes of images prevail over what they display individually. Butcheries and comic pictures are brought together with masterpieces of medieval religious jewellery and zoomorphic drums; such discrepancies offend common sense and academic classification. As we saw previously, music-hall dancers appear under a very different light when placed next to children enrolled in an army<sup>5</sup>. Reality is also a juxtaposition of clashing elements. Even if Bataille has not yet started to develop the notion of “heterogeneity” as another way to term the sacred (the impossible, improbable, unpredictable reality), it is obvious in *Documents* that he is already trying to reach it through violent antitheses.

---

<sup>1</sup> "La conjuration sacrée", *Œuvres complètes*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1970, p. 442.

<sup>2</sup> "Le jeu lugubre", *Documents*, 1929, n° 7, p. 369.

<sup>3</sup> "Esthète", *Documents*, 1930, n° 4, p. 235.

<sup>4</sup> "Informe", *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>5</sup> *Documents*, 1929, n° 4, p. 219.

Bataille also deliberately resorts to the horrible, the disgusting and the obscene in order to fight the dictatorship of the *logos*. The article “shapeless”<sup>1</sup> implies that Europe’s deepest phobias arise from the disappearance of boundaries. We feel a spontaneous and almost uncontrollable disgust when facing the image of a corpse covered with insects that feed and reproduce upon it. No distinctions exist between what is dead and what is alive, between plurality and singularity, “being is put into question”<sup>2</sup>. The mixed and the ambiguous embody in our imagination the notions of impurity. The common physical reactions of stepping back, screaming or even vomiting reveal the desire to separate ourselves from impurity, which is perceived as a threaten; our fear of being contaminated by it is proportionate to our daily efforts to fight against chaos. The article “Dust”<sup>3</sup> demonstrates that tidiness and cleanliness are related to the human obsession for logic. Stating that the universe is “something like a spittle”<sup>4</sup>, dismisses all efforts by assuming that reality is absurd. Bataille intends to resurrect the sacred and, to do so, he has to reduce the discrepancy between art, representations and shapeless immanent reality. The commonly shared terror of being eaten appears at the sight of Boiffard’s close-ups. A mouth comes to the viewer as if to swallow him<sup>5</sup>. The sight of internal organs causes anxiety; their shapelessness defy the representation of a whole body delimited by its skin, an intellectually appeasing idea. Bataille deliberately multiplies the most troubling images in order to upset reassuring accepted ideas. Another reason why eye contact arouses such powerful phobia may be that it abolishes distance between what is seen and what sees. The dread of eye contact like the dread of being eaten finds a common point in the refusal to see the separated subject annihilated. F. Adama Van Scheltema in “The Sacred Feminine Centre”<sup>6</sup> sheds a light on the fact that feminine womb is an almost universal symbol of the sacred. It is interesting to parallel this with *Story of the Eye* (1928),

---

<sup>1</sup> “Informe”, *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>2</sup> *L’Erotisme, Œuvres Complètes*, vol. 10, Gallimard, Paris, 1987.

<sup>3</sup> *Documents*, 1929, n° 5, p. 278.

<sup>4</sup> “Informe”, *Documents*, 1929, n° 7, p. 382.

<sup>5</sup> “Bouche”, *Documents*, 1930, n° 4, p. 300.

<sup>6</sup> *Documents*, 1930, n° 7, p. 377-382.

where the female sex constitutes the foresight of all transgressions. We can infer from all of this that the sacred causes strongly troubling emotions because it corresponds to a return to the primordial immanence out of which the subject was created thanks to an inaugural castration. In the last instance, the use of horrible and obscene aesthetics enables Bataille to question the subject.

A common prejudice about Bataille consists of stating that his aesthetics is only base, obscene and nihilistically destructive. Nonetheless, Bataille acknowledges the ambivalence of the sacred and the necessity of boundaries, even if he transgresses them. Ethnologists of the time conceived the sacred as awesome and attractive, seductive and appalling. *Sacer* in Latin meant “which is both soiled and holy”, the left being accursed and the right blessed. Still, prohibition makes the sacred precious and therefore paradoxically attractive. “Taboos are made in order to be transgressed”, Mauss said. According to Bataille, prohibition even creates desire by pointing at the object; removing it from the world of banality gives it a particular aura. This connection between desire and sacred engenders Bataille’s particular aesthetic:

When you really love something, you love it shamefully and I challenge any aesthete to love a painting in the same way that a fetishist loves a shoe.<sup>1</sup>

“The Big Toe”<sup>2</sup> develops the theory of “base seduction”; Bataille’s aesthetics demonstrates an attempt to integrate squalor into aesthetic. It has to repel the viewer but putting the being into question is also supposed to entail an experience of paradoxical enjoyment. Cannibals or Kali’s worshippers who lick the blood that was shed during sacrifices awake Europeans’ disgust. However, Bataille implies that so-called “civilised” people can also experience equivalent excitements, when they when they give way to their fascination for certain monstrosities: circus freaks<sup>3</sup> or crime stories<sup>4</sup>, for example. Fetishists are therefore not so eccentric when they are seduced by the foot of a beautiful woman. Her foot lowers her, yet she would not be attractive if she was not beautiful too. Seduction originates in “a

---

<sup>1</sup> "L'esprit moderne et le jeu des transpositions", *Documents*, 1930, n° 8, p. 490-491.

<sup>2</sup> *Documents*, 1929, n° 6, p. 297-302.

<sup>3</sup> "Les écarts de la nature", *Documents*, 1930, n° 2, p. 79-83.

<sup>4</sup> "Œil", *Documents*, 1929, n° 4, p. 216.



back-and-forth movement from ordure to ideal and back to ordure". Ambiguity, coexistence of opposites which does not convert into Hegelian synthesis, is at the root of Bataille's conception of art and is common to all the artists he celebrates: Ingres<sup>1</sup> suggested that he could not reach beauty without passing through ugliness. Bataille hates nothing more than lack of ambiguity:

irremediable ugliness is as detestable as certain beauties: beauty which does not conceal anything, which does not hide lost shamelessness, which never contradicts itself and remains eternally standing to attention like a coward.<sup>2</sup>

Bataille's sense of beauty includes its contrary: "extreme seduction borders probably on horror"<sup>3</sup>. Ambiguous beauty opposes the perfect features of harmony, it is a cut-throat blow into an eye. The same applies to Bataille's writing style: vulgar words and obscene images erupt in finely crafted sentences, wrote in the direct tradition of the purest classicism. The paradigm of fetishists' desire also means that art actually has to tug straight at our heartstrings. In Bataille's work the uncanny mingles with the familiar in order to upset the reader's sensations. The impression produced is what Bataille refers to constantly in his oeuvre – anxiety. He writes about his own and he resorts to the bizarre in order to make his audience anxious too; such effect plays a part in his strategy of recreating the sacred in the sense that anxiety is a mixture of attraction and repulsion. Inspired by the ambivalent sacred, Bataille produced an aesthetics in which the other of ideal beauty has to emerge from it in order to respect reality's cacophonous real nature.

Bataille agrees with the ethnologists that Europeans' ethnocentrism prevents them from understanding other societies' art but he agrees with the Surrealists when he adds that it prevents Europeans from questioning their own culture. Although he uses the concepts of scientific theories he does so without a scientific purpose, his goal is essentially that of a moralist. Rationality appears to him as being the prerogative of the western civilisation so he draws the conclusion that European ethnocentrism and systemic philosophy are one and the same thing.

---

<sup>1</sup> "Dessins inédits d'Ingres", *Documents*, 1929, n° 6, p. 310-311.

<sup>2</sup> "Le jeu lugubre", *Documents*, 1929, n° 7, p. 369.

<sup>3</sup> "Œil", *Documents*, 1929, n° 4, p. 216.

Nevertheless, as a Modernist, he distinguishes himself in praising new ways of exploring reality based on the theories of the sacred. His philosophy is paradoxical because it is non-conceptual; in the main, it is a practice which can only be communicated through the sacrifice of taboos, which are in the context of western civilisation: laws, conceptual language and academic art. He tries to point at reality, which is outlaw. Bataille's aesthetic tries to communicate in European terms an equivalent of the ambivalent sacred. He intends to exhort men to sacrifice stable ideas and systems. Systemic philosophy is the greatest pride of the human mind but it results from an anthropocentric view. Bataille opposes Hegel and argues that reality is fundamentally irrational; he also reveals the moral and political implications of imperialistic rationalism. He asserts that the outcasts of society, the pariahs, the fetishists, the lunatics and the criminals belong to the same world as the good, upright, and proper. Reality conjugates opposites but idealism denies this fact and society quarantines a whole part of humanity. However when the pariahs will awake and rebel, destruction, despair and chaos will follow. Bataille's anarchist aesthetics is an attempt to rehabilitate the base in order to reconcile it with the elevated before it is too late. His celebration of sacrifice in art is a way to warn philosophers. It is time for western civilisation to face things as they are and not as they should be, even if it has to sacrifice its peace in order to become clear-headed. Bataille's effort to think the unthinkable, to include the accursed share, the left sacred, into philosophy will lead him several years later to formulate his "science of the wholly other": heterology.

## Du sacré contemporain : la valeur d'usage de Bataille pour la sociologie « après la méthode »

Paul Stronge  
Goldsmiths College, Londres

Notre intention, en écrivant cet article, est d'explorer les aspects de la notion de sacré d'un point de vue sociologique. Il s'agit d'une tâche éminemment paradoxale puisque, comme nous le savons, Bataille est le théoricien du « non-savoir », de « l'informe » et de « l'impossible », c'est-à-dire de tout ce qui excède la science et la rationalité. Ses écrits sont marqués par une tension entre la « communication » et le « sens ». Dans la mesure où nous devons commencer par reconnaître l'inévitable *échec* de toute tentative pour réconcilier ces deux termes, la pensée de Bataille est, ainsi qu'il l'a indiqué de nombreuses fois, « abyssale ». Néanmoins, c'est précisément cette tension entre le sens et la communication qui continue à rendre compte de l'urgence et de l'utilité de l'œuvre de Bataille en tant que *matériau* pour le sociologue. Les mots « utilité » et « matériau » sont ici choisis par provocation ; nous devons, bien entendu, rester vigilants puisque la pensée de Bataille cherche inlassablement à saper toute notion d'utilité. Dans « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade »<sup>1</sup>, Bataille fait appel, par-dessus la tête de ses

---

<sup>1</sup> *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, 1970, p. 54-69.

camarades, à des lecteurs qui pourraient être les membres d'une confrérie qui n'existe pas encore car, écrit-il, pour entendre son message, ils devraient être « comparativement décomposés, devenus amorphes et même expulsés avec violence hors de toute forme »<sup>1</sup>.

Nous nous concentrerons sur deux articles de Bataille écrits pour le journal d'après-guerre *Critique*. Ces articles illustrent la dette de Bataille à l'égard d'Emile Durkheim, en particulier pour ce qui concerne le sacré (qui fonctionne en doublet avec la notion de profane) et son inaccessibilité pour toute investigation scientifique. Après avoir commenté ces articles, nous tâcherons de mettre en valeur certaines résonances entre les provocations de Bataille et les travaux sociologiques actuels sur la *classification*. Nous nous référerons au texte de Durkheim et Mauss dont Bataille semble s'être directement inspiré, avant de nous tourner vers une étude beaucoup plus récente : *Sorting Things Out* de Geoffrey Browker et Susan Leigh Star. Une critique de la méthode taxinomique telle qu'elle est utilisée en science ou dans la vie quotidienne nous permettra de mieux mesurer en quoi Bataille peut et doit encore nous faire réfléchir aujourd'hui, dans un monde de plus en plus chaotique et complexe. Nous proposerons finalement deux exemples qui montrent en quoi la question du sacré reste encore d'actualité. Notre premier exemple est tiré du discours politique sur la « glorification de la terreur » ; le second provient de notre propre domaine de recherche, la politique de la santé mentale. Dans les deux cas, la notion de sacré de Bataille permet de remettre en question toute classification cherchant à imposer ou à maintenir des systèmes clos en rappelant l'irréductible « hétérogénéité » du réel que ceux-ci cherchent à saisir.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

## Les articles de *Critique*

Le premier article, « Le sens moral de la sociologie »<sup>1</sup>, date de juin 1946. Il s'agit du compte-rendu d'un livre de Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. L'article commence par rappeler la trajectoire d'avant-guerre de la vie intellectuelle en France. Bataille y a lui-même joué un rôle décisif. Il a fait en sorte que l'on reconnaisse le social comme source de créativité. Tout en étant inextricablement impliqués dans la critique marxiste de l'ordre social existant, ceux qui étaient pris dans ce mouvement s'inspirèrent également de la tradition sociologique et ethnographique de Durkheim et de Mauss. « L'intérêt pour les mythes et les diverses activités religieuses des peuples exotiques attira l'attention sur la précellence de la création collective sur l'individuelle, par là sur la sociologie et l'ethnographie », écrit Bataille<sup>2</sup>. De plus, il remarque que cette orientation masque un conflit inhérent entre « la fièvre poétique » du surréalisme à ses débuts, et ce qu'il appelle « le besoin de rigueur et l'honnêteté intellectuelle »<sup>3</sup> exigés par la science.

Même quand il instaure cette opposition entre la science rationnelle et l'attrait efficace du sacré, Bataille, de manière tout à fait caractéristique, procède à une problématisation de la question. Il affirme que la méta-catégorie hétérogène du sacré est différente du reste de la terminologie sociologique en ce qu'elle n'est pas directement réductible à une catégorie ou à une méthode scientifique. Elle n'est pas « principalement déterminée 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 »<sup>4</sup>. En d'autres termes, il existe un « glissement » de l'homogène, du monde commensurable de la science, vers un élément sacré, inassimilable et subversif, dans l'expérience vécue.

---

<sup>1</sup> OC XI, p. 56-69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 60

Bataille reprend la distinction que Monnerot a empruntée à Tönnies entre deux types fondamentaux de groupements humains, la communauté d'appartenance (*Gemeinschaft*) et la société contractuelle (*Gesellschaft*). Tandis que cette dernière se réfère à l'ubiquité de l'échange, à la tendance universelle des sociétés développées à se réduire à l'homogénéité où « chaque chose et chaque être ont reçu leur mesure »<sup>1</sup> ; la première, bien qu'originellement fondée par « ce qui est de nature sacré », se corrode et se dissout irrémédiablement. Par exemple, quelqu'un naît français ou catholique, le choix n'est pas intervenu dans ce cas. Mais cela n'épuise pas les possibilités de la communauté. A l'appartenance de fait, Bataille oppose l'idée d'une « communauté seconde », régénérée, effervescente et spontanée. Il prend l'exemple de la communauté nietzschéenne de ces « grands individus [...] chassés de toutes les patries, de tous les pays des pères et des aïeux »<sup>2</sup>, qui transcendent les frontières et les limites institutionnalisées.

Bataille reproche cependant à Monnerot de ne pas suivre toutes les implications que la théorie de la religion de Durkheim comporte. Si la société est (i) quelque chose de différent de la somme de ses parties et (ii) fondée sur un lien affectif associé à la religion et au sacré, la totalité des jeux de forces (attractives et répulsives), qui constituent l'unité sociale, doit être prise en compte. C'est ce qui différencie la société en tant qu'ensemble de la foule formée uniquement par des inter-attractions. « La conscience de cette différence radicale [...] [introduit] dans l'histoire une possibilité neuve »<sup>3</sup>. Incidemment, nous pensons qu'il est possible de faire le lien entre cette théorie de la société et certaines théories de la complexité, des notions d'« ordre dans le chaos » que Bataille ne connaissait pas mais qui, déjà à son époque, commençaient à être importées des sciences naturelles vers les sciences sociales. Bataille sous-entend que la conscience dont il parle est précisément ce que la sociologie, une science, est incapable d'appréhender parce qu'elle est toujours obligée de nier ou d'exclure l'élément affectif sur lequel elle repose.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 66.

Cette idée devient plus explicite dans un article de 1951, « La guerre et la philosophie du sacré »<sup>1</sup>, compte-rendu de *L'Homme et le Sacré* du collaborateur de Bataille au Collège de Sociologie, Roger Caillois. Le travail de Caillois – tel qu'il est présenté par Bataille – définit le sacré comme ce qui « n'intéresse plus que l'âme » ; il désigne « ce à quoi chacun voue le meilleur de lui-même, ce qu'il vénère, ce à quoi il sacrifierait au besoin sa vie »<sup>2</sup>. Bataille commence son compte-rendu en évoquant les problèmes qui se posent quand la méthode sociologique cherche à aborder le sacré :

Ce que nous dénommons *sacré* ne peut être réservé aux sociologues et pourtant, dans notre monde civilisé, désormais, il est devenu discutable d'employer le mot, si nous ne renvoyons pas à la sociologie.<sup>3</sup>

La science procède par abstraction et séparation, or le sacré est l'exact opposé de tout objet abstrait, il se rapporte à ce « monde de communication ou de contagion, où rien n'est séparé, où justement l'effort est nécessaire pour s'opposer à la fusion indéfinie »<sup>4</sup>. Le sacré ne peut pas être abordé à distance. Bataille évoque l'exemple du corps d'un enfant sur une table de dissection – pour le scientifique « c'est un objet anatomique, offert à l'observation savante » ; pour la mère de l'enfant « ce qui est en cause est la totalité de l'être ».

Bataille détermine le moment où une reconnaissance de l'ubiquité et de l'intime pouvoir du sacré sape nécessairement l'effort abstrait de toute science pour l'aborder. Le sacré « ne peut être seulement ce dont il est question comme d'un objet, auquel je ne serais moins étranger qu'à ces lames de parquet, si indifférentes ». Pourtant

Le *sacré* [...] est donné comme un objet qui toujours importe au sujet intimement : l'objet et le sujet [...] sont toujours donnés comme se compénétrant, ou s'excluant (dans la résistance au grand danger de la compénétration), mais toujours, dans l'association ou l'opposition, se complétant. Et sans nul doute je ne puis me retirer personnellement, tirer mon épingle du jeu.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *OC XII*, p. 47-64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 49.

La sorte de neutralité désintéressée, objective, à laquelle – pour Bataille, du moins – la science et la sociologie aspirent sert à « altérer le sens de ce qu'elle révèle ». La puissance du sacré est neutralisée : « pour avoir objectivement défini le *sacré*, nous ne pouvons plus, désormais, passer de cette connaissance de dehors à l'expérience intime »<sup>1</sup>. De cette façon, nous sacrifions « la proie pour l'ombre », nous expérimentons une forme de nostalgie.

La trajectoire intellectuelle suivie par Caillois donne un parfait exemple de ce processus. *L'Homme et le sacré*, affirme Bataille, « est d'abord le travail d'un sociologue »<sup>2</sup>, ce qui, pour lui, signifie qu'il est borné, restreint « du fait qu'il s'est lié à l'objectivité ». Caillois aurait réservé « la part de la totalité »<sup>3</sup> en s'engageant dans le surréalisme et dans le Collège de sociologie, mais Bataille oppose le Caillois sociologue au Caillois écrivain, « moraliste », auteur de *Babel* et du *Rocher de Sisyphe*.

Jusqu'ici, nous avons essayé de montrer l'incompatibilité majeure posée par Bataille entre le sacré comme expérience et les tentatives de la science pour saisir cette expérience. L'une de ses contributions les plus importantes suggère aussi que, en excédant les limites de la science, le sacré en exhibe les limites. Cette idée se retrouve dans les écrits de nombreux penseurs ultérieurs : citons « la pensée de l'extérieur » qui a tant fasciné Michel Foucault et la notion de « différance » forgée par Jacques Derrida. Dans son essai « De l'économie restreinte à l'économie générale, un hégélianisme sans réserve », Derrida écrit qu'avec Bataille « le mot de science subit [...] une altération radicale, tremble, sans rien perdre de ses normes propres, par la seule mise en rapport avec un non-savoir absolu. »<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>4</sup> *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil "Points", 1967, p. 394.



## Classification 1 : Durkheim et Mauss

Pour Durkheim, dans un passage souvent cité du début des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, la division sacré-profane est fondamentale, universelle :

Il n'existe pas dans l'histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposés l'une à l'autre [...] le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l'esprit humaine comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun.<sup>1</sup>

Il n'est pas d'entité qui soit définitivement fixée d'un côté ou de l'autre de cette division, toute chose peut passer d'un « monde » à l'autre et *vice versa*. Cette division se trouve au fondement de toute « religion », c'est « un système solidaire de croyances et de pratiques »<sup>2</sup>. Elle fonde la force collective qui permet à la communauté de se former et d'être plus que la simple addition de ses parties.

Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim ne néglige pas les notions de négativité, de violence, de contagion et de transgression qui se trouvent au cœur de la pratique religieuse. En parlant de « l'effervescence » qui caractérise les cérémoniels aborigènes, il met en valeur l'absence de contrainte et la « violente surexcitation de toute la vie physique et mentale »<sup>3</sup>. Loin donc d'ignorer la société réelle, la religion en reflète tous les aspects, même les plus repoussants. Ces éléments ont bien entendu nourri la pensée de Bataille, qui s'est orientée vers cette exploration obsessionnelle de l'horreur et de l'excès, du bas et de l'excrémentiel.

La distinction sacré-profane de Durkheim a été depuis lors vivement contestée, Mauss a fait partie des premiers à le faire, et nous ne pouvons ici guère développer cet aspect. En outre, nous ne voulons pas avoir l'air d'ignorer que la définition de la « science » a également bien évolué depuis l'époque de Bataille. Nous avons simplement cherché ici à souligner les potentialités de cette hypothèse dans la mesure où elle réclame que la dimension purement rationnelle du

---

<sup>1</sup> *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 117.

phénomène social ne soit pas la seule à être interrogée. En l'occurrence, la relecture d'un essai fondateur écrit par Durkheim en collaboration avec Mauss et publié en 1903 peut se révéler très utile. Il s'agit de « De quelques formes primitives de classification »<sup>1</sup>, article qui commence par postuler que la hiérarchie des concepts à la base de toute pensée logique et scientifique n'est pas un donné, que l'esprit humain s'est développé à partir d'un état d'indistinction, « un flot continu de représentations qui se perdent les unes dans les autres »<sup>2</sup>. De cette indétermination primordiale, « *la classification des choses reproduit cette classification des hommes* »<sup>3</sup>. Ainsi tout savoir scientifique dérive-t-il de la structuration des relations sociales. « Ce sont donc des états de l'âme collective qui ont donné naissance à ces groupements, et, de plus, ces états sont manifestement affectifs. »<sup>4</sup> Rappelons également cette citation : « Car pour que des notions puissent ainsi se disposer systématiquement pour des raisons de sentiment, il faut qu'elles ne soient pas des idées pures, mais qu'elles soient elles-mêmes oeuvre de sentiment. »<sup>5</sup>

La conclusion de « De quelques formes primitives de classifications » va même encore plus loin. Les émotions, les collectives en particulier, sont présentées comme fluides et inconsistantes. Elles s'opposent aux notions de « classe » et de « concept » comme déterminations fixes des choses aux limites précisément marquées. Les limites établies par les catégories et les concepts sont toujours sapées, mises à mal et finalement détruites par l'affectivité. En outre, ainsi que le remarquent Durkheim et Mauss, c'est dans la nature de l'émotion collective de défier « l'examen critique et raisonné »<sup>6</sup>. Tout jugement individuel est contraint par le « groupe », c'est-à-dire par la société. Il est impossible pour n'importe quel investigateur de retrouver précisément les changements qui arrivent constamment

---

<sup>1</sup> E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *Œuvres de Marcel Mauss*, vol. 2, intr. V. Karady, Paris, Minit, 1969, p. 13-89.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17. Cette description présente de nombreux traits communs avec *Méthode de méditation* où Bataille décrit « l'impénétrable simplicité de *ce qui est* ; et, le fond des mondes ou-verts, ce que je vois et que je sais n'a plus de sens, plus de bornes. » *OC V*, p. 227.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 88.

dans les classifications et autres schémas scientifiques. Nous sommes revenus – me semble-t-il – à la lecture de Bataille par Derrida : « le mot de science subit alors une altération radicale, tremble, sans rien perdre de ses normes propres, par la seule mise en rapport avec un non-savoir absolu. »<sup>1</sup>

## **Classification 2 : Bowker et Star**

Passer abruptement des travaux de Durkheim et de Mauss à la sociologie de la science contemporaine est un jeu dangereux. Cela implique inévitablement un dénigrement réducteur de la dynamique du sacré, tel qu'il a été élaboré par Durkheim et exploité par Bataille ; il peut servir à animer et à transformer les approches sociologiques contemporaines. Beaucoup ont réanimé et subverti le travail de Durkheim et de Mauss de la même manière que Bataille et les autres membres du Collège de sociologie.

Dans *Sorting Things Out*<sup>2</sup>, Bowker et Star mettent en valeur trois aspects majeurs du travail fait par les systèmes de classification dans la modernité. Ces aspects, qui se superposent et se brouillent souvent en pratique, peuvent ainsi être résumés. Avec le temps, les catégories sont rendues invisibles et maintenues comme telles, déréalisées et comme rendues à la vie, par les systèmes de classification. Les schémas de classification et les infrastructures sont inévitablement liés avec des pratiques d'omissions sélectives, par lesquelles un passé essentiellement indéterminé est continuellement réinventé. Certains aspects sont privilégiés, d'autres passés sous silence. Penser en dehors du schéma devient problématique sinon impossible.

Les systèmes de classification et les standards font partie d'un plus large environnement informationnel et, en tant que tels, ils relaient l'idéologie qui leur donne naissance. Les classifications et les codifications « software » peuvent de cette manière être considérées comme des discours politiques organisationnels

---

<sup>1</sup> *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil "Points", 1967, p. 394.

<sup>2</sup> *Sorting Things Out*, Londres, MIT Press, 1999.

gelés, reflétant et contribuant simultanément aux paradigmes dominants de la pensée.

Les schémas de classification reflètent profondément les buts moraux, éthiques et politiques poursuivis par leur auteur. Pour Bowker et Star, chaque catégorie impose inévitablement un choix éthique dangereux en tant que tel<sup>1</sup>. Ils le montrent dans ce qu'ils appellent le « *torquing* » (étranglement) conceptuel. L'image évoquée est celle du torque, collier constitué d'un ou de plusieurs fils entrelacés destiné à la strangulation. Individuellement ou collectivement, nous devenons ce pour quoi nous avons été classifiés et l'existence devient une inter-négociation constante entre typologie et expérience nue.

Si nous associons cela avec ce que Bataille dit du sacré, c'est pour donner plus de détails sur les rapports entre l'économie restreinte instituée par la science et l'hétérogénéité qui, pour Bataille comme pour Durkheim et Mauss, nous échappe au moment-même où, par la science, nous cherchons à l'interroger. Premièrement, l'incessante activité à la fois constructrice et destructrice de la classification, de l'abstraction scientifique, opère journallement des actes de séparation qui rendent le sacré invisible et inaccessible. Deuxièmement, cet aspect de l'activité scientifique relève de la production, de la structure, du travail, c'est-à-dire de l'exact opposé de cette dépense prodigieuse, ce « potlatch sans compensation » évoqué par Bataille au nom de l'économie générale. Nous sommes donc réduits par la classification. Troisièmement, l'individu est pris dans l'homogénéité impliquée par le torque, à moins que, comme le fou ou le poète, ou comme la « troisième catégorie » de Bataille, la communauté élective nietzschéenne, il jette au loin les scories d'une classification externe *a priori* impliquée par la notion conventionnelle de lien social.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 187.

## Applications

En quoi tout cela importe-t-il à ceux d'entre nous qui suivent les pas de Monnerot et de Caillois sur la route « périlleuse »<sup>1</sup> de l'investigation sociologique ? La réflexion de Bataille dans « La guerre et la philosophie du sacré » est instructive :

parlant du *sacré*, je dois m'apercevoir, le faisant, que je suis encore du côté du *profane*. Je voudrais en sortir, c'est vrai, je conteste le droit de parler du *sacré* comme les sociologues le font, exclusivement comme s'il était le premier venu des objets de science. Condamné à l'équivoque il me faut en sortir néanmoins.<sup>2</sup>

Nous ayant averti de cette ambiguïté, Bataille affronte les impasses de pensée caractéristiques de son écriture.

À ce moment, je saisis à quel point il m'est difficile de le faire. Si je parle en effet du *sacré* comme tel, autant que faire se peut, évitant de le déguiser, de le transformer d'abord en *profane*, je tombe sous le coup d'un interdit plus grave. Je ne puis l'ignorer. Mais j'en viens au moment de rompre.<sup>3</sup>

Cette citation souligne ce que nous voulions dire au début de cet exposé, quand nous écrivions que lire Bataille et le prendre au sérieux mènent invariablement à l'abîme. La vanité de toute tentative d'objectivité s'exhibe devant nous. Pourtant, dans le cadre de l'espace rhétorique dans lequel il opère, Bataille toujours s'offre et maintient une place partielle – un bivouac précaire, si l'on veut – au bord de la falaise. A propos de *L'Homme et le Sacré*, le texte de Caillois, sociologue du sacré, il dit que c'« est peut-être le meilleur que l'on aurait pu espérer »<sup>4</sup>. Se confronter à l'impossibilité de saisir l'essence du sacré peut nous offrir la meilleure – ou du moins la moins mauvaise – occasion d'une réflexion descriptive.

A l'heure où nous écrivons cet article, un nouveau décret contre le terrorisme vient d'être voté par le parlement britannique. Dans son effort pour constituer une déclaration d'engagement, le gouvernement a persisté dans son intention de considérer comme criminelle toute déclaration qui « glorifierait la commande ou la préparation » d'actes terroristes. Notre but n'est pas de nous engager dans la polémique que ce décret a déclenchée. Nous souhaitons seulement

---

<sup>1</sup> *OC XII*, p. 54.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

souligner le terme « glorifier », qui évoque le registre du sacré dont Bataille et Durkheim ont parlé et qui nous rappelle son inhérente indécidabilité.

L'introduction du verbe glorifier intensifie le fait que ce que la classification tente de saisir (dans ce cas, à travers la codification légale) est un mode de la pensée et de l'être, de « la totalité de l'être » comme aurait dit Bataille, qui excède inévitablement toute classification. Scientifiquement, il est impossible de déterminer ce qui est relève de la « glorification » ; c'est un fait qui, à lui seul, pourrait donner raison à tous les détracteurs de ce projet de loi. D'un autre côté, lorsque Tony Blair a déclaré au parlement que le mot *glorification* était un mot connu par le public et que les jurés comprendraient, il avait raison, du point de vue de l'intuition. Il nous semble avoir ici affaire à un exemple de notre vie contemporaine où la distinction sacré-profane de Bataille se montre nécessaire.

Dans le domaine de la santé mentale, domaine auquel nous consacrons habituellement nos recherches, de nombreux systèmes programmatiques et classificatoires, des nosologies et des schémas diagnostiques se sont multipliés et ont proliféré à travers les siècles. Ils continuent à donner forme à des processus complexes, hautement contestés et souvent nocifs, dont résulte une multiplicité de pathologies subjectives et objectives. Ici aussi, l'évocation du sacré de Bataille comme monde de la communication et de la contagion dérange profondément toute approche systématique.

Les « colonies de fous » répandues un peu partout en Europe, à Geel en Belgique par exemple, à propos desquelles on possède une abondante information, représentent depuis des décennies ce qu'on peut considérer comme les précurseurs d'un modèle de communauté, des siècles avant qu'apparaissent les politiques de dés-institutionnalisation. Les personnes souffrant de désordre mental chronique, autrefois enfermées dans des asiles, sont envoyées dans des familles d'adoption qui, pour une allocation octroyée par l'Etat, leur donnent un logement en tant qu'« invités » pendant une durée plus ou moins longue. En étudiant ces

institutions<sup>1</sup>, on a remarqué l'omniprésence de croyances associant la folie à la pollution ou à la contagion. Même dans les années 1970, si l'on prend l'exemple de la colonie française d'Ainay-le-Château, les hôtes maintenaient rigoureusement une discipline consistant à éviter d'utiliser les ustensiles qui avaient été touchés par les « invités ». Ceux-ci étaient lavés et rangés séparément, avec une attention méticuleuse, obsessionnelle, quasi « religieuse ». A Ainay-le-Château aussi bien qu'à Geel, toute idée d'un rapport sexuel avec les « invités » était considérée comme potentiellement catastrophique. Peut-être ne devrions-nous pas nous en étonner. Aujourd'hui en Grande-Bretagne, on continue à entendre poindre dans le discours ambiant les thèmes d'une contagion possible de la folie ou du handicap mental.

Nos recherches actuelles se concentrent sur le vaste éventail d'ontologies auxquelles ont recours les professionnels des maladies mentales. Non pas qu'ils adhèrent délibérément aux notions archaïques de contagion, mais la réflexion de Bataille offre une grille de lecture où les affects et le sacré se trouvent au fondement de comportements rationnels ou quasi-rationnels.

Dans cet article, à la suite de Bataille, nous avons essayé de suggérer que nos tentatives de confrontation à la difficulté de saisir la dimension du sacré demeurent, dans la mesure où nous restons inextricablement et inévitablement dans le registre profane, fatalement condamnées à l'incomplétude, à l'impossibilité, à une forme de rupture. Lorsque nous cherchons à expliquer l'inexplicable, nous nous balançons au-dessus de l'abîme, simultanément attirés et repoussés, sur le point de faire l'expérience, sans toutefois s'y soumettre, d'un évanouissement extatique et inutile où le pouvoir de l'explication laisse place à la « communication » et la « méthode » à une participation fascinée.

Traduit de l'anglais par Juliette Feyel.

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, D. Jodelet, *Madness and Social Representations*, trad. T. Pownall, Berkeley, University of Notre Dame Press, 1991 ; E. Roosens, *Mental Patients in Town Life*, trad. H. Shapiro, Beverley Hills, Sage, 1979.

**Tackling the Contemporary Sacred:  
the Use Value of Bataille for Sociology “After Method”**

**Paul Stronge  
Goldsmiths College, University of London**

The aim of this paper is to explore aspects of Bataille’s notion of the “sacred” from a sociological perspective. An inherently paradoxical task, since, as we know, Bataille is unparalleled as the thinker of “non-knowledge”, of “formlessness”, “the impossible” – everything that *exceeds* “discipline”, “science” and rationality. His writings – whether or not we impose on them denominations such as theory, critique or fiction – are infused with, driven by, and bear witness to an at times electrifying tension between “communication” and “meaning”. To the extent that we must from the start acknowledge the inevitable *failure* of any attempt to re-integrate these two terms, Bataille’s thought is, as he himself indicated many times, “abysmal”. Nevertheless, it is precisely this heightened tension between meaning and communication that, for me, continues to render the urgency and utility of Bataille’s work as a sociological *resource*. My deployment of the words “utility” and “resource” is intended to be provocative. We need of course to be vigilant to the extent to which Bataille’s thought seeks tirelessly to undermine



every notion of utility. In *La valeur d'usage de D.A.F. de Sade*<sup>1</sup>, Bataille appealed over the heads of his current “camarades” to a generation of individual readers, that, in all likelihood “n'existent pas encore” – because, he says, to receive his message they must be “comparativement décomposés, devenus amorphes et même expulsés avec violence hors de toute forme”<sup>2</sup>. The extent to which we might even now today meet these criteria remains debatable.

I will focus here on two review articles Bataille contributed to the post-war journal *Critique*. These articles illustrate Bataille's indebtedness to, and continued critical engagement with, the thought of Emile Durkheim, long regarded as one of the “founding fathers” of sociological thought. But beyond this they also clearly articulate Bataille's own position regarding of the sacred-profane distinction, and pose the problem of the inaccessibility of the sacred to scientific investigation. Following a discussion of these articles, I would like to try and animate certain connectivities and resonances between Bataille's provocations and sociological work on *Classification*. I will refer to the text by Durkheim and Mauss on which Bataille apparently drew directly, before turning to a much more recent study, *Sorting Things Out* by Geoffrey Bowker and Susan Leigh Star<sup>3</sup>. An exploration of the activity of classification, in both science and everyday life, is pertinent, I would argue, towards establishing a sharper insight into the nature of the challenge Bataille's work continues to pose for us, in a world increasingly conceived as characterised by chaos and complexity. Finally, I will offer a couple of brief illustrations where the contemporary relevance of Bataille's elaboration of the dimensions of the sacred/profane distinction may be evident. My first example is drawn from recent political discourse regarding the “glorification of terror”; the second from my own special area of interest, mental health policy and practice. In each case Bataille's re-conceptualisation of the sacred-profane dynamic may be induced to operate as a sort of scalpel to cut through classificatory attempts to impose and maintain closed systems and to expose the irreducible *messiness*

---

<sup>1</sup> G. Bataille, *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, 1970, p. 54-69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54-55

<sup>3</sup> *Sorting Things Out*, London, MIT Press, 1999.

complexity and “heterology” of the reality lying beneath. Might it still also be capable of being *mobilised* in an attempt to reach beyond understanding or method towards that sovereign summit of ecstatic communication Bataille so frequently invokes?

### **The *Critique* Articles**

The first *Critique* review, “Le sens moral de la sociologie”<sup>1</sup>, appeared in June 1946. Nominally concerned with a book by Jules Monnerot, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, it begins with a gloss on the pre-war trajectory of French intellectual life within which Bataille himself had played a decisive role: one involving a certain *shift in recognition* from the individual to the social as the source for affirmation and creativity. Inextricably implicated with Marxist critique of the existing social order, those caught up in this movement also drew inspiration from the sociological and ethnographic tradition associated with Durkheim and Mauss.

“L’intérêt pour les mythes”, Bataille writes, “et les diverses activités religieuses des peuples exotiques attira l’attention sur la précellence de la création collective sur l’individuelle, par là sur la sociologie et l’ethnographie”<sup>2</sup>. Moreover, Bataille notes, this orientation barely masked an inherent conflict – between “la fièvre poétique” of early surrealism, and what he calls the “le besoin de rigueur et l’honnêteté intellectuelle”<sup>3</sup> demanded by science.

Even as he sets up this opposition between rational science and the affective lure of the sacred Bataille, however, characteristically proceeds to problematise it. He asserts that the heterogeneous meta-category of the sacred is unlike other sociological terminology in that it is not ultimately assimilable under scientific rubric or method. It is not “principalement déterminée du dehors (ainsi par un observation de l’ethnologue semblable à celle du biologiste guettant l’insecte) mais

---

<sup>1</sup> *OC XI*, p. 56-69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59.

de façon générale du dedans et du dehors, quand il s'agit de réactions que nous-mêmes vivons"<sup>1</sup>. In other words there is a “*slippage*” from the homogenous, objective classifiable world of science to the inassimilable and subversive element of the sacred in lived experience.

Bataille goes on to play on and extend Monnerot's distinction, itself derived from Tönnies, between two fundamental types of communities marked respectively by the concepts of “appartenance” (*Gemeinschaft*) and “société contractuelle” (*Gesellschaft*). Whilst the latter refers to the ubiquity of exchange, to the universal tendency of developed societies to reduce themselves to a homogeneity where “chaque chose et chaque être ont reçu leur mesure”<sup>2</sup>, the former, although originally founded by “ce qui est de nature sacrée”, inevitably corrodes or dissolves to mere fact. For instance, one is born French or one is born a Catholic, and in this sense has no choice in the matter. But this does not exhaust the possibility of community. To belonging of fact Bataille opposes the idea of a rejuvenated, effervescent and spontaneous “communauté seconde”. He uses the example of Nietzsche's notion of a community of “grands individus [...] chassés de toutes les patries, de tous les pays des pères et des aïeux”<sup>3</sup>, who transcend institutionalised boundaries and limits.

Bataille takes Monnerot to task for not following through the main implications of Durkheim's theory of religion. If society, he argues, is (i) something different than the sum of its parts and (ii) founded on an affective bond associated with religion and the sacred – then the entirety of the play of forces – repulsive as well as attractive – that constitute social unity must be taken into account. This is the difference between society as a whole and the crowd formed on the basis of inter-attraction alone. “Il se peut que la conscience de cette différence radicale [...] introduise dans l'histoire une possibilité neuve”<sup>4</sup>. Incidentally, I believe it is feasible to make a link here with certain aspects of complexity theory,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 66.

and notions of “order out of chaos”, unforeseen by Bataille, but since his time widely imported from the natural into the social sciences. Bataille implies that the consciousness of which he speaks is precisely what sociology, being, as he understands the term, a science, is unable to achieve, because it is continually obliged to deny or exclude the affective element underlying its own procedure.

This becomes clearer when we turn to the second article, “La guerre et la philosophie du sacré”<sup>1</sup>, a 1951 review of *L’homme et le sacré* by Bataille’s former collaborator in the Collège de Sociologie, Roger Caillois. Caillois’ work – as cited by Bataille – had emphasised that what is sacred is “ce à quoi chacun voue le meilleur de lui-même, ce qu’il vénère, ce à quoi il sacrifierait au besoin sa vie”<sup>2</sup>. In fact Bataille opens his review by deftly encapsulating the tension underlying the deployment of *sociological* method in an attempt to access such *value-laden* truths:

Ce que nous dénommons *sacré* ne peut être réservé aux sociologues et pourtant, dans notre monde civilisé, désormais, il est devenu discutable d’employer le mot, si nous ne renvoyons pas à la sociologie.<sup>3</sup>

Science, Bataille continues, proceeds by *abstraction* and *separation*, but the sacred is the exact opposite of any abstracted object; it refers rather to the total “monde de communication ou de contagion, où rien n’est séparé ou justement l’effort est nécessaire pour s’opposer à la fusion indéfinie”<sup>4</sup>. The sacred cannot be engaged with *at a distance*. Bataille illustrates this with the image of the corpse of a child on a dissecting table – for the scientist “c’est un objet anatomique, offert à l’observation savante”; for the child’s mother, “ce qui est en cause est la totalité de l’être”.

Bataille goes on to elaborate the extent to which an acknowledgment of the ubiquitous and intimate *power* of the sacred necessarily undermines the abstractive effort of any science that attempts to *tackle* it. The sacred “ne peut être seulement ce dont il est question comme d’un objet, auquel je ne serais moins étranger qu’à ces lames de parquet, si indifférentes”. Rather,

---

<sup>1</sup> *OC XII*, p. 47-64.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 48.

Le *sacré* [...] est donné comme un objet qui toujours importe au sujet intimement: l'objet et le sujet [...] sont toujours donnés comme se compénétrant, ou s'excluant (dans la résistance au grand danger de la compénétration), mais toujours, dans l'association ou l'opposition, se complétant. Et sans nul doute je ne puis me retirer personnellement, tirer mon épingle du jeu.<sup>1</sup>

The kind of disinterested, *objective* neutrality to which – for Bataille at least – science, including sociology, lays claim, itself serves, in his words, “altérer le sens de ce qu'elle révèle”. The potency of the sacred is neutralised. “Si, pour avoir objectivement défini le *sacré*, nous ne pouvons plus, désormais, passer de cette connaissance de dehors à l'expérience intime”<sup>2</sup>. In this way we sacrifice “la proie pour l'ombre”, experience for a form of nostalgia.

The intellectual trajectory followed by Caillois himself is exemplary of this process. *L'Homme et le sacré*, Bataille affirms, “c'est d'abord le travail d'un sociologue”<sup>3</sup> and is thus limited because its relation to objectivity. Insofar as his former collaborator “réserva [...] la part de la totalité”<sup>4</sup>, this derives from his past involvement in Surrealism and projects such as the *Collège*: indeed Bataille contrasts the sociological Caillois with the writer whom he dubs Caillois “*moraliste*”, the author of works such as *Babel* and *Le rocher de Sisyphe*.

I have tried to emphasise thus far not only that there is an essential and fundamental *incompatibility*, for Bataille, between the sacred as lived experience and the attempts of science to grasp that experience, but that also one of the most lasting contributions of his thought is to suggest that at the same time that the sacred *exceeds the limits of science it exposes those limits in so far as science has pretensions to be a rational or systematic endeavour*. Indeed the reverberation of this thought may be tracked throughout much of later French social theory. Two instances of this are the “thought of the outside” that so fascinated Michel Foucault, and the notion of “différance” in the work of Jacques Derrida. As Derrida states in

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 54.

his seminal essay “From Restricted to General Economy”<sup>1</sup>: in relation to Bataille’s notions of “general expenditure” or “sovereignty”

“science” submits to a radical alteration without losing any of its proper norms, it is made to tremble.

### **Classification 1: Durkheim and Mauss**

For Emile Durkheim, in an often-cited passage near the beginning of *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*<sup>2</sup>, the sacred-profane division is the fundamental, universal and originary articulation of difference and distinction.

Durkheim writes:

Il n’existe pas dans l’histoire de la pensée humaine un autre exemple de deux catégories de choses aussi profondément différenciées, aussi radicalement opposés l’une à l’autre [...] le sacré et le profane ont toujours et partout été conçus par l’esprit humaine comme des genres séparés, comme deux mondes entre lesquels il n’y a rien de commun.<sup>3</sup>

Durkheim also emphasises that no individual entity is immovably *fixed* within one side of this division: it may pass from one “world” to the “other” and back again. The sacred-profane divide moreover is the basis of “religion”, “un système solidaire de croyances et de pratiques”<sup>4</sup> – the foundational and ultimate collective force, that which binds a community together and makes it greater than the sum of its parts.

Neither does Durkheim, in *Les Formes élémentaires*, neglect the notions of negativity, violence, contagion and transgression at the heart of religious practice. In speaking of the “effervescence” that characterised aboriginal ceremonial assemblies, he lays stress on their lack of restraint and on what he called “une violente surexcitation de toute la vie physique et mentale”<sup>5</sup>. Later he emphasises that religion demonstrates every possible aspect of real society, even the most vulgar or repugnant ones. Such elements in Durkheim’s study feed in, of course, to

---

<sup>1</sup> *Writing and difference*, trans. A. Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978 p. 268.

<sup>2</sup> E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 117.

Bataille's obsessional exploration of horror and excess, the debased and the excremental.

I can only allude here in passing to the various ways in which Durkheim's hypothesis of the primacy of the sacred-profane dimension in social life, has been contested and disputed, not least by his nephew and disciple, Marcel Mauss. I also have no room to reflect on the changes in the ways the term "science" has been conceived, whether by scientists or others, since Durkheim's time or that matter that of Bataille. I have wanted merely to underscore the continued potency of this hypothesis as a register whereby the avowedly secular yet experientially *non-rational* dimensions of the social might be interrogated. Here a re-reading of an earlier essay, "De quelques formes primitives de classification", co-written by Durkheim and Mauss, and first published in 1903<sup>1</sup>, seems to me particularly helpful.

"De quelques formes primitives de classification" begins by postulating that the hierarchy of concepts at the basis of all logical and scientific thought is not a given, that the human mind developed from a state of indistinction, where "La conscience n'est alors qu'un flot continu de représentations qui se perdent les unes dans les autres"<sup>2</sup>. From out of this primordial indeterminacy "*la classification des choses reproduit cette classification des hommes*"<sup>3</sup>: thus all scientific knowledge in the widest sense of the term is ultimately derived from the basic structures of social relations. "Ce sont donc des états de l'âme collective qui ont donné naissance à ces groupements, et, de plus, ces états sont manifestement affectifs"<sup>4</sup>. They continue: "Car pour que des notions puissent ainsi se disposer systématiquement pour des raisons de sentiment, il faut qu'elles ne soient pas des idées pures, mais qu'elles

---

<sup>1</sup> E. Durkheim et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification », *Œuvres de Marcel Mauss*, vol. 2, introduced by V. Karady, Paris, Minuit, 1969, p. 13-89.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17. It is worth noting in passing that this description is broadly analogous to the *end-point* of Bataille's exhortations in *L'expérience intérieure* and *Méthode de méditation*, to what he describes in the latter text (*OC V*, p. 191-228) as "l'impénétrable simplicité de *ce qui est*; et, le fond des mondes ouvert, ce que je vois et que je sais n'a plus de sens, plus de bornes" (p. 227).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 86.

soient elles-mêmes oeuvre de sentiment”<sup>1</sup>. The class or category is itself at root an affective and – in a broad sense – a *religious* notion.

The Conclusion of "De quelques formes primitives de classifications" goes even further. It emphasises that emotions in general, and collective emotions in particular, are something essentially fluid and inconsistent. Not only does this contrast to the notions of class and concept as fixed *determinations* of things, whose limits may be precisely marked; it also follows that the boundaries established by categories and concepts are always already undermined, permeated and ultimately erased by affectivity. Moreover, as Durkheim and Mauss remark, it is in the nature of collective emotion that it defies critical and rational examination, and any individual judgment is constrained by the “group”, that is, society. It is impossible for any one investigator to precisely track the changes that constantly occur within classifications and other scientific schema. We are returned – it seems to me – to the reading of Bataille by Derrida mentioned earlier. “‘Science’, we recall, “submits to a radical alteration [...] it is made to tremble” “Simply”, Derrida adds, “by being placed in relation to an absolute unknowledge”<sup>2</sup>.

## **Classification 2: Bowker and Star**

To move abruptly from the work of Durkheim and Mauss to the contemporary sociology of science is a risky play. It inevitably involves a reductive dismissal of the vicissitudes and mutations sociology has experienced in the interim. Nevertheless I would like to suggest that the re-introduction of the dynamic of the sacred, as elaborated by Durkheim and exploited by Bataille, might serve to animate, and at the same time transform, contemporary sociological approaches. Much in the same way as in the late 1930s Bataille and the other Collegians appropriated, re-animated and simultaneously subverted the work of Durkheim and Mauss.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 268.



In *Sorting Things Out* Bowker and Star outline three key aspects of the work performed by classification systems within modernity. These aspects, which in practice often blur and overlap, may be summarised thus: (i) Over time, categories can be and are “made and kept invisible”<sup>1</sup>, *de-realised*, as well as brought into being, by classification systems. Classification schemes and infrastructures are inevitably bound up with practices of “selective forgetting”, whereby an essentially indeterminate past is continually reinvented. Certain aspects are privileged, others silenced. Thinking “outside” the scheme becomes problematic if not impossible. (ii) Classification systems and standards are part of a wider “built information environment”<sup>2</sup> and as such, relate and relay the ideology that gives rise to them. Classification and coding “software” may in this way be seen as “frozen organisational and policy discourse”, simultaneously reflecting and contributing to dominant paradigms of thought. (iii) Classification schemes profoundly reflect, and resonate with, moral, ethical and political agendas. Every category, Bowker and Star suggest, is *inescapably* “an ethical choice [...] and as such dangerous”<sup>3</sup>. They demonstrate this through case studies wherein what they call the “*torquing*” of classificatory and biographical trajectories subsists. The image evoked here is of the torque as a necklace, or choker, consisting of one or more interlacing strands. Individually or collectively, we become what we are classified as, and existence becomes a constant inter-negotiation between typology and raw experience.

If each of these three themes is juxtaposed with Bataille’s discussion of the sacred, we are able, it seems to me, to begin to flesh out in a striking way the relations between the restricted economy instituted by science and the heterogeneity that, for Bataille as for Durkheim and Mauss, ultimately informs it – and yet *escapes and evades* us the very moment we come, *via* science, to interrogate it. Firstly, the unceasingly constructive-destructive activity of classification, of scientific abstraction, daily performs the acts of separation that renders the sacred invisible and inaccessible – literally by calling the profane into

---

<sup>1</sup> *Sorting Things Out*, London, MIT Press, 1999, p. 258.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 187.

existence. Secondly, this aspect of scientific activity inevitably contributes to a *production*, to a structure or a work, more or less lasting, which stands at the very opposite pole to that prodigious expenditure [*dépense*], unworking or “potlatch without return” – invoked by Bataille in the name of the general economy. In other words we are reduced or impoverished by such classification. Thirdly, the individual is caught up in the homogeneity implied by the torque, unless, like the madman or the poet, or Bataille’s “third category” of elective, Nietzschean communitarian, s/he can throw off the shackles of an external and *a priori* classification implied by the conventional notion of a social bond.

## Applications

What is the import of all this for those of us who follow in the footsteps of Monnerot and Caillois in attempting the “périlleuse”<sup>1</sup> route of sociological investigation? Well, Bataille’s self-reflexivity in “La Guerre et la philosophie du sacré” is instructive:

parlant du *sacré*, je dois m’apercevoir, le faisant, que je suis encore du côté *profane*. Je voudrais en sortir, c’est vrai, je conteste le droit de parler du *sacré* comme les sociologues le font, exclusivement comme s’il était le premier venu des objets de science. Condamné à l’équivoque il me faut en sortir néanmoins.<sup>2</sup>

Having alerted us to this ambiguity, Bataille comes up against one of those *impasses* of thought that are characteristic of his writing: indeed an inevitable part of his thinking at and against the limit.

À ce moment, je saisis à quel point il m’est difficile de le faire. Si je parle en effet du *sacré* comme tel, autant que faire se peut, évitant de le déguiser, de le transformer d’abord en *profane*, je tombe sous le coup d’un interdit plus grave. Je ne puis l’ignorer. Mais j’en viens au moment de rompre.

This citation underlines what I meant when at the beginning of my talk I suggested that to read Bataille and to take him seriously invariably leads sooner rather than later to an abyss. The hollowness of any attempt towards objectivity yawns before us. Yet, within the rhetorical space in which he operates, Bataille always offers himself, and us, a partial holding place – a precarious bivouac, if you like, on the

---

<sup>1</sup> *OC XII*, p. 54.

<sup>2</sup> *OC XII*, p. 48.

edge of the pit. Just as he writes apropos of Caillois *qua* sociologist of the sacred that “le résultat [that is the text, *L’Homme et le Sacré*] est peut-être le meilleur que l’on aurait pu espérer”<sup>1</sup>, to confront face on the impossibility of capturing the essence of the sacred may offer ourselves the best – or at least, *least worst* – opportunity for reflexive description.

As I was preparing this paper for presentation, the latest Terrorism Bill was proceeding somewhat stormily through the British Parliament. In an effort to deliver on a manifesto commitment, the UK government tenaciously persisted in its intention to make it a criminal offence, in the words of the draft legislation, to publish a statement that “glorifies the commission or preparation” of terrorist acts. Now I do not wish here to contribute directly towards the extensive and impassioned debate the legislation has aroused. My point is straightforward and briefly put. The very deployment of the vocabulary of “glorifying” and “glorification” evokes the register of the sacred as deployed by Bataille and Durkheim, and reminds us of its inherent *undecidability*.

The introduction of the “glorification clause” amplifies and intensifies the fact that what is attempted at being grasped by an act of classification – in this case by a legal codification – is a mode of thought or being, a “totality of being” as Bataille might have it, that inevitably *exceeds* and ultimately *evades* all classification. In any precise, rational or scientific sense, the act or intention of glorification is *unknowable*: this alone would seem to justify the contention those critics of the clause who maintain it is unworkable. On the other hand, when Tony Blair declared in Parliament that “it [glorification] is a word that members of the public readily know and understand and that juries would understand”, he was, in another way, but still strictly speaking, intuitively correct. It occurs to me that this is one area of contemporary life where Bataille’s notion of the rupture between sacred and profane might usefully be called into play.

In the field of mental health care, my own particular area of interest, various more or less programmatic classificatory systems, nosologies and diagnostic

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

schema have multiplied and proliferated over centuries. They continue to shape complex, highly contested, and often noxious processes resulting in the production of a multiplicity of objective and subjective pathologies. Here too, the notion of the sacred-profane distinction and Bataille's evocation of the sacred as "le monde de communication ou du contagion" [see above] profoundly disturbs and undercuts any attempt at maintaining a systemic objective approach.

For instance, "colonies for the mad" scattered around Europe are well documented, where what might be called a precursory model of community care was in place for decades and – in the case of the town of Geel in Belgium – for centuries before the widespread introduction of policies of deinstitutionalisation. Persons viewed as suffering from chronic mental disorder, and otherwise liable to be shut up in an asylum, were literally farmed out to foster-families, who in return, for a State allowance, gave them board and lodging as more or less permanent "boarders" or "guests". An interesting finding of those who have researched these communities<sup>2</sup> was the striking persistence of beliefs and practices associating madness with pollution and contagion. For example, even in the 1970s, in the French colony at Ainay-le-Château, hosts routinely and rigorously maintained the practice of avoiding any use of the eating and washing utensils used by guests. These were washed and stored separately – with obsessive, meticulous, and, we might readily add, "religious" care and attention. In both Ainay-le-Château and Geel any hint of sexual liaison between hosts and boarders was regarded as perilous in the extreme and potentially catastrophic. Perhaps this should not surprise us. To the present day in the UK as elsewhere, the persistence, however disguised, of narratives of contamination and contagion with regard to the essential "otherness" of madness continues to be discernible in media and other popular representations.

My current research focuses on the recourse made by mental health *professionals* to a wide range of ontologies – including folk ontologies – of mental illness. I have not meant to imply that *they* necessarily consciously or directly

---

<sup>2</sup> See, for example, D. Jodelet, *Madness and Social Representations*, trans. T. Pownall, University of Notre Dame Press, Berkeley, 1991; E. Roosens, *Mental Patients in Town Life*, trans. H. Shapiro, Sage, Beverley Hills, 1979.

adhere to the archaic notions of contagion or virulence to which I have just alluded. What I do want to emphasise however is that here again Bataille's work offers a frame whereby the affective and – thus ultimately *sacred* – grounding of rational or quasi-rational behaviour and beliefs might be exposed to view.

In this paper, following Bataille, I have attempted to suggest that our attempts to effectively confront, describe, or securely grasp the sacred dimension, are, to the extent that *we ourselves* remain inextricably and inevitably within the profane register, fatally doomed to incompleteness, to impossibility; as Bataille remarks, to a form of rupture. Because when we ourselves attempt to explain the inexplicable, we dangle over the abyss, simultaneously attracted and repelled. On the brink of, yet not submitting to, an ecstatic and useless collapse, where explanatory power takes second place to “communication”, and “method” to fascinated participation.

## « Sans issue » : le sacré à l'âge de la société de consommation

Ross Anthony  
Université de Londres

Dans cet article, nous souhaitons étudier quelles applications peuvent être faites de la théorie de « l'économie générale » de Bataille à l'ère contemporaine du capitalisme consumériste. Notre thèse est que le capitalisme consumériste propose une forme d'excès antithétique avec le maintien de toute forme de sacré. Pour illustrer cette idée, nous nous appuyerons sur le roman de Bret Easton Ellis, *American Psycho*, car il relie de façon exemplaire les notions d'exubérance et d'aliénation dans le contexte capitaliste contemporain. Mais avant d'en voir les applications possibles au monde contemporain, il nous faut d'abord rappeler, dans ses grandes lignes, la théorie économique de Bataille.

### Excès et sacré : *La Part maudite*

*La Part maudite*<sup>1</sup> offre une vision économique qui s'oppose à la vision économique classique, ou si l'on veut « restreinte », en ce sens que pour les économistes, il s'agit d'utiliser des ressources nécessairement limitées de manière à

---

<sup>1</sup> *Œuvres Complètes VII et VIII*, Paris, Gallimard, 1976.

maximiser la satisfaction des besoins matériels humains<sup>1</sup>. Bataille, lui, refuse de se concentrer uniquement sur le principe d'utilité ; il veut prendre en compte le *jeu de la matière vivante en général*. A partir de là, le problème qui se pose n'est plus celui du manque occasionné par la limitation des ressources mais celui d'une surabondance d'énergie qui est donc appelée à être dilapidée. Comme l'écrit Bataille :

J'insiste sur le fait qu'il n'y a pas généralement de croissance, mais seulement sous toutes les formes une luxueuse dilapidation d'énergie ! L'histoire de la vie sur la terre est principalement l'effet d'une folle exubérance : l'événement dominant est le développement du luxe, la production de formes de vie de plus en plus onéreuses.<sup>2</sup>

D'après lui, les sociétés humaines peuvent suivre deux voies possibles : soit elles acceptent ce principe général d'excès, soit elles le nient à travers la poursuite rigoureuse de l'économie restreinte. Bataille ne fait d'ailleurs pas mystère de son admiration pour le système « archaïque », un système économique ayant existé dans l'Europe du Moyen-Age, dans le Tibet féodal, dans le Nord-Ouest de l'Amérique ou en Mésopotamie, c'est-à-dire un système dans lequel l'excès et la dépense occupent une place centrale. Les deux exemples de dépense qu'il développe le plus fréquemment sont les sacrifices humains aztèques et les potlachs pratiqués par les Indiens d'Amérique du Nord. Les Aztèques auraient sacrifié environ 20 000 personnes par an à leurs dieux ; dans le potlatch, les chefs rivaux indiens détruisaient spectaculairement leurs biens dans le but d'accéder à un rang supérieur. L'érotisme, en tant que sexualité dépourvue de fin utile en ce qu'elle n'a pas la reproduction pour but, suppose que la sexualité soit réprimée puisque l'érotisme est transgression. Selon Bataille, l'érotisme est l'une des manifestations possibles de l'économie générale. La puissance érotique de la sexualité était plus importante au Moyen Age chrétien que dans le contexte actuel parce que les interdits pesant sur la sexualité en rendaient l'explosion plus violente. Foucault<sup>3</sup> relie, quant à lui, le monde chrétien des corps pécheurs et déçus aux débauches

---

<sup>1</sup> C. McConnell, *Economics, Principles, Problems and Policies*, New York, McGraw-Hill, 1987, p. 3.

<sup>2</sup> « La Part maudite », *OC VII*, p. 39-40.

<sup>3</sup> M. Foucault, « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196, 1963, p. 751-769.

d'érotisme qui se donnaient libre cours durant les sabbats des sorcières, les cultes rendus au diable, les carnivals et les flagellations.

Dans l'œuvre de Bataille, il est très clair que toutes les formes de dépense improductive sont étroitement liées à la notion de sacré, le sacré désignant cet *autre* qui ravit à soi, qui plonge dans l'extase et fait sortir de soi, qui dépasse la dimension ordinaire et familière de la vie délimitée par la sphère du profane. Les exemples qu'il donne de dons spectaculaires, de guerres, de passions et de sacrifices humains sont tous autant d'illustrations de cette puissance en acte. Celle-ci se trouve à la fois au delà et en deçà de la vie quotidienne, c'est-à-dire que dans la structure sociale, ceux qui participent à l'effervescence du sacré forment toujours une minorité restreinte ; il s'agit des êtres d'exception tels que les rois, les pharaons, les sorciers-guérisseurs, les poètes mais aussi les fous et les parias de la société, autrement dit, de toute cette partie de la population que Bataille range dans la catégorie de l'« hétérogène ». Par le terme d'hétérogène, Bataille désigne toute forme d'altérité, tout ce qui échappe aux principes d'économie utile, de travail et d'économie restreinte. L'accumulation, le calcul en vue de l'avenir, le travail sont, quant à eux, rangés dans la catégorie de l'« homogène ».

D'après Bataille, la fin de l'ère archaïque se situerait au XVI<sup>e</sup> siècle, lorsque la société européenne, à travers l'essor du protestantisme, évolue dans le sens d'une restriction de l'économie générale. En suivant l'argumentation de Max Weber, Bataille défend l'idée selon laquelle l'accumulation capitaliste est née de la condamnation du gaspillage au profit des valeurs de sobriété et d'économie prônées par le protestantisme, valeurs qui ont entraîné la disparition de la pratique de la dépense improductive et du monde de l'exubérance. Avec le triomphe du capitalisme industriel – c'est l'analyse marxiste que Bataille suit à présent – les choses se seraient aggravées encore davantage. L'excédent qui était jadis gaspillé au cours de rituels spectaculaires doit désormais être immédiatement réinvesti afin de permettre le maintien d'une production *ad infinitum*. Cette nouvelle forme d'éthique du travail détruit le domaine sacré qu'est l'érotisme puisque non seulement le travail consomme toute l'énergie qui pouvait autrefois être consacrée



à l'activité sexuelle, mais en plus, le sexe peut désormais être *utilisé* comme instrument de mesure scientifique. La sexualité se voit désormais réduite à l'homogène, au « monde des choses » pour reprendre l'expression de Bataille.

### **Le capitaliste consumériste**

A l'époque où il est mort, en 1962, Bataille avait une vision très noire du monde moderne. Le capitalisme réinvestissait toute forme d'excès dans le travail, tandis que le communisme n'offrait que l'éradication de la différence souveraine pour alternative. En bref, le monde moderne semblait ne pouvoir laisser aucune place possible à une quelconque forme de sacré. Or, c'est précisément dans les années 1970 qu'une nouvelle forme de capitalisme prenait son essor, le capitalisme consumériste, un capitalisme où la décadence, l'exubérance, le gaspillage, la violence et le sexe devaient tous s'arracher à un système qu'il avait tant méprisé.

Certains sociologues ont mis en valeur des phénomènes pouvant être interprétés comme autant de ré-émergences de ce que Bataille appelait l'excès. Daniel Bell, par exemple, affirmait que l'éthique protestante avait été éradiquée par une société obsédée par la dépense et la consommation des biens<sup>1</sup>. Ce changement représentait à ses yeux une véritable remise en question du principe de frugalité et de contrôle des désirs puisqu'il transformait les produits de luxe en produits de consommation courante. Jean-Joseph Goux, qui s'est quant à lui inspiré de *Wealth and Poverty* de Gilder (1981), considérait que les notions batailliennes de dépense improductive et de chance était réapparues grâce au développement du marché financier. Etant donné qu'on peut déterminer un rendu sur la part de ce qui est investi, on peut dire que le capitalisme repose en partie sur la *chance*, le hasard. Le *trader* se met ainsi, à cause des énormes quantités d'argent qu'il risque, à incarner une sorte de figure héroïque, quasiment sacrée, une image que les médias ont su mettre en scène dans des productions telles que le film *Wall Street* (1987) ou le livre *The Money Culture* (1992).

---

<sup>1</sup> D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres, Basic Books, 1978.

Baudrillard évoque la figure du « héros de la consommation » qui aurait supplanté celle du « héros de la production », figure modèle de la génération précédente. Ces chevaliers des temps capitalistes, de la même manière que les Indiens d'Amérique lors de leurs potlachs, cherchaient à se surpasser les uns les autres à travers une compétition dans la dépense et l'ostentation des possessions. Il écrit ainsi :

c'est toujours leur vie par excès et la virtualité de monstrueuses dépenses qui est exaltée en eux. Leur qualité surhumaine, c'est leur parfum de potlatch. Ainsi remplissent-ils une fonction sociale bien précise : celle de la dépense somptuaire, inutile, démesurée. Ils remplissent cette fonction par procuration, pour tout le corps social, tels les rois, les héros, les prêtres ou les grands parvenus des époques antérieures.<sup>1</sup>

On a aussi dit que l'érotisme de Bataille était réapparu dans les années 1960-70 en référence à la célébration ouverte de la sexualité et parfois même de la violence. Le mouvement de libération sexuelle, qui s'appuie sur une philosophie du rejet des normes sociales, a multiplié les romans célébrant l'accès au bonheur par la voie d'une sexualité satisfaite (citons *The Joy of Sex* (1979) d'Alex Comfort et *Kinflicks* (1976) de Lisa Alther, par exemple). Quant aux gigantesques bénéfices que dégage chaque année l'industrie du film pornographique, ils semblent participer d'un retour à l'économie générale. Même au sein des milieux intellectuels, les artistes les plus avant-gardistes semblent avoir en commun une fascination grandissante pour tout ce que l'ensemble de la société taxe normalement d'obscène ou d'immoral. On peut retrouver, par exemple, des préoccupations pour les perversions sexuelles, la violence et la cruauté dans le travail de l'« actionniste » Herman Nitsch ou dans les romans de William Burroughs.

### **Mais est-ce que l'excès capitaliste est hétérogène ?**

Ainsi présenté, le capitalisme consumériste semble illustrer la dépense improductive dont parlait Bataille. Il nous faut pourtant rappeler qu'il ne concevait

---

<sup>1</sup> J. Baudrillard, *La Société de Consommation*, Paris, Gallimard "idées", 1974, p. 53-54.

cet excès qu'au sein d'une minorité, d'une portion hétérogène de la population. C'est cette marginalisation qui donnait à l'exubérance son sens sacré. Or, dans le contexte de la société consumériste, l'excès, que ce soit sous sa forme économique ou érotique, ne semble plus du tout réservé aux *happy few*, il est au contraire mis à la portée du plus grand nombre. Dès lors, est-il possible pour une société qui démocratise, qui généralise, ou pour le dire autrement, qui *homogénéise* l'excès d'en préserver le caractère hétérogène ? En revenant sur les théories précédemment évoquées selon lesquelles nous nous trouverions aujourd'hui face à un retour de l'exubérance dilapidatrice, nous remarquons que ces sociologues ont également en commun de constater que la disparition du sacré est le prix à payer pour que le luxe soit à la portée du plus grand nombre. En reprenant la notion de Gilder du trader héroïque, Goux note :

C'est précisément au moment où l'entrepreneur se prend pour le plus grand génie artistique, au moment où la stratégie avant-gardiste de l'innovation à tout prix devient le paradigme de la pratique économique dominante que l'avant-garde artistique perd nécessairement sa différence, sa marginalité, sa valeur déviante. Les avant-gardes esthétiques ont gagné. C'est ce qui les paralyse tant.<sup>1</sup>

L'entrepreneur est donc dépossédé de sa valeur déviante parce que le grand nombre a désormais accès à ce qui était auparavant considéré comme « luxueux » et « excessif ». Baudrillard va dans le même sens lorsqu'il écrit :

La différence essentielle est que dans notre système actuel cette dilapidation spectaculaire n'a plus la signification symbolique et collective déterminante qu'elle pouvait prendre dans la fête et le potlatch primitifs. Cette consommation prestigieuse s'est, elle aussi, « personnalisée » et mass-médiatisée.<sup>2</sup>

Goux pense que la disparition du sacré au cours de l'évolution de l'histoire s'est faite avec le déploiement des principes démocratiques et l'abolition des pouvoirs centralisés. Dans les sociétés archaïques, les dilapidations luxueuses étaient le privilège de quelques très rares individus qui utilisaient ce privilège

---

<sup>1</sup> « It is precisely at the moment when the entrepreneur must think himself into the model of the most advanced artistic genius, at the moment when the avant-garde strategy of innovation at any price becomes the paradigm of dominant economic practice, that the artistic avant-garde necessarily loses its difference, its marginality, its deviance-value. The aesthetic avant-gardes have won. That is what paralyzes them so seriously. », J.-J. Goux, « General Economics and Postmodern Capitalism », *Yale French Studies*, 1996, 78, p. 252.

<sup>2</sup> J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 54.

comme outil d'une ostentation qui devait entretenir la fascination des masses misérables. Cette division entre l'homogène et l'hétérogène permettait qu'une aura quasi-magique existe autour de l'individu sacré, aura que les dirigeants des sociétés contemporaines ne détiennent plus du tout.

D'une manière comparable, la sexualité a perdu tout le mystère qui faisait autrefois son prestige, elle s'est totalement banalisée dans le contexte de la société post-moderne que nous connaissons. Si l'érotisme de Bataille se nourrissait de la possibilité de transgresser les interdits dans l'angoisse, la sexualité contemporaine, comme le dit Heath : « a été traînée en place publique où l'abondance des représentations, des images, des discours et des descriptions détaillées en ont fait la définition du nouveau mode de conformité »<sup>1</sup>. Accommodée à toutes les modes, la sexualité se prête à présent à toutes les utilisations médiatiques (publicité, télévision, films d'horreur, sites internet...) où le « porno » tient une place de choix. Pour Seltzer, la pornographie est ce qui rend publiquement visible le désir dans sa dimension la plus privée<sup>2</sup>. D'après cette définition, on peut donc situer la pornographie à l'exact opposé de l'érotisme défini par Bataille, un érotisme dissimulé derrière un voile de ténèbres, que le secret et l'interdit rendent divin. La pornographie, au contraire, abolit le secret, fait disparaître ce voile qui délimite la frontière entre sacré et profane et exhibe ce qui n'est habituellement pas visible pour l'œil. L'absence du sacré a également été relevée par Sontag qui observe que la pornographie « dédaigne les personnes et se focalise exclusivement sur les transactions immotivées, inlassables et dépersonnalisées des organes »<sup>3</sup>. La médiatisation de la sexualité, dont la pornographie n'est que l'une des manifestations, trahit la désacralisation dont elle est responsable.

---

<sup>1</sup> « [it] has been dragged into the public domain, where, the abundance of representations – images, discourses, ways of picturing and describing sex now makes it “the definition of a new mode of conformity”. » S. Heath, *The Sexual Fix*, Londres, Macmillan Press, 1984, p. 3.

<sup>2</sup> M. Seltzer, *Serial Killers, Death and Life in America's Wound Culture*, Londres, Routledge, 1998, p. 90.

<sup>3</sup> « [it] disdains fully formed persons and reports only on the motiveless tireless transactions of depersonalized organs » S. Sontag, « The Pornographic Imagination », préface de *Story of the Eye* (G. Bataille), trad. J. Neugroschal, Londres, Penguin, 1982, p. 89.

## *American Psycho*

L'unique excès dont fasse preuve le monde capitaliste est celui de la désacralisation, ce que met très bien en scène le roman *American Psycho* de Bret Easton Ellis<sup>1</sup>. C'est l'histoire d'un agent de change psychopathe des années 1980 qui, à travers les excès du consumérisme et de la sexualité la plus violente, cherche à accéder à une forme de sacré. Cependant, le consumérisme du milieu dans lequel Patrick Bateman évolue est si extrême qu'il lui est impossible de se distinguer du reste de la société par ses dilapidations luxueuses. L'humour noir d'Ellis et les outrances grand-guignolesques de l'intrigue fournissent une représentation intéressante du sort qui est fait à l'économie générale de Bataille à l'ère du consumérisme intégral.

On peut identifier des pratiques de dilapidation exubérante dans le roman, comme lorsque le héros fait étalage de ses signes extérieurs de richesse dans le but de dominer ses collègues et ses amis. Néanmoins, d'une façon qui donne raison à Baudrillard, étant donné que tous les autres personnages font étalage de la même ostentation, la richesse et le luxe, loin de les distinguer les uns des autres, les rend au contraire interchangeables. Non seulement leurs niveaux de richesse s'équivalent quantitativement, mais les critères qualitatifs d'après lesquels ils s'évaluent les uns les autres les amènent à arborer des vêtements conçus par les mêmes créateurs car il leur faut être à la pointe de la mode. Chaque détail vestimentaire est minutieusement décrit avec une précision relevant de l'obsession :

[Scott Montgomery porte] un blazer croisé bleu marine à boutons en imitation écaille de tortue, une chemise de coton froissé à rayures avec des surpiqûres rouges, une cravate de chez Hugo Boss avec un imprimé feu d'artifice bleu, rouge et blanc, et un pantalon Lazlo en laine prune à quatre pinces et poches à soufflets.<sup>2</sup>

L'extrême attention portée aux détails de l'habillement de chaque personnage se développe *ad nauseam* à travers le texte et tend à oblitérer plutôt

---

<sup>1</sup> Voir aussi F. Weldon, « An Honest American Psycho: Why we cant cope with Bret Easton Ellis's new novel », *The Guardian* n°25, Avril 1991, p. 65-66. E. Young, « The Beast in the Jungle, The Figure in the Carpet: Bret Easton Ellis's American Psycho », *Shopping in Space : Essays on American "Blank Generation" Fiction*, éd. G. Caveney et E. Young, New York, Serpent's Tail, 1992.

<sup>2</sup> B.E. Ellis, *American Psycho*, trad. A. Defossé, Paris, Salvy Editeur, 1992, p. 60.

qu'à singulariser les personnages, comme c'est normalement le cas dans le roman naturaliste. En découlent les difficultés croissantes que rencontre le narrateur pour reconnaître ses amis ou se rappeler leurs noms. Ellis traite le thème de telle manière que l'ostentation du luxe évoque l'aliénation plus que l'intimité. L'un des passages du livre met en scène un véritable potlatch auquel se livrent Patrick et ses amis en se montrant leurs cartes de visite pour déterminer qui possède la nuance de blanc la plus subtile, entre le ton « Coquille d'œuf », le ton « Os » ou le « fond pâle nimbé de blanc ». Ce dernier est décrit comme une « teinte subtile de blanc cassé à la texture élégante »<sup>1</sup> et remporte la compétition en laissant tous ses rivaux médusés. La scène qui donne une tonalité épique à une joute portant sur un objet aussi banal qu'un carton blanc est en ce sens caractéristique de la manière dont l'auteur tourne en dérision la notion de rang auquel donnent accès les dilapidations ostentatoires. En procédant à une parodie des potlachs des Indiens d'Amérique, Ellis suggère l'expulsion définitive du sacré hors de ce monde rongé par le consumérisme.

Insatisfait, le héros passe alors rapidement de la consommation des signes extérieurs de richesse à la consommation sexuelle afin de s'évader d'un monde intégralement homogénéisé. Au début, ce changement semble porter ses fruits, il existe quelques passages du texte qui évoquent des moments d'extase, mais au bout du compte, étant amené à pratiquer une surenchère dans ce domaine aussi, la cruauté et l'horreur ne tardent pas à s'allier aux pratiques sexuelles de Patrick, ce qui aboutit finalement à le replonger dans la répétition et l'ennui de la consommation des biens en série. On pourrait penser aux fictions du marquis de Sade, l'un des écrivains préférés de Bataille. En réalité, du point de vue du sens, nous nous trouvons à l'exacte antithèse de ce que Sade voulait faire. Alors que les personnages sadiens sont capables de jouir durant des milliers de pages, les aventures libertines de Bateman sont, elles, marquées par une remarquable absence de jouissance. Cela transparait dans l'utilisation que fait Ellis d'un style dont la monotonie rappelle celle des romans pornographiques. Lorsque Patrick décide de faire l'amour à deux femmes, avant de les assassiner, il décrit la scène par ces

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

mots : « Un silence arctique, glacial, indicible. Au-dessus de nos têtes, la lumière est froide, électrique [...] Enfin, le sexe – un montage de film porno »<sup>1</sup>. Ici toute transgression par le sexe est rendue impossible, ce qui est accentué par l'éclairage violent dans lequel est plongée la pièce. Les scènes de ce type sont toujours éclairées à la lampe halogène, rien n'est laissé dans l'ombre, tout est visible, suggérant ainsi un monde où le désir est exhibé en place publique, où il n'est plus de secret et où tout est permis.

Quant aux meurtres en série, ils n'offrent pas davantage d'accès au sacré. Au moment où il est en train d'assassiner une jeune femme, Patrick pense : « Déjà, je sens que cette mort, une fois de plus, sera vaine, absurde, mais je suis habitué à l'horreur »<sup>2</sup>. A mesure que la fin du roman approche, les biens de consommation, les parties du corps humain et la sexualité fusionnent tous pour se retrouver sur le même plan, celui des choses, comme dans cet exemple :

Je porte un costume Joseph Abboud, une cravate Paul Stuart, des chaussures J. Crew, un gilet, je ne sais plus de qui, et je suis à genoux sur le sol à côté d'un cadavre, en train de manger goulûment le cerveau de la fille<sup>3</sup>

ou dans celui-ci :

Des choses en vrac, dans un coin de ma chambre : une paire de chaussures de femmes, Edward Susan Bennis Allen, une main à laquelle manquent le pouce et l'index, le dernier *Vanity Fair*<sup>4</sup>

On peut lire *American Psycho* comme une critique du consumérisme à l'ère du capitalisme. L'ironie veut que dans ce monde, qui prend le consommateur pour un dieu et qui offre la possibilité d'échapper au conformisme en lui donnant une abondance de choix, l'individu soit placé dans une forme d'homogénéité intégrale, domaine dont chacun cherche précisément à s'échapper. Dans ce monde parfaitement homogène, la jouissance est définitivement exclue. Et Bateman pense :

Signifier quelque chose : voilà ce qui est difficile pour moi, à quelque niveau que ce soit. Je suis un moi-même préfabriqué, je suis une aberration. Un être non-contingent. Ma personnalité est une ébauche informe.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 484.

ou encore :

la pensée est vaine, le monde dépourvu de sens. Dieu ne vit pas. [...] La surface, la surface, la surface, voilà ce dans quoi on trouve une signification.<sup>1</sup>

Il est à ce titre très révélateur que dans les dernières lignes du récit, le héros déchiffre au-dessus d'une porte l'inscription « SANS ISSUE »<sup>2</sup>. La formule semble ainsi à la fois résumer le propos d'Ellis et montrer comment la théorie de l'exubérance de Bataille s'applique à l'économie post-moderne. Dans un monde où l'excès est devenu la norme, le passage de la sphère homogène à celle du sacré n'est plus garanti.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 482.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 513.



## **“This is Not an Exit”: The Sacred in the Age of Consumer Capitalism**

**Ross Anthony  
University of London**

In this paper, I will apply Bataille’s theory of the general economy to the contemporary era of consumer capitalism. I want to argue that consumer capitalism is characterized by what could be termed a “sacredless” excess. As a case study exemplary of this condition, I will use Bret Easton Ellis’ novel *American Psycho*, which couples both notions of exuberance and alienation within a contemporary capitalist context. To begin with, I will briefly sketch out Bataille’s economic theory and then go on to apply it to some select aspects of contemporary consumer society.

### **The Relationship Between Surplus and the Sacred in *The Accursed Share***

*The Accursed Share* Volume One, sets itself up in opposition to the standard, or “restricted” view of economics which can be summed up as the utilization of

limited resources in order to maximize satisfaction of human material wants<sup>1</sup>. In Bataille's conceptualization of the economy, rather than focusing solely on resources and utility, his lens encapsulates *the play of living matter in general*. From this economic point of view, there is not a lack but rather an overwhelming abundance of energy, most of which is destined to be wasted. Bataille claims:

I insist on the fact that there is generally no growth but only a luxurious squandering of energy in every form! The history of life on earth is mainly the effect of a wild exuberance; the dominant event is the development of luxury, the production of increasingly burdensome forms of life.<sup>2</sup>

For Bataille, the history of human societies constitutes either an open embrace of this general principle of excess, or an attempt to deny it through a rigorous pursuit of the restricted economy. He is admirable of what he terms "the archaic era" in which places such as Medieval Europe, feudal Tibet, Northwest America and Meso-America openly embraced notions of expenditure. Two frequently cited examples from Bataille's book are Aztec human sacrifice and American Indian potlaches. In the former, the Aztecs would sacrifice 20,000 people a year to the gods, while in the latter, rival chiefs would destroy their own goods in front of each other as a way to achieve rank in a form of one up-man-ship "gift-exchange". Additionally, Bataille argued that eroticism – which is sexual behavior in a repressed environment or where it is independent of reproduction as an end – was also a powerful embrace of the general economy. He argued that the force of eroticism was most potent in the European Middle ages, because religious taboos on sexuality made its outpouring all the more potent. What Foucault links to the Christian world of fallen bodies and of sin<sup>3</sup>, eroticism included phenomena such as orgies of the Witches Sabbath, belief in the devil, carnivals and flagellation.

---

<sup>1</sup> C. McConnell, *Economics: Principles, Problems and Policies*, New York, McGraw-Hill, 1987, p. 3.

<sup>2</sup> « J'insiste sur le fait qu'il n'y a pas généralement de croissance, mais seulement sous toutes les formes une luxueuse dilapidation d'énergie ! L'histoire de la vie sur la terre est principalement l'effet d'une folle exubérance : l'événement dominant est le développement du luxe, la production de formes de vie de plus en plus onéreuses. » G. Bataille, *OC VII*, p. 40-41 (the author's translation).

<sup>3</sup> M. Foucault, "A Preface to Transgression" in *Bataille: A Critical Reader*, éd. by F. Botting and S. Wilson, London, Blackwell, 1998, p. 24.

Throughout his work, it is very clear that all forms of useless expenditure are explicitly linked to the sacred – that is to say an ecstatic, rapturous otherness which transcends ordinary, profane human life. His examples of public spectacles which included gift giving, wars of passion and human sacrifice, are embraced as elements above and beyond daily reality. In its social structure, those who engage in sacred exuberance are always a minority of the population, comprising of kings, pharaohs, witch doctors, madmen and poets (but also the wretchedly poor). This segment of the population is what Bataille terms “heterogeneous”. The sense of “otherness” ascribed to heterogeneity exists in opposition to the majority of the population who are engaged in the labor and utility of the restricted economy. This is the world of homogeneity.

For Bataille, the end of the archaic era began in the 1500s, when European society, through the rise of protestantism, moved increasingly towards an economy of restriction. Drawing on Weber, he argues that capital accumulation, which entailed the denunciation of luxury and the promotion of resourcefulness, thrift and sobriety, destroyed the archaic world of exuberance. With the rise of industrial capitalism, things went from bad to worse: surplus, which in the past was sacredly wasted, was now furiously re-invested back into production, so as to produce more surplus which could be re-invested in more production, *ad infinitum*. This new obsessive work ethic also destroyed the sacred realm of eroticism. Not only did more attention to work take away energy devoted to carnal pursuits – but additionally, sex now becomes an instrument of scientific measure, reduced to the homogeneous world of what Bataille termed “things”.

### **Consumer Capitalism**

At the time of his death in 1962 Bataille had a bleak vision of the modern world: capitalism was reinvesting all surplus back into labor, while communism was trying to eradicate sovereign difference altogether. The modern world seemed bent on destroying all notions of the sacred. And yet it was around the time of

Bataille's death that a new form of capitalism was arising – consumer capitalism, in which decadence, exuberance, waste, violence and sexuality were all emerging out of the very system which he so despised.

A number of social critics point towards a kind of Batailian excess re-emerging in contemporary consumer society. For example, Daniel Bell argued that the Protestant ethic had been eradicated by a society fixated on spending and material possessions<sup>1</sup>. This turnaround undermines the traditional value of thrift, frugality and self control, whilst simultaneously making items that were once considered a “luxury” now available to a much broader section of the population. Jean-Joseph Goux, drawing on Gilder's *Wealth and Poverty*<sup>2</sup>, claims that Bataillan notions of waste and chance have re-merged through the vehicle of the stock market. Because a return on what is invested cannot be determined, the issue of *chance* becomes central to capitalism. The stock trader then, risking catastrophic loss, becomes a heroic, almost sacred figure – an image which the media has played up in films such as *Wall Street* (1987) and books such as *The money Culture* (1992). Baudrillard elaborates on this when talks of the “hero of consumption”, who has taken over from the earlier “hero of production.” These great wastrels of contemporary capitalism, in a similar vein to the American Indian Potlatch, attempt to outdo each other through competitive expenditure. He claims:

It is always the excessiveness of their lives, the potential for outrageous expenditure that is exalted. Their superhuman quality is a whiff of potlatch that attaches to them [...] they fulfil this function by proxy for the whole social body, like the kings heroes, priests or great parvenus of bygone ages.<sup>3</sup>

Bataillan eroticism also appears to have made a comeback since the 1960s through an open celebration of violence and sexuality based on a philosophy of radically rejecting social norms. Sexual liberation movements, popular novels promoting the fusion of sex and bliss, such as Alex Comfort's *The Joy of Sex* (1979) or Lisa Alther's *Kinflicks* (1976), and the rise of the billion dollar pornography industry all pointed towards an embrace of the general economy.

---

<sup>1</sup> D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London, Basic Books, 1978.

<sup>2</sup> G. Gilder, *Wealth and Poverty*, New York, Basic Books, 1981.

<sup>3</sup> J. Baudrillard, *The Consumer Society*, London, SAGE, 1998, p. 46.

Within the more “serious”, highbrow art genres, practitioners seemed to be increasingly fascinated by anything that mainstream society considered sexual and moral atrocity. A concern with violence and cruelty, and a preoccupation with the sexually perverse is to be seen, for example, in the visual art of the Viennese “actionist” Herman Nitsch, and in the novels of authors such as William Burroughs.

### **But is Capitalist Excess Heterogeneous?**

The picture of consumer capitalism I have painted so far suggests a parallel re-emergence of Bataillan excess. However, it will be recalled that for Bataille, excess was always reserved for a minority, heterogeneous portion of the population, and it is this marginalization which gives exuberance its sense of the sacred. Yet in the context of consumer capitalism, excess, in both its economic and erotic forms, seems no longer reserved for a marginalized few, but rather available to a much wider spectrum of the population. In this sense, is it at all possible for a society which is homogeneously excessive to maintain a sense of the sacred? If we return to the above theories which suggest that exuberance has made a come back, it is significant that most of these authors also note that the loss of the sacred is the price to be paid for such wide spread luxury. For example, with regards Gilder’s notion of the heroic stock trader, Goux goes on to claim that,

It is precisely at the moment when the entrepreneur must think himself into the model of the most advanced artistic genius, at the moment when the avant-garde strategy of innovation at any price becomes the paradigm of dominant economic practice, that the artistic avant-garde necessarily loses its difference, its marginality, its deviance-value. The aesthetic avant-gardes have won. That is what paralyses them so seriously.<sup>1</sup>

The entrepreneur is therefore robbed of their deviance value because a greater number of people in society have access to what was once considered “luxurious” and “excessive”. Baudrillard agrees when he argues that the sheer

---

<sup>1</sup> J.-J. Goux, "General Economics and Postmodern Capitalism", *Yale French Studies*, 1996, no. 78, p. 218.

number of participants engaged in the game of rank and expenditure, perpetually divides the contrasts between one act of expenditure and another. He claims:

The difference is that in our current system this spectacular squandering no longer has the crucial symbolic and collective signification it could assume in primitive feasting and Potlatch. This prestigious consumption has been 'personalized' and mass-mediatized.<sup>1</sup>

Historically, Goux attributes this loss of the sacred to the rise of "democratic" principles, which have abolished absolutely centralized power. In archaic societies, expenditure lay in the hands of a privileged few, who used such exuberance to dazzle the miserable masses. It was this heterogeneous/homogeneous divide which was able to evoke the aura of bliss and rapture which has now been lost precisely because such a divide no longer exists.

In a similar vein, sexuality in the postmodern era has fallen prey to the same process. Unlike Bataille's eroticism, in which the sacred lay in sexualities ability to transgress prohibitions, contemporary sexuality, Heath claims,

has been dragged into the public domain, where, the abundance of representations – images, discourses, ways of picturing and describing sex now makes it "the definition of a new mode of conformity."<sup>2</sup>

Eroticism, now commodified exhaustively through representation, manifests itself in an array of media (advertising, TV, horror films, the internet), of which pornography is arguably its most exemplary form. As Seltzer argues, pornography, by definition, makes private desire publicly visible<sup>3</sup>. This is the exact opposite of eroticism which, Bataille claims, is confined to the darkness and made divine through secrecy and prohibition. Pornography thus destroys this "darkness" and desecrates the divisions between that which is sacred and that which is profane. Its lack of sacredness is summed up in Sontag's observation that pornography "disdains fully formed persons and reports only on the motiveless tireless transactions of depersonalized organs"<sup>4</sup>. The mediatization of sexuality– of which

---

<sup>1</sup> J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 46.

<sup>2</sup> S. Heath, *The Sexual Fix*, London, Macmillan Press, 1984, p. 3.

<sup>3</sup> M. Seltzer, *Serial Killers: Death and Life in America's Wound Culture*, London, Routledge, 1998, p. 90.

<sup>4</sup> S. Sontag, "The Pornographic Imagination", in G. Bataille, *Story of the Eye*, London, Penguin, 1982, p. 89.

pornography is only one manifestation – signifies its increasingly public, desacralized nature.

### *American Psycho*

The above portrayal of a world which is excessive but clearly lacking in sacred qualities is captured in novels such as Bret Easton Ellis' *American Psycho*, first published in 1991. The story tells of a 1980s Wall Street psychopath golden boy who, through the excesses of consumerism and sexual violence, attempts to attain a sense of the sacred. However, the consumer-crazed world in which Patrick Bateman lives makes it impossible to set himself apart from the rest of society through useless expenditure. In this sense, the book's dead-pan style, which appears at odds with the luxurious and often excessively gruesome content, captures the condition of Bataille's general economy in the age of consumer capitalism.

A chief characteristic of the novel is the characters' exuberant displays of wealth in an attempt to outdo each other through rank. However, in the vein of Baudrillard, because all the characters have access to similar amounts of surplus, their displays of wealth do not set them apart, but rather make them indistinguishable from each other. For instance, the majority of characters wear expensive designer clothing described in minute detail, evident in the following example. Scott Montgomery wears

a double breasted navy blue blazer with mock-tortoiseshell buttons, a prewashed wrinkled-cotton striped dress shirt with red accent stitching, a red white and blue fireworks print silk tie by Hugo Boss and plum washed wool-trousers with a quadruple-pleated front and slashed pockets by Lazlo.<sup>1</sup>

The intense focus on luxurious details of characters' dress, which repeat themselves *ad nauseum* throughout the text, serves to obliterate rather than to define characters in the traditional sense. It becomes increasingly difficult for the narrator to distinguish his friends from each other, often confusing their names. This theme, in which expenditure evokes a sense of alienation rather than intimacy,

---

<sup>1</sup> *American Psycho*, New York, Vintage Books, 2000, p. 42.

is pervasive at every level of consumption in the novel. In one scene, Patrick and his friends show off their business cards to each other in what seems like a mock-potlatch ceremony. The cards, which are all essentially white in color, are described as “eggshell”, “off white”, “pale nimbus white” and “bone”. The “pale nimbus white” card, with its “subtle off-white coloring and its tasteful thickness”<sup>1</sup>, dazzles the audience to which it is presented, although for the reader, the cards all seem pretty much the same. This comical scene trivializes the notion that rank can be attained through expenditure. A far cry from the spectacle of American Indian potlatches, Patrick’s consumer-obsessed world in which excess is normalized, prohibits the world of the sacred.

The protagonist quickly moves from conspicuous consumption to sexual violence in order to break away from the profane world of things. While at first, this shift seems to plunge him into the world of the sacred, highlighted by the few rapturous moments in the text, his horrific deeds soon become as dull and repetitive as his other consumer habits. In this sense, the eroticism in *American Psycho* is the exact antithesis of that seen in the novels of Bataille’s hero, the Marquis de Sade. Whereas Sade’s characters are able to sustain bliss throughout 1000-page novels, Bateman’s libertine adventures are marked by a distinct lack of rapture. This is conveyed through a literary style very similar to hard-core pornography. For instance, Patrick is about to have sex with, and then murder, two women. He describes the scene as “Silence. Arctic, frigid, the light burning over us in the apartment is cold and electric [...] Sex happens – a hard-core montage”<sup>2</sup>. The inability for sexual acts to be transgressive is additionally made manifest through the emphasis on brightly lit rooms. In virtually every sex scene, halogen lamps burn – nothing is confined to shadow, all is visible, suggesting a world in which desire becomes public and in which everything is permitted.

The inability to attain the sacred through sex repeats itself in the realm of murder. During the murder of a young woman, he claims: “ I can already tell it’s

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 288.



going to be a characteristically useless, senseless death, but then I'm used to the horror."<sup>1</sup> Nearing the end of the novel, consumer products, body parts and sex all merge on a single textual plane and are treated with equal weight. For example, Patrick says

I'm wearing a Joseph Abboud suit, a tie by Paul Stuart, shoes by J. Crew, a vest by someone Italian and I'm kneeling on the floor beside a corpse, eating the girl's brain<sup>2</sup>

and further:

Things are lying in the corner of my bedroom: a pair of girl's shoes from Edward Susan Bennis Allen, a hand with a thumb and a fore-finger missing, the new issue of Vanity Fair.<sup>3</sup>

*American Psycho* can be read as a critique of consumptive and erotic practices in the age of late capitalism. Ironically, it is this world in which the consumer is God, in which choice offers freedom from conformity, that the individual is placed firmly within the realm of homogeneity which they so desperately wish to escape. The lack of bliss, which characterizes this homogenous world, is reflected in Patrick's assessment of himself when he claims:

It is hard for me to make sense on any given level. Myself is fabricated, an aberration. I am a noncontingent human being. My personality is sketchy (*Ibid.*, 377) [...] Reflection is useless, the world is senseless. [...] Surface, surface, surface was all that anyone found meaning in. (375)

In the last lines of the novel, our protagonist reads a sign above a door which claims "THIS IS NOT AN EXIT"<sup>4</sup>. The phrase seems to sum up both the theme of the novel as well as Bataille's theory of exuberance in a postmodern economy – namely, that excess in a world in which excess is the norm, no longer guarantees passage from the world of homogeneity to the world of the sacred.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 399.