

LE « SACRÉ NOIR » CHEZ GEORGES BATAILLE ET HUBERT AQUIN

**par
Candy Hoffmann**

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

**Département des littératures de langue française
Faculté des arts et des sciences Université
de Montréal**

et

**Université Paris IV-Sorbonne
Lettres et civilisations
UFR de littérature française et de littérature comparée**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de
Montréal en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en
Littératures de langue française**

**et à l'Ecole doctorale « Littératures françaises et comparée » de l'Université Paris IV en
vue de l'obtention du grade de Docteur en Lettres et civilisations**

Décembre 2014

© Candy Hoffmann

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

et

**Université Paris IV-Sorbonne
UFR de littératures française et de littérature comparée**

**Cette thèse intitulée :
Le « sacré noir » chez Georges Bataille et Hubert Aquin**

**Présentée et soutenue à l'Université de Montréal par :
Candy Hoffmann**

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

**Gilles Dupuis
Directeur de recherche
Département des littératures de langue française, Université de Montréal**

**Jean-François Louette
Directeur de recherche
UFR de littératures françaises et de littérature comparée de l'Université Paris IV-
Sorbonne**

**Terry Cochran
Président-rapporteur, Université de Montréal**

**Gilles Ernst
Rapporteur, Université de Lorraine**

**Krzysztof Jarosz
Examineur externe, Université de Silésie**

Résumé

Des affinités rapprochent l'œuvre d'Hubert Aquin et celle de Georges Bataille. Ces deux auteurs explorent une voie mystique présentant de fortes similitudes, apparentée à ce que Roger Caillois appelle le « sacré gauche », c'est-à-dire le sacré impur, maléfique, dont l'accès serait donné selon Georges Bataille par la transgression, et qui correspondrait, pour reprendre l'expression bataillienne, au « moment privilégié d'unité communielle ». L'objectif de l'auteur français est de dégager l'expérience mystique de ses antécédents religieux et de rendre le phénomène de l'extase accessible à tous. La sortie de soi est rendue possible par la *communication*, qui implique la rupture de son intégrité et de celle d'autrui. Bien que provenant d'un horizon culturel différent, Hubert Aquin théorise également et met en scène dans et par le récit une certaine forme d'« extrême du possible » qui s'avère très proche de « l'impossible » bataillien. Cette thèse se propose de montrer en quoi les théories de « l'expérience intérieure » et de l'érotisme de Bataille éclairent tant les essais que le *Journal*, les romans, récits et nouvelles d'Aquin, nous amenant par la même occasion à définir les particularités de la voie mystique empruntée par l'auteur québécois, et aussi, plus généralement et plus fondamentalement, de souligner deux façons différentes d'appréhender et de vivre le refus de la transcendance : l'une, celle de Georges Bataille, qui consiste à embrasser à corps perdu la perte de Dieu et de soi-même dans un formidable éclat de rire, et l'autre, celle d'Hubert Aquin, qui réside dans le tiraillement incessant et douloureux entre ce qui éloigne du Christ et ce qui rapproche de Lui. Le premier chapitre de la thèse est théorique ; il est consacré aux trois concepts qui régissent l'ensemble de notre analyse : le mysticisme, le sacré et l'érotisme. La singularité de la nouvelle théologie mystique que propose Georges Bataille dans ses textes théoriques par rapport à l'expérience mystique traditionnelle fait ensuite l'objet du deuxième chapitre. Le troisième et dernier chapitre montre les points de convergence et de divergence entre l'auteur français et l'auteur québécois et met en valeur la spécificité de l'expérience de ce dernier. Comment Hubert Aquin conçoit-t-il et représente-t-il « l'extrême du possible » dans l'ensemble de son œuvre ? C'est à cette ultime question que nous tâchons de répondre.

Mots clé :

Georges Bataille, Hubert Aquin, sacré, érotisme, mysticisme, transgression.

Abstract

Affinities link Hubert Aquin's and Georges Bataille's writings. These two authors explore a mystic path, which presents strong similarities related to what Roger Caillois called « left sacred», that is to say the impure, malefic sacred, accessible to Georges Bataille by transgression, and which corresponds to the « privileged moment of communal unity ». The French author's goal is to free the mystic experience from its religious background and to make ecstasy accessible to everybody. It is precisely by communicating that men can break their isolation and that of the others and reach ecstasy. Even if Hubert Aquin doesn't share the same cultural background as Georges Bataille, he also theorizes and represents in his novels a form of « extreme of the possible », which is very close to the bataillian « impossible ». This thesis aims to show how Georges Bataille's theories of « inner experience » and eroticism highlight Hubert Aquin's essays, *Journal* and novels, leading us to define the peculiarities of the mystic experience explored by the author from Quebec, and more generally and fundamentally, to focus on two different ways to think and to live the refusal of transcendence: the first, that of Georges Bataille, which consists in embracing the loss of God and of ourselves in laughter, and the second one, that of Hubert Aquin, which consists in being ceaselessly and painfully torn between what takes away from the Christ and what moves closer to Him. The first chapter of the thesis is theoretical; it is dedicated to three key concepts for our whole analysis: mysticism, sacred and eroticism. The object of the second chapter is the peculiarity of the new mystic theology of Georges Bataille in his theoretical texts compared to the traditional mystic experience. The third and last chapter shows the points of convergence and the differences between the French author and the author from Quebec and emphasizes the specificity of the latter's experience. How does Hubert Aquin conceive and represent « the extreme of the possible » in his writings? It is the ultimate question we try to answer in this thesis.

Keywords:

Georges Bataille, Hubert Aquin, sacred, eroticism, mysticism, transgression.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract	iv
Table des matières	v
Remerciements	viii
Introduction	9
Chapitre 1 Jalons théoriques : mystique, sacré et érotisme	19
1.1 L'expérience mystique comme voie de la connaissance du divin.....	19
1.1.1 Les « Mystères » dans l'Antiquité grecque et romaine	19
1.1.2 Le Mystère du Christ et l'expérience de Dieu.....	32
1.1.3 <i>Cognitio Dei experimentalis</i> ou la mystique comme science	52
1.2 L'objet de la quête mystique : le sacré	62
1.2.1 Éléments de définition.....	62
1.2.2 Les voies d'accès au sacré : le sacrifice, la fête et l'érotisme	75
<i>Le sacrifice</i>	75
<i>La fête : des hommes et des dieux</i>	84
<i>L'érotisme</i>	88
Chapitre 2 Le « sacré noir » chez Georges Bataille	115
2.1 La voie du « sacré noir » ou l'exploration de tous les possibles	115
2.1.1 L'« expérience intérieure » : une expérience mystique libre de toute tradition religieuse et de toute croyance.....	115
2.1.2 La <i>communication</i> comme fondement du sacré immanent bataillien	126
<i>La communication : éléments de définition</i>	126
<i>Les voies d'accès au « moment privilégié d'unité communielle »</i>	128
<i>La fête</i>	128
<i>Le rire</i>	131

<i>La compassion</i>	134
<i>L'érotisme</i>	136
<i>L'art</i>	146
<i>L'angoisse</i>	148
<i>Une communication nécessairement maudite</i>	150
<i>La communication ou le Mal</i>	150
<i>La communication : un « mal » nécessaire et divin</i>	153
2.1.3 Le « sacré noir » ou la sainteté de la transgression	155
<i>Reprise de la théorie de l'ambiguïté du sacré</i>	155
<i>Le sacré selon Georges Bataille</i>	158
<i>Le sentiment du sacré : un mélange d'angoisse et de jouissance</i>	160
<i>L'interdit : une source de tentation et d'angoisse jouissive</i>	160
<i>L'exemple de l'érotisme, domaine interdit par excellence</i>	161
2.2 L'impasse à laquelle mène le « sacré noir ».....	165
2.2.1 L'exploration de tous les possibles : une idée à relativiser	165
<i>Dépendance, voire asservissement à l'interdit</i>	165
<i>Une perception chrétienne de la chair</i>	166
2.2.2 De la légitimité de faire le mal	168
2.2.3 Redéfinition du « bien » et du « mal » et proposition d'une hyper-morale	171
<i>Le renversement des valeurs</i>	171
<i>Le mal ou l'abandon aux suites funestes</i>	172
<i>L'opposition entre raison et passions</i>	172
<i>L'abandon aux suites funestes</i>	174
<i>Le « bien », au sens de « sacrifice se moquant des fins, des matérielles et des morales »</i>	174
<i>La littérature comme le lieu privilégié d'une mise en scène symbolique de la perte</i>	182
<i>L'œil pinéal</i>	184
2.2.4 L'échec – relatif – du « sacré noir ».....	187
2.3 L'exploration de la voie Zen	189

Chapitre 3 Le sacré chez Hubert Aquin	199
3.1 La tentation du « sacré noir ».....	199
3.1.1 Une expérience innée et dépressive de la perte	199
<i>Une perte collective</i>	199
<i>Une perte individuelle</i>	209
<i>Affinités avec l'existentialisme et la théorie de l'absurde</i>	209
<i>Affinités avec la théorie postmoderne</i>	211
<i>Affinités avec le Baroque</i>	213
3.1.2 Moyen pour pallier une carence essentielle : la violence	218
<i>Du point de vue collectif : une révolution dans l'écriture</i>	218
<i>D'un point de vue individuel : l'intensité définie comme valeur</i>	221
<i>Les expériences proposées par Aquin pour atteindre la plénitude</i>	231
<i>L'art</i>	231
<i>La drogue</i>	233
<i>La sexualité</i>	236
<i>Le sacrifice</i>	240
<i>Échec des expériences proposées par Hubert Aquin</i>	242
3.2 Le « sacré droit ».....	262
3.2.1 Le tiraillement entre ce qui rapproche de Dieu et ce qui l'en éloigne	262
3.2.2 La quête d'une communion avec le Christ	265
<i>Le christianisme et le Christ</i>	265
<i>La recherche de « l'éternité divine »</i>	270
<i>« L'érotisme des cœurs », comme moyen de revenir à l'Origine</i>	273
<i>L'écriture, comme instrument de renaissance dans le Christ de la révélation</i>	282
<i>Le suicide, ou le dernier recours pour retrouver l'Origine et vivre à nouveau</i>	287
 Conclusion	 290
 Bibliographie	 297

REMERCIEMENTS

Je souhaiterais remercier mes deux directeurs de thèse, Jean-François Louette et Gilles Dupuis. Je suis reconnaissante vis-à-vis de Jean-François Louette pour la rapidité et la rigueur de son suivi. Ses corrections et ses remarques m'ont permis de progresser tout au long de la thèse. J'exprime aussi ma gratitude à Gilles Dupuis, dont les corrections et suggestions m'ont beaucoup aidé à parfaire la rédaction de ma thèse.

Je remercie aussi mes parents et mes amis pour m'avoir soutenue et encouragée à mener à bon terme l'expérience de cette recherche.

Je remercie pour finir le CRILCQ pour l'octroi de deux bourses durant le temps de mon doctorat (la bourse Georges-André Vachon et la bourse Gilles Marcotte).

INTRODUCTION

L'émancipation de l'individu, le développement de l'autonomie intellectuelle et morale, le progrès scientifique (attitude ennemie du mystère), sont autant de facteurs qui expliquent le processus de désacralisation à l'œuvre dans les sociétés occidentales modernes. Pour Mircea Eliade, l'homme moderne a-religieux assume une nouvelle situation existentielle : il refuse la transcendance et accepte la relativité de la réalité ; il lui arrive de douter du sens de l'existence. Il se fait lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde (le sacré apparaissant comme le principal obstacle à sa liberté). Cette prise de position philosophique est aux antipodes de l'ontologie primitive où le sacré est le *réel*, l'*être*, le sens même de l'existence, selon Mircea Eliade, position à laquelle se rallie Georges Bataille, pour qui le principal souci de l'homme archaïque était ce qui est souverain, merveilleux, ce qui se place au-delà de l'utile, en somme ce qu'une conscience « éclairée » dénigre et nie, rejette comme douteux et condamne.

L'auteur français exprime son désarroi face au monde qui s'enlise dans la confusion. Il est temps selon lui d'« abandonner le monde des civilisés et sa lumière¹ » et de « devenir tout autre ou de cesser d'être² ». Un monde qui ne peut être aimé à en mourir, comme un homme aime une femme, est « hideux³ » à ses yeux. L'extase dans laquelle les hommes des mondes disparus pouvaient se perdre est impossible dans le monde actuel gouverné par l'intérêt et l'obligation au travail. Or, pour Georges Bataille, c'est dans l'extase que la vie trouve sa grandeur et sa réalité ; celui qui l'ignore ou la méconnaît est « un être incomplet dont la

¹ Georges Bataille, « La conjuration sacrée », *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 443.

² *Ibid.*, p. 443.

³ *Ibid.*, p. 443.

pensée est réduite à l'analyse⁴ ». Le mysticisme est précisément, pour reprendre les mots de Rudolf Otto, « l'exaltation poussée à l'extrême des éléments non rationnels de la religion⁵ » ; tout comme le sacré, il apparaît comme une catégorie de la sensibilité et non de la raison.

L'étude de l'œuvre de Georges Bataille et de celle d'Hubert Aquin permet de considérer les moyens dont dispose « l'homme moderne » pour se transporter hors de lui-même. Si Dieu est absent, voire mort – *lamma sabachtani*, telle est la question devenue affirmation chez Georges Bataille – comment l'homme peut-il faire l'expérience du sacré, si ce n'est par l'immanence, par le biais de l'art (de la musique par exemple), de l'érotisme, de la fête, de l'ivresse et de l'usage de drogues qui peuvent lui être associés, etc. ?

Comme l'ont déjà suggéré Françoise Maccabée-Iqbal et Yvon Boucher, des « affinités électives » rapprochent les écrits des deux auteurs⁶. Ceux-ci explorent une voie mystique présentant de fortes similitudes, apparentée à ce que Roger Caillois appelle le « sacré gauche », c'est-à-dire le sacré impur, composé de forces de mort et de destruction, que Georges Bataille cherche à (re)légitimer, et dont l'accès serait donné par la transgression, et qui correspondrait au « moment privilégié d'une unité communielle⁷ ». Primitivement, les éléments néfastes et impurs auraient composé le monde sacré tout autant que les éléments

⁴ *Ibid.*, p. 443.

⁵ Rudolf Otto, *Le Sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1996, p. 39.

⁶ Françoise Maccabée-Iqbal souligne, dans son ouvrage intitulé *Hubert Aquin romancier*, le lien entre viol et plénitude, entre mort et érotisme et fait référence à Georges Bataille. Lors d'une entrevue avec Hubert Aquin, Yvon Boucher fait intervenir la notion de transgression et demande à l'auteur québécois de définir son rapport à Bataille ; voici la réponse d'Aquin : « Le viol est sans doute la transgression ultime, maintenant je ne peux pas faire référence à Bataille. C'est un auteur qui m'a ennuyé que j'ai pas pu tout à fait souffrir. Il reste que le viol est une chose horrible et c'est, malgré tout, un peu trop présent dans mes histoires. J'ai l'impression que c'est une relation qui n'est pas loin de frôler la mort, ce n'est pas loin du meurtre, d'une volonté de destruction » (Yvon Boucher, « Aquin par Aquin », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 136). Malgré la dénégation de l'auteur, les théories de Bataille sur l'érotisme en particulier semblent avoir exercé sur lui une certaine influence. Comme en témoigne son *Journal*, Aquin a lu *L'Érotisme*, dont il retient cette citation : « Je ne suis pas un homme de science en ce sens que je parle d'expérience intérieure, non d'objets, mais au moment où je parle d'objets, je le fais comme les hommes de science, avec la rigueur inévitable » (pour la référence complète : Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, Montréal, BQ, 1999, p. 195).

⁷ Georges Bataille, « Le sacré », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 562.

fastes et purs. C'est à partir du christianisme que les valeurs se seraient renversées par rapport à la représentation première, et que le « sacré noir » aurait été rejeté du côté du profane. Il s'agit donc, pour Bataille, de « tout renverser » (ce sont les mots du narrateur du roman *Le Bleu du ciel*), à commencer par le sacré chrétien, dans lequel le sacré est réduit, à tort, à la divine Personne. Comme le fait remarquer Jean-François Louette, le dessein de l'auteur est « non pas d'éteindre mais d'étendre le sacré⁸», plus précisément « d'opérer une resacralisation non chrétienne du monde⁹ ». Pour ce faire, il s'appuie notamment sur l'historien des religions Rudolf Otto et sa définition du sacré: le « tout autre », provoquant l'attrance mais aussi le tremblement du fidèle, ou encore sur les travaux des sociologues français : l'*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* d'Henri Hubert et de Marcel Mauss, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim, qui insiste précisément sur la dualité, l'ambiguïté du sacré, à la fois droit et gauche, etc. La raison pour laquelle Bataille attache une attention particulière aux formes gauches du sacré (regroupant le crime, le mal, l'obscène, etc.) est que celles-ci tendent le plus souvent à être passées sous silence ou à être condamnées, stigmatisées. Le nouveau sacré que propose l'auteur n'est plus personnel, solennel et vertical (transcendant), comme c'est le cas avec le sacré chrétien, mais impersonnel, convulsif et horizontal ; il est, pour reprendre la définition de *L'Érotisme*, « une sorte d'animation interne, secrète, une frénésie essentielle, une violence s'emparant d'un objet, le consumant comme le feu¹⁰ ». Par cette façon de concevoir le sacré, Bataille confère une certaine intensité au monde et reconstitue celui-ci en vaste champ énergétique.

Il s'agit plus précisément chez Georges Bataille d'« expérience intérieure ». L'auteur théorise cette expérience mystique dans le projet de *La Somme athéologique*, trilogie composée de *L'Expérience intérieure*, *Le Coupable* et *Sur Nietzsche*. Il suit la recommandation

⁸ Jean-François Louette, « Georges Bataille : un nouveau sacré », *Revue des deux mondes*, mai 2008, p. 82.

⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, Paris, Gallimard, 1987, p. 179.

nietzschéenne : il ne se contente pas de se défaire du christianisme, mais dépasse celui-ci au moyen d'un hyper-christianisme, en mettant en place une nouvelle théologie mystique qui a pour objet, non plus Dieu, mais « l'inconnu ». Le divin est ainsi ramené à l'humain, la transcendance à l'immanence. L'objectif de Bataille est précisément de dégager l'expérience mystique de ses antécédents religieux et de rendre le phénomène de l'extase accessible à tous. Le sujet peut sortir de lui-même dans la *communication*, qui est nécessairement maudite pour l'auteur, en ce qu'elle s'établit par la transgression des limites séparant les êtres. Est *sacré* le moment de communication de ce qui ordinairement est étouffé. Le rire, l'érotisme, le sacrifice, l'art (la musique en particulier), les larmes, sont autant de voies que propose l'auteur pour que le sujet soit transporté hors de lui-même. Bataille s'inscrit dans la continuité de Nietzsche en visant la totale libération du possible humain. Le « mal » apparaît alors comme ce qui permet d'atteindre l'état de surhomme.

Plusieurs autres essais prolongent la réflexion amorcée dans *La Somme athéologique*, tels la *Théorie de la religion*, *L'Érotisme*, *La Littérature et le Mal*, *Les Larmes d'Éros*. Dans *L'Érotisme*, l'auteur met en lumière le rapport complémentaire unissant l'interdit, qui rejette la violence, à des mouvements de transgression qui la libèrent. L'accès au sacré est précisément donné dans la violence de l'infraction.

Ce sont surtout les essais de Bataille et les idées qui y sont exprimées qui vont nous intéresser, moins les romans et récits qui seront exploités comme simples illustrations des analyses avec lesquelles l'auteur se sent en accord (celles de Nietzsche par exemple, les siennes propres, etc.). Georges Bataille se voit lui-même avant tout comme un philosophe ; lors d'une entrevue avec Madeleine Chapsal, il dit avoir toujours « tourné du côté de la philosophie¹¹ ».

¹¹ Madeleine Chapsal, *Quinze écrivains : entretiens*, Paris, Julliard, 1963, p. 14.

Conformément à la théorie de l'« expérience intérieure », les personnages batailliens affirment leur souveraineté dans l'abolition de leurs limites et de celles des autres. C'est surtout au travers d'expériences érotiques qu'ils atteignent « l'extrême du possible ».

Bien que provenant d'horizons culturels différents, Georges Bataille et Hubert Aquin partagent des obsessions similaires. Chez Aquin, l'« extrême du possible » est également théorisé, quoique dans une moindre mesure, dans quelques-uns de ses essais et dans son *Journal* ; il est aussi et surtout thématiqué et mis en scène dans et par les différents récits et romans de l'auteur, ce qui explique pourquoi nous tiendrons compte autant des uns que des autres. Sans vouloir replier les textes sur la biographie d'Hubert Aquin dans un simple rapport de reflet ou de mimétisme, ceux-ci s'avèrent profondément ancrés dans l'existential ; en témoignent les lieux et les événements choisis, les expériences affectives et morales des personnages, etc. Dans *Trou de mémoire*, RR affirme que « l'imagination littéraire [...] n'est jamais pure de toute coïncidence avec la réalité¹² », ce qui rejoint les propos de l'éditeur fictif du roman qui veut situer le livre de Pierre X. Magnant « hors littérature, hors fiction et tout à fait hors roman¹³ » puisqu'il n'est ni « dé-roman », ni « contre-roman », ni « a-roman », ni « infra-roman », mais une déformation des expériences vécues. L'auteur lui-même affirme dans son *Journal* que « [l]'écrivain ne parle que de lui¹⁴ », qu'il communique une vérité sur lui-même, celle qu'il doit à ses « lecteurs fidèles¹⁵ ». « J'écris ce roman [il s'agit de *Trou de mémoire*] [...] : il est plus moi que moi-même. Il m'épuise sous tous mes aspects et, mieux encore, me révélera dans mon complexe existentiel le plus brûlant¹⁶ », lisons-nous dans le *Journal*. À cette déclaration font écho ces propos de P. X. Magnant : « Continuer. Car je tiens le roman qui me brûle intérieurement et par lequel je prendrai possession [...] de ma propre

¹² Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, Montréal, BQ, 1999, p. 140.

¹³ *Ibid.*, p. 80.

¹⁴ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 221.

¹⁵ Hubert Aquin, *Trou de mémoire, op. cit.*, p. 155.

¹⁶ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 244.

existence : ce roman est plus moi que moi-même. Il m'épuise¹⁷ ». Entre Hubert Aquin et ses personnages, la limite est poreuse : lorsqu'il se rend à l'hôtel Reine-Elizabeth, l'auteur s'inscrit sous le nom de l'un de ses personnages, Jean-William Forestier, celui qui, dans *L'Antiphonaire*, finit par se suicider¹⁸ ; par ailleurs, il confesse lors d'une entrevue avec Normand Cloutier qu'il s'est mis à aimer Joan et à rechercher partout dans la vie réelle ce personnage imaginaire¹⁹ – autant de faits qui montrent à quel point le vécu habite la fiction et réciproquement.

Hubert Aquin et ses personnages sont mus par une volonté de puissance d'inspiration nietzschéenne ; ils cherchent à excéder les limites – les leurs et celles des autres – pour atteindre la plénitude et parvenir à la « jouissance permanente sans après-orgasme²⁰ », pour reprendre une expression de Jean-Pierre Martel. L'exercice de la liberté totale les propulse au-delà d'eux-mêmes. Les « héros » aquiniens prennent la figure de tyrans qui tentent d'éblouir par leur parole blasphématoire et leurs actes transgressifs. La quête dionysiaque qui les anime les amène à libérer leur énergie brute. La drogue, la sexualité et le sacrifice apparaissent comme les trois voies principales menant au sacré. C'est surtout dans la pratique d'une sexualité perverse que les personnages éprouvent le plus de plaisir. Les personnages masculins mis en scène par l'auteur aiment jusqu'à la folie, jusqu'à la mort violente. Loin de s'opposer, Éros et Thanatos se relancent sans cesse.

Chez Hubert Aquin, Dieu – plus précisément le Christ – *informe* l'œuvre. L'intertexte religieux est très important chez cet auteur : de nombreuses références sont faites au texte biblique, que ce soit sous forme citationnelle ou allusive, métaphorique ou parodique. Mais à

¹⁷ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁸ Voir le témoignage d'Andrée Yanacopoulo dans Gordon Sheppard et Andrée Yanacopoulo, *Signé Hubert Aquin: enquête sur le suicide d'un écrivain*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 54.

¹⁹ Normand Cloutier, « James Bond + Balzac + Stirling Moss + ... = Hubert Aquin », *Le Magazine Maclean*, vol. VI, n°9, septembre 1966, p. 42.

²⁰ Jean-Pierre Martel, « *Trou de mémoire* : œuvre baroque. Essai sur le dédoublement et le décor », *Voix et Images du pays*, vol. 8, n°1, 1974, p. 72.

la différence du Dieu absent, voire mort, mis en scène par Georges Bataille, le Christ, chez Hubert Aquin, reste bien présent sur le devant de la scène. L'auteur québécois, et certains des personnages qu'il met en scène, apparaissent comme tiraillés entre le besoin de Dieu et son refus, entre l'équilibre de la reconstruction et le déséquilibre de la désintégration. Les expériences proposées par Aquin témoignent de son désir et de celui de ses personnages de s'approprier le divin, de devenir Dieu lui-même, maître de la Création. Or l'œuvre aquinienne semble être motivée dans le même temps par une quête divergente de celle de Georges Bataille, à savoir celle de la transcendance, de l'idéal que représente la figure christique, de l'absolu qui consisterait à entrer en communion avec le Fils de Dieu, à « renaître et vivre dans le Christ de la Révélation²¹ », pour reprendre une expression du dernier roman publié de l'auteur, *Neige noire*. S'exiler de la condition animale, s'évaporer de toute incarnation, faire que sa chair ne constitue pas un obstacle à la spiritualité, tel semble être le souhait aquinien le plus cher.

Cette thèse se propose de montrer en quoi les théories de « l'expérience intérieure » et de l'érotisme de Georges Bataille éclairent tant le *Journal*, que les romans, récits et nouvelles d'Hubert Aquin. Chemin faisant, nous serons amené à souligner les points de convergence et de divergence entre les deux auteurs et leur œuvre respective et à définir ainsi les particularités de la voie mystique empruntée par Aquin tout en apportant un éclairage nouveau sur l'œuvre de ce dernier, en tâchant de décontextualiser celle-ci, de l'universaliser, et en mettant de côté son aspect politique pour centrer davantage notre lecture sur la question du sacré, oubliée ou volontairement oblitérée par la critique d'inspiration nationaliste. Nous nous inscrivons plutôt dans la continuité de la critique des années 1990 qui a relu l'œuvre d'Hubert Aquin avec un regain d'intérêt pour la question du religieux.

²¹ Hubert Aquin, *Neige noire*, Montréal, BQ, 1997, p. 278.

Dans *Le Corps logique de la fiction* paru en 1989, Robert Richard s'oppose à la thèse de Bernard Beugnot selon laquelle le religieux s'efface peu à peu chez Aquin au profit d'un discours politique et scientifique. Pour Robert Richard, c'est exactement le contraire qui se produit : le religieux ne disparaît pas mais s'inscrit de plus en plus dans le texte. Après la parution du *Corps logique de la fiction*, la critique abandonne progressivement le thème du nationalisme et s'intéresse davantage à l'arrière-plan théologico-philosophique de l'œuvre d'Hubert Aquin. Jacques Cardinal, Anne Éleine Cliche, Jean-François Hamel, pour ne citer que ces trois noms, essaient, chacun à sa façon, de tirer au clair la logique du religieux inscrite en filigrane dans les romans de l'auteur québécois. Toutefois, par le mot « religieux », ils entendent principalement le dogme chrétien et catholique, au lieu de le comprendre dans un sens plus large et plus conforme à la conception qu'Aquin semble avoir de ce terme. En outre, la critique qui s'est intéressée à la question du sacré chez Hubert Aquin a insisté sur l'aspect positivement transgressif de son œuvre ; nous mettrons quant à nous l'accent sur l'impuissance qui est au fondement de l'exploration des limites chez cet auteur.

Dans le premier chapitre théorique de la thèse, nous nous pencherons sur trois concepts fondamentaux pour notre analyse, à savoir le mysticisme, le sacré et l'érotisme, en nous basant notamment sur les lectures faites par Georges Bataille et Hubert Aquin à ce sujet : *La Bible*, notamment les *Évangiles* de saint Jean, de saint Marc et de saint Luc, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* d'Alfred Loisy, *Saint Paul et le mystère du Christ* de Claude Tresmontant, *Le Mysticisme* d'Emmanuel Aegerter, *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles* d'Angèle de Foligno et les *Œuvres* de saint Denys l'Aréopagite pour ce qui est du mysticisme ; *Le Sacré* de Rudolf Otto, *L'Homme et le Sacré* de Roger Caillois, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim, *l'Essai historique sur le sacrifice* d'Alfred Loisy et *l'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* d'Henri Hubert et de Marcel

Mauss pour ce qui est du sacré ; *Le Cantique des cantiques* et *Éros et civilisation* d'Herbert Marcuse, entre autres ouvrages, pour ce qui est de l'érotisme. Le mysticisme se présente comme une voie de connaissance et de communion avec le divin : en témoignent les « Mystères » dans l'Antiquité grecque et romaine, ainsi que le Mystère du Christ. La connaissance à laquelle parvient le mystique n'est pas d'ordre théorique mais expérimentale – c'est précisément l'union avec Dieu qui ouvre l'homme à un au-delà du savoir commun ; elle ne relève pas de la raison, mais du sentiment, de l'intuition, lesquels, bien plus que de simples émotions, constituent une prise de contact avec les réalités supérieures. Seule l'absence de savoir mène à la science divine : ce n'est que dans l'anéantissement de l'intelligence, du *vous*, que Dieu peut unir à lui sa créature et se faire connaître d'elle. Le divin est certes à entendre au sens – restreint – de dieux ou de Dieu, mais aussi et surtout au sens plus large de sacré. Ce dernier se caractériserait par son ambiguïté : il serait à la fois béni et maudit, droit et gauche, blanc et noir, comprenant d'une part des puissances positives et des énergies vivifiantes et, d'autre part, des pouvoirs destructeurs et meurtriers. Les voies permettant d'accéder au sacré sont celles-là mêmes qu'explorent Georges Bataille et Hubert Aquin : le sacrifice (étymologiquement : le « faire sacré »), la fête et l'union érotique, proche de l'union mystique. Dans le deuxième chapitre, nous serons à même de voir ce qui fait la singularité de la nouvelle théologie mystique que propose l'auteur français dans ses textes théoriques. L'« expérience intérieure » bataillienne se veut libre de toute tradition religieuse et de toute croyance ; elle prend sa source dans le vide laissé par l'absence de Dieu. Ce que souhaite Bataille, c'est explorer tous les possibles, dépasser les limites de son être, atteindre l'extase, c'est-à-dire sortir de lui-même, se perdre. Le sacré tel qu'il le conçoit correspond à ce qui se produit de plus insaisissable entre les hommes, ce qu'il appelle « moment privilégié d'unité communielle » qu'amènent à vivre la fête – temps *sacré* par excellence en ce qu'elle a pour vertu de faire fusionner les participants entre eux –, le rire, la compassion, l'érotisme

(comprenant l'érotisme divin, c'est-à-dire le sacrifice) et l'art : autant d'expériences qui arrachent le sujet à son ipséité et l'ouvrent à autrui, tout en relevant du « sacré noir » en ce qu'elles impliquent la transgression des limites séparant les êtres les uns des autres. Comment Hubert Aquin conçoit-il et représente-il « l'extrême du possible » dans l'ensemble de son œuvre? C'est à cette question que nous tâcherons de répondre dans le troisième chapitre. Contrairement à ce que nous pouvons voir à l'œuvre chez Georges Bataille, les personnages d'Hubert Aquin ne cherchent pas à *communiquer* avec les autres mais bien au contraire à s'affirmer pleinement comme êtres distinctifs. En mal de plénitude, ils tentent de reconstituer leur intégrité, tant collective qu'individuelle – reconstitution qui passe principalement par la destruction d'autrui – et d'atteindre un état d'unité où il n'y a plus de contradictions déchirantes. Si Dieu n'est pas, l'absolu semble possible ici-bas, un absolu qui est immanent, accessible par le corps, ce qui rejoint les considérations batailliennes à ce sujet. Pour atteindre la totalité et se sentir exister pleinement, Aquin explore à travers ses personnages les mêmes expériences que celles qu'indique Georges Bataille : l'art (l'écriture surtout), la sexualité et le meurtre, aussi l'usage de drogues. Elles leur attribuent un pouvoir quasi démiurgique, car mus par une volonté de puissance, ils veulent prendre la place de Dieu lui-même. Toutefois, le « sacré gauche », duquel relèvent ces expériences, semble constituer chez Aquin une tentation à laquelle il est mal de céder, car il éloigne du « sacré droit », en l'occurrence de la figure christique et de la perfection qu'elle représente. Sans cesse, les protagonistes aquiniens sont tiraillés entre le besoin de Dieu et son refus, entre ce qui rapproche et ce qui éloigne de Lui, entre l'harmonie de l'homme avec la Création au sein d'un univers renouvelé où le Créateur et sa créature se trouvent réconciliés, et le déséquilibre, assimilé à la rupture de l'être humain avec le Dieu incarné.

1. Jalons théoriques : mystique, sacré et érotisme

1.1 L'expérience mystique comme voie de la connaissance du divin

1.1.1 Les « Mystères » dans l'Antiquité grecque et romaine

Les mots grecs *mysteria*, *myein*, *myèsis*, sont traduits en latin par les termes *initia*, *initiare* et *initiatio* ; ils sont donc, à l'origine, synonymes. Dans l'Antiquité grecque, l'adjectif *mustikos* (« secret ») qualifiait l'initiation aux « Mystères », au cours de laquelle « on pouvait accéder à une doctrine réservée à une élite de privilégiés²² ». Comme le note Walter Burkert, une distinction est clairement établie entre ceux qui étaient « dedans » et ceux qui étaient « dehors²³ », entre ceux qui possédaient le savoir et ceux qui restaient dans l'ignorance, ce qui n'est pas sans accuser le caractère exclusif des Mystères. L'antique culte de Déméter, par exemple, était réservé à une communauté étroitement fermée. La connaissance des cérémonies sacrées et par suite le sacerdoce des déesses étaient limités aux quatre princes éleusiniens que Déméter avait institués gardiens héréditaires de ses enseignements et à leurs descendants²⁴. La « rencontre avec le sacré²⁵ », qui constitue l'expérience de l'initiation, a pour effet « la modification radicale du statut religieux et social²⁶ » du sujet qui s'initie, « une mutation ontologique d[e son] régime existentiel²⁷ » :

Est initié [...] quiconque accède (latin : *in-ire*) à un nouveau palier de compréhension métaphysique ou religieux, avec l'aide d'un groupe d'hommes investis de pouvoirs spéciaux et habiletés à dispenser plus de lumière, soit par le geste, soit par la parole, soit par le dévoilement de symboles sacrés²⁸.

²² Françoise Dunand, *Isis Mère des dieux*, Paris, Éditions Errances, 2000, p. 84.

²³ Walter Burkert, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 19.

²⁴ Voir Erwin Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, Paris, Payot, 1952, p. 231. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 24 septembre 1936, puis une deuxième fois le 2 décembre de la même année. (Voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 606 et 607).

²⁵ Mircea Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959, p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁸ Max Guilmot, *Les Initiés et les Rites initiatiques en Égypte ancienne*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 71.

Grâce à l'initiation (c'est-à-dire étymologiquement « l'enchantement », la « communication avec le divin²⁹ »), le néophyte transforme sa conscience³⁰ ; il renaît à une vie nouvelle et accède à un autre mode d'être : il devient l'égal des Dieux. L'initiation est à la fois une « consécration³¹ » et une « divinisation », pour reprendre les termes d'Auguste Diès. Comme le remarque Mircea Eliade, apothéose, déification, « dé-mortalisation » étaient des conceptions familières à tous les Mystères hellénistiques ; pour le monde antique tardif, « la divinisation de l'homme n'avait rien d'un rêve extravagant³² » : « Sache donc, que tu es un dieu³³ », écrit Cicéron ; on peut lire également dans un texte hermétique : « Je te connais, Hermès, et tu me connais : je suis Toi, et Toi es moi³⁴ ».

Conformément à l'étymologie du verbe *muô* (« se fermer, se taire »), les initiés juraient de garder le secret sur ce qui allait leur être révélé : « [u]n grand effroi des dieux retient la voix³⁵ », lisons-nous dans l'Hymne à Déméter. Dans les Mystères d'Eleusis, aux dires d'Erwin Rohde, les initiés apprenaient *comment* l'âme vivrait une fois séparée du corps. De façon générale, les secrets des Mystères consistaient en des drames sacrés et des rites. Dans les Mystères d'Eleusis, la légende de l'enlèvement de Coré était mise en action devant les mystes ; cette légende différait des croyances populaires par un certain nombre d'épisodes, inconnus des profanes, et dont la connaissance était un privilège auquel seuls les initiés avaient droit. Les secrets des Mystères consistaient également en des objets sacrés (*hiera*) et des formules occultes. Dans les Mystères d'Eleusis, les objets sacrés étaient cachés dans une chapelle où seul l'hiérophante avait le droit de pénétrer ; ce n'est que dans la nuit de

²⁹ Robert Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 268-269.

³⁰ Transformation de la conscience, telle est la signification de *mistikos* depuis les écrits de Denys L'Aréopagite ; tel est, selon Walter Burkert, le « véritable sens du mysticisme ». (Walter Burkert, *op. cit.*, p. 18-19)

³¹ Auguste Diès, *Le Cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, Felix Alcan éditeur, 1909, p. 42. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 28 janvier 1935. (Voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 599)

³² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 237.

³³ Cicéron cité dans *ibid.*, p. 237.

³⁴ Texte cité dans *ibid.* p. 237.

³⁵ L'Hymne à Déméter cité dans *ibid.*, p. 232.

l'initiation qu'il en ouvrait les portes et que les mystes pouvaient contempler les attributs mystérieux ou effigies des divinités qui divergeaient sans doute des représentations connues et qui constituaient, aux dires de Paul-François Foucart, « l'une des plus grandes révélations des Mystères³⁶ ». En outre, les formules mystérieuses que l'hiérophante apprenait aux mystes permettaient de « traverser les régions infernales³⁷ » et de « parvenir au terme souhaité du voyage » ; il s'agissait des « noms secrets des divinités³⁸ », des « formules toutes-puissantes qui, récitées avec les modulations convenables, mettraient en fuite les ennemis et ouvriraient aux initiés l'accès des demeures bienheureuses ».

La doctrine des mystères n'était révélée qu'à la suite d'initiations graduées. Dans le mithriacisme par exemple, les prêtres ne dévoilaient qu'au fur et à mesure aux initiés les sens multiples qu'ils attribuaient aux images du culte rendu aux figures mithriaques ; seule une élite aurait eu la connaissance des doctrines iraniennes qui constituaient, aux dires de Franz Cumont, « l'originalité et la véritable valeur de la religion mithriaque³⁹ ». Le sens ésotérique des mystères isiaques n'était aussi que l'apanage d'une minorité : Lucius, le héros d'Apulée, doit s'initier trois fois pour obtenir la révélation intégrale.

L'initiation consistait vraisemblablement moins en l'acquisition de connaissances (la technique initiatique y serait même opposée), qu'en l'émotivité de l'expérience. Dans la dernière phase des Mystères, il ne s'agit « point d'apprendre, mais d'éprouver », déclare Aristote au sujet des Mystères d'Eleusis. Comme le note Mircea Eliade, le myste connaissait déjà le mythe ; il n'apprenait pas une doctrine secrète à proprement parler, mais « *faisait* des gestes liturgiques et *voyait* des objets sacrés⁴⁰ ». Clément d'Alexandrie nous informe sur la teneur des *Petits Mystères* éleusiniens préparant aux *Grands Mystères* : « les Petits Mystères

³⁶ Paul-François Foucart, *Les Grands Mystères d'Eleusis*, Paris, Imprimerie nationale, Librairie C. Klincksieck, 1900, p. 34-35, 102-103.

³⁷ Henri Graillot, *Le Culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing et cie, 1912, p. 177.

³⁸ Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, H. Lamertin, 1899, p. 141-142.

³⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁰ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 232.

[...] comportent un certain fondement d'instruction et une préparation à ce qui doit suivre : dans les Grands Mystères, il ne reste plus rien à apprendre ; il n'y a plus qu'à contempler et à concevoir...⁴¹ ».

Tous les Mystères étaient fondés sur un mythe divin narrant un événement primordial que les rites, inaugurés ou institués par les dieux, avaient pour fonction de réactualiser. Pour reprendre la définition d'Auguste Diès, les rites sont la « répétition mimée de la légende divine⁴² ». Participer aux rites permettait aux mystes de s'identifier aux divinités en ce qu'ils revivaient ce qu'elles-mêmes avaient vécu. Dans les Mystères d'Eleusis, lorsque les mystes apprenaient l'enlèvement de Perséphone, ils cessaient de danser et d'être en joie ; criant et se lamentant, ils se mettaient à la recherche de la déesse ; tout à coup, un héraut leur annonçait que Hélios avait révélé où se trouvait la jeune déesse, c'était alors de nouveau la gaieté, la musique et les danses. Comme l'écrit Mircea Eliade, « [l]e mythe de Déméter et de Perséphone redevenait contemporain : le rapt de la jeune fille, les lamentations de Déméter, ont lieu maintenant, *hic et nunc*, et c'est grâce à ce voisinage des Déeses, et finalement à leur présence, que le myste aura l'inoubliable expérience de l'initiation⁴³ ». Walter Burkert note que les mythes à mystères étaient d'un type particulier, celui du « dieu souffrant » : nous y trouvons l'enlèvement de Perséphone, la mort de Dionysos, celle d'Attis et celle d'Osiris. Que ce soit dans les Mystères d'Eleusis, de la Grande Mère⁴⁴, ou dans ceux d'Isis, les afflictions étaient suivies de joie : l'affliction de Déméter prenait fin avec le retour de Perséphone ; les rites de deuil d'Isis prenaient fin avec la découverte d'Osiris : « Nous avons trouvé, nous nous réjouissons ensemble⁴⁵ » ; à la fête de la Grande Mère, le « jour du sang » était suivi du « jour

⁴¹ Clément d'Alexandrie cité dans France Le Corsu, *Isis Mythes et mystères*, Paris, Les Belles lettres, 1977, p. 65.

⁴² Auguste Diès, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁴ Il s'agit de Cybèle. Dans *Point de fuite*, Hubert Aquin déclare être « partisan de Cybèle » ; il ajoute : « je mesure l'abîme qui sépare mon culte de la tradition catholique-romaine ! » (Hubert Aquin, *Point de fuite*, édition critique établie par Guylaine Massoutre, Montréal, BQ, 1995, p. 6).

⁴⁵ Walter Burkert, *op. cit.*, p. 68-69.

de joie » : « Ayez foi, le dieu est sauvé ! Pour nous aussi, de nos épreuves viendra le salut⁴⁶ », murmure le prêtre aux mystes suite aux jours de lamentation. Pour reprendre les propos de Walter Burkert, « [l]e destin de l'initié était modelé sur le destin du dieu, tel qu'il était représenté dans le mythe et dans le rite, suivant le développement qui menait de la catastrophe au salut⁴⁷ ». Pour renaître à une vie spirituelle nouvelle, le myste devait se confronter à la mort (il s'agissait d'une mort rituelle, initiatique). Le moment central de toute initiation correspondait à la cérémonie symbolisant la mort du néophyte et son retour parmi les vivants. Dans *L'Âne d'or ou les Métamorphoses* d'Apulée, Lucius dit avoir fait l'expérience de la mort et être revenu de son séjour temporaire aux Enfers où il a vu ce que le commun des mortels ne saurait voir. Voici son témoignage :

Je me suis approché des portes de la mort, j'ai foulé le seuil de Proserpine et j'en suis revenu, porté à travers tous les éléments. Au milieu de la nuit, j'ai vu le soleil resplendir d'un éclat éblouissant. J'ai contemplé face à face les dieux des enfers et les dieux du ciel et les ai adorés de près⁴⁸.

Les rites semblent avoir consisté surtout en purifications et en épreuves. Parmi les rites de purification, qui servaient principalement à marquer la distinction entre la vie sacrée et la vie profane, figuraient les ablutions et les lustrations « censées rendre au myste son innocence première⁴⁹ », ainsi que le « lavage » avec l'eau consacrée. Ces trois pratiques constituaient, aux dires de Franz Cumont, une véritable « désinfection spirituelle⁵⁰ », la propreté du corps agissant par sympathie sur l'esprit intérieur. Les onctions, notamment celles avec du miel, « garantissaient l'initié contre toute pollution et lui communiquaient un surcroît de force

⁴⁶ Henri Graillot, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁷ Walter Burkert, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁸ Voir Apulée, *Les Métamorphoses*, Livre XI.

⁴⁹ Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1963, p. 35.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

intime⁵¹ ». Dans les Mystères de Mithra, lors de la réception parmi les Lions, on mettait du miel sur les mains de l'initié ; on lui en enduisait également la langue. Comme le rappelle Franz Cumont, « selon les idées antiques, le miel était l'aliment des bienheureux et son absorption par le néophyte faisait de lui l'égal de la divinité⁵² ». L'abstinence et la continence constituaient également, pour reprendre les termes de Franz Cumont, des « moyens de se délivrer de la domination des puissances du mal et de rentrer en grâce avec le ciel⁵³ ». L'abstinence était censée « empêche[r] des principes malfaisants de s'introduire avec la nourriture⁵⁴ » ; la continence, de « préserve[r] l'homme de toute souillure et de toute débilité ». Dans les Mystères d'Isis, le postulant était conduit par un prêtre jusqu'à une installation thermale, où, une fois baigné, il recevait, suivant le rite égyptien, les aspersion d'une eau lustrale que l'on disait provenir du Nil ; il s'abstenait ensuite pendant dix jours de vin et de viande (et probablement aussi de tout plaisir charnel). Dans les Mystères bachiques, le néophyte devait s'abstenir de tout rapport sexuel pendant dix jours et prendre ensuite un bain de purification ; il était alors purifié par les éléments : par le feu à l'aide d'une torche et de soufre, par l'eau lustrale, dont l'aspergeait une branche humide de laurier, par l'air, qu'on agitait en secouant le van mystique (berceau où, selon la légende, avait été déposé Bacchus enfant) ; le van, qui épurait le blé en le dépouillant du son, exerçait aussi sur les âmes une action cathartique. Dans les Mystères de Mithra, conformément aux vieux rites iraniens, on prescrivait aux néophytes plusieurs ablutions destinées à « laver les souillures morales⁵⁵ ». La lustration pouvait consister, suivant les cas, soit en une simple aspersion d'eau bénite, soit en un véritable bain⁵⁶, comme dans le culte d'Isis. Le taurobole⁵⁷ était également un rite de

⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

⁵² Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Paris, Albert Fontemoing, 1902, p. 133.

⁵³ Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁵ Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, *op. cit.*, p. 131.

⁵⁶ La baignade de Troppmann dans le *Bleu du ciel* de Georges Bataille s'apparente précisément à une lustration à vertu purificatrice : « Je voulais me baigner à Badalona. La plage était déserte. Je me déshabillai dans la voiture et je ne m'étendis pas sur le sable : j'entrai en courant dans la mer. Je cessai de nager et je regardai le ciel bleu. [...] Debout, j'avais de l'eau jusqu'à l'estomac. Je voyais mes jambes jaunâtres dans l'eau, les deux pieds dans le

purification fort usité, notamment dans les mystères de la Grande Mère et dans ceux de Mithra. Nous ne sommes informés des modalités de cette cérémonie que par des auteurs chrétiens du IV^{ème} siècle : Firmicus Maternus et surtout Prudence dans ses *Hymnes*⁵⁸. Le taurobole consistait à faire couler sur un myste caché dans une fosse le sang d'un taureau qu'on égorgeait sur un plancher à claire-voie. Voici la description que nous livre Prudence :

À travers les mille fentes du bois, la rosée sanglante coule dans la fosse. L'initié présente la tête à toutes les gouttes qui tombent, il y expose ses vêtements et tout son corps, qu'elles souillent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses oreilles, ses lèvres, ses narines ; il inonde ses yeux du liquide, il n'épargne même pas son palais, mais humecte sa langue du sang noir et le boit avidement⁵⁹.

Comme le rappelle Franz Cumont, le sang était considéré chez les peuples primitifs comme « le siège de l'énergie vitale⁶⁰ » ; la personne qui en inondait son corps et en humectait sa langue pensait s'approprier le courage et la force de l'animal immolé. De matérielle, la signification du taurobole devint spirituelle, à cause de l'influence exercée par les Thraces en Phrygie et les mages perses en Cappadoce qui répandirent la croyance à l'immortalité de l'homme. Le sang versé était censé apporter, non plus le renouvellement des forces physiques, mais une purification et « une renaissance, soit temporaire soit même éternelle de l'âme⁶¹ ». Comme le note Franz Cumont, « la descente dans la fosse est conçue comme une inhumation, une mélodie funèbre accompagne l'enterrement du vieil homme qui meurt. Puis lorsque, grâce à l'aspersion sanglante, il est revenu purifié de tous ses crimes à une vie nouvelle, on le

sable, le tronc, les bras et la tête au-dessus de l'eau. [...] Je recommençai à nager. Le ciel était immense, il était pur, et j'aurais voulu rire dans l'eau. » (Pour la référence complète : Georges Bataille, *Le Bleu du ciel, Romans et récits*, Paris, Gallimard, coll. « La Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 183-184).

⁵⁷ Nous insistons sur ce rite en particulier car Georges Bataille l'aborde dans son article intitulé « L'Amérique disparue » (voir p. 141).

⁵⁸ Pour la référence exacte : Prudence, *Hymnes*, X, 1006-1050.

⁵⁹ Prudence cité dans Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain, op. cit.*, p. 63.

⁶⁰ Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain, op. cit.*, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 64.

regarde comme semblable à un dieu, et la foule l'adore respectueusement de loin⁶² ». Celui qui pratiquait le taurobole était, comme le disent les inscriptions, *in aeternum renatus* ; il était « rené », du moins pour une période de vingt ans, comme Attis, d'où le mot *natalicium* inscrit sur certains autels tauroboliques.

Outre les rites de purification, l'initiation comptait les épreuves auxquelles les candidats devaient se soumettre. Il s'agissait parfois, comme dans les Mystères de Mithra, d'épreuves sévèrement ascétiques, destinées à tester l'empire des candidats sur eux-mêmes et leur courage à endurer les jeûnes, les souffrances physiques, les intempéries, leur vaillance en présence des dangers dont on leur offrait l'image menaçante⁶³. Si l'on en croit le moine Nonnos, les néophytes auraient jeûné cinquante jours ; on les aurait écorchés vifs, puis plongés dans la neige pendant vingt jours. Cosme de Jérusalem évoque quatre-vingt épreuves, parmi lesquelles celles de la faim et du feu. D'après l'Ambrosiaster, auteur chrétien du IV^{ème} siècle, le candidat avait les yeux voilés et les mains ligotées avec des boyaux de poulet et il devait sauter des fosses emplies d'eau ; ensuite, un « libérateur », probablement un Soldat dans la hiérarchie sacerdotale, lui tranchait ses liens d'un coup de glaive. Le myste prenait part, sinon comme acteur, du moins comme spectateur, à un meurtre simulé. D'après l'*Histoire Auguste*, l'empereur Commode aurait « souillé d'un homicide » les Mystères de Mithra, profitant du fait qu'on y avait coutume « de dire ou de feindre quelque chose *ad speciem timoris*⁶⁴ ». Un texte de saint Jérôme, que confirme une série d'inscriptions, nous apprend que l'initiation mithriaque comptait sept degrés que le myste devait passer pour acquérir la pureté et la sagesse : Corbeau (*corax*), Époux (*nymphus*), Soldat (*miles*), Lion (*leo*), Perse (*Perses*), Courrier du Soleil (*heliodromus*) et Père (*pater*). Tertullien nous renseigne sur l'initiation du Soldat : une couronne était offerte au candidat qui ne semblait

⁶² *Ibid.*, p. 64.

⁶³ Voir Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996, p. 644. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 5 juin 1929. (Voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 571-572)

⁶⁴ Robert Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, Paris, PUF, 1981, p. 85.

pouvoir l'atteindre qu'au péril de sa vie ; il la gagnait pourtant ; mais à l'instant où l'on allait la lui poser sur la tête, il l'écartait en protestant qu'il ne voulait d'autre couronne que Mithra⁶⁵.

Notons que dans les Mystères de Mithra, des banquets sacramentels prolongeaient et réactualisaient le repas archétypique qui avait scellé l'alliance du Soleil avec Mithra⁶⁶. Ils semblent avoir été précédés d'une séance d'instruction. On a trouvé dans plusieurs Mithraea des stèles ou plaques bifaces qu'on faisait pivoter suivant les moments de la célébration. Certains de ces reliefs doubles portent d'un côté les exploits du Tauroctone, de l'autre Mithra et Sol attablés pour le banquet d'alliance. Ces deux faces correspondent apparemment aux deux phases de la cérémonie : on montrait d'abord aux fidèles l'histoire du monde sauvé par Mithra ; ensuite, on retournait le tableau de pierre pour rééditer le repas sacramentel. Le pain et l'eau faisaient l'objet d'une consécration. « On y présente du pain et une coupe d'eau, et l'on prononce certaines formules que vous savez ou pouvez savoir⁶⁷ » : tels sont les propos de Justin dans sa première *Apologie*. Le vin⁶⁸ consacré qui était ensuite ajouté aurait eu, aux dires de Franz Cumont, des effets surnaturels : « la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur du corps et la prospérité matérielle mais la sagesse de l'esprit : elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants, bien plus, elle lui conférait, comme à son dieu, son immortalité glorieuse⁶⁹ ». « J'ai mangé dans le tambourin, j'ai bu dans la cymbale, je suis devenu myste d'Attis » : telle est, par ailleurs, la formule liturgique propre aux agapes phrygiennes. Vers la fin de l'Empire, les liqueurs et les mets consacrés qu'on

⁶⁵ Voir Alfred Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, E. Nourry, 1930, p. 179. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 28 juillet 1939. (Voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 614)

⁶⁶ Mithra avait en effet entraîné le taureau dans la grotte, avant de l'y sacrifier et de consommer sur sa dépouille les chairs de la victime en compagnie du Soleil. Pour la référence : Robert Turcan, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, *op. cit.*, p. 214.

⁶⁷ Justin, *Apologie*, I, 66, 4.

⁶⁸ La vigne, suivant le Boundahish, est née du sang du taureau primitif ; elle remplaçait dans les mystères de Mithra le Haoma, « chef des plantes salutaires ». (Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, *op. cit.*, p. 197)

⁶⁹ Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, *op. cit.*, p. 134.

prenait dans le tambourin et la cymbale d'Attis étaient considérés comme des aliments de vie spirituelle qui contribuaient à soutenir l'initié dans les épreuves de la vie.

Pour reprendre la formule de Louis Gernet et d'André Boulanger, « qui dit mystères dit union sexuelle avec la divinité⁷⁰ ». Dans les Mystères de la Grande Mère, l'un des rites essentiels consistait à apporter à Cybèle des testicules de taureau et de bélier ; c'est en se présentant avec cette offrande que le myste était admis dans « la chambre nuptiale » ou « sous le baldaquin », comme amant ou époux mystique de la Mère. Le mariage sacré (*hieros gamos*) existait aussi à Eleusis : Zeus s'unissait à Déméter, dans un drame qui n'était vraisemblablement représenté qu'aux époptes ou initiés du second degré. Par ailleurs, le titre *Nymphus* (« Jeune époux ») dans la hiérarchie sacerdotale mithriaque supposait également une sorte de mariage entre le dieu et l'initié. Dans les mystères de Dionysos ou de Sabazios, la formule symbolique de la foi nouvelle du myste, « J'ai échappé au mal et trouvé meilleur », aurait fait partie de la liturgie du mariage à Athènes. Nous pouvons présumer, avec Henri Jeanmaire, que l'initié aux cultes de Dionysos ou de Sabazios contractait dans son engagement une sorte d'union mystique avec le dieu⁷¹. La possession par *Baccheios* était également un signe de cette union. Comme le note Paul-François Foucart, les danses, l'ivresse, les cris, tendaient à un même but : « mettre l'homme en rapport immédiat avec la divinité » :

en surexcitant les sens et l'imagination, les orgies provoquaient l'extase chez les Corybantes aussi bien que chez les Bacchantes. Ce délire avait, dans leurs croyances, des vertus merveilleuses : il purifiait les âmes, il guérissait les corps. La divinité s'emparait de ses fidèles ; elle leur communiquait une force surhumaine ; plus d'obstacles qu'ils ne fussent capables de vaincre ; ils bondissaient sans effort à travers les rochers et les précipices ; les animaux les plus forts tombaient sans résistance sous leurs coups et étaient mis en pièces. Les

⁷⁰ Louis Gernet et André Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 114. Cet ouvrage fait partie des lectures d'Hubert Aquin, comme l'indique Guylaine Massoutre dans son ouvrage *Itinéraires d'Hubert Aquin* (pour la référence exacte : Guylaine Massoutre, « Annexe I », *Itinéraires d'Hubert Aquin*, Montréal, BQ, 1992, p. 314).

⁷¹ Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951, p. 96.

Bacchantes partageaient même la puissance divine ; de leur thyrses découlait le miel ; à leur ordre, le vin et le lait jaillissaient de la pierre ou coulaient dans les fleuves. Ces prodiges ne sont pas des ornements poétiques dont Euripide a embelli son sujet ; c'était une croyance populaire que Platon cite comme généralement acceptée⁷².

Les initiés étaient aussi unis les uns aux autres. Le mithriacisme, par exemple, était une religion de petits groupes ; le sentiment de fraternité était très fort, en témoignent les noms que se donnaient les mystes entre eux : *fratres, consacranei*.

L'idée d'union de l'homme à la divinité et celle de la mort et de la résurrection du dieu se rejoignent dans l'interprétation mystique. Comme l'écrit Auguste Diès, « [l]’union temporaire avec la divinité n’est que condition et prélude de l’union finale ; cette union est une renaissance au-delà de la mort ; la passion et la naissance du dieu sont symboles de cette renaissance de l’homme⁷³. » Dans les Mystères orphiques, « [l]a mort est une entrée dans la divinité ; par elle l’initié devient dieu au lieu de mortel. Il passe sous le sein de la reine des Chthoniens ; c’est-à-dire qu’il accomplit, à la mort, le mariage dont les symboles rituels n’étaient que la préparation⁷⁴ ».

L’initié, ajoute Auguste Diès, est d’origine divine. Son entrée dans le cercle des naissances fut un malheur et une faute⁷⁵. La mort expie cette faute et met fin à ce malheur. Le cercle quitté, il ne respirera plus l’atmosphère d’iniquité ; fils de la terre et du ciel, il est retourné à sa vraie patrie, le Ciel⁷⁶.

⁷² Paul-François Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs, thiasos, éranes, orgéons*, New York, Arno Press, 1975, p. 164.

⁷³ Auguste Diès, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁵ L’origine divine des hommes et la faute inhérente à leur naissance s’expliquent par l’histoire des Titans : « Les hommes sont nés des cendres des Titans qui avaient dévoré Zagreus : par conséquent ils sont impurs comme ceux dont ils procèdent ; mais les cendres des Titans contenaient aussi la substance de l’être divin qu’ils avaient mangé ; c’est pourquoi une étincelle divine subsiste également dans les hommes. C’est à la libération de cet élément divin par la possession définitive de l’immortalité bienheureuse que tendent l’initiation et le régime de vie orphique. Il faut dégager de l’élément terrestre, périssable et titanique, l’élément céleste et immortel, qui vient de Zagreus. » (Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 45-46)

⁷⁶ Auguste Diès, *op. cit.*, p. 43.

« L'âme, lisons-nous par ailleurs dans le Boundehesh, est une lumière qui à la naissance descend du ciel et qui à la mort y retourne. » Cette idée est précisément celle qui a inspiré les doctrines mithriaques. Le corps n'est considéré par les mithraïstes que comme une « enveloppe matérielle, périssable et impure de l'âme⁷⁷ ». L'initiation garantissait aux initiés une situation privilégiée, aussi bien pendant cette vie qu'après la mort. Isis, par exemple, assurait un salut à la fois présent et futur, matériel et spirituel. Voici ce que la déesse déclare à Lucius dans *Les Métamorphoses* :

Souviens-toi et garde toujours gravé au fond de ton cœur que toute ta carrière, jusqu'au terme de ta vie et jusqu'à ton dernier soupir, m'est engagée. Et c'est justice qu'à celle dont le bienfait t'aura rendu ta place parmi les hommes, tu doives tout ce qui te reste à vivre. Tu vivras d'ailleurs heureux, tu vivras plein de gloire sous ma protection et quand, ta course terrestre achevée, tu seras descendu aux Enfers, là encore, dans cet hémisphère souterrain, moi que tu vois ici, tu me retrouveras brillant parmi les ténèbres de l'Achéron et régner sur les demeures profondes du Styx ; toi-même, habitant les Champs Elysées, tu rendras un hommage assidu à ma divinité propice. Et si, par une obéissance scrupuleuse, une pieuse attention à mon service, une pureté persévérante, tu te rends digne de ma protection divine, tu sauras que seule j'ai pouvoir de prolonger aussi ta vie au-delà des limites fixées par ton destin⁷⁸.

Les promesses faites par la déesse aux initiés résidaient dans le bonheur et la gloire sur terre⁷⁹, la prolongation du temps de vie assigné à chaque être par le destin et le séjour aux Champs-Elysées (l'équivalent de notre Paradis) dans l'autre monde. L'Hymne à Déméter nous apprend que l'initié aux Mystères d'Eleusis pouvait aussi espérer la richesse de son vivant et un sort privilégié après sa mort : « Heureux celui des hommes vivant sur la terre qui a vu ces choses ! Celui qui n'a pas connu les saintes orgies et celui qui y a pris part n'auront pas, après la mort,

⁷⁷ Jules Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain, t. II Les Cultes orientaux*, L'Erma Di Bretschneider, 1967, p. 130.

⁷⁸ Apulée cité dans France Le Corsu, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁹ La déesse apporte en cette vie de façon générale la guérison, la libération des dangers les plus divers, la promotion sociale, les biens matériels. Le bonheur qu'elle promet à Lucius se manifeste par les succès qu'il obtient sur le forum, dans sa profession d'avocat.

le même sort dans les sombres séjours⁸⁰ ». « Heureux, s'exclame plus tard Pindare, celui qui voit cela avant d'aller sous la terre ! Il connaît la fin de la vie ! Il connaît aussi le commencement...⁸¹ » ; « O trois fois heureux, déclare Sophocle (sans doute initié aux mystères d'Eleusis), ceux des mortels qui, après avoir contemplé ces Mystères, s'en iront chez Hadès ; eux seuls y pourront vivre ; pour les autres, tout sera souffrance⁸². »

Je t'ai fait connaître Mithra, ton père, dit Mercure à Julien dans *Les Césars*. A toi d'observer ses commandements, afin d'avoir en lui, durant ta vie, un port et un refuge assurés et que, lorsqu'il te faudra quitter le monde, tu puisses, avec une douce espérance, prendre ce dieu comme guide⁸³.

L'obéissance aux commandements de Mithra avait donc un double effet : se conformer aux ordres de Mithra permettait d'atteindre le bonheur durant cette vie par la sagesse⁸⁴ et de s'assurer l'immortalité. En outre, Mithra promettait à ses initiés la résurrection : quand le temps fixé par le destin arriverait, Mithra égorgerait un autre taureau céleste dont le sang réparerait l'énergie affaiblie de la terre et rendrait une existence bienheureuse à ceux qui auront cru en lui. L'initiation dionysiaque assurait également au myste une béatitude éternelle. L'immortalité « était conçue comme une fête perpétuelle analogue à celles qui réjouissaient les fidèles sur la terre » :

On célébrait ici des festins où le vin était versé à profusion et où régnait une douce ébriété. Cette ivresse, qui délivrait l'esprit des soucis et donnait l'illusion d'une vie plus heureuse et plus intense, était regardée comme une possession divine et une prélibation des joies d'outre-tombe. Les banquets étaient égayés par des danses et accompagnés d'une musique qui, croyait-on, purifiait les âmes. A la course éperdue du cortège aviné, se précipitant sur les pentes des montagnes, s'étaient substituées des processions de Silènes, de Bouviers et de Satyres bondissant dans les parvis des temples ou les rues des cités. Toutes ces

⁸⁰ Pour la référence exacte : Hymne à Déméter, v. 480-482.

⁸¹ Pindare cité dans Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 237.

⁸² Sophocle cité dans *ibid.*, p. 237-238.

⁸³ Julien cité dans Salomon Reinach, *op. cit.*, p. 644.

⁸⁴ Selon Franz Cumont, Mithra donne à ses protégés la victoire sur les instincts pervers, inspirés par l'Esprit de mensonge. CF Franz Cumont, *Les Mystères de Mithra*, *op. cit.*, p. 119.

réjouissances devaient se répéter indéfiniment dans une autre vie. Le mort était accueilli dans les prés fleuris des Champs-Élysées par l'essaim joyeux des initiés ; il y prenait part, dans la sérénité d'un air toujours pur, aux ébats excitants des Satyres et des Ménades. Mais surtout il y participait à la gaîté d'un banquet sans fin, où les convives, au son des instruments et des chants, s'enivraient des délices d'un vin inépuisable⁸⁵.

1.1.2 Le Mystère⁸⁶ du Christ et l'expérience de Dieu

En langage chrétien, comme le note André Ravier, le mot « mystique » a été employé très tôt, notamment au pluriel neutre *ta mystica*, pour désigner les « choses mystiques », c'est-à-dire les réalités divines, ou plus exactement la Réalité, à commencer par le Mystère du Christ⁸⁷. « Je suis le Chemin et la Vérité et la Vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père⁸⁸ », déclare Jésus dans l'Évangile selon Jean. Jésus apparaît comme le médiateur entre les hommes et Dieu ; il est « le pain vivant qui descend du ciel⁸⁹ » pour révéler et offrir aux hommes la connaissance de la vérité divine. La sagesse qu'il enseigne est celle de Dieu qui, demeurant en lui, accomplit ses propres œuvres : « Mon enseignement ne vient pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé⁹⁰ ». Ce que nous connaissons de Jésus avec le plus de certitude, c'est sa prédication de la bonne nouvelle, à savoir « l'avènement du royaume de Dieu, l'éthique dictée par la préparation de cet

⁸⁵ Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, *op. cit.*, p. 202-203.

⁸⁶ Le « mystère » chrétien, même s'il peut être une vérité révélée (comme c'est le cas avec Saint Paul et les prophètes) et non soumise à la raison, est nécessairement d'ordre mystique car il implique d'une part le silence du *logos*, autant de la raison que du langage, et d'autre part l'expérience, les deux sens attribués au mot *mystique*. De façon générale, la réalité des expériences mystiques, excepté le rapt de Saint Paul, n'est pas une vérité révélée. L'adhésion qu'on lui donne correspond à un acte de foi.

⁸⁷ André Ravier, « Vie humaine et vie divine dans la mystique chrétienne », in André Ravier et alii, *La Mystique et les Mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 126.

⁸⁸ Jn 14.6-7, *La Bible*, Paris, Bibli'o – Société biblique française - Les Editions du Cerf, 2010, p. 1760. Hubert Aquin a lu l'Évangile de saint Jean en juillet-août 1952, comme le prouve le *Journal* (pour la référence : « Deuxième cahier 1952-1953 », *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 154).

⁸⁹ Jn 6.51, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1747.

⁹⁰ Jn 7.16, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1748.

avènement, le salut par la foi⁹¹ ». Ce n'est pas le Néant qui devrait survenir avec la fin du monde, mais le Royaume de Dieu, qui est « justice, paix et joie dans l'Esprit Saint⁹² ». Alors que Jean annonce surtout « la colère qui vient⁹³ », Jésus, tout en annonçant lui aussi le jugement de Dieu sur le monde et d'abord sur Israël, prêche le royaume divin, « sorte de paradis, terrestre par le lieu, céleste par la béatitude », dans lequel les élus, au sortir de « la grande épreuve où [doivent] sombrer tous les pécheurs et tous les pouvoirs d'iniquité⁹⁴ », deviendraient des « saints immortels menant sur le sol régénéré de la Palestine une existence comparable à celle des anges⁹⁵ ». Les élus, c'est-à-dire ceux qui ont cru au message de Jésus et les anciens justes persécutés pour leur foi, rejoindraient Jésus, le « Premier-né d'entre les morts⁹⁶ », dans la céleste patrie et ressusciteraient⁹⁷ corporellement pour ne former qu'un seul peuple avec les justes actuellement vivants. La Résurrection du Christ donne une idée de ce que serait cette renaissance : tout d'abord, le Christ ressuscité apparaît et disparaît sans tenir compte des lois qui régissent le monde physique : il entre par exemple dans une maison dont la porte est fermée. De plus, les hommes ressuscités seraient comme les anges : ils ne s'adonneraient plus aux viandes, aux boissons ni aux plaisirs charnels ; leurs corps seraient des « corps glorieux » sans organes. Ainsi, la résurrection consisterait non pas en la répétition du monde tel que nous le connaissons, mais bien en la création d'un monde nouveau. Le moment où le Christ « transfigurera notre corps humilié pour le rendre semblable à son corps de gloire⁹⁸ » correspond à ce que Paul appelle le Plérôme, la Plénitude⁹⁹. Comme il est écrit

⁹¹ Karl Jaspers, *Les Grands philosophes*, Vol. 1 « Socrate – Bouddha – Confucius – Jésus », Paris, Plon, 1993, p. 253.

⁹² Paul, Rm 14.17, *La Bible, op. cit.*, p. 1837.

⁹³ Mt 3.7, *La Bible, op. cit.*, p. 1616.

⁹⁴ Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 208.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁹⁶ Paul, Col 1.18, *La Bible, op. cit.*, p. 1909.

⁹⁷ Hubert Aquin croyait en la résurrection, si nous nous fions au témoignage de Françoise Maccabée-Iqbal : « Avant de se suicider, Hubert Aquin avait voulu se rassurer en s'assurant de l'acceptation de son suicide par Jésus-Christ, la pensée du Christ et de la résurrection demeuraient l'un de ses grands réconforts durant les derniers mois. » (Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, Montréal, VLB éditeur, 1987, p. 428).

⁹⁸ Paul, Ph 3.21, *La Bible, op. cit.*, p. 1902.

dans les Évangiles, le royaume de Dieu constitue « un mystère » que seuls les disciples de Jésus reçoivent et ce, grâce à la foi qu'ils ont en lui qui est la Vie : « À vous, le mystère du Règne de Dieu est donné ; mais pour ceux du dehors [*i.e.* pour ceux qui n'ont pas la foi], tout devient énigme¹⁰⁰ ». La foi¹⁰¹ s'avère indispensable pour entrer dans le royaume des cieux ; elle est « la condition du salut », « elle est en elle-même le salut¹⁰² ». Pour reprendre les définitions proposées par Karl Jaspers, la foi, c'est « l'abandon absolu à la volonté divine, la confiance inébranlable en Dieu¹⁰³ », « la certitude que Dieu est, la certitude qu'un lien nous rattache à lui, la certitude de son amour portant tous ceux qui prient¹⁰⁴ ». Croire en Dieu et en Jésus prédispose l'homme à se livrer pleinement aux exigences de sa foi et à faire ce que Dieu veut. Pour progresser d'un point de vue spirituel, il doit imiter Jésus en toute chose, conformer intérieurement sa vie à la sienne, mener, pour reprendre les mots de Paul, « une vie digne de l'Évangile du Christ¹⁰⁵ ». Il lui faut vivre comme si le royaume de Dieu était déjà

⁹⁹ Voir Claude Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, « Maîtres spirituels », 1956, p. 63. Hubert Aquin a lu cet ouvrage en novembre 1960 (voir « Premier carnet 1960-1961 », *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 227). Voici ce qu'il déclare dans une lettre datant du 9 août 1960 à Guy Glover et Pierre Juneau : « Claude Tresmontant est un historien des religions, mais surtout, si l'on peut dire, un philosophe des religions. Sa méthode intellectuelle tient compte de la rigueur de l'histoire, de la discipline de l'exégèse et aussi de l'apport plus nouveau de la psychologie et de la phénoménologie » (Hubert Aquin cité dans Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 116-117).

¹⁰⁰ Mc 4.11, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1662. Hubert Aquin a lu l'Évangile de saint Marc en juillet-août 1952 (voir « Deuxième cahier 1952-1953 », *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 154).

¹⁰¹ C'est précisément la foi en Dieu qui motiva Georges Bataille à écrire son premier livre, *Notre-Dame de Rheims*. C'est aussi elle qui l'inclina au sacerdoce. De l'automne 1917 à l'été 1918, il alla au séminaire à Saint-Flour, qu'il quitta pour s'inscrire à l'école des Chartres à Paris. C'est son proche cousin, Victor Bataille, de dix ans son aîné, qui l'aurait dissuadé de mener à terme le projet qu'il caressait de se consacrer à Dieu : sa mère, veuve, n'avait pas les moyens pour financer de telles études. (Pour ces informations, voir Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992, p. 36-37) Selon Jean Archambault, Hubert Aquin aurait pu aussi s'orienter vers la prêtrise : « Je me suis toujours figuré, quand il était jeune, qu'il s'orienterait vers la prêtrise ou du moins vers un domaine très spirituel » (pour la référence : Jean Archambault cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 232).

¹⁰² Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 262.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰⁵ Paul, Ph 1.27, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1900. Comme l'écrit Michel Surya à propos de Georges Bataille, « [c]'est en jeune homme modèle – modèles étaient ses mœurs, modèle sa déférence – qu'il convient de se le représenter entre dix-sept et vingt-trois ans » (Michel Surya, *op. cit.*, p. 36). Selon le témoignage de Georges Delteil, le plus proche des amis d'enfance de Georges, celui-ci était très pieux : « A vingt ans, dans nos montagnes d'Auvergne, il menait une vie de saint, s'imposant une discipline de travail et de méditation. [...] Ceci dans une belle maison austère, celle de son grand-père, située au centre du bourg, à deux pas de la vieille église romane où il s'est fait enfermer un soir ; plongé dans ses prières ou dans ses réflexions, il n'avait pas entendu le sacristain fermer les lourdes portes. » (Georges Delteil cité dans *ibid.*, p. 36). Bataille déclare par ailleurs lors d'une conférence : « au

arrivé, « de façon que cette vie dans le monde soit un signe du royaume à venir et de l'approche même de cette réalité transcendante¹⁰⁶ ». Pour ce faire, l'écoute et le discernement de la parole de Jésus ainsi que sa mise en pratique sont nécessaires. Le reniement de soi-même pour suivre le « Chemin » qu'est Jésus fait partie des instructions données par le Fils de Dieu à ses disciples: « Quiconque ne prend pas sa croix et vient à ma suite n'est pas digne de moi. Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie à cause de moi l'assurera¹⁰⁷ ». Pour obtenir le salut, l'homme doit observer les « commandements » de Jésus, à savoir : ne pas commettre de meurtre ni d'adultère, ne pas voler, ne pas porter de faux témoignage, honorer son père et sa mère, aimer Dieu et son prochain comme soi-même en suivant l'exemple de Jésus ou encore du bon Samaritain, renoncer aux richesses et être pauvre de biens matériels, d'amis et de soi-même, à l'image du Christ¹⁰⁸, comme l'illustre l'histoire du jeune homme riche qui met particulièrement l'accent sur l'exigence de pauvreté :

Et voici qu'un homme s'approcha de lui [Jésus] et lui dit : « Maître, que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle ? » Jésus lui dit : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bon ? Unique est celui qui est bon. Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » [...] Le jeune homme lui dit : « Tout cela, je l'ai observé. Que me manque-t-il encore ? » Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens, suis-moi ! » A cette parole, le jeune homme s'en alla tout triste, car il avait de grands biens. Et Jésus dit à ses disciples : « En vérité je vous le déclare, un riche entrera difficilement dans le Royaume des cieux. Je vous le répète, il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu.¹⁰⁹ »

début de cette expérience, j'étais en somme animé d'une foi religieuse très précise, conforme à un dogme et cela comptait beaucoup pour moi au point même que j'accordais, aussi entièrement que je pouvais, ma conduite à mes pensées. » (Georges Bataille cité dans *ibid.*, p. 54).

¹⁰⁶ Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 259.

¹⁰⁷ Mt 10.38-39, *La Bible, op. cit.*, p. 1627. Georges Bataille ne retient que le premier tronçon de cette déclaration : « Qui aura assuré sa vie la perdra et qui perdra sa vie [...] l'assurera ».

¹⁰⁸ Voir Angèle de Foligno, *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles*, Paris, Droz, 1927, p. 311-313. Georges Bataille lit *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles* au moment où il écrit *Le Coupable* et *Madame Edwarda*. (Pour cette information, voir Michel Surya, *op. cit.*, p. 372)

¹⁰⁹ Mt 19.16-24, *La Bible, op. cit.*, p. 1639.

L'amour de Dieu et du prochain constitue « la première de toutes les vertus¹¹⁰ » ; il est le « lien parfait¹¹¹ », la voie qui conduit à Dieu. Paul enjoint précisément les Éphésiens à vivre dans l'amour, « comme le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous¹¹² ». L'amour dont il s'agit ici est l'*agapè*, notion spécifiquement biblique et chrétienne, qui renvoie à la charité divine, illimitée, inconditionnelle, excluant tout orgueil et toute volonté de domination dont l'homme pourrait être tenté de faire preuve. Comme le dit Jésus : « si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur, et si quelqu'un veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave¹¹³ ». Jésus apporte un précepte nouveau, étranger à l'Ancien Testament : aimer son ennemi, rendre le bien pour le mal.

« Vous avez appris qu'il a été dit : *Œil pour œil et dent pour dent*. Et moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. [...] Vous avez appris qu'il a été dit : *Tu aimeras ton prochain* et tu haïras ton ennemi. Et moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux¹¹⁴ »

Ces propos extraits de l'Évangile selon Matthieu se trouvent parfaitement illustrés par la parabole du bon Samaritain :

Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, il tomba sur des bandits qui, l'ayant dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Il se trouva qu'un prêtre descendait par ce chemin ; il vit l'homme et passa à bonne distance. Un lévite de même arriva en ce lieu ; il vit l'homme et passa à bonne distance. Mais un Samaritain qui était en voyage arriva près de l'homme : il le vit et fut pris de pitié. Il s'approcha, banda ses plaies en y versant de l'huile et du vin, le chargea sur sa propre monture, le conduisit à une auberge et prit soin de lui¹¹⁵.

¹¹⁰ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 423.

¹¹¹ Paul, Col 3.14, *La Bible, op. cit.*, p. 1911.

¹¹² Paul, Ep 5.1, *La Bible, op. cit.*, p. 1894.

¹¹³ Mt 20.26-27, *La Bible, op. cit.*, p. 1641.

¹¹⁴ Mt 5, 38-39, 43-45, *La Bible, op. cit.*, p. 1619.

¹¹⁵ Lc 10.30-34, *La Bible, op. cit.*, p. 1708. Hubert Aquin a lu l'Évangile de saint Luc en juillet-août 1952 (voir « Deuxième cahier 1952-1953 », *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 154).

Se faire petit, être humble et ne faire qu'un seul cœur et une seule âme avec les autres, telle est la recommandation que donne Angèle de Foligno à ses fils :

Ô les bien-aimés de mon âme, je désire de vous ce que je désire de ma compagne et de moi-même, que vous ayez une même pensée et qu'il n'y ait point de divisions parmi vous. Je désire que vous ayez dans vos âmes ce qui réconcilie les gens divisés par la discorde, c'est d'être petits. Car lorsqu'on est petit, on ne tire point suffisance de sa science ou de son jugement, on a l'âme toute prête à voir ses défauts et ses misères, à se faire son propre procès afin de se convaincre de ses défauts et de s'efforcer de les corriger. De plus, lorsqu'on est petit on ne s'impose pas, on ne se rend pas importun à autrui, on ne met point de mépris dans ses paroles, bien que par sa vie on frappe tous ceux qui sont contraires à cette petitesse¹¹⁶.

Parce qu'elle est bienveillante, charitable et compatissante, l'âme trouve « joie et allégresse dans le bonheur du prochain, tristesse et affliction dans ses maux¹¹⁷ ». Loin de s'enorgueillir à la vue des misères spirituelles ou corporelles d'autrui, de juger celui-ci, de le mépriser, l'âme s'humilie parce qu'elle sait qu'elle est tombée ou qu'elle tombe encore dans les mêmes fautes. L'humilité de cœur est précisément ce qui permet à l'homme de trouver le repos de son âme¹¹⁸ ; elle est, pour reprendre les expressions d'Angèle de Foligno, « le ferme et solide fondement sur lequel toute la perfection de la vie spirituelle est édifiée¹¹⁹ », « la matrice où s'engendrent, d'où procèdent toutes les autres vertus et les œuvres des vertus, à peu près comme le tronc et les rameaux sortent de la racine¹²⁰ » : sans l'humilité du cœur, toutes les vertus permettant de s'acheminer vers Dieu et de parvenir jusqu'à Lui ne sont que néant. L'âme ne peut être élevée que si elle s'abaisse.

Jésus est le point de départ du christianisme, mais il n'en est pas à proprement parler le fondateur. L'évangile qu'il prêche ne constitue pas en soi une religion ; il n'est que l'annonce

¹¹⁶ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 345.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 423.

¹¹⁸ C'est ce que dit Jésus à ses disciples : « mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes » (Mt 11.29, *La Bible, op. cit.*, p. 1628).

¹¹⁹ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 421.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 421.

du royaume de Dieu, dont l'avènement marquerait plutôt le couronnement de la foi juive. La religion chrétienne, qui se constitue comme telle après Jésus, se présente comme universelle — alors que la bonne nouvelle de Jésus ne concerne qu'Israël — et fonde son universalité sur une conception du Christ comme sauveur du genre humain¹²¹ qui ne correspond pas à celle que Jésus a de lui-même. Selon Paul, qui prétend tenir son Évangile de Christ ressuscité, la mort et la résurrection de Jésus réalisent le « mystère du salut », c'est-à-dire le « secret du plan rédempteur de Dieu, de l'appel universel au salut sans distinction de race¹²² » ; secret caché aux générations antérieures à la Passion et à la résurrection du Christ, mais révélé depuis aux apôtres et aux prophètes, en particulier à lui, Paul, qui a précisément pour mission de le faire connaître. « Dieu nous l'a prodiguée [sa grâce], déclare-t-il dans sa première épître aux Éphésiens, / nous ouvrant à toute sagesse et intelligence. / Il nous a fait connaître le mystère de / sa volonté, / le dessein bienveillant / qu'il a d'avance arrêté en lui-même / pour mener les temps à leur accomplissement : / réunir l'univers entier / sous un seul chef, le Christ¹²³ ». Le Christ est la « Vie » ; il est le salut : par le sacrifice de la Croix, il se fait le rédempteur de l'humanité. L'apôtre prêche ainsi, pour reprendre l'heureuse formule d'Alfred Loisy, « une économie de salut fondée sur la valeur mystique de la mort de Jésus¹²⁴ ». Sa théologie est avant tout une « christologie » et une « sotériologie¹²⁵ », selon lesquelles le Fils de Dieu ne meurt que pour être le premier des morts à revivre dans l'éternité. À cause d'Adam, « être animal doué de vie¹²⁶ », comme le dit Paul dans sa première Épître aux Corinthiens, l'homme est condamné à mourir selon sa condition d'homme terrestre, mais s'il

¹²¹ C'est précisément cette conception que retient surtout Hubert Aquin. Comme le note Françoise Maccabée-Iqbal, le modèle du Christ rédempteur a beaucoup influencé la vie et l'œuvre de l'écrivain québécois. (Pour la référence : Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 148)

¹²² François Amiot, *L'Enseignement de saint Paul*, Paris, Desclée & Cie, 1968, p. 44.

¹²³ Paul, Ep 1.8-10, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1890.

¹²⁴ Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 206.

¹²⁵ François Amiot, *op. cit.*, p. 92

¹²⁶ Paul, 1 Co 15.45, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1858.

croit à l'« être spirituel donnant la vie¹²⁷ » qu'est le Christ sauveur et au pouvoir salvateur de son Nom, il peut ressusciter comme lui :

Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, croire dans son cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit au salut. Car l'Écriture dit : *Quiconque croit en lui ne sera pas confondu*¹²⁸.

Chez Paul, la foi en Jésus-Christ mort et ressuscité est non seulement garante du salut de l'homme, mais elle constitue aussi ici-bas « une science qui éclaire dans la conduite de la vie¹²⁹ », « le moyen de devenir conforme au Christ dans la communion à sa mort, en attendant de ressusciter avec lui¹³⁰ ». Comme le notent Pierre Agaesse et Michel Sales, l'un des aspects de la mystique consiste à « expérimenter [...] ce qui est accompli dans la croix et la résurrection du Christ¹³¹ ». Le Christ meurt pour libérer l'homme du péché¹³² en identifiant sa cause à la sienne et il ressuscite pour le justifier et le réconcilier avec Dieu. Pour vivre avec le Christ, l'homme doit en retour mourir au péché avec lui et appartenir à son corps mystique qui

¹²⁷ Paul, 1 Co 15.45, *La Bible, op. cit.*, p. 1858.

¹²⁸ Paul, Rm 10.9-11, *La Bible, op. cit.*, p. 1833-1834.

¹²⁹ François Amiot, *op. cit.*, p. 219.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹³¹ Pierre Agaesse et Michel Sales, « La vie mystique chrétienne », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. X, p. 1962.

¹³² Le mot « péché » est à entendre au sens de mauvaise orientation de l'homme qui, au lieu de se convertir à Dieu, se tourne vers les créatures et s'asservit à elles au point d'en oublier son origine et sa destination. Comme le note Michel Surya, au début de l'année 1922, Georges Bataille est pieux ; à la fin de l'année 1924, il mène la vie la plus dissolue qui soit, passant ainsi de l'état de jeune homme religieux et attentif aux prescriptions de la religion, à celui d'un homme habitué des bordels, buvant et jouant de l'argent dans de petits cercles. (Voir Michel Surya, *op. cit.*, p. 72) Selon le biographe, c'est l'abandon à la tentation de la faute, du péché, qui occasionne l'abandon de Dieu : c'est en cédant à ce que la religion proscribit que Bataille s'éloigne d'elle (*ibid.*, p. 66, 67).

De la première image (celle du péché comme mauvaise orientation de l'homme) en découle une autre, qui met l'accent quant à elle sur l'appropriation : le péché correspond alors à la formation de l'« ego », du moi, qui se prend pour centre de perspective et ramène tout à lui, comme le montre ce texte extrait de la *Théologie germanique*, traité anonyme de la fin du XIV^{ème} siècle : « L'Écriture, la foi et la vérité disent que le péché n'est rien que l'action par laquelle la créature se détourne du Bien immuable vers ce qui est muable ; c'est-à-dire qu'elle se détourne du Parfait pour se tourner vers ce qui est imparfait et en partie et surtout vers elle-même. Remarquez bien : lorsque la créature s'approprie un bien, comme l'être, la vie, la connaissance, le pouvoir, en un mot tout ce que l'on appelle un bien, quand elle imagine que c'est elle ou que c'est à elle, alors elle se détourne du Parfait. Le démon n'a pas fait autre chose. Quel fut son éloignement, quelle fut sa chute, sinon que cette appropriation d'être quelque chose, qu'il voulait être quelque chose et qu'il voulait que quelque chose soit à lui ! Cette appropriation, son "moi" et son "à moi" furent son éloignement et sa chute. Il en est encore ainsi ». (Pour toutes ces informations, voir Michel Cornuz, « *Le Ciel est en toi* » *Introduction à la mystique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 55-56, 89)

est l'Église. Comme l'écrit André Ravier, le mot « mystique » s'applique non seulement à la Réalité qu'est le Mystère du Christ, mais aussi à la réalité que signifient les sacrements¹³³. C'est Paul, et non Jésus, qui insiste sur l'importance de la communion entre Lui et l'Église : « *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair. Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église*¹³⁴ ». Le *Cantique des cantiques*¹³⁵ notamment contient, pour reprendre les mots de Claude Tresmontant, « le secret des secrets¹³⁶ », c'est-à-dire cet amour nuptial du Christ pour son Épouse avec laquelle il ne fait qu'un. Les sacrements permettent aux croyants de communier personnellement, intimement, avec la divinité et de s'unir à elle. Le baptême, étymologiquement, « immersion dans l'eau », constitue dans la religion chrétienne un « sacrement destiné à laver du péché originel¹³⁷ et à faire chrétienne la personne qui le reçoit¹³⁸ ». Le baptême est ainsi un « bain purifiant et sanctifiant¹³⁹ », un « symbole du repentir et d'un changement de vie¹⁴⁰ ». « [V]ous avez été lavés, [...] vous avez été sanctifiés, [...] vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus Christ et par l'Esprit de notre Dieu¹⁴¹ », déclare Paul dans sa première Épître aux Corinthiens. Parce qu'il implique de la part du fidèle une profession de foi à Jésus comme Messie à venir, le baptême constitue non seulement un rite d'agrégation à la communauté de ceux qui croient en Jésus, mais il crée aussi un lien intime entre le fidèle et le Christ : baptisé au nom de Jésus pour être reconnu de lui le jour du

¹³³ André Ravier, *art. cit.*, p. 126.

¹³⁴ Paul, Ep 5.31-32, *La Bible, op. cit.*, p. 1895.

¹³⁵ Hubert Aquin a lu *Le Cantique des cantiques* en septembre 1952 (voir « Deuxième cahier 1952-1953 », *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 154).

¹³⁶ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 149.

¹³⁷ Rappelons que dans les mystères orphiques également, la faute est inhérente à la naissance de l'homme et que la mort constitue une expiation de cette faute.

¹³⁸ Définition proposée par *Le Nouveau Petit Robert*, Josette Rey-Debove et Alain Rey (dir), Paris, Dictionnaires Le Robert, 1995.

Bien que de père irrégulier et de mère indifférente, Georges Bataille découvrit Dieu en 1914 et s'y convertit. Il assista, à l'été 1914, aux offices matinaux du cardinal Luçon dans la cathédrale de Reims, et c'est vraisemblablement dans cette cathédrale qu'il reçut les sacrements du baptême. (Voir Michel Surya, *op. cit.*, p. 29)

¹³⁹ François Amiot, *op. cit.*, p. 303.

¹⁴⁰ Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 220.

¹⁴¹ Paul, I Co 6.11, *La Bible, op. cit.*, p. 1848.

grand jugement, le fidèle appartient au Christ, il lui est en quelque sorte consacré. Il est d'autant plus uni au Christ, à sa mort et à sa résurrection, que le baptême assure à la fois la purification des péchés et la participation à une vie nouvelle et divine. Par l'immersion, par « l'ensevelissement momentané [...] dans l'eau sainte¹⁴² », le chrétien s'incorpore au Christ et meurt au péché avec lui : en principe, le « vieil homme », c'est-à-dire la nature humaine corrompue en tant qu'elle se porte au mal, est crucifié; « le corps de péché¹⁴³ », le corps, dans la mesure où il contribue à la mauvaise orientation de l'être humain, est détruit. Pour reprendre les propos de François Amiot, « [d]e même que le Sauveur, par sa mort corporelle, a expié nos fautes, de même le baptême, en nous appliquant les fruits de son sacrifice, et en rendant effective notre solidarité avec lui, nous fait mourir spirituellement au péché¹⁴⁴ ». Par l'émersion, le baptisé, en union à la résurrection du Christ, renaît à une vie nouvelle de sainteté, germe de sa vie éternelle et glorieuse à venir, d'où l'ancienne coutume de conférer le baptême lors de la nuit pascale, afin que la résurrection spirituelle des chrétiens soit en lien avec la résurrection du Christ. Ainsi, mourir au péché avec le Christ et ressusciter avec lui sont « deux réalités complémentaires ou plutôt les deux faces d'une réalité unique¹⁴⁵ » ; mort et vie, passion et résurrection sont indissolublement liées. Les repas communs auxquels participent les croyants aux débuts de la communauté chrétienne et qui rappellent la Cène, c'est-à-dire le dernier repas que Jésus prend avec les douze apôtres la veille de sa crucifixion, contribuent eux aussi à unir les fidèles dans l'espérance du royaume à venir. Le pain béni qu'ils partagent fait d'eux un seul et même corps, comme le dit par la suite Paul : « Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps : car tous nous participons à cet unique pain¹⁴⁶ ». Selon l'apôtre, le Christ n'est pas seulement le Messie, il est aussi et surtout le Christ mort et ressuscité pour le salut des hommes ; c'est pour cette raison qu'il considère le

¹⁴² François Amiot, *op. cit.*, p. 306.

¹⁴³ Paul, Rm 6.6, *La Bible, op. cit.*, p. 1829.

¹⁴⁴ François Amiot, *op. cit.*, p. 306.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 307.

¹⁴⁶ Paul, Co 10.17, *La Bible, op. cit.*, p. 1852.

« repas du Seigneur » comme étant un repas commémoratif du Christ mort pour ressusciter. Selon cette « logique », le pain rompu s'assimile au corps du Christ crucifié pour effacer le péché des hommes et le vin se trouve mystiquement identifié à son sang répandu pour le salut universel. Ainsi, les éléments du repas mystique — le pain et le vin — réalisent à partir de Paul la communion d'esprit avec le Christ et la constitution de son corps mystique. La manducation de la chair et du sang du Christ permet au fidèle de s'unir mystiquement à lui, de recevoir sa vie et de vivre en lui. Comme l'écrit Alfred Loisy, « [c]e que l'on mange et ce que l'on boit matériellement est une nourriture périssable, comme la manne ; mais ce à quoi l'on participe à l'occasion de cette nourriture et par son moyen est un aliment de vie éternelle, l'esprit et la vie qui sont le Christ immortel¹⁴⁷ ».

« Je suis le pain vivant qui descend du ciel, déclare Jésus dans l'Évangile selon Jean. Celui qui mangera de ce pain vivra pour l'éternité. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, donnée pour que le monde ait la vie. [...] En vérité, en vérité, je vous le déclare, si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas en vous la vie. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraie nourriture, et mon sang vraie boisson. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.¹⁴⁸ »

C'est lors du baptême que le chrétien reçoit l'Esprit-Saint, « agent d'une véritable régénération¹⁴⁹ ». Autrefois « ténèbres », désormais « lumière dans le Seigneur », l'homme doit se conduire comme un « enfant de lumière¹⁵⁰ » : il lui faut, pour « vivre en conformité au renouvellement spirituel qui s'est opéré en lui¹⁵¹ », renoncer à son existence passée, se dépouiller du vieil homme et revêtir l'homme nouveau « créé selon Dieu dans la justice et la

¹⁴⁷ Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 298.

¹⁴⁸ Jn 6.51, 53-56, *La Bible, op. cit.*, p. 1747.

¹⁴⁹ François Amiot, *op. cit.*, p. 135.

¹⁵⁰ Paul, Ep 5.7, *La Bible, op. cit.*, p. 1894.

¹⁵¹ François Amiot, *op. cit.*, p. 199.

sainteté qui viennent de la vérité¹⁵² ». Paul synthétise bien l'ensemble de ces idées dans son épître aux Éphésiens :

Puisque nous sommes morts au péché, comment vivre encore dans le péché ? Ou bien ignorez-vous que nous tous, baptisés en Jésus Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous le serons aussi à sa résurrection. Comprendons bien ceci : notre vieil homme a été crucifié avec lui pour que soit détruit ce corps de péché et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché. Car celui qui est mort est libéré du péché. Mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivons aussi avec lui. Nous le savons en effet : ressuscité des morts, Christ ne meurt plus ; la mort sur lui n'a plus d'empire. Car en mourant, c'est au péché qu'il est mort une fois pour toutes ; vivant, c'est pour Dieu qu'il vit. De même vous aussi : considérez que vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus Christ. Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel pour vous faire obéir à ses convoitises. Ne mettez plus vos membres au service du péché comme armes de l'injustice, mais, comme des vivants revenus d'entre les morts, avec vos membres comme armes de la justice, mettez-vous au service de Dieu. Car le péché n'aura plus d'empire sur vous, puisque vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce¹⁵³.

La mort au péché n'est pas définitive, comme l'est celle du Christ ; l'homme doit sans cesse lutter pour la maintenir effective. Pour ce faire, l'âme ne doit jamais détourner les yeux de la Croix ; elle doit au contraire s'y arrêter, participer aux souffrances du Christ, emprunter elle aussi la voie épineuse de la tribulation, car c'est dans la croix que réside son salut. Si, en dépit des grâces baptismales, l'homme ne vit que selon la chair¹⁵⁴, il ne saurait plaire à Dieu.

¹⁵² Paul, Ep 4.24, *La Bible, op. cit.*, p. 1893 .

¹⁵³ Paul, Rm 6.2-14, *La Bible, op. cit.*, p. 1829.

¹⁵⁴ La conception biblique de la chair est différente de la perspective manichéenne et gnostique largement répandue en Occident. Chez Marcion et Mani, la chair est nécessairement mauvaise, elle est le corps dans lequel l'âme est tombée et où elle demeure prisonnière ; de même pour les mithriaques, le corps est, rappelons-le, une enveloppe matérielle, impure et périssable de l'âme, alors que dans la pensée biblique, la chair est d'abord le règne animal, l'ordre biologique, vivant et conscient, et plus particulièrement l'humanité, au sens neutre du terme. Ainsi, l'expression biblique « toute chair » peut se traduire par « tous les vivants », ou, au sens restreint, par « les hommes ». Dans certains cas, le terme « chair » peut aussi signifier ce qui est transitoire et terrestre, en contraste avec ce qui est éternel et céleste, désigné alors par le terme d' « esprit ». Plus communément, et c'est le cas ici, la notion de chair revêt un sens nettement péjoratif, celui de : « créature révoltée, pervertie » ; en témoigne ce verset de la Genèse : « la terre s'était corrompue devant Dieu et s'était remplie de violence. Dieu regarda la terre et la vit corrompue, car toute chair avait perverti sa conduite sur la terre » (Gen 6.11-12, *La Bible, op. cit.*, p. 21). Ainsi, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, la chair en vient à signifier l'homme faible et pécheur, opposé à la volonté divine et non encore renouvelé par l'Esprit. Dans ce cas, la

Tirailé sans arrêt entre des désirs contraires, ceux de l'esprit et ceux de la chair qui, bien que crucifiée au baptême, persiste comme tendance au péché, il doit faire prévaloir l'esprit et, pour cela, traiter durement son corps et le tenir assujéti. La mortification totale de ce qui pousse au « mal », notamment de l'orgueil, « racine de tous les maux¹⁵⁵ », et de la concupiscence de la chair, n'est pas exigée pour elle-même ; elle est la condition d'une libération totale et d'une union intime avec le Sauveur crucifié. Celui qui endure avec le Christ régnera avec lui et sa gloire dépassera infiniment ses souffrances. L'ascèse consiste à bannir tout attachement aux choses et à soi-même, à faire mourir le moi et ses aspirations égoïstes, en somme à se défaire de tout ce qui n'est pas Dieu¹⁵⁶, afin que « "l'homme nouveau" puisse vivre et respirer¹⁵⁷ ». L'esprit attaché aux choses qui ne sont pas Dieu est esclave, alors que l'esprit qui adhère à Dieu et à Dieu seul est libre. « [L]a possessivité du cœur et l'emprise qu'ont [...] la multiplicité des choses et l'intérêt qu'elles suscitent¹⁵⁸ » sont ainsi à réprouver. Un cœur pur, selon la définition de Pierre Agaesse et de Michel Sales, est précisément « celui qui a renoncé à mettre son absolu en quoi que ce soit de créé, qui a ramassé en Dieu tout son désir, qui se purifie en refusant de mettre en un autre que Dieu la règle de ses choix et de son vouloir¹⁵⁹ ». La déprise de soi-même et de ses attributs, déprise

« chair » peut renvoyer à la chair matérielle : c'est en effet par le corps que se transmettent la concupiscence et les autres conséquences du péché originel ; c'est lui qui entrave souvent l'ascension spirituelle de l'âme, bien que l'âme elle-même puisse être dite chair, dans la mesure où elle tend au péché (comme le sous-entend Paul et l'explicite saint Augustin, les œuvres de la « chair » sont non seulement les actions reliées au « corps » : le libertinage, les beuveries, les ripailles, etc., mais aussi les comportements psychologiques, tels que la haine, la jalousie, la colère, etc.). Quand l'Esprit de Dieu vient habiter l'homme, quand il cherche à le transformer, pour faire de lui un être spirituel, un être selon Dieu, il trouve en lui une résistance qui provient de cette vieille opposition de l'homme à Dieu. L'homme est donc déchiré en ce qu'il peut se conduire soit selon la loi du « vieil homme » en lui qui refuse le renouvellement demandé par Dieu, soit selon l'Esprit de Dieu qui l'appelle à la liberté de vivre en Dieu. C'est cette opposition que saint Paul caractérise par l'opposition entre « la chair » et « l'esprit », opposition dont rend compte Hubert Aquin dans son article intitulé « Le Christ ou l'aventure de la fidélité », comme nous le verrons dans le troisième chapitre. (Pour toutes ces informations, voir François Amiot, *op. cit.*, p. 61, 65-66, 242 et Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 52, 54-55, 56.)

¹⁵⁵ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 439.

¹⁵⁶ Voir Jean Baruzi, *Saint Jean de la croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Éditions Salvator, 1999, p. 458. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 8 décembre 1941. (Voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 617)

¹⁵⁷ Evelyn Underhill, *Mysticism. Etude sur la nature et le développement de la conscience spirituelle de l'homme*, Le Tremblay, Diffusion traditionnelle, 1994, p. 360.

¹⁵⁸ Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, p. 33.

¹⁵⁹ Pierre Agaesse et Michel Sales, *art. cit.*, p. 1951-1952.

souvent évoquée par les mystiques rhénans comme un retour à ce que l'homme était avant la naissance et son entrée dans le monde temporel, est nécessaire pour atteindre la nudité de son être. Angèle de Foligno utilise précisément cette image de la nudité dans un passage que Georges Bataille cite d'ailleurs dans *L'Expérience intérieure* et dans lequel elle décrit la « voie de la croix » qu'elle emprunte : « debout près de la croix, je me dépouillai de tous mes vêtements et m'offris à lui¹⁶⁰ ». La mystique précise que par « être nu », elle entend pardonner à tous ceux qui l'ont offensée, se dépouiller de toute chose terrestre, des hommes et des femmes, des amis et des parents, de ses biens et d'elle-même. Il s'agit de « mourir en soi pour revivre en Dieu¹⁶¹ », de « faire le vide [...], de se dénuder l'âme, de telle sorte que, s'il le veut, le Christ puisse y descendre¹⁶² ». Voici précisément les conseils que donne l'abbé Gévresin à Durtal dans le roman *En route* de Huysmans : « Rendez-lui grâce [à Dieu] en déguerpissant le plus tôt possible de votre nature, en Lui laissant le logis de votre conscience vide. Plus vous mourrez à vous-même, et mieux Il vivra en vous¹⁶³ ». Comme l'écrit Thérèse d'Avila dans les *Demeures ou le château intérieur*, l'âme doit être un espace semblable à un château fait de diamant ou de cristal, où le soleil « imprime sa clarté, sa splendeur et son espèce vive et éclatante¹⁶⁴ ». Pour devenir cette « matière pure et transparente qui se laisse traverser par la lumière sans y faire obstacle¹⁶⁵ », elle doit passer des « épreuves », endurer des périodes de « sècheresses » et d'« autres peines¹⁶⁶ ». Le dépouillement des facultés et des sens, tant spirituels que sensibles, permet à l'âme de se laisser investir par Dieu et de s'unir à Lui. La nuit des sens correspond à « l'élimination des appétits sensitifs¹⁶⁷ » qui ont « comme

¹⁶⁰ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶¹ Frédéric Gabriel, « Contemplation, anéantissement, récit : les stratégies du sujet spirituel à l'âge moderne », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n° 43, « Dire le néant », p. 206.

¹⁶² Joris-Karl Huysmans, *En route*, Paris, Plon, 1961, p. 46.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶⁴ Thérèse d'Avila citée par Joseph Beaudé, *La Mystique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, p. 79.

¹⁶⁵ Joseph Beaudé, *op. cit.*, p. 79.

¹⁶⁶ Jean de la Croix, *op. cit.*, p. 47. Tout comme dans les Mystères antiques, les épreuves constituent le passage obligé du fidèle.

¹⁶⁷ Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, t. 1, Paris – Bruges, Desclée de Brouwer & Cie, 1936, p. 7.

fin directe et principale de souiller l'âme et le corps¹⁶⁸ ». Selon Jean de la Croix, les appétits causent dans l'âme cinq dommages principaux : la fatigue, la souffrance, la cécité, l'impureté et la faiblesse. Tels « des petits enfants impatients¹⁶⁹ », les appétits fatiguent l'âme qui cherche à les contenter, à atteindre ce qu'ils demandent, car sitôt qu'un appétit est satisfait, d'autres renaissent. Ceux qui se rassasient de créatures, c'est-à-dire, au sens premier du terme, de choses créées, sont comme des « chiens¹⁷⁰ » dont la faim s'avère inapaisable. En outre, les appétits affligent l'âme, et le tourment de celle-ci est à raison des appétits qui la hantent et l'obsèdent : plus ceux-ci sont intenses, plus elle souffre, mais ils enflamment aussi la concupiscence et obscurcissent la raison, et salissent l'âme qui n'a plus alors la force nécessaire pour prendre la vertu comme guide. Le but de la purgation sensible est de préparer la « purification spirituelle par laquelle l'âme est purifiée et dépouillée selon l'esprit¹⁷¹ » afin de la disposer à l'union d'amour avec Dieu. La nuit de l'esprit commence par la purification de l'entendement, étape au cours de laquelle l'âme, « nuit elle-même parce que [...] privée de sa lumière naturelle¹⁷² », entre dans l'abîme de la Foi, qui seule peut l'unir à Dieu. La Foi, bien qu'« obscure pour l'entendement¹⁷³ », est une « lumière¹⁷⁴ » qui guide l'âme aveugle. L'homme se dépouille aussi de sa mémoire avec ses images et ses souvenirs, ainsi que de sa volonté qui doit devenir une seule et même chose avec celle de Dieu pour la réaliser plus pleinement. L'homme dès lors ne se réjouit que de ce qui se rapporte à la gloire de Dieu. Voici le résumé que fait l'abbé Gévresin à Durtal dans *En route* de cette double purgation, à la fois sensible et spirituelle, que propose Jean de la Croix :

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷¹ Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷² Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, t. 1, *op. cit.*, p. 62.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 64.

Il veut que l'on éteigne son imagination, qu'on la léthargise de telle sorte qu'elle ne puisse plus former d'images, que l'on claquemure ses sens, que l'on anéantisse ses facultés. Il veut que celui qui convoite de s'unir à Dieu se mette comme sous une cloche pneumatique et fasse le vide en lui, afin que, s'il le désire, le pèlerin puisse y descendre et achever lui-même de l'épurer, en arrachant les restes des péchés, en extirpant les derniers résidus des vices¹⁷⁵ !

À la voie purgative fait suite la voie dite illuminative ou de contemplation infuse. Pour reprendre les termes d'Evelyn Underhill, l'illumination est l'« appréhension joyeuse de l'absolu¹⁷⁶ ». Le soi est encore séparé de Dieu, il n'est pas encore immergé en Lui, mais il a le sentiment de sa présence. Le mot « mystique » désigne précisément, surtout à partir du Pseudo-Denys l'Aréopagite, l'« expérience privilégiée où l'âme connaît ou éprouve, sur un mode qui semble dépasser les forces humaines, la présence ou l'action de Dieu en elle¹⁷⁷ ». C'est Dieu qui agit en l'âme et se communique à elle, c'est Lui qui la « nourrit et [la] restaure [...] sans qu'elle y participe par sa pensée ou par son action¹⁷⁸ ». L'âme subit l'action divine passivement, adverbe qui s'avère le plus suggestif pour signifier que l'âme se sait et se sent investie par un mouvement qui ne vient pas d'elle. La vie mystique constitue, pour reprendre les propos de Pierre Agaesse et de Michel Sales, une « *expérience* de la présence de Dieu travaillant et agissant pour transformer et s'unir sa créature¹⁷⁹ ». C'est précisément au cours du Moyen Âge et surtout aux XVIème et XVIIème siècles que l'accent est mis sur la transformation de l'âme pâtissant sous l'action de Dieu. La passivité dont il est question ici est, non pas une inconsistance ou une inexistence humaine, mais une décentration de l'homme vers une existence d'un autre ordre. L'homme ne peut atteindre Dieu que s'il devient Dieu, c'est-à-dire que s'il se laisse transformer par Lui. La nuit obscure où Dieu plonge l'âme est précisément l'épreuve qui crée en l'homme un être nouveau. Au cours de cette « très horrible

¹⁷⁵ Joris-Karl Huysmans, *op. cit.*, p. 91.

¹⁷⁶ Evelyn Underhill, *op. cit.*, p. 395.

¹⁷⁷ André Ravier, *art. cit.*, p. 126.

¹⁷⁸ Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁷⁹ Pierre Agaesse et Michel Sales, *art. cit.*, p. 1953.

ténèbre¹⁸⁰ », l'âme tombe de découragement et de fatigue en se voyant « déçue de tout bien, de toute vertu et de toute grâce¹⁸¹ » et en se croyant abandonnée pour toujours de Dieu, qui se cache et ne lui répond plus, ce qui n'est pas sans évoquer l'anéantissement de l'âme du Christ laissé sans consolation ni soulagement sur la croix et qui laisse alors échapper cette plainte : « *Eli, Eli, lema sabaqthani* », c'est-à-dire « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?¹⁸² ». C'est Dieu en fait qui manie l'âme, la comprime dans sa main, la presse comme une éponge et la fait s'égoutter en des larmes de sang, pour l'épurer, la purifier. Même si l'âme essaie de lutter de toutes ses forces contre les démons et d'avoir le dessus sur les vices et les péchés qui l'assaillent, elle n'y parvient pas, elle « ne trouve ni gué ni lucarne par où [s]'évader ; [elle] ne trouve absolument aucun remède auquel elle peut recourir¹⁸³ ». Voici la description que livre Huysmans dans *En route* de cette agonie dont parle Jean de la Croix :

il [Durtal] avait [...] la conviction que Dieu le rejetait, que Dieu ne l'aiderait plus. Cette certitude le ravina. Ce fut inexprimable ; — car rien ne peut rendre les anxiétés, les angoisses de cet état par lequel il faut avoir passé pour le comprendre. L'effolement d'un enfant qui ne s'est jamais éloigné des jupes de sa mère et que l'on abandonnerait sans crier gare, en pleine campagne, à la brune, pourrait seul en donner un semblant d'idée [...] l'ombre se condensa encore, et une nuit complète le recouvrit. Il ne souffrit plus alors, au sens propre du mot, mais ce fut pis ; car ce fut l'anéantissement dans le vide, le vertige de l'homme que l'on courbe sur un gouffre [...]. Il agonisa et soudain, [...] le bourreau entra en scène ; Durtal ne le vit pas, mais il le sentit, et ce fut inénarrable. Dès qu'elle eut l'impression de la présence démoniaque réelle, l'âme trembla tout entière, voulut fuir, tourbillonna ainsi qu'un oiseau qui se cogne aux vitres. [...] subitement tout s'effaça. Il sembla que le démon s'était éloigné ; le mur de ténèbres qui cernait Durtal s'ouvrit et des lueurs fusèrent de toutes parts¹⁸⁴.

La voie unitive constitue la dernière étape du cheminement vers Dieu. Comme le dit Huysmans au travers de ses personnages, le but de la mystique est précisément de « rendre visible, sensible, presque palpable, ce Dieu qui reste muet et caché pour tous » et de « nous

¹⁸⁰ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 197.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁸² Mt 27.46, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1653.

¹⁸³ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸⁴ Joris-Karl Huysmans, *op. cit.*, p. 300-305.

précipiter au fond de Lui, dans l'abîme silencieux des joies¹⁸⁵ ». Ce désir de se confondre avec Dieu remonte au temps des Pères grecs, de l'école d'Alexandrie, des Cappadociens et des Pères du Désert. L'union « suréminente », « superessentielle » à l'être divin que réalise l'élévation extatique est un privilège, une grâce particulière que Dieu accorde à certaines âmes seulement¹⁸⁶ ; elle est exclusive, directe et immédiate, sans médiation d'aucune sorte, « sans moyens », comme l'écrit Benoît de Canfeld dans sa *Règle de perfection* référant aux moyens proposés par la religion tels que les dogmes, les cultes, etc. pour « relier » l'homme et Dieu, ce qui fait des mystiques des chrétiens sans Église. L'abolition de la dualité entre Dieu et l'âme, la perte de son être propre dans « l'océan de la divine Essence¹⁸⁷ », la « déification absolue qui a pour effet de l'anéantir, ou plutôt de le faire, pour ainsi dire, revenir à son état d'avant la création par laquelle Dieu se différencie de sa créature¹⁸⁸ », tel est ce à quoi aspire le mystique. Lorsqu'il dit prier Dieu de le libérer de Dieu, Maître Eckhart exprime bien ce désir d'une « union au Divin tellement forte qu'il soit entièrement absorbé par lui, fondu en lui¹⁸⁹ ». Mme de Guyon réalise ce désir et relate son expérience en ces termes : « Il n'y a plus de distinction de Dieu et d'elle [l'âme] : Dieu est elle et elle est Dieu [...] elle est recoulée en Dieu et se trouve perdue en lui sans pouvoir se distinguer ni se retrouver¹⁹⁰ » ; Marie de l'Incarnation déclare par ailleurs : « N'étant plus moi, je demeurai lui¹⁹¹ ». Malgré tout, l'union mystique la plus haute n'est jamais l'union parfaite ; elle est nécessairement inaccomplie et sans cesse différée. Les mystiques savent et disent que ce qu'ils désirent est l'impossible, que la relation qu'ils nouent avec Dieu, bien qu'étroite et intime, les laisse séparés de lui. Même au moment où ils sont comme perdus en lui, Dieu reste lointain,

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹⁸⁶ Voir Emmanuel Aegerter, *Le Mysticisme*, Paris, Flammarion, 1952, p. 19. Georges Bataille a lu cet ouvrage, en témoigne son article intitulé « Le mysticisme. Emmanuel Aegerter – Jacques Masui » (pour la référence exacte, voir Georges Bataille, « Le mysticisme. Emmanuel Aegerter – Jacques Masui », *Œuvres complètes*, t. 12, *op. cit.*, p. 179-185).

¹⁸⁷ Joris-Karl Huysmans, *op. cit.*, p. 279.

¹⁸⁸ Joseph Beaudé, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹⁰ Madame Guyon citée dans Joseph Beaudé, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹¹ Marie de l'Incarnation citée dans Joseph Beaudé, *op. cit.*, p. 53.

inaccessible. C'est ce qu'exprime à sa façon Angèle de Foligno par exemple lorsqu'elle s'exclame : « Je meurs du désir de mourir¹⁹² ». Atteindre Dieu ne va pas sans le sentiment d'un manque irrémédiable : comme le dit Joseph Beade, « plus Dieu comble l'âme, plus il l'assoiffe, la creuse d'un désir qui doit tendre à être à la mesure de lui, c'est-à-dire infini et absolu¹⁹³ ». La joie mystique est ainsi « heureuse blessure », « plaie délicieuse », comme l'écrit Jean de la Croix dans ses poèmes ; elle est à la fois intense douceur et douleur extrême : « L'âme qui ne veut rien que d'être une avec Dieu / Vit en constant repos et pourtant constante peine¹⁹⁴ ». Il est à préciser que le terme d'union n'est pas à entendre au sens d'infusion de substance (l'homme n'est pas substantiellement déifié), mais d'union intentionnelle d'amour : l'âme et Dieu « sont un par transformation d'amour », ils sont « deux natures en un seul esprit et amour de Dieu¹⁹⁵ ». Dans sa définition de la mystique : « expérience fructueuse d'un absolu¹⁹⁶ », Louis Gardet met l'accent notamment sur le sentiment de jouissance éprouvé lors de l'union mystique, ce qui n'est pas sans évoquer le plaisir éprouvé lors de l'union charnelle entre l'homme et la femme. L'extase de l'« éros » semble se trouver dans toute mystique. Le désir fait sortir le mystique hors de lui et le fait pénétrer en Dieu, ce dont témoignent ces propos de Paul : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi¹⁹⁷ ». Comme le note Emmanuel Aegerter :

La rencontre du Créateur et de la créature s'accompagnerait [...] de joies tellement ineffables que ceux-là qui en furent les bénéficiaires ont dû, pour l'exprimer, emprunter les mots brûlants de l'amour terrestre et nous faire assister aux noces spirituelles, au mariage surhumain, à des fêtes sublimes ou brûlent mystérieusement les torches des épousailles¹⁹⁸.

¹⁹² Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 219.

¹⁹³ Joseph Beade, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁴ Angelus Silesius cité dans Joseph Beade, *op. cit.*, p. 51.

¹⁹⁵ Louis Gardet, *La Mystique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1970, p. 52-53.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹⁷ Paul, Ga 2.20, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1881.

¹⁹⁸ Emmanuel Aegerter, *op. cit.*, p. 15.

Le langage des mystiques, les images auxquelles ils recourent, ont un caractère éminemment érotique. C'est dans les termes de l'amour profane que le commerce de Dieu avec l'homme se trouve souvent décrit : « amoureux embrassements¹⁹⁹ », « liens de l'amour », « béatitude jouissante », « immersion amoureuse », telles sont par exemple les expressions qu'utilise Ruysbroeck dans ses *Noces spirituelles*. L'amour spirituel est parfois d'une telle ardeur, d'une telle intensité, qu'il se transforme en passion dévorante, comme c'est le cas chez les mystiques femmes comme Angèle de Foligno, Thérèse d'Avila et Mme Guyon notamment : « je l'aimais de telle force, déclare Mme Guyon, que je ne pouvais aimer que lui [...] j'ai perdu l'inclination et l'appétit de tout le reste [...] j'étais comme ces ivrognes ou ces amoureux qui ne pensent qu'à leur passion²⁰⁰ ». Les enivrantes délices que goûte Thérèse d'Avila lors de sa transverbération sont décrits d'une telle façon qu'il est même à se demander s'ils n'ont pas une origine sexuelle ; en témoigne ce célèbre passage de sa *Vie* :

J'apercevais près de moi, du côté gauche, un ange sous une forme corporelle. [...] Il n'était point grand, mais petit et très beau ; à son visage enflammé, on reconnaissait un de ces esprits d'une très haute hiérarchie, qui ne sont, ce semble, que flamme et amour. [...] Je voyais dans les mains de cet ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe en fer avait à l'extrémité un peu de feu. De temps en temps il le plongeait au travers de mon cœur, et l'enfonçait jusqu'aux entrailles ; en le retirant, il semblait me les emporter avec ce dard, et me laissait tout embrasée d'amour de Dieu. La douleur de cette blessure était si vive, qu'elle m'arrachait ces faibles soupirs dont je parlais naguère : mais cet indicible martyre me faisait goûter en même temps les plus suaves délices ; aussi je ne pouvais ni en désirer la fin, ni trouver de bonheur hors de Dieu. Ce n'est pas une souffrance corporelle, mais toute spirituelle, quoique le corps ne laisse pas d'y participer à un haut degré. Il existe alors entre l'âme et Dieu un commerce d'amour si suave, qu'il m'est impossible de l'exprimer. Je supplie ce Dieu de bonté de le faire goûter à quiconque refuserait de croire à la vérité de mes paroles²⁰¹.

¹⁹⁹ Ruysbroeck cité dans James Henry Leuba, « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens », *Revue philosophique*, tome LIV, novembre 1902, p. 459.

²⁰⁰ Mme de Guyon citée dans James Henry Leuba, *art. cit.*, p. 460.

²⁰¹ Sainte Thérèse d'Avila, *Vie écrite par elle-même*, Paris, Stock+Plus, 1981, p. 88.

1.1.3 *Cognitio Dei experimentalis* ou la mystique comme science

Le mysticisme s'avère « un moyen de connaissance de l'univers, de l'essence des choses²⁰² », « une méthode qui a pour but la compréhension expérimentale du divin²⁰³ ». Le mystique est amené à connaître Dieu, non pas théoriquement, mais en en faisant l'expérience, en l'éprouvant. « Mystique » désigne précisément, pour reprendre la définition de Hasso Jaeger, « ce haut degré de la connaissance de Dieu par expérience, que saint Paul, et tout mystique après lui, a appelé l'illumination²⁰⁴ ». C'est précisément l'union qui ouvre l'homme à « l'intellection des mystères divins²⁰⁵ » et qui rend possible l'accès à « un au-delà de la connaissance commune²⁰⁶ ». Sans qu'elle devienne infinie, il s'opère dans l'âme un dépassement de la finitude humaine. La conscience normale est comme transformée, de telle sorte que le sujet se situe au-delà du monde phénoménal, dont il voit désormais la vraie nature, grâce à une perception suprasensorielle. Un nouveau mode de connaissance, supérieur à la connaissance habituelle, tel serait le trait commun à toutes les expériences mystiques : est « mystique » ce qui « se situe en-dehors du mode ordinaire de connaître, soit au-dessus, soit en marge, soit au-dessous²⁰⁷ ». Dans sa définition du terme « mystique » : « expérience fruitive d'un absolu²⁰⁸ », Louis Gardet met bien l'accent sur l'expérience comme « mode affectif et dynamique de connaissance plus riche qu'un savoir notionnel, réflexif ou intellectuel²⁰⁹ ». La connaissance de Dieu n'est pas de l'ordre de la raison, de « l'élaboration personnelle par les opérations logiques de nos facultés raisonnables²¹⁰ » ; elle relève du

²⁰² Emmanuel Aegerter, *op. cit.*, p. 249.

²⁰³ *Ibid.*, p. 246-247

²⁰⁴ Hasso Jaeger, « La mystique protestante et anglicane », in André Ravier et alii, *op. cit.*, p. 287.

²⁰⁵ Pseudo-Denys L'Aréopagite, *Œuvres complètes*, Paris, Editions Montaigne, 1943, p. 141. Georges Bataille a emprunté les *Œuvres* de saint Denys l'Aréopagite le 7 mai 1942. (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 618)

²⁰⁶ Marie-Madeleine Davy, *Encyclopédie des mystiques*, « Préface », Paris, R. Laffont et Ed. Jupiter, 1972, p. XIII.

²⁰⁷ P. Foulquié cité dans Henri Laux, « Qu'est-ce que la mystique ? », *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (dir.), Paris, Cerf, 2005, p. 77.

²⁰⁸ Louis Gardet, *op. cit.*, p. 5.

²⁰⁹ Michel Cornuz, *op. cit.*, p. 16.

²¹⁰ Rudolf Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris, Payot, 1996, p. 74.

sentiment, qui, plus qu'une simple émotion, constitue une prise de contact avec les réalités supérieures et éternelles, un moyen de connaître celles-ci immédiatement, intuitivement, certainement, bien qu'obscurément. Cette connaissance, nous informe Rudolf Otto, est « l'intuition qui saisit l'éternel dans le temporel, l'infini dans le fini²¹¹ ». L'intuition, au sens où l'entend Bergson, est une « faculté supra-intellectuelle²¹² » qui « atteint l'esprit²¹³ », « saisi[t] dans les choses, même matérielles, leur participation à la spiritualité²¹⁴ ». Elle est, pour reprendre à nouveau les mots du philosophe français, « la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable²¹⁵ », la « conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence²¹⁶ ». Pour les Anciens, l'intelligence est dotée d'un pouvoir d'intuition suprasensible et c'est précisément cette croyance en une intuition métaphysique qui définit le mysticisme. Paul considère aussi l'intelligence comme étant capable d'intuition et supérieure au *vous* ou intelligence conceptuelle et ce, grâce à l'action de l'Esprit-Saint, qui transforme dans le croyant la fine pointe de l'esprit, afin de le rendre apte à recevoir la pensée même du Christ et à prendre connaissance des mystères divins. La sagesse chrétienne est naturellement inaccessible à l'homme ; c'est l'Esprit-Saint qui la lui communique : « c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit. Car l'Esprit sonde tout, même les profondeurs de Dieu. Qui donc parmi les hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu²¹⁷ ». Comme le rappelle François Amiot, tous les baptisés sont des *spirituels*, mais cette spiritualité comporte des degrés : seuls

²¹¹ Rudolf Otto, *Le Sacré, op. cit.*, p. 9.

²¹² Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, 1969, p. 22.

²¹³ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 115.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

²¹⁷ Paul, 1 Co 2.10-11, *La Bible, op. cit.*, p. 1845.

les « chrétiens adultes²¹⁸ », c'est-à-dire les chrétiens suffisamment avancés dans la foi, ont accès à un mode de connaissance supérieur, capable, comme le dit Paul, de « sonde[r] [...] les profondeurs de Dieu²¹⁹ ». C'est la foi qui, en sa qualité de science supérieure, de « gnose », permet à l'homme de passer de l'enfance à la maturité, de la folie à la sagesse. La foi est un don de la grâce de Dieu que l'homme ne peut conquérir par ses propres forces et qui, comme le dit Origène, saisit avec sûreté la vérité et comprend le sens profond déposé dans la Bible par le Saint-Esprit²²⁰. Grâce à cette « intelligence surnaturelle²²¹ », l'âme peut entrer dans le plan de l'esprit et « comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur²²² » ; elle peut connaître les réalités invisibles aux yeux du corps mais accessibles aux yeux du cœur que sont Dieu et le mystère de son œuvre manifesté en son Fils. Voir avec les yeux de l'âme, « voir les yeux fermés », constitue précisément l'essence du mysticisme. Est « gnostique » celui qui est parvenu au terme de la connaissance parfaite de Dieu et du Christ et qui, grâce à cette connaissance, « est [...] déjà divin et saint, portant Dieu et étant porté de Dieu²²³ », comme l'écrit Clément d'Alexandrie dans ses *Stromates*. Voici comment Angèle de Foligno relate les découvertes que fait son âme lors d'un état de ravissement :

Alors mon âme [...] vit que ce qu'elle cherchait n'avait ni commencement ni fin. Une fois entrée dans cette ténèbre, elle voulut en revenir, elle ne le put pas. [...] Puis subitement élevée et illuminée, elle vit la puissance inconcevable et la volonté de Dieu. En elles, elle comprit très pleinement et en toute assurance toutes les choses sur lesquelles j'avais interrogé. Tout à coup mon âme fut tirée des ténèbres qui l'avaient enveloppée jusque-là. [...] J'étais dans une telle plénitude de clarté divine que [...] je comprenais avec la plus grande des joies [...] toutes les créatures [...]. Toute satisfaction était aussi donnée à mes désirs touchant et les

²¹⁸ Paul, 1 Co 2.6, *La Bible, op. cit.*, p. 1845.

²¹⁹ Paul, 1 Co 2.10, *La Bible, op. cit.*, p. 1845.

²²⁰ Voir Hans Lietzmann, *Histoire de l'Église ancienne*, vol. 2 « Ecclesia catholica », Paris, Payot, 1961, p. 319. Hubert Aquin a lu les trois tomes de l'*Histoire de l'Église ancienne* en juin 1952 (« Deuxième cahier 1952-1953 », *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 94).

²²¹ Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 49.

²²² Paul, Ep 3.18, *La Bible, op. cit.*, p. 1892.

²²³ Clément d'Alexandrie cité dans Jean Borella, *Problèmes de gnose*, Paris, L'Harmattan, p. 51.

hommes qui sont et qui seront sauvés, les damnés, et les démons, et tous les saints²²⁴.

Comme le note Jean de la Croix, à la suite d'Aristote, « plus la lumière est divine et vive, plus sa manifestation est obscure à notre intelligence²²⁵ ». La lumière divine est, pour reprendre l'expression du Pseudo-Denys l'Aréopagite, un « rayon ténébreux²²⁶ » : tout comme le soleil aveugle les yeux par son excès de lumière, elle aveugle l'entendement de l'homme, à moins que l'âme de celui-ci ne soit « élevée au-dessus d'elle et placée dans le sein de Dieu », comme c'est le cas chez Angèle de Foligno dont l'âme « comprend les biens divins », « la raison des paroles qu'a dites le Christ, et qui parfois paraissent fortes ou difficiles » et « pourquoi l'âme du Christ souffrit une douleur sans mesure²²⁷ ».

Selon Joseph Beade - pour ne citer que lui, c'est au XVIIème siècle, depuis que la culture européenne ne se définit plus comme chrétienne, que naît « la mystique » comme substantif et comme *science*²²⁸, marquant la constitution d'un domaine spécifique, en marge des religions officielles, de la théologie traditionnelle comme des institutions ecclésiales. La mystique doit son nom à la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys, ouvrage dans lequel les mystiques modernes trouvent le parrainage de leur « science²²⁹ », une science « à part » faisant exception à toutes les autres en ce qu'elle se caractérise par l'absence de savoir et qui relève, non pas de la théologie, de la « science des écoles », mais de la « théopathie » : « *pati divina* », tel est en effet le but poursuivi par les mystiques. Pour reprendre la formule de Pierre Adnes, il s'agit plus, avec la théologie mystique telle qu'elle s'élabore au XVIIème siècle, « d'une théologie de l'expérience que d'une théologie du donné dogmatique²³⁰ ». La mystique est, pour reprendre la définition de Joseph Beade, « le secret, préservé comme secret, comme non-su,

²²⁴ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 145.

²²⁵ Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, t. 1, *op. cit.*, p. 114.

²²⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *op. cit.*, p. 178.

²²⁷ Angèle de Foligno, *op. cit.*, p. 223.

²²⁸ Joseph Beade, *op. cit.*, p. 9.

²²⁹ *Ibid.*, p. 21.

²³⁰ Pierre Adnes, « Théories de la mystique chrétienne XVI-XXème s. », *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. X, p. 1923.

puisque le savoir l'abolirait²³¹ ». Elle n'enseigne pas mais transforme, elle ne donne ni à connaître ni à penser, mais à goûter l'inconnu, d'où l'appellation « science savoureuse » pour la qualifier. *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, tel est le titre adopté par Jean-Joseph Surin pour l'une de ses œuvres. Dans le *Mémorial de quelques points servant à la direction des supérieurs en la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, Bérulle recommande cette science « non de mémoire mais d'esprit, non d'étude mais d'oraison, non de discours mais de pratique, non de contention mais d'humilité, non de spéculation mais d'amour²³² », qui « s'apprend non tant dans les livres et les académies que dans le Livre de vie et au pied de la croix²³³ ». Dans l'*Élévation sur sainte Madeleine*, Bérulle s'en prend non seulement à « quelques esprits du temps », aux « profanes » que sont les philosophes sceptiques ou agnostiques, « qui ne peuvent supporter ce qu'ils ne peuvent comprendre²³⁴ », mais aussi aux théologiens, « qui se veulent rendre les arbitres de toutes les voies de Dieu²³⁵ ». Comme il le souligne, « [I]es plus savants ne sont pas les plus saints, ni les plus intelligents en cette matière, mais les plus humbles et les plus aimants, et ceux à qui Dieu daigne donner ce discernement²³⁶ ». Il ne s'agit pas tant de *connaître*, que d'*aimer*, deux termes qu'opposent les mystiques, qui aiment Dieu sans chercher à le connaître, pour ne pas diminuer, voire abolir, l'amour qu'ils portent. Cet amour est désintéressé car, s'il est mû par l'intérêt, s'il vise le salut, le bonheur des « Bienheureux », il ne saurait être pur : il faut aimer Dieu pour lui-même et pour lui seul et non pour soi. Bérulle explique pourquoi l'amour est selon lui supérieur à la connaissance :

La connaissance met l'objet en nous, et ne nous met pas en l'objet ; et l'amour au contraire nous met en l'objet et nous transporte en lui [...]. Il s'ensuit que par la

²³¹ Joseph Beade, *op. cit.*, p. 12.

²³² Bérulle cité dans *ibid.*, p. 10-11.

²³³ *Ibid.*, p. 10.

²³⁴ *Ibid.*, p. 11.

²³⁵ *Ibid.*, p. 11.

²³⁶ *Ibid.*, p. 11.

connaissance l'âme en la Terre possède Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il est en elle, et que par l'amour l'âme possède Dieu dès la Terre, tel qu'il est en lui-même et non pas tel qu'il est en elle²³⁷.

Il ne faut pas chercher à posséder Dieu par la connaissance, mais plutôt s'abandonner, se déposséder par amour pour lui. Emplie de l'amour de Dieu, l'âme est dépourvue d'elle-même ; elle est à la fois « comblée et dépossédée²³⁸ », dans la « plénitude intense » comme dans la « perte extrême²³⁹ ». Comme l'écrit Joseph Beade, « [l]e chant mystique s'élève comme celui du désert : de l'infini et du néant²⁴⁰ » ; le mystique n'est « [lui] seul choisi que pour n'être plus [lui]²⁴¹ » ; il n'est « exclusivement privilégié que pour ne plus subsister²⁴² » ; il n'est « intimement et personnellement aimé que pour être anéanti²⁴³ ». Ainsi, l'amour absolu implique chez les mystiques la plus totale ignorance. C'est parce qu'elle s'est tenue au pied de la Croix au lieu de s'enfuir avec les apôtres qui, eux, avaient reçu l'enseignement de Jésus, c'est parce qu'elle est « destituée d'intelligence » que la Madeleine constitue aux yeux de Bérulle l'exemple parfait de la possession de la « science des saints²⁴⁴ ». Jean de la Croix et Marie de l'Incarnation préconisent eux aussi la pauvreté spirituelle contre la science présomptueuse des théologiens. L'ignorance n'a pas seulement trait aux spéculations des philosophes et des théologiens, elle met aussi en cause tout désir personnel de connaître la nature de Dieu et ses actions. L'un des premiers renoncements doit donc être celui de la curiosité et de toute recherche de lumière de façon générale ; ce n'est que dans l'abnégation de l'intelligence, dans l'anéantissement de celle-ci, que Dieu peut unir à lui sa créature par amour. Comme il est écrit dans les Psaumes, ceux qui croient pouvoir connaître par voie de

²³⁷ *Ibid.*, p. 74-75.

²³⁸ Joseph Beade, *op. cit.*, p. 80.

²³⁹ *Ibid.*, p. 80.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 80.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 80.

²⁴² *Ibid.*, p. 80.

²⁴³ *Ibid.*, p. 80.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 11, 74.

connaissance sont ceux qui ont pris les Ténèbres pour retraite²⁴⁵. Pour accéder à la sagesse divine, il faut s'appliquer, non pas à la science, mais au non-savoir, conformément à ce que dit Paul aux Corinthiens : «[s]i quelqu'un parmi vous se croit sage à la manière de ce monde, qu'il devienne fou pour être sage ; car la sagesse de ce monde est folie devant Dieu²⁴⁶ ». L'inconnaissance apparaît comme le mode de connaissance le plus digne de Dieu, comme l'explique le Pseudo-Denys dans une lettre :

Si tu considères [...] l'inconnaissance, non point au sens privatif du mot, mais au sens transcendant, tu pourras affirmer ceci, qui est plus vrai que toute vérité : à qui possède la lumière positive et la connaissance positive, l'inconnaissance divine demeure secrète, car cette Ténèbre transcendante demeure impénétrable à toute lumière, inaccessible à toute connaissance. S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on n'a pas vu Dieu lui-même, mais quelque'une de ces choses connaissables qui lui doivent l'être. Car en soi il dépasse toute intelligence et toute essence ; il n'existe, de façon suressentielle, et n'est connu, au delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point. Et c'est cette parfaite inconnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance²⁴⁷.

Dans la continuité du Pseudo-Denys, les mystiques s'engagent souvent dans ce qu'on appelle la « théologie apophasique », c'est-à-dire qu'ils procèdent par propositions négatives pour remonter vers Dieu, qui est toujours au-delà de ce que l'homme peut en dire. La connaissance négative est précisément le premier trait caractéristique de l'expérience théophasique. Étant, dans les religions monothéistes, « transcendant », c'est-à-dire au-delà de ce que sont le monde et les hommes, étant le *mirum*, le « tout autre », Dieu transcende nos catégories intellectuelles, il dépasse les limites de nos connaissances et se dérobe à notre entendement ; Il reste l'insaisissable, l'Inconnu, le « Néant », en témoigne ce distique d'Angelus Silesius : « On ne peut saisir Dieu : / Dieu est pur Néant, nul maintenant, nul ici ne le touchent / Plus tu cherches

²⁴⁵ Voir Ps 18(17).12, *La Bible, op. cit.*, p. 832.

²⁴⁶ Paul, 1 Co 3.18-19, *La Bible, op. cit.*, p. 1846.

²⁴⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *op. cit.*, p. 327-328.

à le saisir, plus il t'échappe²⁴⁸ ». Ceux qui cherchent à savoir ce qu'est Dieu risquent de devenir fous²⁴⁹ ; ils doivent plutôt connaître Dieu par ce qu'il n'est pas, en suivant l'exemple du Pseudo-Denys :

cette Cause n'est ni âme ni intelligence ; [...] elle ne possède ni imagination, ni opinion, ni raison, ni intelligence ; [...] elle ne se peut exprimer ni concevoir ; [...] elle n'a ni nombre, ni ordre, ni grandeur, ni petitesse, ni égalité, ni inégalité, ni similitude, ni dissimilitude ; [...] elle ne demeure immobile ni ne se meut ; [...] elle ne se tient au calme, ni ne possède de puissance ; [...] elle n'est ni puissance, ni lumière ; [...] elle ne vit ni n'est vie ; [...] elle n'est ni essence, ni perpétuité, ni temps ; [...] on ne peut la saisir intelligiblement ; [...] elle n'est ni science, ni vérité, ni royauté, ni sagesse, ni un, ni unité, ni déité, ni bien, ni esprit au sens où nous pouvons l'entendre ; ni filiation, ni paternité, ni rien de ce qui est accessible à notre connaissance ni à la connaissance d'aucun être ; [...] elle n'est rien de ce qui appartient au non-être, mais rien non plus de ce qui appartient à l'être ; [...] personne ne la connaît telle qu'elle est, mais [...] elle-même ne connaît personne en tant qu'être ; [...] elle échappe à tout raisonnement, à toute appellation, à tout savoir ; [...] elle n'est ni ténèbre, ni lumière, ni erreur, ni vérité ; [...] d'elle on ne peut absolument ni rien affirmer ni rien nier ; [...] lorsque nous posons des affirmations et des négations qui s'appliquent à des réalités inférieures à elle, d'elle-même nous n'affirmons ni ne nions rien, car toute affirmation reste en deçà de la Cause unique et parfaite de toutes choses, car toute négation demeure en deçà de la transcendance de Celui qui est simplement dépouillé de tout et qui se situe au-delà de tout²⁵⁰.

Dans sa *Vie de Jésus*, le cardinal de Bérulle répond en écho au Pseudo-Denys : « Parlons plus par négative que par affirmative, car les choses si divines tiennent de la Nature de Dieu ; lequel est annoncé plus hautement par la théologie qu'on appelle négative que par celle qui est positive et affirmative²⁵¹ ». En outre, la connaissance qui découle de l'expérience théopathique en est une « sans modes d'un Dieu sans modes », qu'aucun mot ne saurait exprimer. Plus l'expérience de Dieu est intense, moins les images et les mots sont susceptibles de la communiquer. Angèle de Foligno, par exemple, rappelle à maintes reprises dans *Le*

²⁴⁸ Angelus Silesius cité dans Michel Cornuz, *op. cit.*, p. 106.

²⁴⁹ Il s'agit d'une idée exprimée notamment par Ruysbroeck l'Admirable : « Que ceux qui voudraient savoir ce qu'est Dieu et l'étudier sachent que c'est défendu, ils deviendraient fous. » (Ruysbroeck cité dans Joris-Karl Huysmans, *op. cit.*, p. 83)

²⁵⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *op. cit.*, p. 183-184.

²⁵¹ Bérulle cité dans Joseph Beade, *op. cit.*, p. 54.

Livre de l'expérience des vrais fidèles que ce qu'elle évoque ne peut faire l'objet d'un discours, étant donné l'impuissance du langage dont dispose l'homme à rendre compte d'une expérience relevant d'un ordre surhumain. Comme le relève Joseph Beade en accord avec la thèse de Michel de Certeau, la mystique qualifie au XVII^{ème} siècle, non pas tant l'expérience mystique, qu'un discours spécifié par ses « tours », un « art nouveau du langage²⁵² », qui consiste à détourner les mots de leur sens propre et à faire deviner ce qu'ils cachent afin de faire éprouver l'incommunicable. Les mystiques, pour reprendre les propos de Joseph Beade, « n'use[nt] de tant de mots que pour indiquer ce qui infiniment s'y tait²⁵³ ». Les mystiques bégaient, plus qu'ils ne parlent, et ce bégaiement est plus éloquent que les mots, précisément parce qu'il dit l'impossible à dire. Importe moins le sens des mots et des phrases que leurs tournures, qui « tournent » précisément autour de cet inexprimable. Le langage des mystiques est un « langage par détours²⁵⁴ » supposé élever l'âme et l'amener ailleurs. Ainsi, sont utilisées de nombreuses figures de rhétorique ou tropes (du verbe grec *tropein* qui signifie précisément « tourner »), telles que les antithèses, les hyperboles, les ellipses, les répétitions, les paradoxes, les digressions et l'oxymore, figure très prisée par les mystiques²⁵⁵, qui consiste à réunir deux mots incompatibles et donc à suspendre la signification de l'un comme de l'autre terme. Vu que l'expérience n'est jamais décrite une fois pour toute, elle peut se récrire sans fin ; c'est pourquoi le mouvement d'une œuvre mystique peut être représenté sous la forme d'une spirale. En définitive, le mystique, conformément à l'étymologie du terme, garde le silence même s'il parle, étant dans « l'impossibilité d'exprimer par la parole une expérience ineffable²⁵⁶ ». Pour reprendre la belle formule d'Henry le Brun, il ne se dit rien entre Dieu et l'âme que « de cœur à cœur, par

²⁵² Joseph Beade, *op. cit.*, p. 8.

²⁵³ *Ibid.*, p. 100.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁵⁵ Silesius par exemple prévient son lecteur que les vers qu'il va lire « contiennent maint paradoxe étrange ou parole contradictoire » (Silesius cité dans Joseph Beade, *op. cit.*, p. 52).

²⁵⁶ Michel Cornuz, *op. cit.*, p. 167.

communication incommunicable à tout autre qu'à ceux qui la font²⁵⁷ ». Il s'agit ici, non pas de la communication d'un savoir, mais d'une communication amoureuse. La sagesse divine qui se transmet à l'âme est l'amour de Dieu, un amour véritable et pur, qui instruit l'âme en perfection d'amour et l'illimite en la faisant déborder d'elle-même, en faisant d'elle une âme affranchie.

²⁵⁷ Henry le Brun cité dans Frédéric Gabriel, *art. cit.*, p. 191.

1.2 L'objet de la quête mystique : le sacré

1.2.1 Éléments de définition

L'objet de la quête mystique est la Réalité, c'est-à-dire les réalités divines²⁵⁸, plus précisément le sacré, qui déborde la sphère du divin. Le sacré, à l'origine « caché dans les sources, niché dans les arbres ou tapi dans les feux²⁵⁹ », s'est concentré ensuite autour de la figure des dieux, puis du Dieu unique, qui « absorbe, ou du moins prétend absorber et projeter hors du monde le sacré tout entier²⁶⁰ ». La réduction du sacré au divin apparaît donc comme l'œuvre de la religion. Comme le note Rudolf Otto, nous entendons ordinairement par le mot sacré « un prédicat d'ordre éthique, synonyme d'absolument moral et de parfaitement bon²⁶¹ », d'où le « caractère sacré » attribué au devoir, à la loi, etc. La « volonté sainte », chez Kant, est précisément « la volonté morale parfaite, la volonté dont le devoir est le mobile et qui obéit sans fléchir à la loi morale²⁶² ». Or, comme l'affirme Robertson Smith, « it is quite certain that it [the exact idea of holiness in ancient Semitic religion] has nothing to do with morality and purity of life²⁶³ ». Pour Rudolf Otto également, il est hors de doute que le mot sacré est neutre à l'égard de ce qui est d'ordre éthique et qu'il signifie à l'origine autre chose que ce qui est bon. C'est à l'époque la plus reculée de l'ancien Israël qu'aurait commencé selon lui le processus de moralisation et de rationalisation du sacré comme « sentiment originaire et spécifique²⁶⁴ », mais cette « saturation éthique²⁶⁵ » serait surtout apparue chez les prophètes et dans les psaumes.

Dans les cultures archaïques, c'est l'expérience du sacré qui fonde le Monde car, pour le primitif, le sacré est *l'être*, la réalité absolue ; il transcende certes le monde, mais il s'y

²⁵⁸ André Ravier, *art. cit.*, p. 126.

²⁵⁹ Michel Koch, *Le Sacrifice*, Paris, Léo Scheer, 2001, p. 11.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 11.

²⁶¹ Rudolf Otto, *Le Sacré, op. cit.*, p. 19.

²⁶² *Ibid.*, p. 20.

²⁶³ Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites. Fundamental Institutions*, New York, The Macmillan Company, 1927, p. 140-141.

²⁶⁴ Rudolf Otto, *Le Sacré, op. cit.*, p. 20.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 20.

manifeste et, de ce fait, le « sanctifie et le rend réel²⁶⁶ ». Dans la perspective spirituelle des primitifs, tout ce qui est extraordinaire, grandiose, nouveau, peut être considéré comme une hiérophanie, c'est-à-dire comme une manifestation du sacré. Le naturel est ainsi étroitement lié au surnaturel, en ce qu'il exprime la réalité qui le dépasse. Vivre dans le sacré permet à l'homme de se situer dans le monde et de donner du sens à l'existence. Cette perception est bien différente de celle de l'homme des sociétés modernes²⁶⁷, dont l'expérience est au contraire celle de la désacralisation du religieux. L'évolution de l'*homo religiosus* à l'homme non-religieux peut s'expliquer par deux facteurs entre autres : le développement de l'autonomie intellectuelle et morale de l'homme et le progrès scientifique²⁶⁸. L'homme areligieux se constitue par opposition à son prédécesseur, en s'efforçant de se libérer des « superstitions » de ses ancêtres pour pouvoir se construire lui-même par lui-même. Il assume, avec plus ou moins de succès, une nouvelle prise de position philosophique et un mode d'existence nouveau dans le monde : il refuse la transcendance, accepte la relativité de la réalité, au point de douter du sens de l'existence ; il se reconnaît, lui et lui seul, comme sujet et agent de l'Histoire et de son histoire et cherche à se faire lui-même, résultat auquel il ne peut parvenir que s'il démystifie le monde et le désacralise, le sacré apparaissant comme un obstacle à sa liberté. Nous partageons l'opinion de Mircea Eliade : vivre dans le profane, comme le fait l'homme non-religieux des sociétés modernes, équivaut semble-t-il à fuir l'authenticité, à vivre dans le non-signifiant, à se condamner à « l'irréalité d'un devenir privé de signification²⁶⁹ ».

Le sacré se caractériserait par son ambivalence : il serait à la fois ce qui est béni et ce qui est maudit. Robertson Smith est le premier, aux dires de Giorgio Agamben, à diffuser la

²⁶⁶ Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1975, p. 171.

²⁶⁷ La « Modernité » est la période qui se situe à la charnière du Moyen Age et de la Renaissance.

²⁶⁸ Voir Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 173. Hubert Aquin a lu cet ouvrage, comme l'atteste l'ouvrage de Guylaine Massoutre, *Itinéraires d'Hubert Aquin* (pour la référence exacte : Guylaine Massoutre, « Annexe I », *art. cit.*, p. 307).

²⁶⁹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 385.

« théorie de l'ambiguïté du sacré²⁷⁰ » ; en témoignent ces propos de l'anthropologue anglais : « [d]ans nombre de sociétés primitives [...] et même chez certains peuples plus évolués la notion de sainteté et celle d'impureté sont souvent contiguës²⁷¹ ». Pour James George Frazer également, la confusion entre l'impur et le sacré apparaît comme une marque distinctive de la pensée primitive : « Certains disaient que c'était parce que les porcs étaient mal propres ; d'autres, parce qu'ils étaient sacrés. [...] C'est là un état nébuleux de la pensée religieuse, qui ne distingue pas encore nettement les notions de sacré et de malpropre²⁷² ». En 1899, Henri Hubert et Marcel Mauss évoquent dans leur *Essai sur le sacrifice* le « caractère ambigu des choses sacrées²⁷³ ». Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim²⁷⁴, ouvrage publié en 1912, un chapitre entier est consacré à « l'ambiguïté de la notion de sacré²⁷⁵ ». Les forces religieuses sont classées par le sociologue français en deux catégories opposées : les fastes et les néfastes :

Le pur et l'impur ne sont [...] pas deux genres séparés, mais les deux variétés d'un même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacrés, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux forces opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré²⁷⁶.

Le pur et l'impur sont réversibles : l'homme peut s'acquérir le concours des forces surnaturelles par la violation de la loi la plus sainte (l'inceste par exemple). Par ailleurs,

²⁷⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer I Le Pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 85.

²⁷¹ Robertson Smith cité dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 86.

²⁷² James George Frazer cité dans Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1992, p. 32. Georges Bataille a emprunté à la Bibliothèque nationale *Le Rameau d'or* le 12 janvier 1931 (voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 575), les 19 et 25 avril 1932 (*ibid.*, p. 585), le 14 janvier 1939 (*ibid.*, p. 612) et le 28 mars 1939 (*ibid.*, p. 613) ; *Adonis : étude de religions orientales comparées* le 21 mars 1931 (*ibid.*, p. 577) ; *Mythes sur l'origine du feu* le 27 juin 1932 (*ibid.*, p. 586) et *Les Origines magiques de la royauté* le 28 mars 1939 (*ibid.*, p. 613).

²⁷³ Henri Hubert et Marcel Mauss cités dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 87.

²⁷⁴ Georges Bataille a emprunté à la Bibliothèque nationale *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim le 9 novembre 1931 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 579) et le 9 juin 1933 (*ibid.*, p. 592).

²⁷⁵ Émile Durkheim cité dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 87.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 88.

lorsque le sang d'une bête sacrifiée coule sur l'autel, il ne le salit pas ; au contraire, il le consacre. Aussi, quand la souillure est si totale qu'elle envahit l'être entier, sans rien laisser en dehors d'elle, elle n'est plus souillure mais sacré. Tirésias, par exemple, est aveugle à la lumière, mais il voit l'invisible. La souillure apparaît ainsi comme étant susceptible de receler une vertu religieuse. Conformément à la théorie d'Émile Durkheim, Roger Caillois affirme, dans *L'Homme et le Sacré*²⁷⁷, publié en 1939, que le sacré est composé de deux pôles : celui du pur et celui de l'impur. Le pur est composé, pour reprendre la définition de Robert Hertz, de puissances positives, d'énergies vivifiantes, qui concourent à conserver et à accroître la vie, qui donnent la santé, la prééminence sociale et l'excellence du travail²⁷⁸. Il est donc à la fois la santé, la vigueur, la bravoure, la chance, la longévité, la richesse, le bonheur, la sainteté, la dextérité. Par sa noblesse, il provoque le respect, l'amour, la reconnaissance. À l'opposé se trouve l'impur, composé de forces de mort et de destruction : les maladies et les crimes, tout ce qui affaiblit, amoindrit, corrompt, décompose. L'impureté rassemble l'infirmité, la faiblesse, la lâcheté, la malchance, la misère, l'infortune, la damnation, la gaucherie. Parce qu'elle est ignoble, elle repousse, elle suscite dégoût, horreur, effroi. Roger Caillois emploie aussi les expressions « sacré droit » et « sacré gauche » pour référer au « sacré pur » et au « sacré impur ». Comme l'indique Robert Hertz, la droite et la gauche sont symboliques : la droite véhicule l'idée de pouvoir régulier et bienfaisant, principe de toute activité efficace, source de tout ce qui est bon, prospère et légitime. Elle est du côté de la vie. La gauche, en revanche, véhicule l'idée de pouvoirs destructeurs et meurtriers. Elle est une représentation ambiguë du profane et de l'impur d'un être faible et incapable mais aussi

²⁷⁷ Dans son avant-propos de *L'Homme et le Sacré*, Roger Caillois témoigne de la parenté de pensée qui l'unit à Georges Bataille : « Je dois enfin exprimer ma gratitude à Georges Bataille : il me semble que sur cette question s'est établi entre nous une sorte d'osmose intellectuelle, qui ne me permet pas, quant à moi, de distinguer avec certitude, après tant de discussions, sa part de la mienne dans l'œuvre que nous poursuivons en commun. » (Roger Caillois, *op. cit.*, p. 13)

²⁷⁸ Voir Robert Hertz dans Roger Caillois, *op. cit.*, p. 49

malfaisant et redouté. Elle est du côté de la mort. Alors que la droite représente le haut, le monde supérieur, le ciel, la gauche figure le bas, le monde inférieur, la terre²⁷⁹.

La doctrine de l'ambiguïté du sacré se transmet aussi à la sociologie française, ainsi qu'aux sciences du langage. Pour Alfred Ernout et Alfred Meillet, l'étymologie du mot sacré recouvre les deux aspects béni et maudit. Voici ce que nous lisons dans le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* paru en 1932 : « *Sacer* désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller ; de là le double sens de “sacré” ou “maudit”²⁸⁰ ». Dans son ouvrage intitulé *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* publié en 1969, Émile Benveniste conforte l'idée que le sacré est une notion à double face, positive et négative : est sacré à la fois « ce qui est chargé de présence divine » et « ce qui est interdit au contact des hommes²⁸¹ ».

Comme le note Roger Caillois, le sacré apparaît comme une catégorie de la sensibilité, et non de la raison à proprement parler²⁸². L'ambivalence qui le caractérise est non seulement d'ordre axiologique, mais aussi d'ordre psychologique, car le sacré constitue, pour reprendre la terminologie de Rudolf Otto, un « *mysterium tremendum et fascinans*²⁸³ », un mystère qui attire et repousse en même temps. Selon la définition que propose Roger Caillois, le *fascinans* « correspond aux formes enivrantes du sacré, au vertige dionysiaque, à l'extase et à l'union transformantes, mais c'est aussi, plus simplement, la bonté, la miséricorde et l'amour de la divinité pour ses créatures, ce qui les attire irrésistiblement vers elle²⁸⁴ », tandis que le *tremendum* « représente la “sainte colère”, la justice inexorable du Dieu “jaloux” devant qui tremble le pécheur humilié implorant son pardon²⁸⁵ ». La divinité inspire la déférence religieuse, mais cause aussi en même temps chez le fidèle une grande frayeur, tandis que les

²⁷⁹ Voir Robert Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970, p. 91.

²⁸⁰ Alfred Ernout et Alfred Meillet cités dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 89.

²⁸¹ Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 179.

²⁸² Roger Caillois, *op. cit.*, p. 18.

²⁸³ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 25.

²⁸⁴ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 43.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 43.

puissances malignes, tout en suscitant la crainte, soulèvent l'admiration. En effet, ce qui relève du démoniaque fait naître des « sentiments opposés de recul et d'intérêt²⁸⁶ ». Comme l'écrit Roger Caillois,

le diable [...] n'est pas seulement celui qui châtie cruellement les damnés dans l'enfer, c'est aussi celui dont la voix tentatrice offre à l'anachorète les douceurs des biens de la terre. [...] le tortionnaire se présente [...] comme le séducteur, au besoin comme le consolateur : le romantisme en exaltant Satan et Lucifer, en les parant de tous les attraits, n'a fait que développer selon la logique propre du sacré des germes appartenant de droit à ces figures²⁸⁷.

L'expression « horreur sacrée », dont Wilhelm Wundt est l'inventeur, rend bien compte de ce mélange de révérence et de terreur inhérent tant au « sacré droit » qu'au « sacré gauche²⁸⁸ ». Selon Lucien Lévy-Bruhl, c'est la peur qui domine dans l'émotion que suscite le surnaturel²⁸⁹, mais c'est précisément parce que celui-ci se présente comme dangereux que l'homme souhaite s'en approcher. Le sacré inspire exactement les mêmes sentiments chez le fidèle que le feu chez l'enfant : « même crainte de s'y brûler, même désir de l'allumer ; même émoi devant la chose prohibée, même croyance que sa conquête apporte force et prestige — ou blessure et mort en cas d'échec²⁹⁰ ». Le sacré est une « énergie [...] éminemment efficace²⁹¹ » ; en cela, il est très proche du *mana*, mot mélanésien qui désigne, comme le note Robert Henry Codrington, un pouvoir d'ordre surnaturel qui procure à celui qui le détient vigueur physique ou toute autre forme de puissance :

Les Mélanésiens croient à l'existence d'une force absolument distincte de toute force matérielle, qui agit de toutes sortes de façons, soit pour le bien soit pour le mal, et que l'homme a le plus grand avantage à mettre sous sa main et à dominer.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 43.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

²⁸⁸ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 87.

²⁸⁹ Lucien Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1963, p. 432. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 25 avril 1932 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 585).

²⁹⁰ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 42.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 21.

C'est le *mana*. Je crois comprendre le sens que ce mot a pour les indigènes [...] C'est une force, une influence d'ordre immatériel et, en un certain sens, surnaturel ; mais c'est par la force physique qu'elle se révèle ou bien par toute espèce de pouvoir et de supériorité que l'homme possède. Le mana n'est point fixé sur un objet déterminé ; il peut être amené sur toute espèce de choses [...] Toute la religion du Mélanésien consiste à se procurer du mana soit pour en profiter soi-même, soit pour en faire profiter autrui²⁹².

Vu que les effets qu'il produit sont, soit en dehors du pouvoir ordinaire des hommes, soit en dehors des processus ordinaires de la nature, le *mana* semble relever de la magie. En effet, le terme « subsume une foule d'idées²⁹³ », que Marcel Mauss désigne par les mots de : « pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement²⁹⁴ ». Le *mana* est en fait « le caractère distinctif de tout être sacré²⁹⁵ ». L'homme a le *mana*, parce qu'il l'a reçu de certains êtres supérieurs, autrement dit parce qu'il participe mystiquement au sacré. Celui qui le possède est « celui qui sait et qui peut faire obéir les autres²⁹⁶ ».

Mais la plupart des théoriciens insistent sur l'aspect essentiellement négatif du sacré : celui-ci est une « énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable²⁹⁷ », une force insaisissable et incontrôlable, « toujours prête à s'épandre au-dehors, à s'échapper comme un liquide, à se décharger comme l'électricité²⁹⁸ » ; il est toujours plus ou moins « “ce dont on n'approche pas sans mourir”²⁹⁹ ». La proximité et, à plus forte raison, le contact, constituent un risque de contagion de la souillure qu'il représente. Le sacré apparaît en effet comme une « chose éminemment communicable³⁰⁰ » ; il a, comme le remarque Robertson Smith, toutes les caractéristiques d'une maladie infectieuse : « Holiness [...] is conceived as infectious,

²⁹² Robert Henry Codrington cité dans Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 277-278.

²⁹³ Marcel Mauss cité dans Roger Caillois, *op. cit.*, p. 112.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 112.

²⁹⁵ Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 88.

²⁹⁶ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 112.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁰⁰ René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 50.

propagating itself by physical contact³⁰¹ ». Telle une épidémie ou tel un incendie — René Girard compare le sacré à une flamme qui « dévore tout ce qu'on peut jeter sur elle, dans l'intention de l'étouffer³⁰² » —, il peut terrasser une population entière, s'il n'est pas anticipé à temps et contrôlé dans la mesure du possible.

Les interdits constituent une mesure préventive pour éviter la propagation du sacré. En même temps qu'ils préservent de la souillure, ils défendent ce qui est saint. Pour reprendre les mots de Roger Caillois, le sacré « se définit comme le “réservé”, le “séparé” ; il est mis hors de l'usage commun, protégé par des prohibitions destinées à prévenir toute atteinte à l'ordre du monde, tout risque de le détraquer et d'y introduire un ferment de trouble³⁰³ ». Les interdits ont pour fonction de maintenir l'opposition entre profane et sacré³⁰⁴, d'éloigner les êtres et les choses à risque de ceux et celles qui ne le sont pas, afin de réserver au cœur des communautés humaines « une zone protégée, un minimum de non-violence absolument indispensable aux fonctions essentielles, à la survie des enfants, à leur éducation culturelle, à tout ce qui fait l'humanité de l'homme³⁰⁵ ».

Le terme d'*interdit* n'est pas sans évoquer celui de *tabou*, qui désigne une prohibition à caractère sacré consistant à protéger des objets ou des personnes contre certaines mauvaises influences. Le tabou agit « à la façon d'une barrière d'un cordon sanitaire mystique, qui arrête une infection, également mystique³⁰⁶ ». Pour reprendre la définition d'Émile Durkheim,

[o]n appelle de ce mot un ensemble d'interdictions rituelles qui ont pour effet de prévenir les dangereux effets d'une contagion magique en empêchant tout contact entre une chose ou une catégorie de choses, où est censé résider un principe

³⁰¹ Robertson Smith, *op. cit.*, p. 161.

³⁰² René Girard, *op. cit.*, p. 51.

³⁰³ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 127.

³⁰⁴ Selon Robert Hertz, l'opposition entre profane et sacré est fondamentale ; elle « domine le monde spirituel des primitifs » (Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Alcan, 1928, p. 104). Conformément à cette idée, Robertson Smith déclare dans ses *Lectures* : « The distinction between what is *holy* and what is *common* is one of the most important things in ancient religion » (Robertson Smith, *op. cit.*, p. 140)

³⁰⁵ René Girard, *op. cit.*, p. 323.

³⁰⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 361.

suraturel, et d'autres qui n'ont pas ce même caractère ou qui ne l'ont pas au même degré³⁰⁷.

Ainsi, est tabou ce qui est « sacré, prohibé, interdit, [...] de mauvais augure³⁰⁸ », comme la maladie et la mort, surtout la mort violente, l'homicide. Pour les peuples primitifs, la mort n'est pas un phénomène naturel ; elle est toujours le résultat d'influences spirituelles : soit le défunt a attiré le malheur sur lui en violant un tabou, soit il a été tué par les incantations ou les rites magiques d'un ennemi. Le cadavre, par exemple, est *tabou* car il est perçu comme le foyer d'une infection dangereuse et contagieuse ; sa putréfaction est assimilée à la « foudre pétrifiante³⁰⁹ » qui menace ceux qui l'entourent d'une mort soudaine³¹⁰. D'autres tabous ont trait à la femme, dont la présence ou le contact est à redouter en certains cas, comme lors de ses menstruations ou pendant un accouchement, autant d'événements qui contribuent à faire passer l'être féminin pour un être faible et maléfique, appartenant par nature au « sacré gauche³¹¹ » ; aussi à la sexualité, considérée comme impure à cause de la violence qu'elle implique : en témoignent, pour prendre des exemples extrêmes, le rapt, le viol, la défloration, le sadisme, etc.

Ce qui organise et fait durer la société relève du sacré dit « de régulation³¹² » ; il s'oppose au « sacré d'infraction³¹³ » qui, au contraire, risque de mener la société à sa perte. Est *sanctum* ce qui est séparé³¹⁴, ce qui est, comme il est écrit dans le *Digeste*, défendu et protégé de l'atteinte des hommes³¹⁵. Plus précisément, ce qui est *sanctus* est le mur, non le domaine que le mur enciint, qui est dit *sacer*. Ainsi, tout ce qui paraît garantir la santé et la stabilité des institutions est regardé comme saint, et tout ce qui semble la compromettre, comme sacrilège.

³⁰⁷ Émile Durkheim cité dans Roger Caillois, *op. cit.*, p. 23.

³⁰⁸ Arnold van Gennep cité dans Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 27.

³⁰⁹ Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, *op. cit.*, p. 8.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 8.

³¹¹ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 183.

³¹² *Ibid.*, p. 159.

³¹³ *Ibid.*, p. 159.

³¹⁴ Comme le note Mary Douglas, la racine du mot *sainteté* signifie précisément « séparer ». (Mary Douglas, *op. cit.*, p. 69)

³¹⁵ *Le Digeste* cité dans Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 189.

L'interdit se présente comme une loi sainte en ce qu'elle maintient non seulement l'intégrité du monde profane, mais aussi la bonne santé physique et morale de l'être qui l'observe. Or, il ne s'agit là semble-t-il que d'un prétexte pour légitimer sa présence et sa soi-disant nécessité. Il semble bien plutôt que la séparation entre sacré et profane a pour fonction d'imposer à l'homme un système, un semblant d'ordre, qui ne va pas de soi et qui n'existe pas par lui-même. L'interdit apparaît comme « la violence elle-même³¹⁶ », car il empêche l'homme d'aller au bout de ses désirs et de se réaliser totalement. Il l'incite au contraire à adopter une « attitude d'humilité³¹⁷ » et le contraint à une forme d'abdication. Roger Caillois définit précisément comme étant profane « la constante recherche d'un équilibre, d'un juste milieu qui permet de vivre dans la crainte et dans la sagesse, sans excéder jamais les limites du permis³¹⁸ ». La règle est surtout un obstacle au sacré, à ce qu'elle met hors d'atteinte, et que « connaîtra et possédera seul celui qui l'aura dépassée ou brisée³¹⁹ ». Comme le note Roger Caillois :

Deux vertiges attirent l'homme, quand l'aisance et la sécurité ne la satisfont plus, quand lui pèse la sûre et prudente soumission à la règle. [...] Celui qui ose donner le branle aux forces souterraines, est celui que n'a pas contenté son lot, parfois celui qui n'a pu fléchir le ciel. Il demeure qualifié pour en forcer l'entrée. Le pacte avec l'enfer n'est pas une moindre consécration que la grâce divine. Celui qui l'a paraphé, celui qu'elle a comblé, sont également séparés à jamais du sort commun et troublent du prestige de leur destin les rêves des timides et des rassasiés que n'aura tentés aucun abîme³²⁰.

[...]

[L]es héros insatiables [...], tels Faust ou Don Juan, ont osé assumer ces risques décisifs, bravant les puissances infernales ou faisant alliance avec elles. Ces figures mythiques, exemples de destin, demeurent dans l'imagination des symboles concrets du sort de grandeur et de perte réservé à qui viole les interdits et passe la mesure dans l'ordre des sens, de l'intelligence et de la volonté. Ces damnés ont été perdus par leur intrépidité même. Il leur reste la gloire de

³¹⁶ René Girard, *op. cit.*, p. 321.

³¹⁷ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 166.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 177.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

³²⁰ *Ibid.*, p. 70.

n'avoir accepté aucune limitation divine ou humaine, quand il s'est agi de satisfaire l'un de ces appétits inextinguibles de sentir, de savoir et de dominer que, sous le nom de *libido sentiendi*, *libido sciendi* et *libido dominandi*, condamne saint Paul³²¹.

Vivre dans le sacré, c'est vivre dans la violence, dans l'être, dans la divinité, autant de termes qui s'appellent les uns les autres selon René Girard³²². La violence apparaît comme le « signifiant du désirable absolu, de l'autosuffisance divine, de la "belle totalité"³²³ ». La divinité, aux dires de l'anthropologue français, n'est rien d'autre que l'« effet de violence poussé à l'absolu³²⁴ », c'est-à-dire la fascination extrême, où se mêlent attirance et épouvante. L'homme qui vit dans la violence jouit temporairement d'une certaine majesté triomphante, du *kudos*, c'est-à-dire du « talisman de suprématie³²⁵ », que seuls les dieux possèdent en permanence.

Figurent aussi parmi les mesures préventives les rites, qui assurent le va-et-vient entre les deux mondes du sacré et du profane : les rites de consécration, qui font entrer un être ou une chose dans le domaine du sacré, et les rites de désacralisation qui font sortir un être ou une chose sacrée du cercle « magique » à l'intérieur duquel il ou elle se trouve³²⁶. Comme l'écrit Robertson Smith, « all *sacra* are dangerous to the unclean or to those who are not duly prepared³²⁷ ». La purification tient une place de choix dans la préparation du profane destinée à l'introduire dans le monde des dieux. En éliminant de son corps les vices de sa laïcité, elle le retranche de la vie commune et le fait pénétrer sans danger dans le monde du sacré. Chez

³²¹ *Ibid.*, p. 174-175.

³²² René Girard, *op. cit.*, p. 224, 479.

³²³ *Ibid.*, p. 220.

³²⁴ *Ibid.*, p. 226.

³²⁵ Émile Benveniste cité dans René Girard, *op. cit.*, p. 225.

³²⁶ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 28 ; voir aussi Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, dans *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929, p. 67, ouvrage que Georges Bataille a emprunté à la Bibliothèque nationale le 7 juin 1930 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 573), le 21 mars 1931 (*ibid.*, p. 577), le 29 octobre 1932 (*ibid.*, p. 588) et le 13 août 1938 (*ibid.*, p. 611).

³²⁷ Robertson Smith, *op. cit.*, p. 381. Pour la traduction française : « toutes les choses sacrées sont dangereuses pour les personnes impures ou pour celles qui ne sont pas dûment préparées ».

Homère, l'homme ne saurait entrer en contact avec les dieux s'il est sale³²⁸ ; il est tenu de se laver, de se débarrasser de sa malpropreté avant d'approcher la divinité. Comme le note Jean-Pierre Vernant, la saleté physique déborde le domaine du corps : elle « flétrit l'individu et l'enlaidit³²⁹ » ; elle « entame son être intime, sa personne sociale et morale³³⁰ ». Pour accéder au divin, l'homme doit également renoncer temporairement aux diverses activités caractéristiques de la condition profane et s'abstenir de la parole, du sommeil, de la société d'autrui, du travail, de la nourriture et des rapports sexuels.

L'exclusion d'un élément contaminé, ou qui semble l'être, est également une mesure préventive. Le maudit produit le même effet que le divin sur les choses profanes : il les rend intouchables et les retire de la circulation, en leur communiquant sa redoutable vertu. Lorsqu'un membre de la communauté est souillé, ou supposé tel, il est isolé des autres afin d'éviter la propagation de la souillure. Il séjourne sur les marges de la communauté ; parfois il est expulsé très loin, « dans la forêt, la jungle ou le désert, là où règne la violence indifférenciée, dans le royaume du sacré auquel appartiennent tous les êtres privés de cette différence stable et de ce statut déterminant qui peuvent seuls maintenir les êtres hors du sacré³³¹ ». Comme le note Mary Douglas, être en marge, c'est « être en liaison avec le danger, toucher à la source d'un certain pouvoir³³² », ce qui n'est pas sans faire penser à la définition que propose Giorgio Agamben de l'expression *homo sacer*. Pour le philosophe italien, l'ambiguïté du sacré n'est qu'une théorie, qu'un « mythologème³³³ ». Selon lui, le terme de sacré a été soumis à un processus de désémantisation qui l'a amené à perdre son sens premier et à signifier deux choses contradictoires. Le terme de sacré posséderait, à l'origine, une dimension juridico-politique. Dans la définition que donne Festus dans l'article « Sacer

³²⁸ La saleté dont il s'agit ici est physique ; elle est à entendre au sens de tache matérielle, qu'elle soit de sang, de boue, de crasse ou de sueur. (Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 122)

³²⁹ *Ibid.*, p. 122.

³³⁰ *Ibid.*, p. 122.

³³¹ René Girard, *op. cit.*, p. 421.

³³² Mary Douglas, *op. cit.*, p. 114.

³³³ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 85.

Mons » de son traité *Sur la signification des mots, homo sacer* se présente en effet comme « un concept-limite de l'organisation sociale romaine³³⁴ » :

L'homme sacré est [...] celui que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue ne sera pas condamné pour homicide ; la première loi du tribunat affirme en effet que « si quelqu'un tue un homme qui a été déclaré sacré par plébiscite, il ne sera pas considéré comme homicide »³³⁵.

La spécificité de l'*homo sacer* réside donc dans « l'impunité pour qui le tue et l'interdiction de le sacrifier³³⁶ ». Pour reprendre les mots de Giorgio Agamben, « [l]a vie insacriifiable, et pourtant exposée au meurtre licite, est la vie sacrée³³⁷ ». Comme le note Harold Bennett, la définition de Festus « semble nier cela même que le terme implique³³⁸ », car en conférant à une personne un caractère sacré, elle autorise, ou du moins déclare non punissable, sa mise à mort, paradoxe que Macrobe soulignait déjà en ces termes : « certains trouvent étrange, je ne l'ignore pas, qu'il soit interdit de violer une chose sacrée et qu'il soit permis en revanche de tuer l'homme sacré³³⁹ ». La *sacratio* représente une double exception : non seulement du *jus humanum*, mais aussi du *jus divinum*, de la sphère *profane* comme de la sphère religieuse. Ce qui définit la condition de l'*homo sacer*, ce n'est donc pas essentiellement « la prétendue ambivalence originaire du sacré qui lui est inhérent, mais plutôt le caractère particulier de la double exclusion dans laquelle il est pris et de la violence à laquelle il est exposé³⁴⁰ ». Tout comme les amants, dits sacrés par les poètes latins, l'homme est sacré, non pas parce qu'il est consacré aux dieux ou parce qu'il est maudit, mais parce qu'il est « sépar[é] des autres hommes dans une sphère située au-delà du droit divin comme du droit humain³⁴¹ ». Cette sphère, c'est ce que Giorgio Agamben appelle « zone d'indifférence », ou encore « seuil »,

³³⁴ *Ibid.*, p. 83.

³³⁵ Festus cité dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 81.

³³⁶ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 83.

³³⁷ *Ibid.*, p. 92.

³³⁸ Harold Bennett cité dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 81.

³³⁹ Macrobe cité dans Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 82.

³⁴⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 92.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

« seuil d'indifférence » et « qui n'est ni la simple vie naturelle ni la vie sociale, mais la vie nue ou la vie sacrée³⁴² ». Placé sur ce seuil, l'*homo sacer* est en transition continuelle entre l'homme et la bête, la nature et la culture, l'extérieur et l'intérieur, l'exclusion et l'inclusion, la vie et la mort. Il n'appartient ni au monde des vivants ni au monde des morts ; il est un mort vivant ou un vivant qui est *larva*³⁴³.

1.2.2 Les voies d'accès au sacré : le sacrifice, la fête et l'érotisme

Le sacrifice

Le sacrifice consiste à « rendre sacré » un être ou un objet profane. Il apparaît comme « l'action sacrée, mystiquement efficace³⁴⁴ » par excellence. Tout en se produisant dans le monde visible, il a, ou du moins prétend avoir, une influence sur le monde invisible, et ce, grâce à la destruction d'« un objet sensible, doué de vie ou qui est censé contenir de la vie³⁴⁵ », qui « cré[e], lib[è]r[e] par la mort la vertu qui est latente dans l'être vivant, la multipli[e] et la sublim[e]³⁴⁶ ». Le sacrifice réside en effet, pour reprendre la définition de Henri Hubert et de Marcel Mauss, dans l'« oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le

³⁴² *Ibid.*, p. 117.

³⁴³ Même si la conception de Giorgio Agamben s'oppose à la théorie de l'ambiguïté du sacré à laquelle adhère Georges Bataille comme nous allons le voir dans le deuxième chapitre, il reste qu'elle décrit bien l'espace marginal auquel accèdent les personnages batailliens au cours et au terme de leurs expériences transgressives, « l'autre côté » (sens étymologique précisément du mot *transgressio*) dans lequel ils se retrouvent, hagards et égarés. (Voir chapitre 2, p. 179-181)

³⁴⁴ Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, Emile Nourry, 1920, p. 19. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 26 mars 1931 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 577) et le 13 février 1941 (*ibid.*, p. 616).

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 22.

mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants³⁴⁷ ». Selon Henri Hubert et Marcel Mauss, la victime n'est pas nécessairement de nature religieuse ; c'est le sacrifice qui lui confère cette nature³⁴⁸. Pour Émile Benveniste également, il faut, pour rendre la victime sacrée, « la séparer du monde des vivants³⁴⁹ » ; le but du meurtre consiste précisément à lui faire traverser le seuil qui sépare les deux univers. Ainsi, l'être sacrifié est *consacré*, c'est-à-dire qu'il passe du domaine commun, profane, au domaine sacré. La consécration rayonne au-delà de cet être ; elle atteint notamment le sacrificiant, c'est-à-dire le sujet qui « a fourni la victime³⁵⁰ » et « qui recueille [...] les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets³⁵¹ ». Celui-ci ne possède, avant le sacrifice, aucun caractère sacré, mais lorsque le rite prend fin, il n'est plus ce qu'il était au commencement et se trouve religieusement transformé : soit il a acquis un état de sainteté qu'il n'avait pas, soit il est sorti d'un état de péché dans lequel il se trouvait. Le sacrifice constitue ainsi, pour reprendre une autre définition d'Henri Hubert et de Marcel Mauss, « un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accompagne ou de certains objets auxquels elle s'intéresse³⁵² ». Cependant, selon Alfred Loisy, la victime ne tient pas sa consécration du sacrifice ; le rite a pour objet, non pas de produire, mais seulement de libérer et d'intensifier la vertu de l'être sacrifié, vertu qui existe déjà en lui³⁵³. Alfred Loisy partage ici l'idée que Robertson Smith exprimait déjà dans ses *Lectures* trente ans auparavant :

You say that a sacrifice is a consecrated thing, but what do you mean by this? If you mean that the victim became holy by being selected for sacrifice and presented at the altar, you have not correctly apprehended the nature of the oldest

³⁴⁷ Henri Hubert et Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 13-14.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

³⁴⁹ Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 189.

³⁵⁰ Henri Hubert et Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 10.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

³⁵² *Ibid.*, p. 15.

³⁵³ Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, *op. cit.*, p. 8.

rites. For in them the victim was naturally holy, not in virtue of its sacrificial destination, but because it was an animal of holy kind³⁵⁴.

Les sacrifices remplissent différentes fonctions, selon qu'il s'agit du sacrifice don ou honoraire, du sacrifice expiatoire, le *piaculum*, ou du sacrifice de type communel. Quel que soit le but visé, c'est toujours le même procédé qui est utilisé. Celui-ci consiste, comme l'écrivent Hubert et Mauss, à « *établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime*³⁵⁵ ». Selon Alfred Loisy, il ne s'agit pas tant d'« *établir une communication*³⁵⁶ », que de couper une communication qui pourrait s'avérer fâcheuse, de délivrer l'homme d'influences surnaturelles mauvaises.

Chez les peuples primitifs et même chez les peuples déjà civilisés, les forces de la nature sont traitées comme des êtres puissants dont il est possible et nécessaire de gagner la bienveillance. Pour Edward Tylor, il est certain que le sacrifice est à l'origine un don, un cadeau souvent alimentaire, que le sauvage fait à des êtres surnaturels qu'il lui faut s'attacher³⁵⁷. Le sacrifice apparaît comme la condition même de l'existence divine, car c'est lui qui fournit la matière dont se nourrissent et vivent les dieux. Certaines divinités tirent leur naissance du sacrifice lui-même, qui se présente alors comme leur essence, leur origine, leur créateur. Les offrandes sont en rapport avec les besoins et les goûts du dieu qui est servi. Comme le notent Henri Hubert et Marcel Mauss, il y a toujours quelque affinité entre lui et la victime : on offre des béliers à Apollon Karnéios, de l'orge à Varura, etc³⁵⁸. Le passage de l'immanence à la transcendance des dieux fait naître les rites sacrificiels, destinés à faire parvenir jusqu'aux êtres éthérés la fumée des holocaustes dont ils se délectent.

³⁵⁴ Robertson Smith, *op. cit.*, p. 390. Pour la traduction française: « On dit qu'un sacrifice est une chose consacrée, mais qu'est-ce qu'on veut dire par là ? Si on veut dire que la victime est devenue sacrée en étant choisie pour le sacrifice et présentée à l'autel, on n'a pas correctement appréhendé la nature des rites les plus anciens, dans lesquels la victime était naturellement sacrée, non pas en vertu de sa destination sacrificielle, mais parce que c'était un animal d'une nature sacrée. ».

³⁵⁵ Henri Hubert et Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 124.

³⁵⁶ Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, *op. cit.*, p. 7-8.

³⁵⁷ Voir Henri Hubert et Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 2.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 120.

Selon la tradition formaliste inaugurée, aux dires de René Girard, par Henri Hubert et Marcel Mauss, le sacrifice expiatoire a pour fonction d'apaiser la colère divine³⁵⁹. Joseph de Maistre soutient l'idée que l'homme vit sous la domination d'une puissance irritée, qui ne peut être calmée que par des sacrifices³⁶⁰. Selon la croyance antique, l'homme est coupable « par son *principe sensible*, par sa *chair*, par sa *vie*³⁶¹ » : « les dieux sont justes, et nous sommes coupables : il faut les apaiser, il faut expier nos crimes ; et, pour y parvenir, le moyen le plus puissant est le *sacrifice*³⁶² ». L'anathème tombe tout d'abord sur le sang, considéré comme le siège de la vie, la vie même ; en témoigne ce verset du Lévitique : « la vie d'une créature est dans le sang, et moi, je vous l'ai donné, sur l'autel, pour l'absolution de votre vie. En effet, le sang procure l'absolution parce qu'il est la vie³⁶³ ». Tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, c'est dans l'effusion de sang, et non pas dans l'offrande des chairs, que réside dans un premier temps la vertu expiatrice du sacrifice. Comme le dit Paul, « c'est avec du sang que, d'après la loi, on purifie presque tout, et sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon³⁶⁴ ». Robertson Smith note que la libation de sang est chez les Sémites une pratique commune, plus vieille que le sacrifice par le feu³⁶⁵. Le sang est offert sur l'autel pour qu'il soit bu par le dieu ; il constitue la nourriture divine par excellence. Ce n'est que par la suite que le dieu exige la chair amoncelée sur ses autels.

Joseph de Maistre voit dans la victime rituelle une créature innocente, conformément à la croyance largement répandue selon laquelle « *l'innocent [peut] payer pour le coupable*³⁶⁶ ». Comme le note l'auteur du *Traité sur les sacrifices*, « [l]a vie étant coupable, *une vie moins précieuse [peut] être offerte et acceptée pour une autre*³⁶⁷ ». Ainsi, une victime est

³⁵⁹ René Girard, *op. cit.*, p. 17.

³⁶⁰ Joseph de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices*, dans *Sur les sacrifices*, Paris, Pocket, 1994, p. 21.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

³⁶² *Ibid.*, p. 22.

³⁶³ Lv 17. 11, *La Bible*, *op. cit.*, p. 145.

³⁶⁴ Paul, He 9.22, *La Bible*, *op. cit.*, p. 1958.

³⁶⁵ Robertson Smith, *op. cit.*, p. 231.

³⁶⁶ Joseph de Maistre, *op. cit.*, p. 31.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

communément sacrifiée à la place du pécheur ; en la prenant, elle, les dieux rachètent celui qu'elle remplace. C'est par exemple le sang des animaux qui est offert, non celui des hommes. Ce sont toujours les animaux les plus précieux pour leur utilité, les plus doux, les plus innocents, les plus *humains*, qui sont choisis. C'est aussi la chair d'un autre homme, parfois innocent, et non celle de l'homme coupable, qui est brûlée. En témoigne cet extrait des *Commentaires sur la Guerre des Gaules* de Jules César :

Tout Gaulois attaqué d'une maladie grave, ou soumis aux dangers de la guerre, immolait des hommes ou promettait d'en immoler, ne croyant pas que les dieux pussent être apaisés, ni que la vie d'un homme pût être rachetée autrement que par celle d'un autre. Les sacrifices, exécutés par la main des druides, s'étaient tournés en institutions publiques et légales ; et lorsque les coupables manquaient, on en venait au supplice des innocents³⁶⁸.

D'après les croyances, le sacrifice est d'autant plus efficace si un homme innocent se sacrifie volontairement et se dévoue lui-même à la divinité comme une victime expiatoire. Comme l'écrit Joseph de Maistre, « les hommes ont [toujours] attaché un prix infini à cette soumission du juste qui accepte les souffrances³⁶⁹ ».

Le *piaculum* permet de rétablir l'union, tant entre les hommes qu'entre les hommes et le(s) dieu(x). Selon Robertson Smith, le sacrifice n'a aucunement pour fonction d'expier un crime, il est seulement un acte de communion : « [t]he sacrifice was in no sense a payment to the god, but simply an act of communion of the worshippers with one another and their god³⁷⁰ » ; thèse que l'anthropologue anglais justifie par une autre — le sentiment du péché est inconnu des primitifs :

³⁶⁸ Jules César cité dans Joseph de Maistre, *op. cit.*, p. 38.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 59.

³⁷⁰ Robertson Smith, *op. cit.*, p. 461. Pour la traduction française: « Le sacrifice n'était en aucun cas un prix à payer en faveur du dieu, mais simplement un acte de communion entre les fidèles et entre les fidèles et leur dieu. »

It is common, in discussions of the significance of piacular ritual, to begin with the consideration that *piacula* are atonements for sin, and to assume that the ritual was devised with a view to the purchase of divine forgiveness. But this is to take the thing by the wrong handle. The characteristic features in piacular sacrifice are not the invention of a later age, in which the sense of sin and divine wrath was strong, but are features carried over from a very primitive type of religion, in which the sense of sin, in any proper sense of the word, did not exist at all, and the whole object of ritual was to maintain the bond of physical holiness that kept the religious community together³⁷¹.

Selon Robertson Smith, il n'y a pas plus de sacrifice don ou honoraire que de sacrifice expiatoire. L'anthropologue anglais soutient l'idée que l'hommage sacrificiel n'a que peu, voire aucune place chez les Sémites ; toutes les offrandes sont volontaires et sont destinées à fournir la matière nécessaire à l'acte de communion sacrificielle avec le dieu : « [t]he leading idea in the animal sacrifices of the Semites [...] was not that of a gift made over to the god, but of an act of communion, in which the god and his worshippers unite by partaking together of the flesh and blood of a sacred victim³⁷² ». Les sacrifices sont divisés en deux classes dans l'Antiquité, division qui n'existait pas dans les premiers temps de l'humanité, les animaux sacrificiels étant considérés comme sacrosaints : les sacrifices ordinaires, où les victimes sont des animaux qui font partie de l'alimentation habituelle (moutons, bœufs, etc.), et les sacrifices dits extraordinaires ou mystiques, où les victimes sont des animaux sacrés et, par conséquent, interdits. Ces derniers sont analogues à la divinité en l'honneur de laquelle ils sont sacrifiés pour renforcer la communion avec le dieu. Ainsi, dans les villes de l'Empire romain, c'est le chien qui est sacrifié à la déesse Hécate, car celle-ci est étroitement associée à cet animal :

³⁷¹ *Ibid.*, p. 400-401. Pour la traduction française: « Il est commun, dans les discussions sur la signification du rituel piaculaire, de commencer par cette considération, que les *piacula* sont des expiations du péché, et de supposer que le rituel était conçu en vue d'obtenir le pardon divin. Mais c'est voir la chose du mauvais angle. Les traits caractéristiques du sacrifice piaculaire ne sont pas l'invention d'un âge plus avancé, dans lequel le sens du péché et de la colère divine était fort, mais sont des traits hérités d'un type de religion très primitif, dans lequel le sens du péché, dans tous les sens du terme, n'existait pas du tout, et l'objet du rituel était entièrement de maintenir le lien physique sacré qui gardait la communauté religieuse ensemble. »

³⁷² *Ibid.*, p. 226-227. Pour la traduction française: « L'idée principale dans les sacrifices d'animaux des Sémites [...] n'était pas celle d'un cadeau fait au dieu, mais celle d'un acte de communion, dans lequel le dieu et ses fidèles s'unissent en partageant ensemble la chair et le sang d'une victime sacrée. »

The Emperor Julian tells us that in the cities of the Roman Empire such extraordinary sacrifices were celebrated once or twice a year in mystical ceremonies, and he gives as an example the sacrifice of the dog to Hecate. In this case the victim was the sacred animal of the goddess to which it was offered; Hecate is represented in mythology as accompanied by demoniac dogs, and in her worship she loved to be addressed by the name of Dog. Here, therefore, the victim is not only a sacred animal, but an animal kindred to the deity to which it is sacrificed³⁷³.

La communion avec le dieu est d'autant plus intense chez les premiers Sémites et les primitifs d'autres races, qu'il existe une réelle parenté entre les dieux, les hommes et les animaux. Les animaux sacrés sont traités comme des dieux, car ils sont les dieux eux-mêmes ou en sont les emblèmes :

[A] belief in sacred animals, which are treated with the reverence due to divine beings, is an essential element in the most widespread and important Semitic cults. All the great deities of the northern Semites had their sacred animals, and were themselves worshipped in animal form, or in association with animal symbols, down to a late date; and that this association implied a veritable unity of kind between animals and gods is placed beyond doubt, on the one hand, by the fact that the sacred animals, *e.g.* the doves and fish of Atargatis, were revered with divine honours; and, on the other hand, by theogonic myths, such as that which makes the dove-goddess be born from an egg, and transformation myths, such as that of Bambyce, where it was believed that the fish-goddess and her son had actually been transformed into fish³⁷⁴.

C'est le partage de la chair et du sang de la victime sacrée qui scelle l'union mystique entre les hommes et leur dieu, comme l'explique Robertson Smith dans l'extrait suivant :

³⁷³ *Ibid.*, p. 290. Pour la traduction française : « L'Empereur Julien nous raconte que dans les villes de l'Empire Romain, ces sacrifices extraordinaires étaient célébrés une fois ou deux fois par année au cours de cérémonies mystiques, et il donne l'exemple du sacrifice du chien en l'honneur d'Hécate. Dans ce cas, la victime était l'animal sacré de la déesse à qui il était offert ; Hécate est représentée dans la mythologie accompagnée par des chiens démoniaques, et dans son culte elle aimait qu'on s'adresse à elle en l'appelant Chien. Ici, donc, la victime n'est pas seulement un animal sacré, mais un animal apparenté à la divinité en l'honneur de laquelle il est sacrifié. »

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 288. Pour la traduction française : « Le fait de croire aux animaux sacrés, qui sont traités avec la révérence due aux choses divines, est un élément essentiel dans les cultes Sémitiques les plus répandus et les plus importants. Toutes les grandes divinités des Sémites du Nord avaient leurs animaux sacrés, et étaient elles-mêmes idolâtrées dans une forme animale, ou en association avec des symboles d'animaux, jusqu'à un âge avancé ; et cette association qui impliquait une véritable unité de genre entre les animaux et les dieux est placée au-delà de tout doute, d'une part par le fait que les animaux sacrés, comme les colombes et les poissons d'Atargatis, étaient révéérés avec des honneurs divins ; et d'autre part par des mythes théogoniques, comme celui où la divinité-colombe naît d'un œuf, et par des mythes de transformation, comme celui de Bambyce, où l'on croyait vraiment que la divinité-poisson et son fils avaient été transformés en poisson. »

[T]he sacred function is the act of the whole community, which is conceived as a circle of brethren, united with one another and with their god by participation in one life or life-blood. The same blood is supposed to flow also in the veins of the victim, so that its death is at once a shedding of the tribal blood and a violation of the sanctity of the divine life that is transfused through every member, human or irrational, of the sacred circle. Nevertheless the slaughter of such a victim is permitted or required on solemn occasions, and all the tribesmen partake of its flesh, that they may thereby cement and seal their mystic unity with one another and with their god. In later times we find the conception current that any food which two men partake of together, so that the same substance enters into their flesh and blood, is enough to establish some sacred unity of life between them; but in ancient times this significance seems to be always attached to participation in the flesh of a sacrosanct victim, and the solemn mystery of its death is justified by the consideration that only in this way can the sacred cement be procured which creates or keeps alive a living bond of union between the worshippers and their god. This cement is nothing else than the actual life of the sacred and kindred animal, which is conceived as residing in its flesh, but especially in its blood, and so, in the sacred meal, is actually distributed among all the participants, each of whom incorporates a particle of it with his own individual life. The notion that, by eating the flesh, or particularly by drinking the blood, of another living being, a man absorbs its nature or life into his own, is one which appears among primitive peoples in many forms³⁷⁵.

Robertson Smith voit dans les pratiques du culte totémique la souche du sacrifice. Dans le totémisme, le totem, ou le dieu, est parent de ses adorateurs ; ils ont même chair et même sang ; le rite a pour objet de garantir et d'entretenir cette vie commune qui les anime et l'association qui les lie, ou de rétablir l'unité si besoin est. De même, le sacrifice est un repas où les fidèles, en mangeant le totem, en se l'incorporant, s'unissent à lui et entre eux.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 312-313. Pour la traduction française : « La fonction sacrée est l'acte de toute la communauté, qui est conçue comme un cercle de frères, unis les uns aux autres et avec leur dieu par la participation à une seule vie ou à un seul sang vital. Le même sang est supposé circuler aussi dans les veines de la victime, de telle sorte que sa mort est en même temps une perte du sang tribal et une violation de la sainteté de la vie divine qui est transfusée à l'intérieur de chaque membre, humain ou irrationnel, du cercle sacré. Néanmoins, le massacre d'une telle victime est permis ou requis en de solennelles occasions, et tous les membres de la tribu partagent cette chair, grâce à laquelle ils cimentent et scellent leur unité mystique, entre eux et avec leur dieu. Plus tard, nous trouvons la conception courante que n'importe quelle nourriture que deux hommes partagent ensemble, de telle sorte que la même substance entre dans leur chair et leur sang, est suffisante pour établir entre eux une sorte d'unité de vie sacrée ; mais dans les anciens temps, cette signification semble toujours être attachée à la participation à la chair d'une victime sacro-sainte, et le mystère solennel de sa mort est justifié par la considération que c'est seulement de cette façon que peut être procuré le ciment sacré qui crée ou maintient vivant un lien d'union entre les fidèles et leur dieu. Ce ciment n'est rien d'autre que la vie de l'animal sacré ou analogue, conçu comme résident dans la chair de celui-ci, plus particulièrement, dans son sang, et donc, dans le repas sacré, distribué à tous les participants, qui incorporent une particule de ce repas à sa propre vie individuelle. L'idée que, en mangeant la chair, ou plus particulièrement en buvant le sang d'un autre être vivant, un homme absorbe sa nature ou sa vie à la sienne, apparaît parmi les primitifs sous de nombreuses formes. ».

Pour René Girard, l'idée que le sacrifice a pour objet principal de faire entrer les hommes en rapport avec les dieux ne peut être prise au sérieux. Le sacrifice n'a selon lui qu'un rôle social. Il constitue une mesure préventive dans la lutte contre la violence qui s'avère essentielle dans les sociétés dépourvues de système judiciaire³⁷⁶ et, de ce fait, menacées par la vengeance. Le meurtre collectif serait fondé sur une double substitution : la première est la substitution de tous les membres de la communauté à un seul ; elle repose sur le mécanisme de la victime émissaire, intérieure à la communauté. La seconde se superpose à la première et substitue à la victime originelle une victime extérieure, dont la mort n'importe à personne. Le sacrifice détourne ainsi vers une victime non susceptible d'être vengée une violence qui risque de frapper les membres de la société. Il a pour fonction d'apaiser les querelles intestines, d'empêcher les conflits d'éclater, de protéger en un mot la communauté de sa propre violence, en polarisant sur une victime indifférente des germes de dissension partout répandus et en les empêchant de se développer en fournissant aux tendances agressives un exutoire partiel³⁷⁷. Le sacrifice sert ainsi de *catharsis* ; il est essentiellement orienté vers l'ordre et la paix. Il métamorphose la violence réciproque en violence fondatrice et restaure l'harmonie entre les membres. Œdipe apparaît comme étant à la fois la victime émissaire et le « bouc-émissaire » par excellence. Toute la violence est transférée sur lui, qui devient le « dépositaire des forces maléfiques³⁷⁸ », le « véhicule des passions humaines³⁷⁹ », le « réceptacle de la honte universelle³⁸⁰ ». Œdipe est tout d'abord perçu comme étant à l'origine de la peste qui ravage Thèbes ; aux yeux des Thébains, seule sa mise à mort peut purifier la communauté et y ramener la tranquillité. Comme l'affirme René Girard, « [i]l n'y a en lui aucune vertu

³⁷⁶ Le sacrifice disparaît là où s'installe un système judiciaire, comme en Grèce ou à Rome. (René Girard, *op. cit.*, p. 33)

³⁷⁷ Cette conception du sacrifice s'applique parfaitement à ce que nous voyons à l'œuvre dans *Trou de mémoire* d'Hubert Aquin : Joan semble servir de victime émissaire ; son sacrifice est à visée purificatrice de la souillure coloniale : incarnant le Canada anglais en sa qualité d'anglophone, elle doit, aux yeux de P.X. Magnant, payer de sa chair l'oppression subie par le Québec.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 119.

³⁷⁹ Ronald Godfrey Lienhardt cité dans René Girard, *op. cit.*, p. 149.

³⁸⁰ René Girard, *op. cit.*, p. 129.

positive. Si son expulsion est “bonne”, c’est de façon purement négative, à la façon dont est bonne pour un organisme malade l’amputation d’un membre gangrené³⁸¹ ». La victime est semblable à l’objet que les chamans prétendent extraire du corps de leurs malades et qu’ils présentent comme la cause de tout leur mal. Elle est considérée comme une souillure contaminant tout autour d’elle, d’où la coutume consistant à promener le *pharmakos* un peu partout, afin d’attirer sur lui toutes les impuretés, avant de le chasser et de le tuer dans une cérémonie à laquelle tout le monde prend part. Tous les membres de la communauté sans exception sont en effet tenus d’assister au *sparagmos*. La participation commune est exigée car la transgression serait simplement criminelle et destructrice si elle n’était pas l’action de tous. Le succès du sacrifice se mesure au degré d’unanimité retrouvée autour de la victime émissaire. Le *pharmakos* se présente comme étant à la fois dangereux et précieux ; il est le poison et son antidote, le mal et son remède. Parce qu’il assure par sa mort le passage de la violence destructrice à l’unanimité fondatrice, il apparaît comme une créature surnaturelle qui rétablit la paix après avoir semé le désordre, comme un sauveur tout à la fois redoutable et indispensable, qui guérit les hommes après les avoir rendus malades. Fauteur de trouble tant qu’il séjourné parmi les hommes, il se présente comme un rédempteur aussitôt qu’il est éliminé.

La fête : des hommes et des dieux

Si l’on en croit Freud dans *Totem et tabou*, sacrifices et fêtes coïncident chez tous les peuples : chaque sacrifice comporte une fête, et il n’y a pas de fête sans sacrifice³⁸². Les fêtes sont considérées comme le règne même du sacré ; pour reprendre les mots de Roger Caillois,

³⁸¹ *Ibid.*, p. 130.

³⁸² Freud cité dans René Girard, *op. cit.*, p. 287. Georges Bataille a emprunté *Totem et tabou* à la Bibliothèque nationale le 9 mai 1927 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 565), le 4 juin 1927 (*ibid.*, p. 566) et le 6 août 1927 (*ibid.*, p. 566).

elles « ouvrent les portes du monde des dieux³⁸³ ». Faire l'expérience religieuse de la fête permet à l'homme de participer au sacré, de vivre, ne serait-ce que temporairement, dans la présence divine et d'atteindre une existence surhumaine. La fête pallie, de ce fait, ce que Mircea Eliade nomme la « *nostalgie du paradis*³⁸⁴ » ; elle comble, provisoirement, le « désir de se retrouver *toujours et sans effort*, au cœur du monde, de la réalité et de la sacralité, de dépasser d'une manière naturelle, la condition humaine et de recouvrer la condition divine, un chrétien dirait : la condition d'avant la chute³⁸⁵ ». Selon Mircea Eliade, l'homme est nostalgique des origines ; accéder au « *commencement absolu*³⁸⁶ », vivre dans le « Monde [...] pur et "fort", tel qu'il sortit des mains du Créateur³⁸⁷ », serait son vœu le plus cher. La fête fait précisément sortir l'homme de la temporalité ordinaire et le réintègre dans le « Grand Temps³⁸⁸ » qu'elle réactualise, dans « le temps du sacré », c'est-à-dire le temps de l'origine, le temps primordial, celui qui existait au moment de la Création et qui « ne coule pas », parce qu'il ne participe pas à la durée profane temporelle, évanescence. Grâce à la fête, qui a pour vertu de transfigurer la durée en un instant éternel, l'homme peut réaliser l'impossible : vivre dans l'éternité.

La fête ramène le temps de la licence précédant toute création, toute manifestation de formes organisées ; elle est « le chaos retrouvé et façonné à nouveau³⁸⁹ », par le moyen de rites symbolisant la fin du monde, tels que les Saturnales. Elle relève de ce que Roger Caillois appelle « sacré de dissolution », par opposition au sacré de cohésion ou de régulation vu précédemment : le premier type de sacré menace l'ordre de l'univers profane, que le second a pour fonction de maintenir et de faire durer, mais il le régénère en même temps en le créant à nouveau. Comme le note Roger Caillois, « toute exubérance manifeste un surcroît de vigueur,

³⁸³ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 225.

³⁸⁴ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 322.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 322.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 341.

³⁸⁷ Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, *op. cit.*, p. 79.

³⁸⁸ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 136.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 143.

qui ne peut qu'apporter l'abondance et la prospérité au renouveau attendu³⁹⁰ ». L'orgie, par exemple, rend possible ce renouveau : grâce à elle, l'homme régresse provisoirement à « l'état amorphe, nocturne, du chaos³⁹¹ » et renaît plus fort dans sa forme diurne. De façon générale, l'excès et la transgression des lois les plus saintes contribuent à rajeunir la société, à instaurer une nouvelle ère de vigueur et de santé. Comme l'écrit Roger Caillois, « la période sacrée de la vie sociale est précisément celle où les règles sont suspendues et la licence comme recommandée³⁹² ». La fête apparaît comme « ce fragment de la durée qui échappe à l'occupation utile³⁹³ » ; elle constitue « une rupture dans l'obligation du travail, une délivrance des limitations et des servitudes de la condition d'homme³⁹⁴ ». Elle est tout à la fois « débauches de consommation, de la bouche et du sexe³⁹⁵ » et « débauches d'expression, du verbe ou du geste³⁹⁶ ». La « loi » de la fête est précisément de « s'en donner tout son soûl, jusqu'à s'épuiser, jusqu'à se rendre malade³⁹⁷ ». Le gaspillage et la destruction sont aussi des formes de l'excès. Dans les civilisations dites primitives, la fête dure des semaines, voire des mois ; plusieurs années sont nécessaires pour réunir la quantité de vivres et de richesses qui seront consommées et dépensées avec ostentation et aussi purement et simplement détruites et gaspillées. À tous égards, la dépense est portée à son maximum. Voici la description que nous livre Roger Caillois d'une fête chez les primitifs :

Celle-ci se termine volontiers de façon frénétique et orgiaque dans une débauche nocturne de bruit et de mouvement, que les instruments les plus frustes, frappés en mesure, transforment en rythme et en danse. Selon la description d'un témoin, la masse humaine, grouillante, ondule en pilonnant le sol, pivote par secousses autour d'un mât central. L'agitation se traduit par toute espèce de manifestations qui l'accroissent. Elle s'augmente et s'intensifie de tout ce qui l'exprime : choc obsédant des lances sur les boucliers, chants gutturaux fortement scandés,

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 146.

³⁹¹ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 302.

³⁹² Roger Caillois, *op. cit.*, p. 127.

³⁹³ Michel Koch, *op. cit.*, p. 76.

³⁹⁴ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 161.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 155.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 155.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 124.

saccades et promiscuité de la danse. La violence naît spontanément. De temps en temps des rixes éclatent : les combattants sont séparés, portés en l'air par des bras vigoureux, balancés en cadence jusqu'à ce qu'ils soient calmés. La ronde n'en est pas interrompue. De même, des couples quittent soudain la danse, vont s'unir dans les taillis voisins et reviennent prendre leur place dans le tourbillon qui continue jusqu'au matin. On comprend que la fête, représentant un tel paroxysme de vie et tranchant si violemment sur les menus soucis de l'existence quotidienne, apparaisse à l'individu comme un autre monde, où il se sent soutenu et transformé par des forces qui le dépassent. Son activité journalière, cueillette, chasse, pêche ou élevage, ne fait qu'occuper son temps et pourvoir à ses besoins immédiats. Il y apporte sans doute de l'attention, de la patience, de l'habileté, mais plus profondément, il vit dans le souvenir d'une fête et dans l'attente d'une autre, car la fête figure pour lui, pour sa mémoire et pour son désir, le temps des émotions intenses et de la métamorphose de son être³⁹⁸.

Comme le note René Girard, la transgression des interdits concourt au « processus d'indifférenciation³⁹⁹ », laquelle est violence par essence ; ou, pour reprendre une expression de Mircea Eliade, à « la réintégration dans l'unité non différentielle d'avant la Création⁴⁰⁰ ». L'orgie symbolise « la récupération d'un état dans lequel tous les attributs s'abolissent et les contraires coïncident⁴⁰¹ ». Lors des saturnales et des bacchanales, les différences s'estompent entre l'homme et la femme, entre l'homme et l'animal, entre l'homme et le dieu. L'inceste, « acte d'homosexualité mystique⁴⁰² », pour reprendre la définition de Roger Caillois, en ce qu'il réunit deux principes de même signe, participe aussi de l'indifférenciation originaire ; c'est pourquoi il est pratiqué lors des fêtes, comme l'explique et l'illustre le sociologue français :

Il s'agit [...] d'adopter un comportement conforme à l'exemple légendaire proposé par les ancêtres divins : or, ceux-ci pratiquaient l'inceste. Le couple originel est la plupart du temps formé du frère et de la sœur. C'est le cas aussi pour de nombreuses tribus océaniques, africaines, américaines. En Egypte, Nut, la déesse Ciel, venait tous les nuits s'accoupler avec son frère Keb, le dieu Terre. En Grèce, Cronos et Rhéa sont également frère et sœur, et si Deucalien et Pyrrha,

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 124-125.

³⁹⁹ René Girard, *op. cit.*, p. 115. Le « processus d'indifférenciation » dont parle René Girard n'est pas sans faire penser à la « zone d'indifférence » évoquée par Giorgio Agamben (voir p. 72-74).

⁴⁰⁰ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, *op. cit.*, p. 295 ; cf aussi p. 302.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 352.

⁴⁰² Roger Caillois, *op. cit.*, p. 100.

qui repeuplent le monde après un déluge, ne le sont pas, ils sont du moins de ces cousins que sépare la loi d'exogamie. Mieux encore, l'inceste est caractéristique du Chaos : ils s'impliquent mutuellement ; le chaos est le temps des incestes mythiques et l'inceste passe couramment pour déchaîner des catastrophes cosmiques. Chez les Achantis africains, si celui qui s'unit à une femme interdite et compromet ainsi l'ordre universel, n'a pas reçu son juste châtiment, les chasseurs ne peuvent plus rien tuer dans les forêts, les récoltes s'arrêtent de pousser, les femmes n'accouchent plus, les clans se mêlent et cessent d'exister : « Tout n'est plus alors que le chaos dans le monde », conclut clairement l'observateur. Chez les Eskimos, le dérèglement sexuel manifeste nettement le retour à la période mythique. Les orgies ont lieu lors de la fête de l'extinction des lampes qu'on célèbre au solstice d'hiver. On éteint et on rallume alors simultanément toutes les lampes de la station. On rend ainsi perceptible le changement d'année, on le localise et on l'illustre. Pendant l'obscurité symbolisant le Chaos, les couples s'unissent sous le banc profond qui longe les parois de la maison d'hiver. On a procédé à l'échange de toutes les femmes. Quelquefois, on connaît le principe qui détermine ces unions temporaires : en Alaska et au Cumberland Sound, un acteur à masque, personnifiant la déesse Sedna, accouple les hommes et les femmes d'après leurs noms, c'est-à-dire comme l'étaient les ancêtres légendaires d'après lesquels ils sont nommés. Ainsi la disparition des règles ordinaires de la réglementation sexuelle ne signifie rien d'autre qu'une passagère montée en surface du temps créateur révolu. Les mythes d'inceste sont des mythes de création. Ils expliquent en général l'origine de la race humaine. La vertu de l'union interdite et caractéristique du Grand Temps s'ajoute à la fécondité normale de l'union sexuelle. Les pratiques érotiques sont particulièrement importantes chez les Papous Kiwaï et Marind-Anim : elles ne font que reproduire celles qui ont servi aux ancêtres pour créer les plantes utiles. Dans la fête, comme l'a remarqué Lévy-Bruhl, la débauche est également efficace par magie sympathique et par participation à la puissance créatrice des êtres du premier âge⁴⁰³.

L'érotisme

L'érotisme constitue l'expérience de l'« unité non différentielle » par excellence et apparaît, de ce fait, comme une voie d'accès privilégiée au sacré et au divin. Comme le note Alain Daniélou, « [d]e l'union érotique à l'union mystique il n'y a qu'un pas aisément franchi. Ce sont deux aspects d'une même expérience⁴⁰⁴ ». Dans les fêtes primitives et dans l'Antiquité, les orgies sont considérées comme sacrées, précisément parce qu'elles unissent les hommes, et entre eux et avec la divinité. L'orgie implique en effet non seulement l'annulation de

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 150-151.

⁴⁰⁴ Alain Daniélou, *L'Érotisme divinisé*, Paris, Buchet/Chastel, 1962, p. 54.

l'individu et la mise en commun des corps, mais aussi la fusion des croyants avec leur dieu dans les mouvements et le culte dionysiaque notamment. La bacchanale, l'orgie, le taurobole, sont autant de rites producteurs d'enthousiasme⁴⁰⁵, grâce auxquels les fidèles peuvent quitter la condition humaine, se confondre avec la divinité et être possédés par elle. De l'expérience de l'unité semble découler l'« introduction au divin⁴⁰⁶ ».

Les prostituées sont également perçues comme sacrées dans l'Antiquité, car elles permettent à l'homme d'obtenir « le contact expérimental avec la divinité⁴⁰⁷ ». La prostitution sacrée se présente comme un office religieux. Aphrodite, par exemple, est une déesse qui se prostitue longtemps à Corinthe. L'homme qui communique à la chair rejoint l'unité de l'incarné, les origines du Vivant, auquel s'identifie la prostituée, dont elle symbolise à la fois la disponibilité et l'accessibilité.

Chez les Hindous, les représentations de la sexualité humaine et celles du sacré sont contiguës. L'union érotique est très proche de l'union mystique ; elle se donne à voir sur les temples à la fois comme une médiation vers le divin et comme une image de la Béatitude. C'est le plaisir sexuel jaillissant de l'union de l'homme et de la femme qui permet la participation au divin. La jouissance est non seulement le reflet de l'état de perfection, mais aussi le moyen qui y conduit, sa réalisation. Comme l'écrit Alain Daniélou :

L'ivresse de l'amour, ce moment d'euphorie où nous oublions tout, la raison, la sagesse, la prudence, les lois sociales, nos intérêts [...], est l'image de l'ivresse mystique [...]. L'homme qui s'adonne sans réserve, sans prudence à l'amour est tout proche dans son extase du saint qui s'adonne sans prudence ni réserve à la volupté de la fusion totale de son être dans l'être divin. L'amant cesse d'être lui-même, il ne fait qu'un avec l'objet de son désir. Il cesse en fait pour un instant d'exister en tant qu'être individuel. Il se fond dans un autre être et leur seule réalité à cet instant est la volupté qui les unit⁴⁰⁸.

⁴⁰⁵ Enthousiasme, étymologiquement, signifie « transport divin, délire sacré ».

⁴⁰⁶ Philippe Camby, *L'Érotisme et le Sacré*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 129.

⁴⁰⁷ Julius Evola, cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁰⁸ Alain Daniélou, *op. cit.*, p. 52.

Grâce à l'érotisme, l'homme retrouve, ne serait-ce que pour un temps, le bonheur, qui est « sa vraie nature, sa nature immortelle⁴⁰⁹ ».

L'acte érotique est un acte sacré, ne serait-ce que par son pouvoir d'unir profondément deux êtres. Dans un espace défini et pour un temps déterminé, les individus perdent leur individualité et se sentent possédés par une sorte de force divine. L'amour romantique est décrit comme une fusion totale et constante avec l'être aimé, une « fusion mystico-amoureuse monogamique⁴¹⁰ », pour reprendre l'expression de Francesco Alberoni, ce qui n'est pas sans évoquer le mythe d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon, selon lequel l'accouplement sexuel chercherait à rétablir l'unité perdue d'un être originairement androgyne. L'unité n'est donc pas seulement sexuelle, elle est aussi ontologique. Pour Aristophane, Éros est le seul dieu qui puisse permettre à l'homme de réaliser ce vers quoi il tend : la réunion avec la moitié de lui-même, dont il a été séparé par Zeus. Grâce à Éros, l'homme, animé par le souvenir d'une union parfaite mais perdue, peut retrouver jusqu'à un certain point son antique nature. Comme nous pouvons le lire dans *Le Banquet*, « nous formions un tout : le désir de ce tout et sa recherche a le nom d'amour⁴¹¹ ». L'homme réalise sa véritable destinée en retrouvant son origine, c'est-à-dire son ou sa bien-aimé(e), qui lui appartient en propre. Pour l'homme comme pour la femme, l'érotisme va au-delà du sexe. L'érotisme fait toujours sa part au génital, il ne l'abolit pas, mais il l'arrache à ses limites, le métamorphose et l'enrichit. L'érotisme est placé sous le signe d'Aphrodite, qui est « l'artisan qui crée la concorde et l'amitié entre hommes et femmes, car à travers leur corps et sous l'effet du plaisir elle lie et fond en même temps les âmes⁴¹² ». Le corps, les baisers, le contact de la peau, l'étreinte, le plaisir sexuel, l'extase, sont autant de moyens permettant non seulement d'étreindre l'âme de

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁴¹⁰ Francesco Alberoni, *L'Érotisme*, Paris, Ramsay, 1987, p. 193.

⁴¹¹ Platon, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 71, 73. Hubert Aquin a lu cet ouvrage, comme l'atteste l'ouvrage de Guylaine Massoutre, *Itinéraires d'Hubert Aquin* (pour la référence exacte, voir Guylaine Massoutre, « Annexe I », *art. cit.*, p. 325).

⁴¹² Plutarque cité dans Michel Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 213.

l'être aimé et de la connaître dans son essence, mais aussi de toucher à l'infini. La personne que nous aimons est comme une porte vers l'absolu; c'est à travers elle, par sa présence, que nous entrons en contact avec la source de toute chose. L'expérience érotique nous fait accéder à un au-delà de tout dualisme, à « l'originnaire⁴¹³ », que Marcelle Brisson définit comme étant « l'Un où sujet et objet, homme et monde ne se laissent pas encore discerner⁴¹⁴ ». L'homme naît certes individué et marqué par un sexe, mais il ne peut, selon Marcelle Brisson, « penser et vivre que selon le régime de la séparation⁴¹⁵ », en gardant la nostalgie d'un en-deçà de la naissance. Grâce à l'érotisme, l'homme retrouve la fusion originnaire et se sent en communion avec toutes choses. Il est ramené à la présence totale, rendu sensible au sensible, à ce que Merleau-Ponty nomme la « chair » et qui désigne autant la chair du monde que la chair du moi, toutes deux étant identiques : « mon corps est de la même chair que le monde⁴¹⁶ ».

L'acte sexuel rend possible, ne serait-ce que temporairement, la fusion avec la totalité et livre des « moments heureux où il [est] donné d'entrevoir l'essence [...] ô combien précaire, improbable et inouïe de la vie même⁴¹⁷ ». Il constitue l'« une des grandes voies d'accès vers des états supérieurs de l'être⁴¹⁸ », « la révélation vivante la plus complète et la plus intense qu'il soit donné à l'homme de vivre⁴¹⁹ ». *L'Amoureuse initiation* de Milosz se présente à cet égard comme le « chantre de l'amour sublimé, de l'amour qui a pleinement joui de la chair et qui s'est élevé sur les sommets ultimes de l'être⁴²⁰ ». La rencontre érotique se déroule certes dans le temps, mais elle débouche sur une contemplation extatique hors du temps. L'amour se présente ainsi comme un moyen d'élévation spirituelle. Pour Socrate, Éros guide l'ascension

⁴¹³ Position de Mikel Dufrenne résumée par Marcelle Brisson, « Introduction », *Éros au pluriel*, Marcelle Brisson (dir.), Montréal, Hurtubise, 1984, p. 15.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁴¹⁶ Merleau-Ponty cité dans Mikel Dufrenne, « Vers un Éros cosmique », *Éros au pluriel*, *op. cit.*, p. 225.

⁴¹⁷ Francesco Alberoni, *op. cit.*, p. 205.

⁴¹⁸ Jacques Masui, *De la vie intérieure : choix de textes*, Paris, Cahiers du Sud, 1951, p. 26. Georges Bataille a lu cet ouvrage, en témoigne son article intitulé « Le mysticisme. Emmanuel Aegerter – Jacques Masui » (pour la référence : « Le mysticisme. Emmanuel Aegerter – Jacques Masui », *art. cit.*).

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 27.

de l'âme vers le Beau, et selon lui, le moment le plus digne d'être vécu est précisément celui où l'on contemple la beauté en elle-même. L'érotisme se pose ainsi comme le pendant de l'expérience mystique comme voie de connaissance. Comme le note très justement Philippe Camby, l'homme connaît deux chemins pour atteindre à une conscience claire de lui-même : la religion et l'érotisme⁴²¹. Le délire amoureux peut mener à la science totale, à la connaissance parfaite, à l'*Epotheia*, c'est-à-dire l'illumination suprême, la contemplation, qui est le dernier degré de la connaissance divine. Ainsi, selon les propos de Robert Flacelière, « [p]our accéder au monde divin, qui est sa véritable patrie, il faut que l'âme soit entraînée par l'amour⁴²² ».

L'érotisme se présente comme essentiellement sacré : l'union, la communion, avec autrui et avec la divinité s'il y a lieu, est ce qui permet à l'homme de toucher à l'*être*, à la *réalité*. Malgré cela, voire à cause de cela, il a fait l'objet en Occident d'une répression croissante. Il représente pour la civilisation une menace, qui résiderait précisément dans son pouvoir d'union, d'où sa stigmatisation sous le couvert de dangers imaginaires, pour empêcher les hommes de le pratiquer librement et de se réaliser eux-mêmes.

Michel Foucault évoque le capitalisme et la bourgeoisie comme agents de répression contre le sexe depuis le XVII^e siècle ; nous allons insister quant à nous sur la religion chrétienne et les « sciences » au XIX^e siècle (la psychiatrie et la psychanalyse entre autres) faisant office de nouvelle religion, comme autant de « dispositifs de pouvoir [qui] s'articulent directement sur le corps⁴²³ ».

⁴²¹ Philippe Camby, *op. cit.*, p. 5.

⁴²² Robert Flacelière cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 130.

⁴²³ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 200.

L'érotisme traditionnel en Occident apparaît comme le domaine du mal, du péché⁴²⁴, et s'articule autour de la notion d'interdit. La transgression des prohibitions qui l'entourent est considérée comme une faute grave. Comme le note Michel Foucault, quelques traits caractéristiques de la morale sexuelle du christianisme sont déjà présents dans la morale sexuelle du paganisme⁴²⁵. La nécessité de l'austérité sexuelle, par exemple, est une idée qui se forme et qui se développe dans la pensée du IV^{ème} siècle. Le mariage comme seul cadre légitime de l'union sexuelle et des plaisirs qui en découlent est également une idée qui se répand à cette époque. Ce n'est pas l'acte sexuel en lui-même qui est mauvais, mais le fait qu'il n'ait pas lieu à l'intérieur du mariage, où il aurait sa force naturelle et sa fin raisonnable. Des philosophes, tels que Platon, Isocrate et Aristote, condamnent toutes les relations qui sont hors mariage et recommandent aux époux une fidélité rigoureuse et sans exception. Pour Musonius, il est de la nature même de l'acte sexuel de s'inscrire dans la relation matrimoniale et d'y produire une descendance légitime. La procréation est ainsi le but assigné à l'activité sexuelle de façon générale. L'idée que les actes sexuels entre époux ne doivent pas obéir à une économie de plaisir se propage aussi avant que le christianisme ne s'impose comme nouvelle religion. Les premières doctrines chrétiennes semblent ainsi avoir beaucoup emprunté à la philosophie morale de l'Antiquité. Dans le chapitre X du livre II du *Pédagogue*, premier grand texte chrétien consacré à la pratique sexuelle au sein du mariage, Clément d'Alexandrie s'appuie sur des références relatives aux saintes Écritures, mais aussi sur des

⁴²⁴ Selon le témoignage de Luc Archambault, Hubert Aquin était préoccupé par le péché mortel, les « jeux sexuels » surtout, qui « comptaient parmi ces choses graves qui le blessaient et devant lesquelles il ne savait pas comment se comporter » (Luc Archambault cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 50-51). Voici ce que l'auteur déclare par ailleurs à un ami : « J'étais submergé d'angoisse et de culpabilité au moment de ma première communion. J'avais osé me toucher et j'étais incapable de m'en confesser. » (Hubert Aquin cité dans *ibid.*, p. 51). Aquin était « torturé sexuellement », pour reprendre les mots d'Andrée Yanacopoulo ; il « semblait avoir un grand désir sexuel, mais en même temps il s'en sentait coupable, peut-être dans un sens catholique » (Andrée Yanacopoulo, Gordon Sheppard, *op. cit.*, p. 333). Comme le suggère Benoît Lacroix, la mère d'Hubert, élevée dans un contexte victorien, a sûrement joué dans cette représentation de la sexualité comme mal absolu (Benoît Lacroix dans Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 64). Qui plus est, Hubert Aquin a suivi l'enseignement religieux dispensé par les collèges classiques : le Collège Sainte-Croix, puis, à partir de septembre 1946, le Collège Sainte-Marie, chez les Jésuites. Cet enseignement implique nécessairement pour une part un certain conditionnement moral et spirituel, en témoigne la forte présence des thèmes comme la faute, la culpabilité, le châtement, etc. dans l'œuvre de l'auteur québécois.

⁴²⁵ Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 106.

principes et des préceptes directement empruntés à la philosophie païenne, tels que le principe général de la tempérance, l'association de l'activité sexuelle et du mal lorsque celle-ci a lieu hors mariage, le soupçon que le plaisir sexuel pourrait être mauvais, la règle d'une monogamie exclusivement procréatrice, l'exaltation de l'abstinence, etc. Comme le note Michel Foucault, ce n'est pas selon ce modèle que vivaient les Grecs dans l'ensemble, mais la pensée philosophique, morale et médicale de l'époque, semble avoir formé quelques principes fondamentaux que des morales ultérieures, notamment chrétiennes, n'ont eu qu'à reprendre⁴²⁶.

Malgré la continuité entre la morale sexuelle païenne et la morale sexuelle chrétienne, c'est le christianisme qui introduit l'idée de faute et qui associe l'acte sexuel lui-même au mal, au péché. L'acte de chair, dans la conscience populaire du monde judéo-chrétien, apparaît comme étant essentiellement souillure et déchéance. Pour reprendre la célèbre formule de Nietzsche extraite de *Par-delà bien et mal*, « [l]e christianisme a donné du poison à boire à Éros⁴²⁷ ». Tout allait d'abord pour le mieux dans le meilleur des mondes. Dieu créa l'homme et la femme ; il les bénit et leur recommanda d'être féconds et prolifiques afin de remplir la terre. Il « fit germer du sol d'Eden tout arbre d'aspect attrayant et bon à manger, l'arbre de vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais⁴²⁸ », et prescrivit à l'homme : « Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir⁴²⁹ ». L'homme et la femme étaient nus sans se faire mutuellement honte. Or le serpent, « la plus audacieuse de toutes les bêtes des champs que le Seigneur Dieu avait faites⁴³⁰ », dit à la femme : « Vraiment ! Dieu vous a dit : “Vous ne mangerez pas de tout

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 274.

⁴²⁷ Friedrich Nietzsche cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 147.

⁴²⁸ Gn 2.9, *La Bible, op. cit.*, p. 17.

⁴²⁹ Gn 2.16-17, *La Bible, op. cit.*, p. 17.

⁴³⁰ Gn 3.1, *La Bible, op. cit.*, p. 18.

arbre du jardin”...⁴³¹ ». La femme répondit au serpent : « Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin, mais du fruit de l’arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : “Vous n’en mangerez pas et vous n’y toucherez pas afin de ne pas mourir.”⁴³² ». Le serpent dit à la femme : « Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s’ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais⁴³³ ».

La femme vit que l’arbre était bon à manger, séduisant à regarder, précieux pour agir avec clairvoyance. Elle en prit un fruit dont elle mangea, elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il en mangea. Leurs yeux à tous deux s’ouvrirent et ils surent qu’ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s’en firent des pagnes⁴³⁴.

Lorsque Dieu apprit que l’homme avait mangé de l’arbre dont il lui avait prescrit de ne pas manger, il l’expulsa, lui ainsi que sa femme, du jardin d’Éden.

Au III^{ème} siècle, Clément d’Alexandrie propose une lecture sexuelle de la Chute. Selon lui, le mal sur la terre s’explique par un péché de nature sexuelle. Le désir de savoir et aussi peut-être de pouvoir (« vous serez comme des dieux... ») de la femme devient, sous la plume du Père de l’Église, désir de jouissance. Au V^{ème} siècle, saint Augustin fixe le principe selon lequel le péché originel est indissociable de la concupiscence et du plaisir pris lors de l’acte de procréation. Le fait qu’Adam et Ève prennent peur en entendant la voix de Dieu dans le jardin car ils sont nus, et qu’ils se cachent, constitue la preuve que la Faute vient du désir de jouissance sexuelle que leur a inspiré le Démon. Le péché originel apparaît comme une « maladie sexuellement transmissible et incurable⁴³⁵ ». Selon saint Augustin, les actes sexuels sont en eux-mêmes et par nature mauvais et constituent une faute mortelle. Le désir sexuel

⁴³¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴³² Gn 3.2-3, *La Bible, op. cit.*, p. 18.

⁴³³ Gn 3.4-5, *La Bible, op. cit.*, p. 18.

⁴³⁴ Gn 3.6-7, *La Bible, op. cit.*, p. 18.

⁴³⁵ Pierre-Marc de Biasi, *Histoire de l’érotisme. De l’Olympe au cybersexe*, Paris, Gallimard, 2007, p. 30.

apparaît comme une réminiscence de la faute primitive ; c'est à cause de lui que la Chute n'a de cesse de se reproduire. Éros devient donc le domaine de l'interdit. Sont interdits plus précisément le plaisir, le désir, en ce qu'il vise le plaisir, et le corps, car c'est en lui que le désir s'enracine. L'opprobre est jeté en particulier sur la femme car, selon les Pères de l'Église, c'est par sa faute qu'Adam a mangé le fruit défendu et que le paradis terrestre a été perdu : « La femme est à l'origine du péché et c'est à cause d'elle que tous nous mourons », lisons-nous dans Le Siracide⁴³⁶. Tertullien voudrait voir la femme « couverte de guenilles et de vêtements de deuil [...], car elle a perdu le genre humain⁴³⁷ ». Clément d'Alexandrie déclare quant à lui que « toutes les femmes devraient mourir de honte à la pensée d'être des femmes⁴³⁸ ». Pour saint Jean Chrysostome, la femme est « l'ennemie de l'amitié, la peine inéluctable, le mal nécessaire, la tentation naturelle, la calamité désirable, le péril domestique, le fléau délectable⁴³⁹ », mais « [c]ette grâce féminine n'est que Suburre, sang, humeur, fiel [...]. Et nous qui répugnons à toucher même du bout des doigts de la vomissure et du fumier, comment donc pouvons-nous désirer de serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même⁴⁴⁰ ? ». La femme est coupable, non seulement de la faute originelle, mais aussi du désir auquel Dieu l'a condamnée en la personne d'Ève. La sentence divine : « Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera⁴⁴¹ », contribue à « affecte[r] [la femme] d'une nature qu'elle ne peut que subir, qui la fait complice de quiconque lui fait violence, jusqu'à être responsable d'une violence que tout son être provoque⁴⁴² ». La domination de l'homme se présente comme la conséquence et la juste punition du désir sexuel de la femme. L'Occident chrétien façonne ainsi une représentation de la sexualité féminine menaçante, dangereuse, dont l'homme doit se défier. L'Éros médiéval est satanique, et la femme apparaît comme étant

⁴³⁶ Si 25.24 *La Bible, op. cit.*, p. 1442.

⁴³⁷ Tertullien cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 149.

⁴³⁸ Clément d'Alexandrie cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 149.

⁴³⁹ Jean Chrysostome cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁴⁰ Odon de Cluny cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁴¹ Gn 3, 16, *La Bible, op. cit.*, p. 19.

⁴⁴² Marcelle Brisson, « Eros au féminin », *art. cit.*, p. 25.

essentiellement diabolique et séductrice. Dans les traités servant de manuels aux Inquisiteurs et aux exorcistes, l'érotisme rime avec maléfices, sorcellerie et démonologie. Le désir féminin serait inspiré par les incubes, démons mâles qui viennent abuser des femmes pendant leur sommeil, et les hommes subissent quant à eux les assauts des succubes, démons femelles qui cherchent à les séduire pour les soumettre à Belzébuth.

La femme est tellement nuisible à l'homme qu'il est vivement recommandé à celui-ci de n'entretenir aucune relation avec elle ou de se marier. La question de l'ascétisme n'est pas abordée dans l'Évangile⁴⁴³, mais dans les épîtres de Paul, qui insiste sur les avantages spirituels de la chasteté : « Ceux qui sont au Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses désirs⁴⁴⁴ », « Fuyez la débauche, [...] le débauché pèche contre son propre corps. [...] Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme⁴⁴⁵ ».

Dès le second siècle, la virginité passe pour vertu. L'idée que les meilleurs chrétiens doivent vivre dans la continence se développe. C'est aussi à cette époque que le célibat est imposé aux évêques et que les moines multiplient les couvents. L'ascétisme se propage, et les sables de Libye et de Thébaidé, ainsi que le désert d'Alexandrie, se remplissent d'anachorètes. L'île de Taberne est occupée par quatre mille cent moines. La ville d'Oxyrinchus compte dix mille femmes et vingt mille hommes consacrés à la profession monastique. Au IV^e siècle, la règle du célibat est étendue à tous les degrés de la prêtrise et les traités *Sur la virginité* se font de plus en plus nombreux. Ainsi, ascétisme et virginité sont devenus avec le temps les caractéristiques du christianisme. Pour les Pères de l'Église, il faut nier Éros. Selon eux, tout ce qui vient du corps empêche l'épanouissement de l'âme. « Il est impossible de se donner à

⁴⁴³ Excepté dans une déclaration de Jésus : « il y en a qui se sont eux-mêmes rendus eunuques à cause du Royaume des cieux » (Mt 19.12, *La Bible, op. cit.*, p. 1639), qui n'est pas sans faire penser à la doctrine mithriaque, selon laquelle l'abstinence et la continence sont des moyens de se délivrer de la domination des puissances du Mal. (Voir p. 24)

⁴⁴⁴ Paul, Ga 5.24, *La Bible, op. cit.*, p. 1885.

⁴⁴⁵ Paul, 1 Co 6.18 et 7.1, *La Bible, op. cit.*, p. 1848.

la fois aux jouissances charnelles et aux noces de l'esprit⁴⁴⁶ », déclare Grégoire de Nysse. Pour se concilier Dieu, le renoncement au plaisir est nécessaire : « Pour entrer dans la divine union, tout ce qui vit dans l'âme doit mourir⁴⁴⁷ », affirme Jean de la Croix quelques siècles plus tard. Le martyre est particulièrement recommandé, mais à défaut du martyre, c'est le sacrifice de la sexualité qui est préconisé.

Le mariage constitue néanmoins un atout certain contre la chair et ses « déviations », telles que l'onanisme, la luxure, l'adultère, etc., qui se trouvent interdites dans le Deutéronome. Le sixième commandement : « Tu ne forniqueras pas », stigmatise précisément tous les comportements sexuels illégitimes, y compris à l'intérieur du mariage. L'acte sexuel, même s'il a lieu au sein de la relation matrimoniale et qu'il est donc considéré comme légitime, se voit contraint à l'« élision » du plaisir⁴⁴⁸ », pour reprendre la formule de Michel Foucault. Pour Jean Chrysostome, « il y a deux raisons pour lesquelles le mariage a été institué : amener l'homme à se contenter d'une seule femme et la procréation d'enfants. Mais la raison principale, c'est de régler la concupiscence⁴⁴⁹ ». Lanza del Vasto affirme également seize siècles plus tard qu'« [i]l y a deux remèdes à la luxure, la chasteté et le mariage⁴⁵⁰ ». La fin de l'acte ne doit pas être la volupté, mais la reproduction⁴⁵¹ : « [I]a marque de la luxure, c'est la stérilité, la volonté délibérée d'éviter les conséquences déplaisantes du péché⁴⁵² ». Le mot péché signifie précisément en hébreu : « perte de la substance vitale ». C'est parce qu'Onan « laissa[e] la semence se perdre à terre⁴⁵³ », que le Seigneur le fait mourir. Le Talmud de Babylone condamne à mort les onanistes, car la masturbation implique le gâchis de semence et donc, dans un sens, équivaut à un homicide. Toutefois, vers la fin du XIII^e siècle, certains théologiens issus des ordres mendiants (Richard Middleton, Pierre de la Palud)

⁴⁴⁶ Grégoire de Nysse cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁴⁷ Jean de la Croix cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁴⁸ Michel Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁴⁹ Jean Chrysostome cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁵⁰ Lanza del Vasto cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁵¹ Michel Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 51-52.

⁴⁵² Lanza del Vasto cité dans Philippe Camby, *op. cit.*, p. 149-150.

⁴⁵³ Gn 38.9, *La Bible*, *op. cit.*, p. 56.

considèrent que, tant qu'il n'y a pas d'émission de sperme, une relation sexuelle pratiquée en vue de la jouissance n'est pas nécessairement fautive. Pour Jean Gerson, prédicateur du XV^{ème} siècle, un homme et une femme mariés peuvent avoir du plaisir, sans que le but de l'acte soit la procréation.

Au modèle d'austérité sexuelle instauré par le christianisme est donnée une armature légale. Les institutions, que sont l'Église et la pastorale, définissent et codifient ce qui est permis et défendu, normal et anormal, et érigent leurs exigences en lois universelles.

L'institution savante et médicale prend le relais de l'Église et dicte ce qui relève du commerce sexuel « normal ». Comme le note Philippe Camby, la misogynie « emprunte un langage scientifique dès que le consensus théologique vient à faire défaut⁴⁵⁴ ». L'institution change, mais le discours reste le même : seule la sexualité qui a pour objectif la procréation est légitime. De cette fonction de reproduction découle la passivité soi-disant essentielle de la femme. La plupart des théoriciens en philosophie, littérature, psychiatrie, psychanalyse, etc., affirment en effet que l'acte sexuel est un rapport de force, dont la femme, on le devine, sort toujours perdante. C'est ainsi une théorie inégalitaire qui se trouve naturalisée et érigée en vérité absolue ; et ce, dès l'Antiquité grecque, où l'acte de pénétration est « immédiatement perçu à l'intérieur d'une scénographie sociale⁴⁵⁵ » : il constitue, pour Artémidore par exemple, un jeu de supériorité et d'infériorité, un rapport de domination et de soumission. Comme le note par ailleurs Pierre-Marc de Biasi, Rome voue un culte si total au phallus dominateur que le corps de l'autre, qu'il s'agit seulement de pénétrer et de soumettre, devient presque inexistant⁴⁵⁶. La relation de subordination à l'homme, que la « vraie femme » rechercherait instinctivement, apparaît, aux yeux de Richard Krafft-Ebing, comme étant presque

⁴⁵⁴ Philippe Camby, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁵⁵ Michel Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁵⁶ Pierre-Marc de Biasi, *op. cit.*, p. 24.

normale⁴⁵⁷. Des considérations d'ordre « historique » et « biologique » permettent au psychiatre austro-hongrois de soutenir ce point de vue : « [p]our la femme, en raison de son rôle passif dans la reproduction et dans des situations existant depuis longtemps, il se lie, à la représentation des relations sexuelles en général, celles de la soumission⁴⁵⁸ ». Selon Hélène Deutsch, l'idée que l'acte sexuel implique nécessairement l'asservissement de la femme à l'homme est tellement ancrée dans les consciences qu'elle s'avère « inaccessible à toute correction intellectuelle⁴⁵⁹ ». La passivité et le masochisme constitueraient deux traits essentiels de la féminité, et l'activité et l'agressivité, ceux de la masculinité. Tout comme Richard von Krafft-Ebing, Hélène Deutsch défend sa thèse à l'aide d'« arguments » non seulement « historiques » :

C'est une vérité de toujours, et qui reste telle en dépit des transformations de la vie, que le désir sexuel de l'homme est exacerbé par les obstacles qu'il a à surmonter pour atteindre l'union avec la femme⁴⁶⁰.

Aujourd'hui comme dans la préhistoire, les femmes sont plus heureuses quand elles n'accordent leur intimité sexuelle qu'après avoir été longtemps courtisées. [...] la condition masochiste [de l'érotisme féminin se trouve remplie], car la femme désire être conquise de haute lutte et attend sa « défaite » avec une joyeuse excitation⁴⁶¹.

Nous pensons que l'acte sexuel, qui fut *d'abord* un acte de violence auquel la femme, plus faible et handicapée par la fonction de reproduction, ne pouvait résister, se transforma peu à peu pour elle en un acte de plaisir. La pénétration violente et le puissant embrassement, accompagné peut-être d'adoration et de caresses, devint ainsi la joie sexuelle de la femme. Sa dépendance du rythme sexuel disparut et l'acte de plaisir se sépara de la fonction de reproduction. Je supposerais volontiers que le puissant enlacement des bras, joint à la pression réactive de défense, éveilla de fortes sensations de plaisir dans tout le corps de la femme⁴⁶².

⁴⁵⁷ Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Paris, Payot, 1931, p. 284. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 19 août 1931 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 578) et le 2 avril 1932 (*ibid.*, p. 584).

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁴⁵⁹ Hélène Deutsch, *La Psychologie des femmes*, Paris, PUF, 1969, p. 223.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 170, nous soulignons.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 170-171, nous soulignons.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 193, nous soulignons.

D'autres arguments avancés par Hélène Deutsch sont aussi d'ordre physiologique : l'ovule est immobile, alors que le spermatozoïde est mobile et actif ; l'organe féminin est destiné à recevoir passivement, tandis que l'organe masculin est fait pour la pénétration active. Cette essentialisation de l'acte sexuel pose problème, car elle concourt à légitimer la violence exercée contre la femme. En outre, comme l'écrit Freud lui-même, il faut se garder de « sous-estimer l'influence de l'organisation sociale qui [...] tend à placer la femme dans des situations passives⁴⁶³ ». En effet, les règles sociales contraignent la femme à refouler ses instincts agressifs et à développer des tendances fortement masochistes qui érotisent les tendances destructrices dirigées vers le dedans.

« [G]oût marqué, excessif, pathologique, pour les choses sexuelles », telle est la définition que le Larousse attribue au terme « érotique » au XIXème siècle. Comme le note Freud, par « sexualité », par « vie sexuelle normale », on entend une sexualité restreinte, mise au service de la seule reproduction⁴⁶⁴. Toutes les pratiques qui méconnaissent le but essentiel de la sexualité, c'est-à-dire la procréation, sont désignées par le terme de « perversions⁴⁶⁵ ». Celles-ci correspondent, selon Freud, à la « fixation infantile à un but sexuel provisoire qui a empêché le primat de la fonction de reproduction⁴⁶⁶ ». Ainsi, sont perverses toutes les tendances indépendantes du but sexuel normal, tous les écarts, toutes les déviations par rapport à lui. Les activités servant uniquement à procurer de la jouissance constituent autant de perversions vouées au mépris. Comme l'affirme Freud dans *l'Introduction à la psychanalyse*, « [e]st perverse toute activité sexuelle qui, ayant renoncé à la procréation, recherche le plaisir comme un but indépendant de celle-ci⁴⁶⁷ ». Si un individu ressent du plaisir, mais que celui-ci n'émane pas des zones génitales ou en néglige l'utilisation normale,

⁴⁶³ Sigmund Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1936, p. 152.

⁴⁶⁴ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1989, p. 299. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la Bibliothèque nationale le 10 février 1923 (« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 554).

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 296.

⁴⁶⁶ Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, Paris, PUF, 1972, p. 35.

⁴⁶⁷ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 296.

il est considéré par les médecins de l'époque comme un « pervers⁴⁶⁸ ». Voici en effet ce que soutient Bertrand Russel :

Il y a phénomène pathologique lorsque les organes et les fonctions sont en disparate ; le membre viril est destiné à être introduit dans le vagin, si l'acte ne s'harmonise pas avec cette conformation des parties génitales il y a là un disparate qui fait apparaître le cas non seulement comme anormal mais comme pathologique⁴⁶⁹.

Pour Krafft-Ebing, la conduite sexuelle peut présenter chez l'homme des « troubles », qui sont « toujours considérés comme des anormalités, souvent comme des crimes et que le médecin justement considère comme pathologiques⁴⁷⁰ ». Il y a trouble pathologique quand l'impulsion à l'acte sexuel considéré comme excitant devient trop grande, trop exclusive, et qu'elle occasionne des désordres mentaux chez le patient, autrement dit quand l'acte sexuel devient excessif et dangereux pour l'individu comme pour les autres membres de la société et qu'il entre en conflit avec les lois sociales.

Krafft-Ebing distingue les perversions où le but de l'action est pervers (sadisme, masochisme, fétichisme, exhibitionnisme) et les perversions où c'est l'objet qui est pervers (homosexualité, pédophilie, gérontophilie, zoophilie, auto-érotisme).

Le concept de sadisme désigne dans le langage courant soit une attitude simplement active envers l'objet sexuel, soit une conduite violente, soit la liaison exclusive de la satisfaction à l'asservissement de l'objet et aux sévices qui sont exercés sur lui (seul ce cas extrême mérite selon Freud le nom de perversion). Aux dires du psychanalyste, la sexualité de la plupart des hommes comporte un penchant à l'agression, qui s'expliquerait par la nécessité naturelle, biologique, de surmonter la résistance de l'objet sexuel autrement qu'en le courtisant ; là où il y a sadisme, c'est lorsque cette composante agressive de la pulsion sexuelle devient

⁴⁶⁸ Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1975, p. 12.

⁴⁶⁹ Bertrand Russel cité dans Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁷⁰ Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 5.

« autonome, hypertrophiée et propulsée par déplacement en position principale⁴⁷¹ ». Ainsi, le sadisme, pour Freud, tel qu'il l'expose dans la seconde phase de sa théorie, est un mélange d'Éros (instinct de vie ou instinct sexuel) et de l'instinct de mort, dirigé hors de soi, et le masochisme désigne le même mélange, mais dirigé vers soi. Selon Richard von Krafft-Ebing, le sadisme désigne aussi le fait de prendre plaisir – un plaisir qui peut aller jusqu'à l'orgasme – à humilier un autre individu, à infliger à celui-ci des châtements et des cruautés de toutes sortes⁴⁷². Il s'exerce sous sa forme extrême lorsque des meurtres et des crimes sont commis dans le but d'obtenir une jouissance sexuelle, comme c'est le cas chez Néron, Tibère, Caligula, etc. : c'est ce que Krafft-Ebing nomme « assassinat par lubricité ». Il arrive que l'auteur de l'acte désire goûter à la chair de la victime assassinée et qu'il mange des parties du cadavre. L'acte sadique peut précéder la relation sexuelle, tout comme il peut lui faire suite si la volupté n'est pas encore totale. Il peut aussi remplacer le coït. Il s'agit alors d'étranglement, de blessures, de piqûres, de flagellation, autant de mauvais traitements qui constituent un attrait sexuel pour celui qui les commet. L'action sadique, perverse en son but, peut aussi présenter une perversion de l'objet : coups donnés aux écoliers, aux recrues, aux apprentis ; mauvais traitements infligés à des animaux, etc. Pour Erich Fromm, l'essence du sadisme réside dans le désir de faire souffrir, de détenir un pouvoir absolu sur un être vivant et ce, en dehors de toute implication sexuelle particulière (l'intensité des désirs sadiques peut toutefois affecter les pulsions sexuelles)⁴⁷³. Avoir le contrôle sur un être, faire de cet être sa chose, sa propriété, en devenir le dieu, telle est selon lui l'aspiration la plus profonde du sadique. Obliger par exemple un être vivant à supporter souffrances et humiliations sans qu'il puisse se défendre constitue à ses yeux une manifestation de ce désir d'omnipotence. Mais la puissance absolue ne serait qu'une illusion : le sadique est sadique « parce qu'il se sent impuissant, sans

⁴⁷¹ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 69.

⁴⁷² Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁷³ Erich Fromm, *La Passion de détruire*, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 294, 295, 302.

vie et sans défense⁴⁷⁴ », parce qu'« [i]l essaye de compenser cette carence en prenant de l'ascendant sur les autres, en transformant en dieu le ver de terre qu'il a l'impression d'être⁴⁷⁵ ». Ne parvenant pas à *être*, n'ayant pas son centre en lui-même, le sadique chercherait à exercer son « pouvoir » sur l'autre pour se sentir exister. Le sadisme est réduit à n'être, sous la plume d'Erich Fromm, que « *la transformation de l'impuissance en une impression de surpuissance*⁴⁷⁶ », que « la religion des handicapés psychiques⁴⁷⁷ »⁴⁷⁸ !

Le masochiste est le contraire du sadique. Tandis que celui-ci jouit de faire souffrir l'objet de son désir, celui-là éprouve du plaisir à se sentir complètement soumis, tant physiquement que psychiquement, à la volonté d'une autre personne, qui le maltraite comme le ferait un maître. Il s'enivre à la pensée d'être martyrisé par l'être aimé et en arrive, comme le note Richard von Krafft-Ebing, « au délire bizarre de *l'equus eroticus*, au rêve d'être transformé[s] par [lui] en bête de somme et à toutes sortes d'actes répugnants⁴⁷⁹ ». Les impulsions à la soumission complète, combinées avec des pulsions sexuelles, peuvent prendre un caractère mystique, déterminer ce que l'on pourrait appeler un « masochisme mystique⁴⁸⁰ ». Les images associées au masochisme sont des moyens que le masochiste utilise pour préparer l'acte sexuel, le rendre possible, pour augmenter la sensation de plaisir durant le coït ou pour remplacer celui-ci. Selon l'intensité de l'instinct pervers et la puissance de ces représentations, les actes masochistes peuvent être, pour reprendre la formulation de Krafft-Ebing, « des plus rebutants⁴⁸¹ » comme des « plus niais » : recherche des mauvais traitements, humiliations, flagellation passive, etc.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁷⁸ Nous nous appuyerons notamment sur cette théorie du sadisme d'Erich Fromm pour soutenir l'idée que c'est l'impuissance qui est au fondement des expériences transgressives entreprises par Hubert Aquin et certains de ses personnages. La « volonté de puissance » d'inspiration nietzschéenne se trouve chez lui pervertie.

⁴⁷⁹ Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 87.

Le fétichisme est fondé sur l'accentuation libidineuse de la représentation de certaines parties du corps d'un autre individu ou de ses vêtements, en particulier ceux destinés à couvrir son sexe. Le fétichisme est pathologique en ce qu'il ne présente presque jamais de rapport immédiat avec les parties génitales, qu'une impression fractionnelle de l'image totale de la personne concentre sur elle tout l'intérêt sexuel, et qu'en l'absence du fétiche, le coït est généralement impossible, ou ne s'obtient qu'artificiellement (représentations imaginatives, alcool, etc.), sans être satisfaisant. Le fétichiste est d'autant plus un cas pathologique que le coït ne lui est pas nécessaire pour satisfaire ses désirs ; une simple manipulation de la partie du corps ou de l'objet qui l'intéresse et qui agit comme fétiche lui suffit⁴⁸².

L'exhibitionnisme consiste à découvrir ses parties génitales devant d'autres personnes. Des filles adultes peuvent être l'objet recherché pour servir de spectatrices ; mais le penchant d'avoir comme témoins des enfants, et en particulier des fillettes, est plus fréquent. Selon Richard von Krafft-Ebing, les personnes qui trouvent du plaisir à raconter ou à écrire des obscénités sont à classer parmi les exhibitionnistes⁴⁸³.

Dans le voyeurisme, l'excitation est déclenchée par une impression visuelle, celle de la nudité en général, et la jouissance ne peut être obtenue que par cette source d'excitation. Freud évoque quant à lui le « plaisir scopique », qu'il définit comme le « plaisir et/ou [l']envie de regarder et/ou de montrer⁴⁸⁴ », réunissant par là-même voyeurisme et exhibitionnisme. Selon Freud, le plaisir scopique devient une perversion lorsqu'il se limite exclusivement aux parties génitales, lorsqu'il refoule le but sexuel normal au lieu de le préparer, et lorsque ce qui devrait être dégoût est ou devient désir et plaisir, comme c'est le cas chez les spectateurs des fonctions excrémentielles.

L'homosexualité réside dans le fait d'éprouver du désir sexuel pour des individus de même sexe. Les qualités physiques ou psychiques d'un homme par exemple exercent une action

⁴⁸² Pour toutes ces informations, voir *ibid.*, p. 87-88.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁸⁴ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, *op. cit.*, p. 67.

aphrodisiaque sur l'homosexuel et éveillent chez lui le besoin d'un rapprochement sexuel. Ainsi, malgré le fait qu'il est un homme et que ses parties génitales externes sont normales, il se sent attiré vers l'homme comme le serait une femme. Il s'agit, pour Richard von Krafft-Ebing, d'une anomalie psychique, car le désir pour le même sexe ne coïncide pas avec la finalité procréatrice assignée à l'acte sexuel⁴⁸⁵.

La nécrophilie, étymologiquement, est l'amour de la mort. La nécrophilie sexuelle réside dans le fait d'éprouver le besoin de copuler ou d'avoir n'importe quel autre genre de contacts sexuels avec un cadavre. Voici les cinq exemples de nécrophilie que donne Von Hentig : rapports sexuels avec le cadavre d'une femme (coït, manipulation des organes sexuels), excitation sexuelle à la vue d'un cadavre féminin et éventuellement masturbation devant lui, attraction exercée par les cadavres, les tombes et les objets en relation avec les tombes, comme les fleurs ou les portraits, désir intense de toucher les cadavres, de sentir leur odeur ou celle de n'importe quelle matière en décomposition, actes de dépeçage d'un cadavre⁴⁸⁶. Si l'auteur de l'acte maltraite et dépece le cadavre et ressent du plaisir à le faire, il est à classer parmi les « assassins par lubricité ». La représentation de l'absence de volonté chez le cadavre joue sûrement un rôle dans l'excitation et satisfait le « besoin morbide [du sadique] de se voir soumis, sans restriction et sans possibilité de résistance, l'objet du désir⁴⁸⁷ ». Si des actes de cruauté ne sont pas commis, c'est probablement l'absence de vie qui éveille le désir sexuel du nécrophile.

La définition de la perversion, comme référant à l'ensemble des pratiques sexuelles ayant pour fin, non pas la procréation, mais le plaisir sexuel, est plutôt démodée selon Erich Fromm. Le désir sexuel, même lorsque l'amour est absent, est une expression de la vie, et l'acte sexuel, un don mutuel et un partage du plaisir. Là où il y a perversion, c'est lorsque l'un des deux partenaires devient l'objet du mépris de l'autre au cours de l'acte, de son désir de faire

⁴⁸⁵ Pour ces informations, voir Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁸⁶ Von Hentig dans *ibid.*, p. 338.

⁴⁸⁷ Richard von Krafft-Ebing, *op. cit.*, p. 162.

souffrir, et que la pulsion qui est normalement au service de la vie devient une pulsion qui étouffe la vie⁴⁸⁸.

Que ce soit par l'Église ou par l'institution savante, Éros se trouve réduit à une peau de chagrin : à la sexualité monogamique à finalité exclusivement procréatrice. Selon Herbert Marcuse, ce type de sexualité imposé à tous constitue un ordre répressif⁴⁸⁹. L'érotisme, de façon générale, apparaît comme une menace pour la société, qui fait tout pour le contrôler, d'où l'étiquette « pervers » qu'elle assigne à certains comportements afin de dissuader les individus de le pratiquer. Pour reprendre l'hypothèse de Freud, l'édifice même de la civilisation repose sur le renoncement aux pulsions instinctives, sexuelles et agressives en particulier⁴⁹⁰. Le rapport entre Éros et la civilisation est clairement conflictuel : sans garde-fou, Éros nuirait aux intérêts de la civilisation, qui se trouve alors dans la nécessité de lui imposer un grand nombre de limitations afin de le contrôler. L'amour qui, sous sa forme primitive, a pour fin la satisfaction intégrale et directe des désirs, n'est pas permis par la civilisation, car il est incompatible avec les normes et les relations sociales. La liberté d'action des pulsions va à l'encontre de la mission civilisatrice, qui est de favoriser le progrès et, pour que celui-ci soit possible, de freiner la poussée des instincts. La morale sexuelle « naturelle » se distingue de celle dite « civilisée » : la première permet à une souche humaine de conserver de façon durable une bonne santé et la deuxième, de produire un travail culturel intense. Comme il n'y a pas d'« instinct de travail » à proprement parler, l'énergie nécessitée par le labeur doit être soustraite aux instincts primaires, sexuels entre autres. La civilisation implique donc l'amputation de la libido, ou du moins son détournement vers des activités socialement utiles. Sans cette contrainte imposée de l'extérieur à l'homme, celui-ci disposerait

⁴⁸⁸ Erich Fromm, *op. cit.*, p. 295.

⁴⁸⁹ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Les Editions de Minuit, 1971, p. 152. Cet ouvrage fait partie des lectures d'Hubert Aquin.

⁴⁹⁰ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 47.

de son énergie sexuelle à sa guise et obtiendrait très certainement des plaisirs plus satisfaisants que ceux procurés par le travail, et par conséquent ne voudrait pas y mettre un terme et ne progresserait pas. Comme le note Freud, c'est un fait d'expérience que l'amour sexuel procure à l'être humain les plaisirs les plus intenses de son existence, ce qui explique la tentation toujours plus ou moins présente de rechercher le bonheur dans le domaine des relations sexuelles et de placer l'érotique génitale au centre de sa vie⁴⁹¹. L'amour sexuel semble réaliser l'objectif vital de l'homme. Au plus fort de l'amour, comme l'écrit Freud, « il ne subsiste aucun intérêt pour le monde ambiant ; les amoureux se suffisent l'un à l'autre, n'ont même pas besoin d'un enfant commun pour être heureux⁴⁹² ». Le dessein d'Éros est de faire un seul être de plusieurs et il y réussit quand il rend deux êtres amoureux l'un de l'autre. Le « malaise dans la civilisation », telle est la conséquence de la répression sexuelle institutionnalisée. Les hommes dits « pervers » ne sont peut-être pas essentiellement pervers ; c'est la civilisation qui les rend tels ou qui leur fait croire qu'ils le sont, afin d'avoir une meilleure emprise sur eux. Comme le note Freud, le tabou est un acte prohibé, vers lequel l'inconscient est poussé par une tendance très forte⁴⁹³. En stigmatisant certains comportements sexuels, en les désignant comme « pervers » et par là-même comme « interdits », la civilisation induit par la même occasion l'homme à la tentation de pratiquer ces activités illicites, voire de leur vouer un culte. Elle concourt ainsi à rendre les consciences retorses, tordues, et peut donner naissance à des monstres, tels que Sade, qui dédient leur vie et leurs recherches à l'élaboration d'un antisystème allant complètement à contrecourant du système que la civilisation elle-même cherche à imposer. Christian von Ehrenfels attribue à la morale sexuelle qui règne sur notre société occidentale contemporaine toute une série de dommages, dont notamment l'accroissement des maladies nerveuses, qui proviendrait

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 60.

⁴⁹³ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1973, p. 44.

précisément de l'augmentation des restrictions sexuelles⁴⁹⁴. Parce qu'il ne peut supporter le degré de sacrifice qui est exigé de lui, l'homme devient névrosé.

N'est pas tant « pervers » l'homme considéré comme tel, que le moyen utilisé par la civilisation pour affaiblir l'individu, le désarmer de ses instincts, « en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance [de censure] en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise⁴⁹⁵ » : le Surmoi, grâce auquel les interdits, les contraintes morales, l'autorité de façon générale, se trouvent intériorisés. Comme le note Freud, le Surmoi représente aussi pour le moi un idéal, auquel il cherche à se conformer. Malgré cet effort, il arrive très souvent que le Moi entre en conflit avec le Surmoi, que les exigences pulsionnelles rencontrent une résistance au-dedans de soi qui s'oppose directement à elles. De cette tension résulte ce que nous appelons le « sentiment conscient de culpabilité⁴⁹⁶ ». Lorsque l'angoisse occasionnée est trop grande, l'homme est contraint à renoncer à satisfaire ses instincts, voire à se punir. Ainsi s'opère, pour reprendre les mots d'Anne-Marie Dardigna, tout un « travail complexe de soumission des corps au pouvoir, jusqu'à les rendre dociles dans leur jouissance interindividuelle⁴⁹⁷ ». « Ils [les corps] devront reconnaître, ajoute l'auteure des *Châteaux d'Éros*, dans l'angoisse assumée de leur vécu sexuel la toute-puissance des lois auxquelles on ne peut échapper⁴⁹⁸ ». La seule instance psychique capable de libérer le Moi du joug des interdits est le Ça, le « domaine [...] des instincts primaires⁴⁹⁹ ». Dominé de façon absolue par le principe de plaisir, celui-ci ne tend qu'à la satisfaction des besoins pulsionnels. Il ignore les principes sur lesquels se fondent la vie sociale: le « bien », le « mal », etc. Il ne connaît pas non plus l'angoisse et ne se soucie aucunement d'assurer le lendemain ; seul le gain de plaisir

⁴⁹⁴ Voir Sigmund Freud, *La Vie sexuelle*, op. cit., p. 28.

⁴⁹⁵ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p. 80.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁹⁷ Anne-Marie Dardigna, *Les Châteaux d'Éros*, Paris, Maspero, 1980, p. 73.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁹⁹ Sigmund Freud cité dans Herbert Marcuse, op. cit., p. 38.

lui importe, à un point tel que s'il était la seule instance à « guider » le moi, il entraînerait très probablement sa perte. Comme l'écrit Freud :

Il est facile de se rendre compte que l'exercice de cette fonction, loin d'être toujours aussi utile à l'individu que l'exercice de ses autres fonctions, lui crée, au prix d'un plaisir excessivement intense, des dangers qui menacent sa vie et la supprime même assez souvent⁵⁰⁰.

Le Moi se différencie du Ça au contact de la réalité extérieure. Sa mission est la conservation de soi, que le Ça semble négliger. Ainsi, il contrôle les pulsions et modifie au besoin leur objet, reporte leur satisfaction ou transforme leur mode d'assouvissement, etc., de manière à atténuer les conflits avec la réalité, à réconcilier les tendances instinctuelles avec elle. Le Moi détrône le principe de plaisir pour le remplacer par le principe de réalité, plus propre à assurer la sécurité et la réussite de l'individu. Grâce à l'établissement du principe de réalité, l'homme qui, sous la loi du principe de plaisir, était à peine plus qu'un « faisceau de pulsions animales⁵⁰¹ », devient un moi organisé qui lutte pour obtenir ce qui lui est utile, sans causer de dommage à lui-même. C'est en obéissant au principe de réalité que l'être humain développe la fonction de *raison* et qu'il apprend à distinguer entre le bien et le mal, l'utile et le dangereux, et à renoncer à un plaisir momentané, incertain et destructif, pour lui préférer un plaisir reporté, restreint, mais sûr. Tout ce qui appartient à la sphère de la sensibilité, du plaisir, de l'instinct, est considéré comme étant hostile et préjudiciable à la raison.

Le remplacement du principe de plaisir par le principe de réalité constitue selon Herbert Marcuse le grand événement traumatique du développement de l'homme⁵⁰². L'homme civilisé aurait fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité, en se réduisant à n'être plus qu'un individu ajusté à une rationalité qui lui est imposée de l'extérieur

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁰¹ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 26.

et qui n'est autre que l'intériorisation du principe de rendement. Devant un tel constat, Herbert Marcuse soulève quelques questions : les avantages de la civilisation compensent-ils les souffrances infligées aux individus ? le principe de plaisir et le principe de réalité sont-ils inconciliables au point de réprimer et de sacrifier la part instinctuelle de l'homme ? Ne plus renoncer à celle-ci, ou alors dans une moindre mesure que ne l'impose la société, pourrait signifier un retour à des possibilités de bonheur. Selon Herbert Marcuse, une civilisation non-répressive est tout à fait envisageable :

[...] j'ai fait appel dans ce livre au concept d'un mode d'existence non-répressif afin de montrer que la transition vers une nouvelle étape de la civilisation, que les possibilités de l'étape actuelle permettent d'imaginer, pourrait signifier la subversion de la civilisation traditionnelle, et la libération de besoins instinctuels et de satisfaction, qui étaient demeurés jusque-là tabous ou refoulés⁵⁰³.

Comme l'affirme Nietzsche, la libération dépend de la victoire sur le sentiment de culpabilité⁵⁰⁴. Pour qu'il puisse y avoir progrès, la lutte doit tout d'abord être dirigée contre le labeur et le principe de rendement. Aux dires d'Herbert Marcuse, le travail s'avère plus utile à l'appareil productif mis en place qu'à l'individu ; autrement dit, il répond plus aux besoins sociaux qu'aux besoins individuels et tend à s'opposer au principe de plaisir et à devenir une fin-en-soi⁵⁰⁵. Le mot lui-même en est venu à sentir la répression : il implique, pour reprendre les expressions du philosophe, le « domptage des instincts par la raison exploiteuse⁵⁰⁶ » et la « condamnation haineuse du repos, [...] de la réceptivité⁵⁰⁷ » (nous pourrions ajouter aussi la paresse). La productivité peut donner l'impression de pousser au libre développement des besoins individuels, mais il ne s'agit pas là d'une véritable libération. L'homme peut certes bénéficier de « vacances », mais à la seule condition qu'il continue de travailler, voire qu'il

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁰⁴ Friedrich Nietzsche dans Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁰⁵ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

travaille davantage pour compenser son inactivité temporaire. La sphère en dehors du travail aliéné semble être la négation du principe de rendement, alors qu'en vérité elle ne fait que le réaffirmer. En effet, ce n'est pas tant elle qui rend possible la « liberté » de l'homme, que la sphère du travail elle-même, grâce à laquelle elle doit son existence. Tout cela semble n'être qu'une ruse pour donner l'impression aux hommes qu'ils sont « libres » et les réconcilier ainsi avec l'idée qu'ils « doivent » produire le reste du temps. Cette « liberté » proposée à l'homme n'est que de pacotille. Comme le note Herbert Marcuse, « [l]es progrès au-delà du principe de rendement ne se font pas en améliorant ou en complétant l'existence humaine grâce à davantage de [...] loisirs⁵⁰⁸ ». Pour être pleinement libre, il faudrait lutter contre la logique de productivité et des valeurs culturelles qui lui sont reliées et laisser libre cours à toutes les facultés humaines.

Selon Herbert Marcuse, des tendances très profondes militent contre le principe qui gouverne la civilisation et cherchent à sortir de l'aliénation⁵⁰⁹. Ces tendances témoignent du caractère historique du principe de réalité, des limites de sa valeur et de sa nécessité. Malgré les tentatives d'étouffement dont ils font l'objet, le penchant au plaisir et la volonté de satisfaction restent inhérents à l'homme. Un mode d'activité pensante reste régi par le principe de plaisir : l'imaginaire. Celui-ci continue à parler le langage de la liberté, du désir et de la satisfaction non-inhibée, et se pose donc dans la plupart des cas contre la sexualité « normale », telle qu'elle est contrôlée et organisée par le principe de réalité. La part érotique de l'imagination présente des affinités avec les « perversions », qu'elle dépasse néanmoins, car elle tend à rien de moins qu'une « réalité érotique », où l'on pourrait répondre à ses instincts sans subir de répression : au dépassement de la réalité humaine antagonique, à la réconciliation entre les principes de plaisir et de réalité, entre le désir et sa réalisation, à l'harmonie entre la sensualité et la raison. Malgré le fait que cette harmonie a été rejetée dans

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 101.

le domaine de l'utopie par le principe de réalité, l'imagination persiste à croire qu'elle existe et qu'elle peut devenir réelle. Sa fonction critique réside précisément, pour reprendre les mots d'Herbert Marcuse, « dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui *peut* être⁵¹⁰ ». L'imaginaire constitue un instrument de connaissance dans la mesure où il contient la vérité du refus et où il protège les aspirations à l'accomplissement intégral de l'homme que la raison essaie de faire taire.

L'instinct de jeu est aussi libérateur car il n'a pas pour but de jouer avec quelque chose, il est jeu de la vie elle-même. Comme l'expose Johan Huizinga, le jeu trouve sa fin en lui-même, il est désintéressé : « le jeu dans son aspect essentiel est une action libre, exécutée “comme si” et sentie comme située hors de la vie courante, mais qui cependant peut absorber complètement le joueur sans qu'il trouve en elle aucun intérêt ou en obtienne aucun profit⁵¹¹ ». Selon Jung, si c'est l'instinct de jeu qui règne, celui-ci pourrait conduire à une « libération de l'agression » et entraîner une « déprédation des valeurs jusque là les plus hautes », une « catastrophe de la culture », en un mot « la barbarie⁵¹² ». La liberté est, au sens strict, la liberté à l'égard de la réalité existante, des lois et des contraintes extérieure et intérieure, physique et morale. L'homme est libre quand la réalité perd son caractère sérieux et qu'elle se « déréalise ». C'est au-delà du besoin, de la peur et de l'angoisse, qu'éclatent toutes les potentialités de l'existence humaine. Cet instinct est non seulement dirigé contre, mais aussi au-delà du principe de réalité ; il lutte pour un autre mode d'être. Comme le note Herbert Marcuse, la transformation de la dynamique instinctuelle dans son ensemble affecterait la structure même de la psyché et modifierait totalement l'existence de l'homme⁵¹³. Cette possibilité de retour des instincts primaires est séduisante. La libération des instincts

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 134-135.

⁵¹¹ Johan Huizinga cité dans Roger Caillois, *op. cit.*, p. 199.

⁵¹² Jung cité dans Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 168-169.

⁵¹³ Herbert Marcuse, *op. cit.*, p. 141.

passé par la subversion de la civilisation établie et donc par la transgression des interdits qu'elle impose, transgression qui s'avère constituer pour le sujet une expérience quasi sacrée. Comme le note Freud, « [l]e moi se trouve dans un délicieux état de griserie, il triomphe, comme si le surmoi avait perdu toute sa puissance ou comme s'il avait fusionné avec le moi. Et ce moi libéré, maniaque, se livre alors sans nulle contrainte, à la satisfaction de tous ses désirs⁵¹⁴ ».

⁵¹⁴ Sigmund Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 84.

2. Le « sacré noir » chez Georges Bataille

2.1 La voie du « sacré noir » ou l'exploration de tous les possibles

2.1.1 L' « expérience intérieure » : une expérience mystique libre de toute tradition religieuse et de toute croyance

Georges Bataille propose une expérience mystique qui est, à ses dires, d'une « importance fondamentale pour toute la vie⁵¹⁵ ». Cette expérience ne mène pas au « vrai » (le sujet s'en éloigne au contraire avec méfiance), mais à l'obscurité, à quelque chose d'illimité et d'indéterminable. L'auteur critique la « servitude dogmatique⁵¹⁶ » qui caractérise selon lui le mysticisme tel que conçu jusqu'à son époque. La définition qu'il donne de l' « expérience intérieure » dans son essai éponyme témoigne du fossé qui le sépare de la tradition mystique :

J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot mystique⁵¹⁷.

C'est donc une expérience se situant en-dehors de toute religion définie, que décide d'entreprendre Bataille, qui se dit lui-même profondément « *irréligeux*⁵¹⁸ ».

L'auteur lit les écrits de la tradition mystique occidentale au-delà du christianisme et de ses dogmes. Dans *Le Coupable*, il écrit avoir « brûlé » en lisant *Le Livre des visions* d'Angèle de Foligno. Même si, selon lui, la sainte « parlant de Dieu parle en esclave », ce qu'elle exprime l'atteint « jusqu'au tremblement⁵¹⁹ ». C'est plus précisément l'expérience d'union avec Dieu,

⁵¹⁵ Georges Bataille, « *Le sacré* », *art. cit.*, p. 559.

⁵¹⁶ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 15 (en majuscules dans le texte).

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹⁸ Georges Bataille, *Sur Nietzsche, Œuvres complètes*, t. 6, Paris, Gallimard, 1973, p. 78. Rappelons toutefois que Georges Bataille s'est converti à Dieu en 1914 et qu'il mène une vie tout à fait pieuse avant d'opter, en 1924, pour une vie dissolue. Entre dix-sept et vingt-trois ans, il apparaît comme un jeune homme très attentif aux prescriptions de la religion. Il semble même avoir eu le projet de se consacrer entièrement à Dieu.

⁵¹⁹ Georges Bataille, *Le Coupable, Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 251.

dont traite la mystique, qui fascine Bataille. Ce n'est pas un hasard si celui-ci recopie ces propos tenus par le Saint-Esprit et adressés à Angèle de Foligno :

Je vais te parler pendant toute la route ; ma parole sera ininterrompue et je te défie d'en écouter une autre, car je t'ai liée et je ne te lâcherai pas que tu ne sois revenue ici une seconde fois et je ne te lâcherai alors que relativement à cette joie d'aujourd'hui ; mais quant au reste, jamais, jamais, si tu m'aimes⁵²⁰.

Ce passage correspond au vingtième pas dans le livre d'Angèle, étape au cours de laquelle l'Esprit vient en elle. Dans les pas précédents, Dieu (ou Jésus) s'était seulement manifesté à elle sous forme de paroles, de visions ou de songes. C'est au vingtième pas qu'Angèle entend une voix : « Je suis le Saint-Esprit, c'est *moi* qui viens, et je t'apporte la joie inconnue. Je vais entrer au fond de toi...⁵²¹ ». Il s'agit pour elle d'une véritable expérience intérieure, comme le fait ressortir l'Esprit lorsqu'il lui dit : « J'ai vécu au milieu des apôtres : ils me voyaient avec les yeux du corps et ne me sentaient pas comme tu me sens⁵²² ». Les apôtres voyaient l'incarnation divine, mais l'objet de la vision restait extérieur à eux, alors qu'Angèle la sent de l'intérieur. Elle est littéralement possédée par l'Esprit et n'est plus maîtresse de ses sentiments : lorsqu'elle essaie de tirer un sentiment d'orgueil des paroles que Dieu (ou Jésus) lui dit, elle n'y parvient pas et ne ressent que de l'humilité ; elle n'est pas davantage maîtresse de ses pensées car elle n'arrive pas à penser à autre chose qu'à Dieu.

Ce qui suit les propos du Saint-Esprit précédemment cités exprime « un amour si brûlant qu'un supplice semble le bois qu'il faut à ce brasier⁵²³ ». « Brûler », « se consumer⁵²⁴ », « mourir de ne pas mourir⁵²⁵ », « se ruiner d'aimer⁵²⁶ » : voilà précisément ce que désire Bataille au plus profond de son être : « je souffre de ne pas brûler à mon tour au point de

⁵²⁰ Angèle de Foligno citée dans *ibid.*, p. 245.

⁵²¹ Angèle de Foligno, *Le Livre des visions et instructions*, trad. Ernest Hello, Paris, Editions du Seuil, 1991, p. 65.

⁵²² *Ibid.*, p. 65.

⁵²³ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 245.

⁵²⁴ Nous lisons « se consumant » dans Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 140.

⁵²⁵ Nous lisons « mourant de ne pas mourir » dans *ibid.*, p. 140.

⁵²⁶ Nous lisons « se ruinant d'aimer » dans *ibid.*, p. 140.

m'approcher de la mort si près que je la respire comme le souffle d'un être aimé⁵²⁷ », déclare-t-il en effet dans *Le Coupable*. C'est en cherchant avec avidité comment les saints « brûlèrent », qu'il a pu s'avancer dans « l'expérience intérieure ». L'exubérance, l'excès, se présente comme la condition *sine qua non* de l'expérience mystique, tant celle d'un ou d'une mystique comme Angèle de Foligno que celle d'un « profane » comme Bataille⁵²⁸. Ce que veut l'auteur, c'est « aller à l'extrême⁵²⁹ », dépasser la limite de son être, atteindre l'extase. Selon Roger Verneaux, celle-ci n'est qu'un aspect secondaire de l'expérience mystique ; or, pour Bataille, elle apparaît comme l'essentiel, comme le tout de l'expérience⁵³⁰ : « l'expérience intérieure est l'extase⁵³¹ », lisons-nous en effet dans *L'Expérience intérieure*. L'auteur semble se ranger à l'avis d'Henri Piéron, pour qui l'extase est le « point culminant de l'aspiration caractéristique du mysticisme⁵³² ». Cet état est généralement reconnu pour être le plus voluptueux qu'il soit donné à l'homme de connaître. C'est précisément à ce moment où la vie humaine atteint sa plus grande intensité qu'aspire Bataille.

Les états extatiques sont accessibles autant aux croyants qu'aux non-croyants. Pour l'auteur, l'homme peut tout à fait atteindre des états de transfiguration, des états extraordinaires d'éblouissement et d'illumination, tout en étant athée ou agnostique. Le fait de ne pas croire en Dieu n'implique aucunement selon lui l'impossibilité de ressentir des émotions susceptibles de porter à l'extase. Proust, par exemple, « atteint ces moments où les murs s'ouvrent, où chaque chose est enfin sans opacité et sans poids, où la chaîne du temps est brisée⁵³³ ». Rousseau, Baudelaire, Hölderlin, Nietzsche, Poe, Dostoïevski, Hofmannsthal, etc., bien que n'appartenant à aucune Église, connurent aussi des états d'extase dont ils rendirent compte dans leurs œuvres.

⁵²⁷ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 246.

⁵²⁸ Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

⁵²⁹ Georges Bataille cité dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 16.

⁵³⁰ Idée exprimée dans Roger Verneaux, « L'athéologie mystique de Georges Bataille », *De la connaissance de Dieu, Recherches de philosophie*, nos 3 et 4, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, p. 133.

⁵³¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 24.

⁵³² Georges Bataille, « *Le mysticisme. Emmanuel Aegerter – Jacques Masui* », *art. cit.*, p. 179.

⁵³³ *Ibid.*, p. 182.

Selon Bataille, notre monde, celui soi-disant « des civilisés et des lumières⁵³⁴ », comparé aux « mondes disparus⁵³⁵ », apparaît comme « hideux⁵³⁶ », comme « le plus manqué de tous⁵³⁷ ». Dans les mondes perdus écrit l'auteur, « il a été possible de se perdre dans l'extase⁵³⁸ », ce qui est impossible dans notre monde. La « grandeur⁵³⁹ », la « réalité⁵⁴⁰ » de la vie — terme qui n'est pas sans nous faire penser à Mircea Eliade : le *sacré* est, pour l'homme archaïque, le *réel* même — réside précisément aux yeux de Bataille dans l'extase ou « l'amour extatique⁵⁴¹ ». L'auteur se place dans la continuité de Mircea Eliade lorsqu'il fait état de la différence de perception qui éloigne l'humanité archaïque de l'humanité moderne : l'homme moderne recherche l'utile, il privilégie les « conduites conformes à la raison⁵⁴² », ainsi que la connaissance que celle-ci ordonne et garantit ; il a une croyance : celle en « la possibilité mise en ordre de toutes choses, qui exclurait le risque et le caprice⁵⁴³ », alors que l'homme archaïque se préoccupe de l'au-delà de l'utile, c'est-à-dire le miraculeux, le merveilleux, qui « éclaire l'être, le transfigure et lui confère, au-delà de la pauvreté de la chose, cette authenticité royale⁵⁴⁴ », mais « qu'une conscience éclairée rejette dans le clair-obscur, douteux et condamnable⁵⁴⁵ ». L'homme moderne tend à ignorer ou à méconnaître, à dénigrer ou à nier, ce que l'homme archaïque tient pour souverain. C'est en particulier le christianisme ou, de façon générale, le dualisme de la pensée, qui « a séparé l'homme de sa vérité⁵⁴⁶ », soutient Bataille : le chrétien tient pour mensongère l'immédiate manifestation du sacré, alors que celui-ci est considéré comme étant la vérité elle-même dans les sociétés archaïques ; il

⁵³⁴ Georges Bataille, « La conjuration sacrée », *art. cit.*, p. 443.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 443.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 443.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 443.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 443.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 443.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 443.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 443.

⁵⁴² Georges Bataille, *La Souveraineté, Œuvres complètes*, t. 8, Paris, Gallimard, 1976, p. 273.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁴⁶ Georges Bataille, « L'ivresse des tavernes et la religion », *Œuvres complètes*, t. 9, Paris, Gallimard, 1979, p. 326.

souffre, aux yeux de l'auteur, d'une dépression qui « altère en lui la conscience qu'il en garde⁵⁴⁷ ».

L'expérience intérieure de Bataille « ne peut fonder la croyance ni en partir⁵⁴⁸ ». Le point de départ pour le sujet est l'absence totale de croyance, le nihilisme⁵⁴⁹, que le noir serpent incarne dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, et qui symbolise la mise en question de toute vérité : à la question : « Pourquoi ? », la réponse fait désormais défaut. Pour reprendre la définition de Heidegger, le nihilisme est le « processus par lequel le “suprasensible” est déchu de sa souveraineté et se vide, de telle sorte que l'étant lui-même perd sa valeur et son sens⁵⁵⁰ ». Selon Nietzsche⁵⁵¹, le Dieu chrétien, qui représente le « suprasensible » en général, c'est-à-dire les idéaux, les règles et les principes érigés au-dessus de l'étant, ne doit son existence qu'au simple fait qu'il donne à l'étant un ordre et une fin, mais en réalité, il n'est que la « formule unique pour [...] répandre le mensonge de l'“au-delà”⁵⁵² ». Le philosophe allemand ajoute que c'est la lassitude de vivre qui a créé « l'autre monde », l'aspiration à la certitude, le besoin d'appui n'étant que des manifestations de l'instinct de faiblesse en l'homme. Ainsi, la doctrine chrétienne, en faisant croire à une autre vie, à une vie meilleure, et en dénigrant par là-même l'« en-deçà », en condamnant cette vie-ci, la vie réelle, terrestre, répond à un « secret instinct d'anéantissement⁵⁵³ », elle est la « *négation du vouloir-vivre faite religion*⁵⁵⁴ ».

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 326.

⁵⁴⁸ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁴⁹ *Nihil*, en latin, signifie « rien ».

⁵⁵⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, Paris, Gallimard, 1971, p. 32.

⁵⁵¹ Bataille lit Nietzsche en 1922, en particulier *Les considérations inactuelles* et *Par-delà bien et mal*. La lecture de Nietzsche est décisive, surtout à compter de 1923. L'auteur a le sentiment de faire la même expérience que le philosophe allemand : « Les difficultés que rencontra Nietzsche – lâchant Dieu et lâchant le bien, toutefois brûlant de l'ardeur de ceux qui pour le bien ou Dieu se firent tuer – je les rencontrai à mon tour » (Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 13)

⁵⁵² Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, in *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 2011, p. 29.

⁵⁵³ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Paris, Librairie Générale Française, 1994, p. 41. Georges Bataille emprunte cet ouvrage à la BNF le 8 mai 1937. (Pour la référence, voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 609)

⁵⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, in *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 182.

« Je vous en conjure mes frères, s'exclame Zarathoustra, *restez fidèles à la terre* et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrrestres ! [...] Blasphémer la terre et attacher plus de prix aux entrailles de l'impénétrable qu'au sens de la terre, voilà ce qui maintenant est ce qu'il y a de plus effroyable.⁵⁵⁵ »

Pour Nietzsche, « Dieu est mort⁵⁵⁶ ». Cet événement n'a rien de tragique, bien au contraire ; il permet au « surhomme » d'advenir. Au nihilisme passif s'oppose le nihilisme actif⁵⁵⁷ : alors que le nihilisme passif réside dans la dépréciation de la vie, dans le fait de ne voir en elle que non-sens — ce qui le rend très proche du pessimisme ou de la doctrine de l'absurdité de l'existence, qui consiste à croire que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue —, le nihilisme actif est affirmation de la vie, suprême assentiment ; il est, pour reprendre la formule du philosophe, *amor fati*, c'est-à-dire le « oui » dit sans réserve à tout, au bonheur, comme à la souffrance. « [N]e rien vouloir d'autre que ce qui est⁵⁵⁸ », « [n]e pas se contenter de supporter l'inéluctable⁵⁵⁹ », mais « l'*aimer*⁵⁶⁰ », est précisément ce que préconise Nietzsche. Il s'agit d'approuver jusqu'au bout ce qui est considéré comme « mal » ou mauvais : l'extrême négation, la destruction, comme appartenant à l'État. Le *dionysien*, c'est-à-dire « l'acquiescement à la vie, et ce jusque dans ses problèmes les plus éloignés et les plus ardu⁵⁶¹ », retrouve sous la plume du philosophe ses titres de noblesse.

Bataille se place dans la continuité de Nietzsche en se détournant de « l'esprit vague⁵⁶² », « idéaliste⁵⁶³ », « élevé⁵⁶⁴ », qui va « à l'encontre du terre-à-terre et des vérités

⁵⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Librairie Générale Française, 1983, p. 8.

⁵⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, *op. cit.*, p. 177. La « mort de Dieu », chez Nietzsche, désigne en fait son meurtre, comme le montre le paragraphe intitulé « *Le dément* » dans *Le Gai savoir* : « Où est passé Dieu ? lança [...] [le dément aux autres hommes], je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué*, - vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins ! [...] Ce que le monde possédait jusqu'alors de plus saint et de plus puissant, nos couteaux l'ont vidé de son sang » (*ibid.*, p. 177), la perte de toute crédibilité de la croyance au Dieu chrétien (idée exprimée dans *ibid.*, p. 283). « Dieu est mort » revient à dire, pour reprendre les mots de Heidegger, que Dieu en son sens absolu, autant le Dieu chrétien que tout suprasensible auquel l'homme devrait se soumettre en ce qu'il serait le seul monde véritable, celui de l'au-delà, éternel par rapport à l'ici-bas terrestre, a perdu son pouvoir sur l'étant et sur la destination de l'être humain. (Voir Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, *op. cit.*, p. 32, 37, 222)

⁵⁵⁷ Idée exprimée dans Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 143.

⁵⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

⁵⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, cité dans *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁶² Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 345.

humiliantes⁵⁶⁵ ». Parce qu'il condamne le monde réel et qu'il en ignore la vérité physique, l'idéalisme est mensonger. Il n'y a que des « larves », nous dit l'auteur, pour aspirer à l'« absolu⁵⁶⁶ ». Contre la théologie, qui « maintient le principe d'un monde achevé, de tout temps, en tous lieux⁵⁶⁷ », Bataille revendique la mort de Dieu comme ce qui permet d'« apercevoir le monde dans l'infirmité de l'inachèvement⁵⁶⁸ ». Dieu n'est qu'un « refuge⁵⁶⁹ », qu'une « impasse⁵⁷⁰ », la doctrine chrétienne faisant miroiter au fidèle un salut illusoire. Il n'est pas bon, comme l'écrit Maurice Blanchot, de « se laisser tenter par le repos dans l'Unité, sous quelque forme que ce soit⁵⁷¹ ». Pour Bataille, « la clé de l'intégrité de l'homme⁵⁷² » se trouve dans « la haine du salut⁵⁷³ ». Toute vie spirituelle doit avoir son principe et sa fin « dans la renonciation à tout espoir⁵⁷⁴ » : « Je refuse d'être *heureux* (d'être sauvé), déclare l'auteur dans *L'Expérience intérieure*. [...] L'idée de salut, je crois, vient à celui que *désagrège* la souffrance. Celui qui la domine, au contraire, a besoin d'être brisé, de s'engager dans la déchirure⁵⁷⁵ ».

L'expérience intérieure prend donc sa source dans le vide laissé par l'absence de Dieu : *Lamma sabachtani*, telle est la question devenue affirmation chez Bataille. Le Christ qui intéresse l'auteur est celui qui se retrouve abandonné sur la croix, dans la plus criante dérélition. C'est précisément le manque de Dieu dont cherche à rendre compte Bataille, et ce qui résulte de ce manque, à savoir l'effondrement de toute assise solide et de l'homme comme

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 345.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 345.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 345. Pour le rapprochement entre Georges Bataille et Friedrich Nietzsche, voir François Warin, *Nietzsche et Bataille : la parodie à l'infini*, Paris, PUF, 1994. François Warin fait précisément état de la haine commune aux deux penseurs à l'égard du romantisme et de l'idéalisme de façon générale, de tout ce « féminisme qui toujours nous entraîne vers les hauteurs », pour reprendre la formule nietzschéenne figurant dans l'avant-propos d'*Aurore*. (Pour la référence : François Warin, *op. cit.*, p. 42, 43)

⁵⁶⁶ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶⁷ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 262.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 363.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁷¹ Maurice Blanchot, « L'expérience limite », *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 306.

⁵⁷² Georges Bataille, « Notes - *L'Expérience intérieure* », *Œuvres complètes*, t. 5, *op. cit.*, p. 427.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 427.

⁵⁷⁴ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 56.

entité à part entière ; en témoigne cette déclaration extraite de l'entrevue avec Madeleine Chapsal :

Tout le monde sait ce que représente Dieu pour l'ensemble des hommes qui y croient, et quelle place il occupe dans leur pensée, et je pense que lorsqu'on supprime le personnage de Dieu à cette place-là, il reste tout de même quelque chose, une place vide. C'est de cette place vide que j'ai voulu parler. [...] on peut apercevoir ce que Nietzsche a exprimé par la formule de la mort de Dieu. Pour Nietzsche, ce qu'il a appelé la mort de Dieu laissait un vide terrible, quelque chose de vertigineux, presque, et de difficilement supportable. Au fond, c'est à peu près ce qui arrive la première fois qu'on prend conscience de ce que signifie, de ce qu'implique la mort : tout ce qu'on est se révèle fragile et périssable, ce sur quoi nous basons tous les calculs de notre existence est destiné à se dissoudre dans une espèce de brume inconsistante⁵⁷⁶...

Nous ne pouvons nous empêcher de citer également l'heureuse formulation de Sylvain Santi : « Dieu mort, la garantie qui était donnée au moi n'existe plus, et c'est bien un moi fêlé qui succède alors au moi fermé qu'assurait l'existence de Dieu⁵⁷⁷ ».

Plus précisément, ce n'est plus l'homme qui tombe, comme cela s'était produit lors de la Chute, c'est Dieu lui-même, ou la « totalité », termes que l'auteur considère comme équivalents. Toutefois, l'homme aussi fait une chute, mais qui répond à un mouvement inverse, allant de bas en haut, ce que Bataille nomme la « chute dans le vide du ciel⁵⁷⁸ ».

Dieu étant mort, plus rien ne retient l'homme « dans la voie de l'exaltation de lui-même⁵⁷⁹ ».

L'auteur introduit à sa façon dans son œuvre la notion nietzschéenne d'*amor fati* : « même dans le désarroi le plus bas, déclare-t-il dans *L'Expérience intérieure*, je demeure gai, ouvert, généreux⁵⁸⁰ ». L'homme bataillien, pour qui il n'est pas d'*au-delà*, est un « éclat de rire en toute légèreté de chaque possibilité humaine⁵⁸¹ ». L'absence de Dieu et de salut implique

⁵⁷⁶ Georges Bataille dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 19-20.

⁵⁷⁷ Sylvain Santi, *Georges Bataille, à l'extrémité fuyante de la poésie*, Amsterdam - New York, Rodopi, 2007, p. 256.

⁵⁷⁸ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁷⁹ Roger Verneaux, *art. cit.*, p. 127.

⁵⁸⁰ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁸¹ Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 553.

automatiquement pour l'auteur la notion d'« extrême du possible » et une vie mise au niveau de cet « extrême » qu'elle rencontre, qui se situe sur une ligne horizontale, à la portée de l'homme, non dans un espace séparé au-dessus ou au-delà comme c'est le cas du Dieu chrétien transcendant, et qui peut donc tout à fait être expérimenté matériellement. Bataille affirme en effet avoir « du divin une expérience [...] folle⁵⁸² » : « [q]uand je ris ou quand je jouis, note-t-il dans *Méthode de méditation, l'impossible est devant moi*⁵⁸³ ». L'expérience intérieure est destinée à ceux précisément qui veulent « aller au bout du possible⁵⁸⁴ », une nécessité selon lui, « faute de quoi nous n'aurions plus que la disparition devant nous⁵⁸⁵ ». Le sujet qui entreprend ce « voyage » doit commencer par nier les autorités et les valeurs existantes, puis prendre la place de Dieu laissée vacante : de la « mort de Dieu » découle la divinisation de l'homme⁵⁸⁶. La nouvelle théologie mystique bataillienne s'oppose à l'expérience mystique chrétienne traditionnelle, sur ce point entre autres que ce n'est plus l'humilité qui est requise chez le « fidèle », mais la vanité : « *J'insiste sur ce point*, déclare Bataille dans *L'Expérience intérieure, qu'un sentiment d'insoutenable vanité est le fond de tout ceci*⁵⁸⁷ ». Les mystiques aspirent à la déification absolue, au sens de « nouvelle naissance », de retour vers l'Origine, vers leur état d'avant la Création par laquelle Dieu se différencie de ses créatures ; ils désirent une union avec Dieu telle qu'ils perdent leur être

⁵⁸² Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 45.

⁵⁸³ Georges Bataille, *Méthode de méditation, Œuvres complètes*, t. 5, *op. cit.*, p. 209.

⁵⁸⁴ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 24.

⁵⁸⁵ Georges Bataille, « Collège socratique », *Œuvres complètes*, t. 6, *op. cit.*, p. 284.

⁵⁸⁶ Dans un texte sur André Masson, Bataille évoque la mort de Dieu, comme « révélation du possible de l'homme, qui ne peut désormais qu'être *totalité*, non plus activité au service d'autrui » (Georges Bataille, « André Masson », *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Gallimard, 1988, p. 37) : « Dieu mort, je dois *le remplacer* » en tant que « grandeur illimitée », assumer le désir d'aller vers l'extrême du possible au lieu d'obéir au principe de servitude (servir Dieu par exemple). Toutefois, le divin et le dérisoire se confondent, comme l'illustre le rire. Dans *L'Expérience intérieure*, Bataille note que le désir de remplacer Dieu est de l'ordre de la « mégalomanie » (Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 177), et cette mégalomanie « est, - dans l'ambiguïté – dans les bornes du comique. Une gaieté insolente la porte et retire l'aveu en même temps qu'elle l'affirme » (Georges Bataille, « Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers », *Œuvres complètes*, t. 8, *op. cit.*, p. 459). Le rire, devant autrui ou devant soi, révèle l'insuffisance de l'homme, son incapacité à être tout. (Pour toutes ces informations, voir Jean-François Louette, « Bataille et Gide : une lecture excédante », dans Gilles Ernst et Jean-François Louette (dir.), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Nantes, Editions nouvelles Cécile Defaut, 2013, p. 116-118)

⁵⁸⁷ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 97.

propre et soient entièrement absorbés, fondus, en Lui. Ce souhait se réalise lorsqu'ils atteignent l'union transformante : ils participent dès lors à la divinité. Comme le note l'auteur dans *L'Érotisme*, lors de l'état théopathique, « le sujet [est] perdu dans la présence indistincte et illimitée de l'univers et de lui-même⁵⁸⁸ », il est lui-même Dieu. Toutefois, la transfusion de l'être par l'Être ardemment souhaitée par les mystiques dévie et se pervertit chez Bataille en identification à Dieu. En témoigne le deuxième poème de *L'Expérience intérieure*, dans lequel le moi s'attribue la majuscule qui, de coutume, est réservée à Dieu, de façon semble-t-il à provoquer Celui-ci, à le défier. Le premier poème de « Manibus date lilia plenis » commence aussi par chanter la gloire du « je », qui semble occuper la place de Dieu : « *Au plus haut des cieux, / les anges, j'entends leur voix, me glorifient*⁵⁸⁹ ».

Reprenant à sa façon la célèbre formule de Socrate, l'auteur soutient qu'il « *ne sai[t] qu'une chose : qu'un homme ne saura jamais rien*⁵⁹⁰ ». À la différence de l'expérience mystique chrétienne traditionnelle, l'expérience intérieure ne fonde aucune croyance. Elle est gratuite, désintéressée, voulue pour elle-même ; elle ne vise aucun salut, alors que c'est précisément selon Bataille ce qui motive le mystique à entreprendre l'expérience de Dieu⁵⁹¹, et ne débouche sur aucune révélation. Seuls les mystiques chrétiens sont sûrs qu'ils atteignent Dieu même, mais ce genre de certitude semble relever pour l'auteur du dogme et constituer une limite se situant tout à fait en-dehors de l'expérience et imposée arbitrairement. Dieu se

⁵⁸⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 244.

⁵⁸⁹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 125.

⁵⁹¹ « A peu près toute l'expérience intérieure dépendit jusqu'ici de l'obsession du salut. », lisons-nous dans *L'Expérience intérieure* (*ibid.*, p. 60). L'auteur est toutefois amené à dire le contraire dans les notes précédant la version définitive de *Sur Nietzsche* : « Dans l'existence réelle des mystiques, de violents désirs entraînent d'habitude les mouvements bien au-delà d'un misérable souci de salut. » (Georges Bataille, « Notes - *Sur Nietzsche* », *Œuvres complètes*, t. 6, *op. cit.*, p. 392). Il reste qu'il garde une défiance à l'égard de l'extase des mystiques qu'il considère comme étant gauchie par un désir de salut, alors que le péché est toujours entaché selon lui d'un désespoir qui empêche de se replier sur soi et qui maintient la blessure béante. C'est précisément le confort spirituel qu'il croit déceler chez le mystique, ainsi que le sentiment de suffisance qui lui est lié, qui semble l'écarter de la voie mystique à proprement parler. Or, cette conception semble quelque peu réductrice, pour ne pas dire erronée. Comme le note R. P. Daniélou, « [r]ien n'est moins installé que le mystique, que Dieu dérange perpétuellement et empêche de se replier sur lui-même, dont toute la vie est progrès » (pour la référence : R. P. Daniélou, « Discussion sur le péché », *Œuvres complètes*, t. 6, *op. cit.*, p. 324). De plus, l'amour que le mystique a pour Dieu est, rappelons-le, désintéressé car, s'il est mû par l'intérêt, s'il vise le salut, il ne saurait être pur : le mystique doit aimer Dieu pour Lui-même et non pour en retirer quelque profit.

présente aux yeux de Bataille comme un objet déterminé d'avance, comme une catégorie de l'entendement du théologien, dont l'Église a fixé le rôle. La foi des mystiques donne à ceux-ci un sens à leur expérience et leur permet de l'interpréter et de l'orienter d'une certaine façon. Sainte Thérèse, par exemple, dit ne pouvoir douter d'avoir été en présence de Dieu ; toutefois, elle est assaillie par la crainte d'avoir été victime d'une illusion et s'en remet à l'avis de confesseurs et de docteurs qui n'ont pas eu son expérience et qui ne peuvent donc juger celle-ci que de l'extérieur, à l'aide de critères extrinsèques. L'expérience mystique chrétienne traditionnelle suppose nécessairement la foi, en ce qu'elle n'a pas d'autre objet que Dieu (auquel le mystique croit déjà avant même d'en faire l'expérience). Or, pour Bataille, au cours de l'extase, l'objet disparaît en même temps que le sujet. L'auteur veut conduire l'expérience là où elle mène, et non la mener à quelque fin donnée d'avance, comme le font les mystiques chrétiens. Au terme de l'expérience, « rien [...] ne se révèle, sinon l'inconnu⁵⁹² », affirme Bataille dans *L'Expérience intérieure*, ce qui n'est pas sans faire penser à la méthode de connaissance procédant par négation propre à la « théologie mystique » de Denys l'Aréopagite, pour qui la manière de connaître Dieu la plus digne de Lui est de Le connaître par mode d'inconnaissance, affirmation à laquelle en fait écho une autre, tirée de *L'Expérience intérieure* : « la connaissance est l'accès de l'inconnu⁵⁹³ ». Qu'il s'agisse du « Dieu incompréhensible » du saint ou de « l'inconnu » bataillien, la lumière est dans les deux cas « rayon de ténèbre⁵⁹⁴ ». Si l'expérience de Bataille mène à quelque chose, ce n'est qu'à une « réalité indéfinie⁵⁹⁵ », à « ce qui ne peut être saisi [...] d'aucune façon⁵⁹⁶ », à « un inconnu parfaitement noir, qui vraiment ne sera jamais connu⁵⁹⁷ ». Le sujet est donc très loin de l'état théopathique, où le fidèle accède à la « transparence achevée de toutes choses et de

⁵⁹² Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 10.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁹⁴ Denys l'Aréopagite cité dans *ibid.*, p. 16.

⁵⁹⁵ Georges Bataille, *Le Coupable*, op. cit., p. 388.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 388.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 286.

l'univers⁵⁹⁸ », lesquels s'imposent à lui dans une « impression intime et insaisissable de *déjà vu*⁵⁹⁹ », c'est-à-dire de « pénétrable en tous sens et d'inintelligible cependant⁶⁰⁰ ». C'est bien plutôt en un point d'inconnaissance que l'existence finit par s'absorber tout entière. Selon Bataille, il y a dans l'entendement, comme dans l'œil, un *punctum caecum*, une « tache aveugle⁶⁰¹ », où « tout s'efface⁶⁰² », comme lors de l'extase, au cours de laquelle le sujet, « exorbité⁶⁰³ », « traverse une profondeur vide », en même temps que « la profondeur vide [l]e traverse⁶⁰⁴ ». Le sujet, fait « non-savoir », *communique* avec l'objet, en l'occurrence le monde rendu abyssal : « Je tombe dans cet inconnu obscur, / Je deviens moi-même cet inconnu obscur⁶⁰⁵ ». L'expérience mystique bataillienne est bien celle d'un athée, si l'on s'en tient à la définition qu'en donne Roger Verneaux : « expérience pure, c'est-à-dire sans objet et même sans sujet », « perte de soi et de tout⁶⁰⁶ ».

2.1.2 La *communication* comme fondement du sacré immanent bataillien

La communication : éléments de définition

C'est dans cette fusion entre sujet et objet que réside le *sacré* tel que l'entend Bataille, au sens non pas d'un Dieu unique, d'un Être substantiel et transcendant, mais de réalité impersonnelle. L'auteur évoque, parallèlement au sacré vertical, le sacré horizontal, qui se situe à « l'opposé de la transcendance⁶⁰⁷ ». Selon lui, tout ce qui est relève d'une

⁵⁹⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁹⁹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁰¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 145.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁰⁵ Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *art. cit.*, p. 555.

⁶⁰⁶ Roger Verneaux, *art. cit.*, p. 127.

⁶⁰⁷ Georges Bataille, « Notes - Méthode de méditation » *Œuvres complètes*, t. 5, *op. cit.*, p. 462.

« immanence profonde⁶⁰⁸ » ; tout ce qui est *communiqué*. L'animal par exemple est *immanent*, ce qui veut dire, dans le langage bataillien, « que dans ce monde il s'écoule, et que le monde s'écoule en lui⁶⁰⁹ », qu'il « *est dans le monde comme l'eau dans l'eau*⁶¹⁰ ». L'état d'immanence est celui d'une « *intimité*⁶¹¹ », d'une continuité où « rien n'est séparé⁶¹² », que l'homme aurait malheureusement perdue et dont il aurait depuis lors la nostalgie. L'individualité, parce qu'elle distingue et sépare les uns des autres⁶¹³, est une source de souffrance pour le sujet, qui cherche par tous les moyens à atteindre « l'au-delà de l'être particulier⁶¹⁴ » qu'il est. C'est en dépassant ses limites qu'il a le sentiment de retrouver la continuité première qui le connectait auparavant au reste de l'univers.

« *Ma recherche*, déclare-t-il dans *L'Expérience intérieure*, eut d'abord un objet double : le sacré, puis l'extase⁶¹⁵ ». Ces propos témoignent de la préoccupation de Bataille pour la question du sacré qui, nous dit-il, « se cache en [lui] comme une bête souffrant de faim⁶¹⁶ ».

Le sacré bataillien correspondrait à « ce qui se produit de plus insaisissable entre les hommes⁶¹⁷ », à savoir un « moment privilégié d'unité communautaire⁶¹⁸ », d'autant plus précieux et désirable qu'il est insaisissable, qu'il ne peut durer, qu'il ne peut que disparaître aussitôt apparu. La *communication* s'avère être la clef de voûte de l'ensemble des considérations de l'auteur sur « l'expérience intérieure » et l'érotisme, ainsi que le fondement même du sacré. Le mot est tout d'abord à entendre dans son sens « physique » pour ainsi dire, au sens de « contagions d'énergie, de mouvement⁶¹⁹ », de « ruissellement électrique⁶²⁰ », de

⁶⁰⁸ Georges Bataille, *Théorie de la religion, Œuvres complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1976, p. 308.

⁶⁰⁹ Georges Bataille, « Notes - *Théorie de la religion* », *Œuvres complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 603.

⁶¹⁰ Georges Bataille, *Théorie de la religion, op. cit.*, p. 293.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 308.

⁶¹² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. 12, *op. cit.*, p. 48.

⁶¹³ « Entre un être et un autre, il y a un abîme », affirme Bataille dans *L'Érotisme*. (Pour la référence : Georges Bataille, *L'Érotisme, op. cit.*, p. 18)

⁶¹⁴ Georges Bataille, *Sur Nietzsche, op. cit.*, p. 71.

⁶¹⁵ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 97.

⁶¹⁶ Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », *Œuvres complètes*, t. 5, *op. cit.*, p. 507.

⁶¹⁷ Georges Bataille, « *Le sacré* », *art. cit.*, p. 562.

⁶¹⁸ Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 506.

⁶¹⁹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 111.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 111.

« passages de chaleur ou de lumière⁶²¹ », en son être propre, puis de son être à d'autres. Communiquer, pour reprendre les termes de Bataille, c'est « échapper à l'isolement, au tassement de l'individu⁶²² » ; c'est s'extasier, au sens étymologique du terme, c'est-à-dire sortir hors de soi, briser sa chrysalide, « se perdre⁶²³ ». Si elle n'est envisagée que comme un « *exercice privé, n'important que pour un seul*⁶²⁴ », l'extase est « vide ». De façon générale pour l'auteur,

la vérité n'est pas là où des hommes se considèrent isolément : elle commence avec les conversations, les rires partagés, l'amitié, l'érotisme et n'a lieu qu'*en passant de l'un à l'autre*. Je hais l'image de l'être se liant à l'isolement. Je ris du solitaire prétendant réfléchir le monde. Il ne peut pas le réfléchir, parce qu'étant lui-même le centre de la réflexion, il cesse d'être à la mesure de *ce qui n'a pas de centre*⁶²⁵.

Les voies d'accès au « moment privilégié d'unité communielle⁶²⁶ »

La fête

Le sacré réside donc dans « l'unité⁶²⁷ », dans le fait d'« être à plusieurs un seul⁶²⁸ », ce qui n'est pas sans faire penser au mythe de l'Âge d'or, au cours duquel il était possible, selon Bataille, d'avoir « une même ivresse », « un même vertige », « une même volupté⁶²⁹ ».

La fête se présente comme le sommet de la *communication*, le temps *sacré* par excellence.

Pour l'auteur, les « plus hauts moments de la vie sauvage⁶³⁰ », ceux « où se traduisaient

⁶²¹ *Ibid.*, p. 111.

⁶²² *Ibid.*, p. 35.

⁶²³ *Ibid.*, p. 35.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁶²⁵ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 282.

⁶²⁶ Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 506.

⁶²⁷ Georges Bataille, « Collège socratique », *art. cit.*, p. 279.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁶²⁹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 150.

⁶³⁰ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 52.

librement [le]s aspirations⁶³¹ » de l'homme, correspondaient aux fêtes, « dont la nostalgie nous anime encore⁶³² ». Comme le note Sartre,

ce qu'on entrevoit sous les exhortations glacées de ce solitaire, c'est la nostalgie d'une de ces fêtes primitives où toute une tribu s'enivre, rit et danse et s'accouple au hasard, d'une de ces fêtes qui sont consommation et consommation et où chacun, dans la frénésie de l'amok, dans la joie, se lacère et se mutile, détruit gaîment toute une année de richesses patiemment amassées et se perd enfin, se déchire comme une étoffe, se donne la mort en chantant, sans Dieu, sans espoir, porté par le vin et les cris et le rut à l'extrême de la générosité, se tue pour rien⁶³³.

Lors de la fête, l'homme est rendu à l'immanence. L'orgie, par exemple, est désordre en son principe ; elle implique en théorie la fusion illimitée entre les êtres⁶³⁴, ramène ceux-ci à « cette nature à laquelle elle [les] invite à [se] mêler, dans le sein de laquelle elle [leur] propose de rentrer⁶³⁵ », mais pour un temps seulement. La fête est en effet pour Bataille, en accord avec la théorie de Roger Caillois, une solution limitée, nécessaire au bien-être social. L'orgie est perçue comme une action positive et efficace qui profite à la tribu tout entière, en ce qu'elle aide à la fécondation des champs et des troupeaux. Les hommes, certes, se livrent à toutes les formes de consommation possibles et imaginables, ce qui fait de la fête « le lieu et le temps d'un déchaînement spectaculaire⁶³⁶ », mais cette incitation au laisser-aller est destinée à prévenir tout type de débordement au sein de la communauté en temps ordinaire. La fête est donc dictée par une sagesse conservatrice ; elle n'est pas, pour reprendre les mots de Bataille, « un retour véritable à l'immanence⁶³⁷ », mais « un maillon dans l'enchaînement des œuvres utiles⁶³⁸ ». Le moment sacré de la transgression succède à celui, profane, du travail et du

⁶³¹ *Ibid.*, p. 52.

⁶³² *Ibid.*, p. 52.

⁶³³ Jean-Paul Sartre, « Un nouveau mystique », *Situation I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 174. Ce que Bataille considère comme don gratuit de soi et par là-même comme extrême générosité, Sartre le perçoit comme un sacrifice inutile et douloureux. (Idée exprimée dans *ibid.*, p. 200)

⁶³⁴ Nous serons amenés à nuancer cette idée.

⁶³⁵ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme, Œuvres complètes*, t. 8, *op. cit.*, p. 113.

⁶³⁶ Georges Bataille, *Théorie de la religion, op. cit.*, p. 313.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 314.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 314.

respect des interdits. Ce qui est d'habitude prohibé est alors permis, même parfois exigé, dans le but précisément de conforter l'ordre des choses « fondé sur les règles⁶³⁹ ». Les Saturnales, par exemple, exigeaient le renversement momentané de l'ordre social : les maîtres devaient servir les esclaves. Comme l'écrit l'auteur, « [i]l s'agissait de faire en toutes choses le contraire de ce qu'ordonnaient les règles, liquidées en un vaste mouvement de fureur animale. Les interdits que d'habitude on respectait dans la terreur étaient brusquement sans effet⁶⁴⁰ ». De tous les dieux de l'Antiquité grecque, comme l'indique Bataille dans *Les Larmes d'Éros*, Dionysos, dieu de la vigne, de l'ivresse, mais aussi de l'orgie, de l'extase, de la folie, est celui qui est le plus intimement lié à la fête, à la transgression religieuse⁶⁴¹. Don Juan est par ailleurs, aux yeux de l'auteur, le personnage qui incarne le mieux la fête, « l'orgie heureuse », en ce qu'il « nie et divinement renverse les obstacles⁶⁴² ».

Pour Nietzsche, l'instinct sexuel, l'ivresse, la cruauté et l'ivresse religieuse, qui composent les plus anciennes fêtes de l'humanité, comptent parmi les états « dans lesquels nous *transfigurons* les choses et les remplissons de notre propre plénitude, de notre joie de vivre⁶⁴³ ». Bataille retient quant à lui l'érotisme, le rire, la compassion, l'art (la musique et la poésie en particulier) et le sacrifice, comme autant d'expériences qui déchirent le sujet et l'ouvrent à autrui ; qui substituent, pour reprendre ses mots, « à l'isolement de l'être, à sa discontinuité, un sentiment de continuité profonde⁶⁴⁴ ».

Les expériences du rire et de l'érotisme sont les plus fructueuses, en ce que la souveraineté à laquelle elles permettent d'accéder est « entière⁶⁴⁵ », alors que celle acquise au terme du

⁶³⁹ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, op. cit., p. 78.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 112-113.

⁶⁴¹ Idée exprimée dans Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961, p. 65-66, 69.

⁶⁴² Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 92.

⁶⁴³ Friedrich Nietzsche cité dans Georges Bataille, « Notes - Sur Nietzsche », art. cit., p. 407.

⁶⁴⁴ Georges Bataille, *L'Érotisme*, op. cit., p. 21.

⁶⁴⁵ Georges Bataille, « Notes - Méthode de méditation », art. cit., p. 476.

sacrifice est dite « douteuse⁶⁴⁶ ». Quant à la poésie, elle échoue en ce qu'« elle évoque au lieu de vivre⁶⁴⁷ ».

Le rire

Le rire, pour commencer, est « le saut du possible dans l'impossible⁶⁴⁸ », du « connu à l'inconnu⁶⁴⁹ » ; il est « le fond de tout⁶⁵⁰ » et constitue de ce fait pour l'auteur « la question clé⁶⁵¹ », « l'énigme⁶⁵² », qu'il cherche à tout prix à comprendre, car, selon lui, une fois résolue, elle résoudrait tout⁶⁵³. Bataille relate dans *L'Expérience intérieure* comment sa vie, pieuse jusque-là, s'est dissoute soudain dans et par le rire :

Il y a quinze ans de cela (peut-être un peu plus), je revenais de je ne sais d'où, tard dans la nuit. La rue de Rennes était déserte. Venant de Saint-Germain, je traversai la rue du Four (côté poste). Je tenais à la main un parapluie ouvert et je crois qu'il ne pleuvait pas. (Mais je n'avais pas bu : je le dis, j'en suis sûr.) J'avais ce parapluie ouvert sans besoin (sinon celui dont je parle plus loin). J'étais fort jeune alors, chaotique et plein d'ivresses vides : une ronde d'idées malséantes, vertigineuses, mais pleines déjà de soucis, de rigueur, et crucifiantes, se donnaient cours... Dans ce naufrage de la raison, l'angoisse, la déchéance solitaire, la lâcheté, le mauvais aloi trouvaient leur compte : la fête un peu plus loin recommençait. Le certain est que cette aisance, en même temps l'« impossible » heurté éclatèrent dans ma tête. Un espace constellé de rires ouvrit son abîme obscur devant moi. À la traversée de la rue du Four, je devins dans ce « néant » inconnu, tout à coup... je niais ces murs gris qui m'enfermaient, je me ruai dans une sorte de ravissement. Je riais divinement : le parapluie descendu sur ma tête me couvrait (je me couvris exprès de ce suaire noir). Je riais comme jamais peut-être on n'avait ri, le fin fond de chaque chose s'ouvrait, mis à nu, comme si j'étais mort. [...] j'étais convulsivement illuminé, je riais, j'imagine, en courant⁶⁵⁴.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 476.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 476.

⁶⁴⁸ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 346.

⁶⁴⁹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 157.

⁶⁵⁰ Georges Bataille dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁵¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 80.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 80.

⁶⁵³ Idée exprimée dans *ibid.*, p. 80.

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 46-47.

Lorsque la sagesse est alliée au rire, elle est pour Nietzsche « l'émanation de la vérité toute entière⁶⁵⁵ ». « [R]egarder comme faux ce qui n'a pas fait rire au moins une fois⁶⁵⁶ » est précisément l'un des préceptes que Bataille retient dans *L'Expérience intérieure*. Le rire peut autant être le contraire de l'humilité (comme le fait remarquer l'auteur dans *Le Coupable*, « personne ne rit dans l'Évangile⁶⁵⁷ »), que le contraire de l'orgueil. Paradoxalement, c'est l'humilité qui semble au fondement de l'expérience comique bataillienne, alors que c'est la vanité qui est censée être la valeur sur laquelle repose l'expérience intérieure. C'est la « chute de Dieu (de la transcendance) dans le dérisoire (l'immédiat, l'immanence)⁶⁵⁸ » et, par là-même, le non-savoir, « la conscience du peu de stabilité, même du profond manque de toute véritable solidité⁶⁵⁹ », qui « libère[nt] les enchantements du rire⁶⁶⁰ ». Celui-ci éclate lorsque se révèle soudain la relativité de tout. Il est un épanouissement qui se fonde sur un effondrement. Le rieur est en effet placé au bord d'un « abîme⁶⁶¹ », d'un « point de rupture⁶⁶² », qui n'est autre que « l'anticipation de la mort⁶⁶³ ». Le mot « *pal*⁶⁶⁴ » semble plus adéquat aux yeux de Bataille que l'expression « *expérience intérieure* (ou mystique)⁶⁶⁵ », pour rendre compte de la réalité qu'est le rire. Le *pal* est, pour reprendre les définitions qu'en propose l'auteur, « le rire mais si vif que rien n'en demeure⁶⁶⁶ », que « l'objet de la pensée se dissipe⁶⁶⁷ » ; il est « [l]a clownerie même⁶⁶⁸ ». Si un passant voit un autre glisser sur une peau de banane, il rit parce que l'autre bascule brutalement dans l'insignifiance et qu'il se laisse lui aussi entraîner dans la

⁶⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Paris, Flammarion, 2000, p. 56. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la BNF le 22 mai 1936 (pour la référence, voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 604).

⁶⁵⁶ Friedrich Nietzsche cité dans Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 96.

⁶⁵⁷ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 362.

⁶⁵⁸ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁵⁹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁶¹ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 355.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 355.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 355.

⁶⁶⁴ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 79.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁶⁷ Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 259.

⁶⁶⁸ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 79.

« misérable finitude humaine⁶⁶⁹ », dans « cette soudaine et souveraine nullité⁶⁷⁰ », dans « l'inanité de l'être⁶⁷¹ ». La chute insensée du passant révèle que rien n'a de sens en soi, qu'il n'est rien de sérieux ou qui peut être pris pour tel. Comme le note Mikkel Borch-Jacobsen, « ma joie n'éclaterait pas au spectacle de mon semblable brusquement jeté dans le vide si je ne m'étais d'abord attendu à ce qu'il poursuive son chemin, en se projetant, avec tout le sérieux que cela suppose, vers quelque chose⁶⁷² ». La tragédie même s'avère une comédie. Bataille reprend à cet égard les mots de Nietzsche : « [v]oir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, *malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin*⁶⁷³ ». Le sacré se trouve précisément dans la « passion identificatoire⁶⁷⁴ » qui consiste à « ri[re] de soi-même à travers l'autre ou, pour mieux dire encore, de soi-même *comme* autre⁶⁷⁵ ». L'auteur insiste particulièrement sur la « complicité profonde qu'il y a entre celui qui rit et celui qui est l'objet du rire⁶⁷⁶ ». En riant de celui qui tombe tragiquement, le rieur rit en fait de sa propre chute, de sa propre mort ; ainsi, il « meurt de rire et rit de mourir⁶⁷⁷ » avec cet autre tout à la fois. C'est cet instant fugace de profonde *communication* qui procure le sentiment du *divin* :

Sombrant au-delà de lui-même, le mort nous entraîne avec lui, dans un vertige où nous sommes enfin – autre : étant tout en n'étant pas, vivant tout en étant morts, riant d'être déjà morts. Riant d'être. L'être était donc NULLE PART, il n'était donc ni en moi, ni dans l'autre. Il était donc – « était », car n'étant déjà plus – dans notre *passage* [...] l'un dans l'autre⁶⁷⁸.

⁶⁶⁹ Mikkel Borch-Jacobsen, « Bataille et le rire de l'être », *Critique*, nos 488-489 (janvier-février 1988), p. 32.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 36.

⁶⁷³ Nietzsche cité dans Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁷⁴ Mikkel Borch-Jacobsen, *art. cit.*, p. 31.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁷⁶ Georges Bataille dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁷⁷ Mikkel Borch-Jacobsen, *art. cit.*, p. 31.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

Le rire constitue ainsi « une expérience – déchirante, intimement explosive⁶⁷⁹ ». Il « ouvre infiniment⁶⁸⁰ » le sujet, comme il *ouvre* le fond des mondes. Grâce à son pouvoir de contagion, il assure la continuité entre les hommes. Comme l'écrit Bataille, « [e]n voyant, en entendant rire, je *participe du dedans* à l'émotion de celui qui rit⁶⁸¹ ».

La compassion

La compassion permet aussi d'arracher le moi à son ipséité. Pour sortir de lui-même, l'auteur adopte une méthode qui consiste à regarder ou à se représenter de violentes images propres à faire éclater la tête : guerres, scènes de tortures comme le supplice des « cent morceaux », le monde en flammes et en pleine destruction, ou encore sa propre mort⁶⁸².

Qu'une image de supplice me tombe sous les yeux, je puis, dans mon effroi, m'en détourner, déclare Bataille dans *Le Coupable*. Mais je suis, si je la regarde, *hors de moi*... La vue horrible d'un supplice ouvre la sphère où s'enfermait (se limitait) ma particularité personnelle, elle l'ouvre violemment, la déchire⁶⁸³.

La photographie d'un jeune condamné chinois⁶⁸⁴, ruisselant de sang, que l'auteur reçoit en 1925 d'Adrien Borel (qui sera son psychanalyste deux ans plus tard), retient particulièrement l'attention de Bataille et jouera un rôle décisif dans sa vie : « Je suis rongé par l'image du bourreau chinois de ma photo, travaillant à couper la jambe de la victime au genou : la

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁸⁰ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 348.

⁶⁸¹ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 152.

⁶⁸² Idée exprimée in Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 282, « Notes - *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 527. « [Bataille] se mit à méditer sur des thèmes d'une acuité émotionnelle à peine tolérable. Il contemplait ou se remémorait les photographies d'un supplicié chinois, ou se représentait un monde en flammes, explosant, en cours de destruction. [...] Les "sacrifices" qu'il imaginait n'anéantissaient pas seulement des êtres ou Dieu : il s'en constituait la première victime, méditant sur sa propre mort ou retournant contre soi son hostilité » (Jean Bruno, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *Critique*, n°195-196, août-septembre 1963, p. 710).

⁶⁸³ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 272.

⁶⁸⁴ Il s'agit de Fou-Tchou-Li, jugé coupable de meurtre sur la personne du prince Ao-Han-Ouan. Grâce à la « clémence » de l'empereur, il ne fut pas brûlé vif comme il était prévu, mais découpé en morceaux, en cent morceaux plus précisément, alors qu'il était encore vivant.

victime liée au poteau, les yeux révulsés, la tête en arrière, la grimace des lèvres laisse voir les dents⁶⁸⁵ ». Le plus surprenant, dans ce cliché, est que, malgré toute l'atrocité du travail de découpage auquel procède le bourreau, le supplicié semble être en extase. Cela est-il dû aux doses d'opium administrées avant le supplice, qui soit dit en passant, n'étaient pas destinées à alléger la douleur, mais à prolonger la torture, ou à un véritable ravissement provoqué par un trop-plein de douleur ? Pour l'auteur, c'est en soutenant du regard l'insoutenable, en approfondissant et en étirant cruellement la « déchirure », que le sujet parvient au point d'extase recherché. Cet exercice de contemplation et de dramatisation auquel se livre Bataille se rapproche de celui qu'Ignace de Loyola propose à ses disciples⁶⁸⁶ : ceux-ci doivent se concentrer tout entier, avec leurs cinq sens, sur une scène de la vie de Jésus, comme s'ils s'y trouvaient. Le « jeu⁶⁸⁷ » consiste à vivre ce qu'endure le supplicié par exemple, ou encore le sacrifiant vaudou qu'évoque l'auteur dans *Les Larmes d'Éros*, au moment où l'objectif a fixé leur image sur le verre ou la pellicule, à partager leur *passion*, qui n'est pas sans rappeler celle de Jésus sur la Croix, afin de « pénétrer dans un monde aussi loin du nôtre qu'il est possible⁶⁸⁸ ». Que l'objet soit Jésus ou le supplicié chinois, c'est la compassion – étymologiquement, le fait de ressentir la douleur de l'autre, de souffrir avec lui – qui permet d'être transporté hors de soi. Bataille dit ressentir pour le condamné un amour exempt de tout instinct sadique⁶⁸⁹ ; il ne jouit pas de la douleur qui lui est *communiquée*, mais au contraire y participe, au point de s'y perdre.

⁶⁸⁵ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁸⁶ Si l'on se fie au témoignage de Jean Bruno, l'auteur aurait partiellement pratiqué dans sa jeunesse les exercices ignaciens. (Jean Bruno, *art. cit.*, p. 711)

⁶⁸⁷ Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros*, *op. cit.*, p. 219.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁶⁸⁹ Idée exprimée dans Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 140. L'auteur dit toutefois le contraire dans *Les Larmes d'Éros* : « Mon propos est ici d'illustrer un lieu fondamental : celui de l'extase religieuse et de l'érotisme – en particulier du sadisme » (Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros*, *op. cit.*, p. 239), ce à quoi il ajoute : « Sade aurait voulu le voir dans la solitude, au moins dans la solitude relative, sans laquelle l'issue extatique et voluptueuse est impossible » (*ibid.*, p. 239).

L'érotisme

L'érotisme — qu'il s'agisse d'« érotisme des corps », d'« érotisme des cœurs » ou d'« érotisme divin », pour reprendre la distinction établie par l'auteur — apparaît comme la voie privilégiée pour aller à « l'extrême du possible ». Parce qu'il assure la continuité entre les êtres, il est essentiellement *sacré*.

« L'érotisme des corps »

Lors de l'acte érotique, le sujet cesse d'être lui-même, enfermé dans sa solitude. L'érotisme des corps mène à l'indistinction, à la confusion des êtres, à la mort – symbolique – des personnes et de leur personnalité. Il dissout « ces formes de vie sociale, régulière, qui fondent l'ordre discontinu des individualités définies que nous sommes⁶⁹⁰ ». À la bienséance se substitue la bestialité, comme le souligne Bataille avec l'exemple suivant :

Une rage, brusquement, s'empare d'un être. Cette rage nous est familière, mais nous imaginons facilement la surprise de celui qui n'en aurait pas connaissance et qui, par une machination, découvrirait sans être vu les transports amoureux d'une femme dont la distinction l'aurait frappé. Il y verrait une maladie, l'analogue de la rage des chiens. Comme si quelque chienne enragée s'était substituée à la personnalité de celle qui recevait si dignement... C'est même trop peu parler de maladie. Pour le moment, la personnalité est *morte*. Sa *mort*, pour le moment, laisse la place à la chienne, qui profite du silence, de *l'absence de la morte*. La chienne *jouit* – elle jouit en criant – de ce silence et de cette absence. Le retour de la personnalité la glacerait, il mettrait fin à la volupté dans laquelle elle est perdue⁶⁹¹.

L'érotisme implique la « suppression des limites⁶⁹² », qui permet aux partenaires de se perdre et de se fondre l'un dans l'autre. C'est par leur union précisément, que les amants donnent corps au sacré. L'« au-delà » commence, aux dires de l'auteur, dès lors qu'il y a « sensation

⁶⁹⁰ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 25.

⁶⁹¹ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 106-107.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 129.

de nudité⁶⁹³ », car, « une fois nu, chacun de nous s'ouvre à davantage que lui⁶⁹⁴ ». La nudité rend possible la destruction de la structure de l'être replié sur lui-même et, par là-même, la fusion entre les êtres. Comme l'écrit Bataille, « en passer par la chair, en passer par ce point où se déchire en elle l'unité de la personne, est nécessaire si l'on veut en se perdant se retrouver dans l'unité de l'amour⁶⁹⁵ ». Ce point de rupture de l'intégrité de l'être renvoie au sexe de la femme, qui se trouve substitué à Dieu dans les romans et récits de l'auteur ; en témoigne cet extrait de *Madame Edwarda* :

Assise, elle maintenait haute une jambe écartée : pour mieux ouvrir la fente, elle achevait de tirer la peau des deux mains. Ainsi les « guenilles » d'Edwarda me regardaient, velues et roses, pleine de vie comme une pieuvre répugnante. [...] – Tu vois, dit-elle, je suis DIEU⁶⁹⁶ ...

Parce qu'il est « blessure⁶⁹⁷ », le sexe féminin est « l'horizon [même] de Dieu⁶⁹⁸ ». Il est divinisé car c'est grâce à lui, à l'*ouverture* qu'il représente, que les êtres peuvent *communiquer* ; en cela, il se doit d'être vénéré. Par deux fois, Madame Edwarda ordonne au narrateur de regarder ses « guenilles », injonction qui n'est pas sans évoquer celle du Christ qui demande à Angèle de Foligno de porter son regard vers ses plaies :

Dans sa pitié, Dieu m'apparut plusieurs fois dans le sommeil ou dans la veille, crucifié, déclare la sainte dans le *Livre des visions* [ouvrage que Bataille lit au moment où il écrit *Madame Edwarda* précisément] : « Regarde, disait-il, regarde vers mes plaies ». Ceci se renouvela plusieurs fois. Il me montrait les tortures de sa tête, les poils du sourcil, les poils de sa barbe arrachés, et me disait : « C'est pour toi, pour toi, pour toi.⁶⁹⁹ »

⁶⁹³ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 118.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁹⁵ Georges Bataille, « *Le Collège de sociologie* », *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, 1970, p. 369.

⁶⁹⁶ Georges Bataille, *Madame Edwarda, Romans et récits*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 330.

⁶⁹⁷ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁹⁹ Angèle de Foligno citée dans Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 308-309.

Edwarda commande aussi au narrateur de porter la bouche à son sexe : « Elle ordonna : “Embrasse ! [...] Je tremblais : je la regardais, immobile, elle me souriait si doucement que je tremblais. Enfin, je m’agenouillai, je titubai, et je posai mes lèvres sur la plaie vive⁷⁰⁰ ». À cette scène fait aussi écho une vision d’Angèle de Foligno : « Le Christ m’appela et me dit de poser mes lèvres sur la plaie de son côté. Je sentis pour la première fois une grande consolation mêlée à une grande tristesse, car j’avais la Passion sous les yeux⁷⁰¹ ». Ainsi, Bataille, sans doute sous l’influence de Nietzsche, reprend l’image de la sainte et la radicalise, la pousse à l’extrême, en renversant les valeurs qui lui sont habituellement associées.

La vie consacrée à Dieu s’oppose traditionnellement à la vie du « monde », « ouvert aux possibilités de la vie érotique⁷⁰² ». Or, selon l’auteur, l’érotisme est un aspect de la vie mystique de l’homme, en ce qu’il répond à la volonté qu’a celui-ci de trouver la totalité et de se fondre en elle. Il n’est pas à l’origine, ou du moins « dans un monde antérieur – ou extérieur – au christianisme⁷⁰³ », séparé du domaine de la religion. En témoignent les orgies rituelles, au cours desquelles extase érotique et extase religieuse se composent au lieu de s’exclure ; aussi la prostitution, qui était à l’origine une institution sacrée : les prostituées officiaient dans des lieux sacrés et avaient « un caractère sacré analogue à celui des prêtres⁷⁰⁴ ». Les temples en Inde, avec leurs façades remplies d’images érotiques « tumultueuses⁷⁰⁵ » et « incongrues⁷⁰⁶ », montrent également la porosité entre érotisme et religion ; de même que le tantrisme, pratique qui consiste à utiliser l’excitation sexuelle à des fins mystiques : en évitant l’orgasme, les partenaires mènent le plaisir charnel à une extase d’ordre davantage spirituel.

⁷⁰⁰ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 331.

⁷⁰¹ Angèle de Foligno citée dans Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l’œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 309.

⁷⁰² Georges Bataille, « Notes - *L’Histoire de l’érotisme* », *Œuvres complètes*, t. 8, *op. cit.*, p. 537.

⁷⁰³ Georges Bataille, *L’Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 133.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁰⁵ Georges Bataille, « L’érotisme, soutien de la morale », *Œuvres complètes*, t. 12, *op. cit.*, p. 469.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 469.

Pour Bataille, les « élans de la vie religieuse chrétienne⁷⁰⁷ » s'apparentent à « ceux de la vie érotique⁷⁰⁸ ». C'est le désir, selon lui, qui anime autant le voluptueux que le mystique – désir de l'autre dans le premier cas, désir de Dieu dans le deuxième —, qui est amené à « une ruine si parfaite, à une si parfaite dépense de lui-même qu'en lui la vie se compare à l'éclat solaire⁷⁰⁹ ». L'« érotisme divin » participe d'un mouvement qui répond à la fois des « fureurs d'Éros⁷¹⁰ » et de celles du suicide ou du crime, en ce qu'il est un « mode de *consumation* de toutes les ressources de l'être⁷¹¹ ». Les similitudes, voire les équivalences, entre les expériences érotique et mystique sont frappantes. La pâmoison des saints n'est pas sans évoquer l'orgasme, comme le révèle « L'extase de sainte Thérèse » du Bernin que l'auteur fait figurer dans *L'Érotisme*. Les mots et les images auxquels recourent les mystiques pour rendre compte de leurs transes sont les mêmes que ceux dont se servent les « profanes » pour décrire l'acte érotique. Comme l'écrit Bataille, l'érotisme « enivre les cœurs avec tant de force – pour achever, son abîme est en nous si profond – qu'il n'est pas de céleste échappée qui ne lui emprunte sa forme et sa fièvre⁷¹² ». Pour Louis Beirnaert, que l'auteur fait comparaître dans *L'Érotisme*, l'union sexuelle est tout à fait apte à exprimer l'union avec Dieu, pour la raison qu'elle constitue par elle-même un événement sacré. Bataille en conclut que l'union mystique n'a rien de sexuel à proprement parler, que c'est bien plutôt l'union charnelle « qui a un sens qui la dépasse⁷¹³ ». L'orgasme sexuel permet d'atteindre une certaine forme d'au-delà sur terre, qui n'est assimilable à aucune transcendance que ce soit, comme le constate le narrateur auprès de Madame Edwarda à l'apogée de son plaisir : « Lui

⁷⁰⁷ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁰⁹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche, op. cit.*, p. 53. Le soleil est pour Bataille l'astre sacrificiel par excellence, en ce qu'il se dépense sans compter. Nous reviendrons ultérieurement sur cette idée.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁷¹¹ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme, op. cit.*, p. 147.

⁷¹² Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 140.

⁷¹³ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 220.

soutenant la nuque, je lui vis les yeux blancs. [...] Elle me vit : de son regard, à ce moment-là, je sus qu'il revenait de l'impossible⁷¹⁴ ».

La « petite mort » sur laquelle débouche l'acte érotique permet de se rendre jusqu'à « l'extrême du possible » ; elle est aussi et surtout une image que l'auteur utilise pour représenter « l'inconnu », le « trou » angoissant, le vide, dans lequel sombre le sujet de « l'expérience intérieure ». Pour reprendre les mots de Catherine Cusset, « [l]'érotisme sert de catachrèse de l'impossible, c'est-à-dire de métaphore permettant de désigner un terme qui ne peut être nommé en propre⁷¹⁵ ». L'image pornographique, ou plutôt le trouble produit par cette image, permet de rendre compte de « la fêlure du sujet qui ouvre un accès à l'impossible⁷¹⁶ ». Les propos de Bataille dans ses notes précédant la version définitive du *Coupable* viennent confirmer cette théorie : « [c]ommunication devrait s'entendre [...] dans le sens d'une fusion, d'une perte de soi-même dont l'intégrité ne s'accomplit que par la mort et dont la fusion érotique est une image⁷¹⁷ ». Ce qui intéresse l'auteur, c'est, plus que l'union charnelle, le moment auquel elle, comme d'autres expériences, permet d'accéder, où tout bascule, tout défaille, le « point douloureux où la vie coïncide avec la mort⁷¹⁸ » ; en témoigne ce passage de *Madame Edwarda* :

Il [le chauffeur de taxi] vint s'asseoir auprès de moi. Le suivant, elle monta sur lui, voluptueuse, elle glissa de sa main le chauffeur en elle. Je demeurai inerte, regardant ; elle eut des mouvements lents et sournis d'où, visiblement, elle tirait le plaisir suraigu. L'autre lui répondait, il se donnait de tout son corps brutalement : née de l'intimité, mise à nu, de ces deux êtres, peu à peu, leur étreinte en venait au point d'excès où le cœur manque. Le chauffeur était renversé dans un halètement. J'allumai la lampe intérieure de la voiture. Edwarda, droite, à cheval sur le travailleur, la tête en arrière, sa chevelure pendait. Lui soutenant la

⁷¹⁴ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 337.

⁷¹⁵ Catherine Cusset, « Techniques de l'impossible », *Georges Bataille après tout*, Denis Hollier (dir.), Paris, Belin, 1995, p. 182.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁷¹⁷ Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 508.

⁷¹⁸ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 319.

nuque, je lui vis les yeux blancs. Elle se tendit sur la main qui la portait et la tension accrut son rôle. Ses yeux se rétablirent, un instant même, elle parut s'apaiser. Elle me vit : de son regard, à ce moment-là, je sus qu'il revenait de *l'impossible* et je vis, au fond d'elle, une fixité vertigineuse. [...] L'amour, dans ces yeux était mort, un froid d'aurore en émanait, une transparence où je lisais la mort. Et tout était noué dans ce regard de rêve : les corps nus, les doigts qui ouvraient la chair, mon angoisse et le souvenir de la bave aux lèvres, il n'était rien qui ne contribuât à ce glissement aveugle dans la mort⁷¹⁹.

Madame Edwarda nous conduit vers un invisible, au « bord de l'abîme⁷²⁰ », au « moment où le globe oculaire se renverse dans l'orbite⁷²¹ ».

« *L'érotisme des cœurs* »

L'érotisme des cœurs réside quant à lui dans « ces sentiments forts et obsédants qui attachent à un autre qu'il a choisi un être individuel donné⁷²² ». Selon Bataille, l'érotisme des cœurs procède de la « matérialité de l'érotisme des corps⁷²³ » : c'est à l'origine la passion qui « prolonge dans le domaine de la sympathie morale la fusion [physique]⁷²⁴ ». L'amant aperçoit dans l'aimé la totalité, c'est-à-dire la continuité de l'être. À ce qui sépare ordinairement les hommes les uns des autres se substitue le sentiment d'une union définitive avec l'autre. L'être cher est pour l'amant « le substitut de l'univers⁷²⁵ » ; il lui donne « ce qui lui manque pour se sentir emplir de la totalité de l'être, de telle manière qu'enfin, rien ne lui manque plus⁷²⁶ », d'où, d'ailleurs, « [l']*opposition fondamentale de l'amour individuel et de l'État*⁷²⁷ », dont font également état Freud et Herbert Marcuse. Il apparaît à ses yeux comme

⁷¹⁹ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 337-338.

⁷²⁰ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 355.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 355.

⁷²² Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 135.

⁷²³ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 25.

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁷²⁵ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 139.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 139.

étant « le sens de tout ce qui est⁷²⁸ », la « vérité de l'être⁷²⁹ », « la transparence du monde⁷³⁰ », la même semble-t-il qu'aperçoit le mystique lors de l'état théopathique : à travers lui, la complexité du monde disparaît et le fond de l'être, de « l'être plein, illimité, que ne limite plus la discontinuité personnelle⁷³¹ », apparaît. Mais, pour reprendre une image de *La Littérature et le Mal*, le malheur est lié à l'amour, « comme l'ombre à la lumière⁷³² ». Comme le note l'auteur, la passion « nous engage [...] dans la souffrance, puisqu'elle est, au fond, la recherche d'un impossible⁷³³ » : celui de posséder pleinement et définitivement l'aimé et de ne former qu'un seul cœur avec le sien. L'amour ne peut être séparé de l'amertume, car il « veut saisir ce qui va cesser d'être⁷³⁴ ». Si fusion des cœurs il y a, celle-ci ne peut être que temporaire. Pour reprendre les mots de Bataille, « il y a, pour les amants, plus de chance de ne pouvoir longuement se rencontrer que de jouir d'une contemplation éperdue de la continuité intime qui les unit⁷³⁵ ». La passion amoureuse appelle ainsi le désir de la mort, que ce soit sous la forme du meurtre ou du suicide. Comme l'écrit l'auteur, « [s]i l'amant ne peut posséder l'être aimé, il pense parfois à le tuer : souvent il aimerait mieux le tuer que le perdre⁷³⁶ ».

L'érotisme divin ou le sacrifice

L'érotisme « spirituel » se situe au-delà de l'érotisme des corps et des cœurs. Il trouve son fondement dans le sacrifice religieux (qui signifie étymologiquement « production des choses

⁷²⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 26.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 26.

⁷³² Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 153.

⁷³³ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 26.

⁷³⁴ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 143.

⁷³⁵ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 25.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 25.

*sacrées*⁷³⁷ », « acte créateur du sacré⁷³⁸ »), destiné à répondre, aux dires de Bataille, à « un besoin aussi inévitable que la faim⁷³⁹ ». Les deux articles intitulés « L'Amérique disparue » et « Soleil pourri » témoignent de la fascination qu'exerce le rite sacrificiel sur l'auteur. La vie des peuples civilisés d'Amérique avant l'arrivée de Christophe Colomb est aux yeux de Bataille « prodigieuse », car « jamais plus sanglante excentricité n'a été conçue par la démente humaine⁷⁴⁰ ». L'auteur évoque les « crimes continuels commis en plein soleil⁷⁴¹ » et les « repas cannibales des prêtres⁷⁴² ». C'est la civilisation des Mexicains en particulier qui retient son attention. La plupart des dieux mexicains, note-t-il, sont « féroces ou bizarrement malfaisants⁷⁴³ » : à Tezcatlipoca étaient sacrifiés une fois par année le plus beau des captifs et quatre jeunes filles pour servir symboliquement d'épouses. Mexico, avec ses plusieurs milliers de victimes annuelles, s'apparente au « plus ruisselant des abattoirs à hommes⁷⁴⁴ ». Voici la description que donne Bataille du sacrifice aztèque :

le prêtre faisait maintenir l'homme le ventre en l'air, les reins cambrés sur une sorte de grande borne et lui ouvrait le tronc en le frappant violemment d'un coup de couteau de pierre brillante. Les os étant ainsi tranchés, le cœur était saisi à pleines mains dans l'ouverture inondée de sang et arraché violemment avec une habileté et une promptitude telles que cette masse sanglante continuait à palpiter organiquement pendant quelques secondes au-dessus de la braise rouge : ensuite le cadavre rejeté dégringolait avec lourdeur jusqu'au bas d'un escalier. Enfin, le soir venu, tous les cadavres étant écorchés, dépecés et cuits, les prêtres venaient les manger. Ceux-ci ne se contentaient d'ailleurs pas toujours de s'inonder de sang, d'en inonder les murs du temple, les idoles, les fleurs brillantes dont l'autel était encombré : à certains sacrifices comportant l'écorchement immédiat de l'homme frappé, le prêtre exalté se couvrait le visage avec la peau sanglante du visage et le corps avec celle du corps. Ainsi revêtu de ce costume incroyable, il prie son dieu avec délire⁷⁴⁵.

⁷³⁷ Georges Bataille, « La notion de dépense », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 306.

⁷³⁸ Georges Bataille, « L'érotisme soutien de la morale », *art. cit.*, p. 468.

⁷³⁹ Georges Bataille, « Dossier de l'œil pinéal », *Œuvres complètes*, t. 2, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁴⁰ Georges Bataille, « L'Amérique disparue », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 152.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 152.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 156-157.

Ce que remarque l'auteur, c'est le caractère heureux de ces horreurs : avant les sacrifices, les victimes portent des colliers et des guirlandes de fleurs et ils dansent, témoignant ainsi de la joie qu'ils ont à l'idée de mourir.

Le culte mithriaque intéresse aussi Bataille. Dans *Histoire de l'œil*, le narrateur est coiffé, à un moment donné, d'un bonnet phrygien, tel Mithra lorsqu'il égorge le taureau. Lorsqu'elle sort de l'armoire et qu'elle le voit, Marcelle perçoit immédiatement sa valeur sacrée et se pose d'emblée comme victime. Comme le note Luc Steinmetz, le bonnet phrygien constitue « la marque [...] de l'une des plus troublantes divinités de l'Antiquité, le dieu Mithra, souvent rapproché du soleil⁷⁴⁶ ». L'un des rites pratiqués par les fidèles de ce dieu est le taurobole, dont le processus se trouve relaté en ces termes dans « Soleil pourri » :

on se mettait nu dans une sorte de fosse couverte d'un clayonnage de bois sur lequel un prêtre égorgeait le taureau, ainsi on recevait tout à coup une belle douche de sang chaud, accompagné d'un bruit de lutte du taureau et de meuglements : simple moyen de recueillir moralement les bienfaits du soleil aveuglant⁷⁴⁷.

Sur ce que le sacrifice révèle d'essentiel pour l'homme, « il ne faut pas s'attarder aux réponses déjà reçues⁷⁴⁸ », déclare l'auteur, qui cite pourtant dans l'appendice de la *Théorie de la religion* l'« Essai sur le sacrifice » d'Henri Hubert et de Marcel Mauss, qu'il qualifie d'« élaboration magistrale des données historiques sur le sacrifice antique⁷⁴⁹ ». Avec la définition qu'il propose dans *Sur Nietzsche*, à savoir : « moyen par lequel les hommes, universellement, "communiquaient" entre eux », en même temps qu'avec les ombres dont ils

⁷⁴⁶ Luc Steinmetz, « Bataille et le Mithriaque », *Revue des sciences humaines*, n°206, 1987, p. 179. Ces propos renforcent le lien établi entre le soleil et le sacrifice.

⁷⁴⁷ Georges Bataille, « Soleil pourri », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 231.

⁷⁴⁸ Georges Bataille, *La Limite de l'utile*, *Œuvres complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 264.

⁷⁴⁹ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 359.

peuplaient les enfers et le ciel⁷⁵⁰ », Bataille se place dans la continuité d'Henri Hubert et de Marcel Mauss, pour qui le sacrifice constitue un « procédé qui consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose consacrée, détruite au cours de la cérémonie⁷⁵¹ » et aussi d'Alfred Loisy⁷⁵², qui considère l'acte sacrificiel comme « *une action rituelle, – la destruction d'un objet sensible, doué de vie ou qui est censé contenir de la vie – moyennant laquelle on a pensé influencer les forces invisibles [...] afin [...] d'entrer en communication et même en communion avec elles*⁷⁵³ ».

C'est toutefois plus sur la fonction d'unification entre les hommes que l'auteur met l'accent, et c'est sur ce point qu'il se distingue des théoriciens précédemment évoqués. Le sacrifice est pour Bataille la communication de l'angoisse de la mort. Pour qu'il y ait *sacré*, il faut que l'angoisse soit « ressentie, éprouvée par d'autres, avec d'autres⁷⁵⁴ ». Par un processus d'identification, qui est le même que celui qui est en jeu dans le rire ou dans la compassion, celui qui assiste à un sacrifice est angoissé, comme si c'était de sa propre mort qu'il était question. Comme l'écrit l'auteur à propos de la coutume irlandaise du *wake*, « il s'agit de la mort d'un autre, mais en de tels cas, la mort de l'autre est toujours l'image de sa propre mort⁷⁵⁵ ».

Selon Bataille, l'acte sacrificiel confère à la victime une nature divine, à moins que la victime ne soit animale et donc sacrée par nature avant même que le sacrifice n'ait lieu.

La destruction de l'oblation permet d'« ouvrir un passage, un retour à l'ordre intime⁷⁵⁶ », d'« explore[r] le fond des mondes⁷⁵⁷ », de fusionner « avec un au-delà de la réalité

⁷⁵⁰ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁵¹ Henri Hubert et Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 124.

⁷⁵² Bataille a lu l'« Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », ainsi que l'*Essai historique sur le sacrifice*, comme en témoigne la liste des ouvrages empruntés par l'auteur à la BNF.

⁷⁵³ Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁵⁴ Laure, *Écrits, fragments, lettres*, Paris, Union Générale d'Édition, 1978, p. 112.

⁷⁵⁵ Georges Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *Deucalion* 5 (1955), p. 39.

⁷⁵⁶ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 332.

immédiate⁷⁵⁸ » ; elle révèle aux assistants la continuité de l'être, comme l'explique l'auteur dans le passage suivant extrait des notes précédant la version définitive de *L'Érotisme* :

La mort étant la destruction d'un être discontinu ne touche en rien la continuité de l'être : elle la révèle au contraire, mais le mort n'en a pas lui-même la révélation ; c'est seulement dans la mort contemplée par un autre, ou par d'autres, qu'est susceptible d'apparaître la révélation qu'ouvre la mort, celle de la continuité de l'être. Dans la mise à mort d'un être vivant, opérée dans le sacrifice, l'assistance est pénétrée du sentiment d'une continuité que révèle la mort, se substituant à la présence de l'être discontinu qui s'anéantit dans la mort : ce sentiment vague est celui du « sacré », du « divin »⁷⁵⁹.

L'art

L'art constitue un autre lien d'immanence. La musique, par exemple, *ouvre* le sujet qui l'écoute, le transporte, et lui fait sentir l'essence de toute chose, comme en témoigne cet extrait de *L'Expérience intérieure* :

*aux premières phrases qui me parurent déchirantes de simplicité, de l'ouverture de Léonore [...] un sentiment d'ivresse divine m'envahit que je n'aurais pu ni ne puis décrire sans détour, que j'ai tenté de suivre en évoquant le caractère suspendu – et me portant aux larmes – du fond de l'être*⁷⁶⁰.

L'écriture s'apparente quant à elle à un acte érotique et sacrificiel à la fois. Écrire, pour Bataille, équivaut à se dénuder : « *Je pense comme une fille enlève sa robe, lisons-nous dans Méthode de méditation, / À l'extrémité de son mouvement, la pensée est l'impudeur, l'obscénité même*⁷⁶¹ ». Ses livres étant un « écoulement de plaie jamais fermée⁷⁶² », la lecture

⁷⁵⁷ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁵⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 21-22.

⁷⁵⁹ Idée exprimée dans Georges Bataille, « Notes - *L'Érotisme* », *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 691.

⁷⁶⁰ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁶¹ Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *op. cit.*, p. 200.

⁷⁶² Georges Bataille, « Notes - *Méthode de méditation* », *art. cit.*, p. 467.

est supposée avoir toute la gravité et la tristesse mortelle du sacrifice. C'est avec angoisse que l'auteur communique avec le lecteur, « sans la présente insistance duquel [il] ne pourrai[t] rien, [...] n'aurai[t] pas d'expérience intérieure⁷⁶³ ». « Je crois, déclare en effet Bataille dans *Collège socratique*, qu'une expérience intérieure n'est possible que si elle peut être communiquée⁷⁶⁴ ». C'est parce qu'il y a partage de l'angoisse, du supplice, avec ce « *lui* obscur⁷⁶⁵ » qu'est le lecteur, qu'il y a expérience extatique.

Les romans et récits de l'auteur comblent, du moins en partie, l'« aspiration ardente, douloureuse [de celui-ci], qui dure en [lui] comme un désir inassouvi⁷⁶⁶ », en ce qu'ils vont plus loin que ce qui peut être vécu dans « la vraie vie ». « Le caractère de fiction du roman aide à supporter ce qui, réel, pourrait dépasser nos forces et nous déprimer, lisons-nous dans *L'Histoire de l'érotisme*. Nous avons avantage à vivre par procuration ce que nous n'osons pas vivre nous-mêmes⁷⁶⁷ ». La fiction parachève en quelque sorte le vécu : « j'admets, vivant, d'avoir reculé devant l'horreur, confesse Bataille, mais ma pensée, du moins veut aller jusqu'au bout d'un chemin où je n'eus pas la force de m'engager en entier. Par-delà l'expérience, il est nécessaire à cette fin de s'en remettre à la fiction⁷⁶⁸ ». Les romans et récits, lieux privilégiés pour l'expérimentation de « virtualités encore insoupçonnées⁷⁶⁹ », révèlent « ce que la réalité refuse⁷⁷⁰ », à savoir les « possibilités excessives⁷⁷¹ » de la vie. L'auteur présente la littérature comme l'héritière de la religion : toutes deux ouvrent les yeux de l'homme à « la contemplation de la réalité excédante, qui est sans commune mesure avec la réalité quotidienne et qui reçoit dans le monde religieux le nom de “sacré”⁷⁷² ».

⁷⁶³ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 75.

⁷⁶⁴ Georges Bataille, « Collège socratique », art. cit., p. 283.

⁷⁶⁵ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 75.

⁷⁶⁶ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 11.

⁷⁶⁷ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, op. cit., p. 91.

⁷⁶⁸ Georges Bataille, « Notes - *L'Histoire de l'érotisme* », art. cit., p. 551.

⁷⁶⁹ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, op. cit., p. 21.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁷¹ Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, « Avant-propos », *Romans et récits*, op. cit., p. 111.

⁷⁷² Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros*, op. cit., p. 227.

Les romans et récits vont aussi plus loin que les essais de Bataille dans l'exploration du possible. Selon Catherine Cusset, seule l'écriture fictive, étant sans limite, permet de se rendre jusqu'à l'impossible, que l'écriture théorique, elle, a davantage pour tâche de circonscrire⁷⁷³. Si les récits batailliens « *atteignent clairement l'Impossible*⁷⁷⁴ », c'est parce que l'auteur, par le biais de la fiction, *dramatise* l'être, et qu'ainsi, il *communique*. De façon générale, pour Bataille, « on n'atteint des états [...] de ravissement qu'en *dramatisant* l'existence en général. [...] Si nous ne savions dramatiser, nous ne pourrions sortir de nous-mêmes⁷⁷⁵ ». Selon l'auteur, la fiction n'est rien si elle demeure réaliste. De même qu'il est nécessaire que figurent des êtres idéaux dans un mythe, de même il faut que des personnages « impossibles » soient mis en scène dans des situations elles-mêmes « impossibles » dans un roman ou dans un récit, comme ont bien réussi à le faire Sade et Emily Brontë : dans les *Cent vingt journées de Sodome*, Sade représente quatre scélérats dont la cruauté est « sans borne⁷⁷⁶ » et dans *Wuthering Heights (Les Hauts de Hurlevent)*, Emily Brontë crée le personnage de Heathcliff dont « [le] caractère semble artificiel [et] fabriqué » mais qui « s'impose plus réellement et plus simplement⁷⁷⁷ » que n'importe quel personnage de la littérature romanesque.

L'angoisse : une chance à saisir

De toutes les expériences proposées par Bataille, qu'elles soient d'ordre comique, compassionnelle, érotique, sacrificielle, ou artistique, il ressort que l'angoisse leur est intimement liée. Au lieu de céder à son premier réflexe et de fuir l'angoisse (réflexe qui est essentiellement « désir de repos, de satisfaction⁷⁷⁸ »), le sujet doit l'affronter, ne faire qu'un

⁷⁷³ Catherine Cusset, *art. cit.*, p. 174-175.

⁷⁷⁴ Georges Bataille, *L'Impossible*, « Préface de la deuxième édition », *Romans et récits*, *op. cit.*, p. 491.

⁷⁷⁵ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁷⁷⁶ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal, Œuvres complètes*, t. 9, *op. cit.*, p. 252.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁷⁸ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 317.

avec elle, l'assumer pleinement, pour voir jusqu'où elle peut le mener. C'est précisément ce qu'entreprend le narrateur dans *Madame Edwarda* : « je “savais” qu'un temps d'agonie commençait. [...] je désirais de souffrir, d'aller plus loin, dussé-je être abattu, jusqu'au “vide”⁷⁷⁹ ». Dans *Ma mère*, Pierre dit « répondre à l'invite de [s]on destin qui [lui] demandait de sombrer jusqu'au bout, de plus en plus bas⁷⁸⁰ ». « Heureux, déclare l'auteur, [...] celui qui ayant éprouvé le vertige jusqu'à trembler de tous ses os et à ne plus rien mesurer de sa chute retrouve tout à coup la puissance inespérée de faire de son agonie une joie⁷⁸¹ ». L'homme doit « dominer ce qui l'effraie⁷⁸² », le « regarder en face⁷⁸³ », s'il veut le surmonter. Ce n'est qu'à partir du moment où elle est acceptée, que l'angoisse peut être dépassée. Le seul remède à la souffrance est donc de lui céder, voire de l'augmenter. Comme le dit Bataille lors de son entrevue avec Madeleine Chapsal : « Je cherchais l'angoisse, mais plutôt pour m'en libérer, je voyais dans l'excès d'angoisse la seule issue à l'angoisse⁷⁸⁴ ».

L'angoisse représente pour le sujet une chance à saisir, en ce qu'elle est ce par quoi il se perd dans l'au-delà de lui-même. L'homme en a besoin s'il veut « aller au bout de sa possibilité et supporter ce qui sans la chance serait l'impossible – ne serait pas même aperçu⁷⁸⁵ » (par *supporter*, l'auteur entend « admirer, bénir, mais sans stabilité, dans un état excessif⁷⁸⁶ »). La chance au sens où l'entend Bataille est très proche de la grâce chez les chrétiens. Dans l'expérience religieuse chrétienne, le croyant soumet sa volonté à celle, absolue, de Dieu : « [i]l n'y a plus de désir dans l'état théopathique, lisons-nous en effet dans *L'Érotisme*, l'être devient passif, il subit ce qui lui arrive en quelque sorte sans mouvement⁷⁸⁷ ». La chance se situe également à l'extérieur de l'être humain, hors de son contrôle, et implique la réceptivité

⁷⁷⁹ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 333-334.

⁷⁸⁰ Georges Bataille, *Ma mère, Romans et récits*, *op. cit.*, p. 786.

⁷⁸¹ Georges Bataille, « La pratique de la joie devant la mort », *art. cit.*, p. 553.

⁷⁸² Georges Bataille, *L'Érotisme*, « Avant-propos », *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 11.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁸⁴ Georges Bataille dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁸⁵ Georges Bataille, « Collège socratique », *art. cit.*, p. 291.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁷⁸⁷ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 243.

du sujet : c'est elle qui décide en dernier ressort de l'extase. De la même origine que le mot échéance (*cadentia*), elle est ce qui échoit, ce qui tombe (qu'il s'agisse de chance ou de malchance), suite à une mise en jeu de soi.

Une communication nécessairement maudite

La communication ou le Mal

L'angoisse est la manifestation de la tentation et de la culpabilité ; elle est symptomatique de la malédiction qui semble irrémédiablement attachée à la communication. Celle-ci est pour l'auteur nécessairement maudite, car elle ne peut s'établir que par la transgression des limites séparant les êtres. Le mal réside précisément dans la violence du déchirement de soi et des autres, dans le suicide ou le crime – symbolique – qu'implique toute forme de communication. Il commence à partir du moment où l'homme consent à ce qui le tue : « [p]écher est le fait de l'être cédant au désir d'aller au-delà de son être, déclare Bataille dans les notes précédant la version définitive de *Sur Nietzsche*. Il lui faut pour cela briser l'intégrité de son être propre (et l'intégrité d'autrui)⁷⁸⁸ ».

L'érotisme des corps se présente comme le domaine maudit par excellence, en ce qu'il implique « la violation de l'être individuel des partenaires⁷⁸⁹ », violation qui « confine à la mort⁷⁹⁰ », « au meurtre⁷⁹¹ ». Les amants « sont condamnés sans fin [...] à se battre dans la nuit⁷⁹² », car « [c]'est au prix d'un combat, par les plaies qu'ils se font qu'ils s'unissent⁷⁹³ ». Pour l'auteur, la violence, le sadisme⁷⁹⁴ même, sont l'âme de l'érotisme. Comme le note

⁷⁸⁸ Georges Bataille, « Notes - *Sur Nietzsche* », *art. cit.*, p. 397.

⁷⁸⁹ Georges Bataille, « Notes - *L'Érotisme* », *art. cit.*, p. 691.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 691.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 691.

⁷⁹² Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁹⁴ L'acte érotique est désigné dans *L'Histoire de l'œil* sous le terme de « viol » : « Nous disparûmes ainsi sans fin de l'Andalousie, pays jaune de terre et de ciel, infini vase de nuit noyé de lumière, où chaque jour, nouveau

Bataille, dans l'Antiquité, l'union charnelle semble l'analogie d'un acte sacrificiel : le sacrificateur – masculin – procède à une sorte de mise à mort, c'est-à-dire à la mise à nu et à la pénétration, de la victime – féminine, ce dont rend bien compte cet extrait du *Mort* :

« Baise-là, Pierrot », dit la patronne. Ils s'occupèrent autour de la victime. Marie se souleva paralysée par ces préparatifs. Les autres l'étendirent, en écartant les jambes. Elle respirait vite, à grand bruit. La tête pendait sur le côté. La scène dans sa lenteur, rappelait *l'égorgement d'un porc*, ou la mise au tombeau d'un dieu. Pierrot déculotté, le comte exigea qu'il fût nu. L'éphèbe eut une ruée de taureau : le comte facilita l'entrée du vit. La victime palpita et se débattit : corps-à-corps d'incroyable violence. Les autres regardaient, respirant mal, dépassés par ce tumulte. Les mains et les dents déchiraient dans des cris. À la fin, s'arc-boutant, le valet, hors d'haleine, cria, perdant la bave. Marie lui répondit par un spasme de mort⁷⁹⁵.

De façon générale, l'homme opère la dissolution de la femme, puis participe à cette même dissolution. C'est précisément la destruction qui assure la continuité dans laquelle se perdent à la fois le bourreau et la victime.

Toutefois, la fusion à laquelle mène l'acte érotique n'est pas totale. La discontinuité, à laquelle seule la mort – réelle – met un terme – n'est pas vouée à disparaître dans l'érotisme ; elle « est seulement mise en question⁷⁹⁶ », « troublée, dérangée au maximum⁷⁹⁷ ». Même l'orgie est « nécessairement décevante⁷⁹⁸ », car les limites séparant les êtres ne sont pas entièrement supprimées. Comme l'écrit l'auteur, « il ne peut se faire que rien ne survive d'une différence entre les êtres⁷⁹⁹ ». Il semble donc qu'il n'y a pas à proprement parler d'union. Pour reprendre les mots de Bataille, « [c]haque être contribue à la négation que l'autre fait de lui-même, mais cette négation n'aboutit nullement à la reconnaissance du partenaire⁸⁰⁰ ». Tout

personnage, je violais une nouvelle Simone et surtout vers midi, sur le sol, au soleil, et sous les yeux rouges de Sir Edmond » (Georges Bataille, *Histoire de l'œil, Romans et récits*, op. cit., p. 45, nous soulignons).

⁷⁹⁵ Georges Bataille, *Le Mort, Romans et récits*, op. cit., p. 395 (nous soulignons).

⁷⁹⁶ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, op. cit., p. 24.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 129.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 104.

ce que les amants partagent, c'est cet « état de crise où l'un comme l'autre est hors de soi⁸⁰¹ ». Même lorsqu'ils s'unissent – sexuellement, organiquement –, ils restent fondamentalement seuls, ils sont condamnés à l'être, ce qui n'est pas sans faire penser à « l'*unicisme*⁸⁰² » caractérisant les héros de Sade. Comme le note et l'explique Maurice Blanchot, que l'auteur cite dans *L'Histoire de l'érotisme* :

La morale [de Sade] est fondée sur le fait premier de la solitude absolue. [...] [II] l'a dit et l'a répété sous toutes les formes : la nature nous a fait naître seuls, il n'y a aucune sorte de rapport d'un homme à un autre. La seule règle de conduite, c'est donc que je préfère tout ce qui m'affecte heureusement, et que je tiens pour rien tout ce qui de ma préférence peut résulter de mauvais pour autrui. La plus grande douleur des autres compte toujours moins que mon plaisir. Qu'importe si je dois acheter la plus faible jouissance par un assemblage inouï de forfaits, car la jouissance me flatte, elle est en moi, mais l'effet du crime ne me touche pas, il est hors de moi⁸⁰³.

Néanmoins, pour Bataille, la négation de la valeur des hommes – trait fondamental de la pensée de Sade, pièce maîtresse de son « système » – est une contre-vérité :

Son erreur [celle de Sade] fut sans doute d'imaginer que nous pouvons à volonté tenir *les autres* pour extérieurs à nous, de telle sorte que jamais ils ne puissent compter pour nous qu'absurdement, ou pour la crainte que nous en avons, ou pour l'avantage que nous en attendons. Ainsi pourrions-nous tuer ou torturer ces autres, qui ne nous sont rien, chaque fois qu'un plaisir en résulterait. C'est en un sens une erreur grossière : nous pouvons à volonté regarder un autre, quelques autres ou même un grand nombre de cette façon, mais l'être n'est jamais *moi seul*, c'est toujours *moi et mes semblables*⁸⁰⁴.

Cependant, Sade a eu pour « vertu » d'avoir mis l'accent sur l'érotisme comme « mouvement de violence et de mort⁸⁰⁵ », ce qu'il est à la base pour Bataille. Cela explique pourquoi la mort, l'imagination ou la vue d'un meurtre par exemple, peut déclencher l'excitation sexuelle,

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 104.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 167.

⁸⁰³ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 150.

⁸⁰⁴ Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 297.

⁸⁰⁵ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 167.

ne serait-ce que chez des « malades ». Mais comme le soutient Bataille, la maladie ou le vice ne sont pas la seule cause de ce rapport, en témoignent les scènes de nécrophilie dans *Histoire de l'œil* et *Le Bleu du ciel*. Il existe dans l'être humain des impulsions qui lient la sexualité au besoin de faire du mal ou de tuer. Le plaisir est dans ce cas proportionnel au degré de destruction de la vie. Le crime peut apporter des jouissances insoupçonnées ; il en est même parfois la condition: « il n'y a pas un libertin un peu ancré dans le vice qui ne sache combien le meurtre a d'empire sur les sens⁸⁰⁶ », lisons-nous dans *Les Cent-vingt journées de Sodome*. Aux dires du duc de Blangis, il est susceptible à lui seul d'« enflammer toutes les passions⁸⁰⁷ », même lorsqu'il exerce un attrait indépendant de toute implication sexuelle particulière. Le sadisme consiste précisément à « jouir de la destruction contemplée, la destruction la plus amère étant la mort de l'être humain⁸⁰⁸ ». Il est, dans ce sens, le Mal par excellence, le Mal « pur », véritable, car le meurtrier « jouit d'avoir frappé⁸⁰⁹ », et non d'avoir acquis un quelconque avantage, comme celui de profiter sexuellement de la victime. Pour l'auteur, « [n]ous ne pouvons tenir pour expressives du Mal ces actions dont la fin est un bénéfice, un bienfait matériels. Ce bénéfice, sans doute, est égoïste, mais il importe peu si nous en attendons autre chose que le Mal lui-même⁸¹⁰ ».

La communication : un « mal » nécessaire et divin

Pour Bataille, le « bien », ou du moins ce qui est considéré comme tel, s'avère mauvais, et réciproquement. « [I]l est impie d'être moral⁸¹¹ », lisons-nous dans *L'Expérience intérieure* : les hommes doivent *vouloir* le mal qui les rend pénétrables les uns aux autres, et sans lequel

⁸⁰⁶ Sade cité dans *ibid.*, p. 17.

⁸⁰⁷ Sade cité dans Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 132.

⁸⁰⁸ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal, Œuvres complètes*, t. 9, *op. cit.*, p. 175-176.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁸¹¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 157.

ils resteraient repliés sur eux-mêmes, mal plus grand encore selon l'auteur. Le véritable péché consiste, pour Bataille, à renoncer au monde, à la vérité des corps, tandis que la sainteté⁸¹² réside dans la déchirure de soi et d'autrui et la *communication* que celle-ci permet.

Une maison close est ma véritable église, déclare l'auteur dans *Le Coupable*, la seule assez inapaisante. Je puis chercher avec avidité comment les saints brûlèrent, mais leur "requiescat" est ce que ma légèreté maudit. J'ai connu le repos extatique, illuminé, mais dussé-je être chassé du royaume entrevu, s'il me donnait la stabilité, je ne pourrais que le maudire⁸¹³.

Dans *Ma mère*, Hélène est divine aux yeux de son fils Pierre, précisément de par ses forfaits, tout comme l'est M. dans « Histoire de rats » :

Il me semblait que l'impureté monstrueuse de ma mère – et que la mienne, aussi répugnante, criaient au ciel et qu'elles étaient semblables à Dieu [...] ma mère, dans ses crimes, était plus proche de Dieu que rien de ce que j'avais aperçu par la fenêtre de l'Église. [...] le crime de ma mère l'élevait en Dieu [...]. Et voulant trouver Dieu je voulais m'enliser et me couvrir de boue, pour n'en pas être plus indigne que ma mère⁸¹⁴.

Au sein même de la mort, M. exhalait *dans sa douceur* une sainteté qui me prit à la gorge. Qu'avant de mourir, elle se débauchât, mais comme une enfant – de cette manière hardie et désespérée, qui sans doute est signe de sainteté (qui ronge et consume le corps) – achevait de donner à son angoisse un sens d'excès – de saut par-delà les bornes⁸¹⁵.

Dirty, personnage féminin du *Bleu du ciel*, est aussi, pour reprendre l'expression de Jean-François Louette, une « sainte de souillure⁸¹⁶ » : littéralement, *Dirty*, qui signifie « sale, souillé », est aussi une abréviation de *Dorothea*, qui veut dire : « don de Dieu » ou « celle qui se donne au divin, et donne au divin⁸¹⁷ ». Tel un arbre ou une fleur, « ses racines plongent

⁸¹² Comme le note Bataille, la sainteté désigne à l'origine le sacré, puis renvoie à la vie consacrée au bien et à Dieu (cf Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 122-123).

⁸¹³ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 247.

⁸¹⁴ Georges Bataille, *Ma mère*, *op. cit.*, p. 781.

⁸¹⁵ Georges Bataille, *L'Impossible*, *op. cit.*, p. 524.

⁸¹⁶ Jean-François Louette, « "Dirty", le rire et l'angoisse », *Recherches et Travaux*, n°67, 2005. Référence internet : <http://recherchestravaux.revues.org/279>

⁸¹⁷ *Ibid.*

dans la terre, vers le bas, dans les ténèbres et les profondeurs⁸¹⁸ », pour « [l']élever vers les hauteurs et la clarté⁸¹⁹ ». L'homme s'érige vers le ciel, vers la lumière, mais ce, uniquement grâce à ses appuis que sont ses pieds, qui, parce qu'ils sont voués à demeurer dans la boue, les déjections et l'ordure, et qu'ils sont sujets « aux cors, aux durillons et aux oignons⁸²⁰ », « mènent [...] une existence ignoble⁸²¹ », à l'image de ces racines de fleurs « qui grouillent, sous la surface du sol, écœurantes et nues comme la vermine⁸²² ». À eux seuls, ils témoignent du « mouvement de va-et-vient de l'ordure à l'idéal et de l'idéal à l'ordure⁸²³ ».

2.1.3 Le « sacré noir » ou la sainteté de la transgression

Reprise de la théorie de l'ambiguïté du sacré

Dans la continuité de Marcel Mauss, de Robert Hertz et de Roger Caillois⁸²⁴, Bataille prend soin de souligner l'ambiguïté du sacré et de distinguer le « sacré maléfique⁸²⁵ », du sacré

⁸¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op. cit.*, p. 53.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁸²⁰ Georges Bataille, « Le gros orteil », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 200.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 202-203.

⁸²² Georges Bataille, « Le langage des fleurs », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 177.

⁸²³ Georges Bataille, « Le gros orteil », *art. cit.*, p. 200.

⁸²⁴ Bataille réagit à ce que dit Roger Caillois dans l'avant-propos de son ouvrage intitulé *L'Homme et le Sacré* et que nous rappelons ici : « il me semble que, sur cette question, s'est établie entre nous une sorte d'osmose intellectuelle qui ne me permet pas, quant à moi, de distinguer avec certitude, après tant de discussions, sa part de la mienne dans l'œuvre que nous poursuivons en commun. ». Il nuance les propos de son ami et collaborateur dans une note en bas de page de *La Souveraineté* : « Il y a une grande part d'exagération dans cette manière de représenter les choses. S'il est vrai que Caillois doive quelque chose à nos discussions, cela ne peut être que bien secondaire. Tout au plus puis-je dire que si Caillois attribue une importance que l'on ne prêtait pas avant lui au problème de l'ambiguïté du sacré, je n'ai pu que l'y encourager. C'est, je pense, l'une des parties les plus personnelles de son livre avec la *Théorie de la fête* [...], à laquelle je crois bien n'avoir contribué d'aucune façon mais que l'ensemble de ma pensée met constamment à contribution. Je profite de cette occasion pour exprimer tout ce que je dois à cette mise au point presque parfaite de la question du sacré qu'est le petit livre de Roger Caillois. Il me semble d'ailleurs bien difficile sans l'avoir lu de saisir dans leur justification les développements fondamentaux de *La Part maudite*. *L'Homme et le Sacré* n'est pas seulement un livre magistral mais un livre essentiel à la compréhension de tous les problèmes dont le sacré est la clé. » (Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 250-251)

⁸²⁵ Georges Bataille, « Notes - Sur Nietzsche », *art. cit.*, p. 395.

« bénéfique⁸²⁶ », le « sacré gauche (impur, maudit)⁸²⁷ », du « sacré droit (pur, béni)⁸²⁸ ». Il fait référence dans l'un de ses articles à Émile Durkheim, qui formule clairement l'idée, qui apparaît pour la première fois dans l'ouvrage de Robertson Smith, *Religion of the Semites*, d'une division du monde sacré en deux parties, aux antipodes l'une de l'autre : « Toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition qu'entre le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique⁸²⁹ », ou encore : « Le pur et l'impur ne sont pas deux genres séparés mais deux variétés d'un même genre qui contient toutes les choses sacrées⁸³⁰ ». L'auteur cite également le jeune disciple d'Émile Durkheim, Robert Hertz, qui prend la relève de la théorie de l'ambiguïté du sacré et qui écrit, dans l'une de ses études, qu'il y a « affinité de nature et presque équivalence entre le profane et l'impur », que « les deux notions se combinent et forment, par opposition au sacré, le pôle négatif du monde spirituel⁸³¹ ». Bataille redonne ses titres de noblesse aux éléments considérés comme néfastes, qui ne sont pas selon lui, conformément à la position adoptée par les théoriciens précédemment cités, moins sacrés, à l'origine, que les éléments fastes (l'étymologie du mot *sacer* recouvre en effet les deux aspects). Le sang menstruel, par exemple, est perçu dans les religions primitives comme un « écoulement *impur*⁸³² » et semble « une sorte d'infirmité, même une malédiction pesant sur les femmes⁸³³ » ; pourtant, il est *sacré*, comme l'est la nature divine. Les chasseurs et les guerriers, du fait du crime, sont également dits *sacrés* (pour entrer à nouveau dans la société profane, il leur faut se purifier de la souillure contractée). Aux dires de l'auteur, la conscience de la « bipolarité » du sacré persiste jusqu'au Moyen Âge, au cours duquel le mot *sacer* est utilisé pour désigner une

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 395.

⁸²⁷ Jean-François Louette, « Introduction. D'une gloire lunaire », *Romans et récits*, *op. cit.*, p. LXI.

⁸²⁸ *Ibid.*, p. LXI.

⁸²⁹ Émile Durkheim cité dans Georges Bataille, « Du rapport entre le divin et le mal », *Œuvres complètes*, t. 12, *op. cit.*, p. 204-205.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 205.

⁸³¹ Robert Hertz cité dans *ibid.*, p. 205.

⁸³² Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 54.

⁸³³ *Ibid.*, p. 54.

maladie honteuse : la syphilis. De façon générale, comme le note Bataille, « il y a, dans un certain sens, identité des contraires entre la gloire et la déchéance, entre des formes élevées et impératives (supérieures) et des formes misérables (inférieures)⁸³⁴ ».

Selon l'auteur, c'est à partir du christianisme que les valeurs se seraient renversées par rapport à la représentation première, et que le « sacré gauche » aurait été renvoyé au monde profane. Or, le sacré est d'abord « *noir* et néfaste⁸³⁵ » ; il est « immanent⁸³⁶ », « donné à partir de « l'intimité animale de l'homme et du monde⁸³⁷ ». Comme le remarque Bataille, les dieux les plus anciens étaient des animaux, étrangers aux « interdits qui limitent à la base la souveraineté d'un homme⁸³⁸ ». La confusion entre l'animal et le divin, le divin et l'humain, l'humain et l'animal, était la marque de l'humanité à ses débuts, celle notamment des peuples chasseurs. L'animalité était considérée, non pas comme dégradante, mais comme dotée d'une vie divine.

Le christianisme est, quant à lui, « *négarion de l'immanence du divin*⁸³⁹ », réduction du sacré à « la personne discontinue d'un Dieu créateur⁸⁴⁰ ». L'homme se retrouve séparé du divin qui est placé désormais en-dehors du monde sensible. Matière et monde intelligible ne se confondent plus, mais présentent au contraire une dualité qui semble irréconciliable. Le principe du bien, associé à l'esprit, s'oppose dorénavant à celui du mal, en provenance de la matière. Ce qui est tenu pour impur est rejeté hors des nouvelles limites assignées au domaine du sacré, qui est ainsi réduit à son aspect béni, « rationnel et moral⁸⁴¹ », ce qu'il n'était pas auparavant. Pour l'auteur, conformément à la position adoptée par Rudolf Otto notamment, le monde sacré n'a pris que tardivement le sens unilatéralement élevé qu'il a pour le religieux

⁸³⁴ Georges Bataille, « La structure psychologique du fascisme », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 350.

⁸³⁵ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 326.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 325.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 325.

⁸³⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 83.

⁸³⁹ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 326.

⁸⁴⁰ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁴¹ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 326.

moderne. Pour le chrétien, le sacré est « forcément pur⁸⁴² », mais pour le païen, il peut tout aussi bien être « l'immonde⁸⁴³ ». Selon Bataille, au stade païen de la religion, comme au temps des hommes primitifs, qui voient dans la violation des règles une expérience religieuse, c'est la transgression qui fonde le sacré et qui révèle ce que le christianisme voile, à savoir que le sacré se confond avec l'interdit, et que l'infraction est en fait une action sainte, puisque c'est grâce à elle qu'il est rendu accessible.

L'orgie s'avère sacrée, précisément parce qu'elle implique la « levée générale [...] des limites⁸⁴⁴ », qu'elle est, aux yeux de l'auteur, le « sommet de la transgression⁸⁴⁵ ». Elle relève plus exactement du sacré « noir et néfaste⁸⁴⁶ », en ce qu'elle convoque des forces de mort et de destruction : la frénésie, le vertige, la perte de conscience, et qu'elle constitue pour cela même un moment d'extrême intensité, d'« effusion⁸⁴⁷ », de « fièvre religieuse⁸⁴⁸ ». Comme l'écrit Bataille, « [c]et immense déchaînement parut divin, tant il élevait l'homme au-dessus de la condition à laquelle il s'était lui-même condamné⁸⁴⁹ ».

Dans la prostitution, pour prendre un autre exemple, c'est aussi la transgression, à laquelle se voue tout entière la prostituée, qui consacre celle-ci.

Le sacré selon Georges Bataille

Le sacré n'a pas « d'existence matérielle saisissable⁸⁵⁰ ». Il renvoie aux « forces déchaînées, dangereuses, contagieuses, dont il est nécessaire de protéger le monde des opérations utiles,

⁸⁴² Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 220.

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 220.

⁸⁴⁴ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme, op. cit.*, p. 112.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴⁶ Georges Bataille, *Théorie de la religion, op. cit.*, p. 326.

⁸⁴⁷ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁸⁵⁰ Georges Bataille, « Notes - Méthode de méditation », *art. cit.*, p. 480.

raisonnables, de la vie⁸⁵¹ », à ce « bouillonnement prodigieux⁸⁵² », qui « menace de briser les digues⁸⁵³ », et « que, pour durer, l'ordre des choses enchaîné⁸⁵⁴ ». Bataille le compare au feu, plus précisément à « la flamme qui détruit le bois en le consumant⁸⁵⁵ ». Qu'il soit bénéfique ou maléfique, pur ou impur, le sacré est toujours « éminemment communicable⁸⁵⁶ » ; il représente par là-même un risque mortel pour quiconque s'en approche : « sacré désigne [...] ce [...] dont le contact seul annonce l'anéantissement : c'est le Mal⁸⁵⁷ ». Il est, de ce fait, exclu, séparé de la sphère profane, et fait l'objet de multiples interdits. La personne du roi, par exemple, est si profondément sacrée qu'il est dangereux de toucher ce qu'il touche lui-même. Pour éviter tout risque de propagation, les rois et les prêtres doivent observer des règles rigoureuses. Hutton Webster, que l'auteur cite dans *La Souveraineté*, insiste sur le fait que ces personnes sont traitées à maints égards de la même manière que celles qui sont considérées comme souillées : la population se garde de tout contact avec elles, mais en contrepartie, elles doivent respecter des restrictions auxquelles les autres n'ont pas à obéir : ils doivent manger seuls et en secret ; parfois, ils ne peuvent pas sortir de leur enclos ou toucher le sol de leurs pieds ou regarder la mer, etc. : « le roi divin tout-puissant est enfermé dans la barrière de tabous si nombreux qu'il perd toute liberté d'action⁸⁵⁸ », écrit-il. Les interdits touchent aussi au sang menstruel, à l'activité sexuelle et à la mort : l'un, nous informe Bataille, « prohibe le meurtre⁸⁵⁹ », et l'autre « limite le contact des cadavres⁸⁶⁰ ». Comme il le rappelle, la mort, plus précisément le cadavre, suscite une terreur extrême chez les primitifs, en ce qu'il est le signe de la violence et qu'il semble constituer pour cette raison une menace pour la population. Bataille est solidaire de Robert Hertz, en que le mort est nécessairement, pour les

⁸⁵¹ Georges Bataille, « Du rapport entre le divin et le mal », *art. cit.*, p. 203.

⁸⁵² Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 312.

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 313.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 312.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 313

⁸⁵⁶ René Girard, *op. cit.*, p. 50.

⁸⁵⁷ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal, Œuvres complètes*, t. 9, *op. cit.*, p. 296.

⁸⁵⁸ Hutton Webster cité dans Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 376-377.

⁸⁵⁹ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 68.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 68.

primitifs, « la victime présumée d'un meurtre⁸⁶¹ » : « [l]es primitifs sont portés à se dire, en effet, que la mort ne peut être naturelle, lisons-nous dans *L'Histoire de l'érotisme* : il faut devant un mort supposer qu'un envoûtement ou quelque opération de sorcellerie est responsable de la mort : il faut se mettre à la recherche du coupable⁸⁶² ».

Le sentiment du sacré : un mélange d'angoisse et de jouissance

L'interdit : une source de tentation et d'angoisse jouissive

C'est précisément parce que le sacré est défendu, qu'il acquiert une plus grande valeur aux yeux du profane. Comme le note justement l'auteur dans *L'Érotisme*, « [r]enverser une barrière est en soi quelque chose d'attirant ; l'action prohibée prend un sens qu'elle n'avait pas avant qu'une terreur nous en éloignant ne l'entourât d'un halo de gloire⁸⁶³ ». L'interdit effraie, mais maintient en même temps le sujet dans les affres de la tentation. Il est horrifiant, certes, mais l'horreur dont il s'agit est fascinante, et donc profondément ambiguë : à elle se combine en effet « un sentiment contraire qui est, fût-il grinçant, d'amour, d'adhésion⁸⁶⁴ ». Bataille rend bien compte de ce phénomène particulier en le comparant au « vertige où la peur ne paralyse pas mais accroît un désir involontaire de tomber⁸⁶⁵ », ou encore au « fou rire, où le rire redouble en raison de notre angoisse s'il survient quelque élément dangereux et si nous rions bien qu'à tout prix nous ne devrions plus rire⁸⁶⁶ ». Le sacré correspond précisément à la fusion du sujet et de l'objet malgré la crainte initiale que ce dernier a suscitée. Il n'est pas seulement « l'objet donné en dehors de moi⁸⁶⁷ », il est aussi « moi-même, mon angoisse au contact de l'objet dont l'horreur, libérée, se fond en moi et dans lequel aussi je me perds

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 85.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 85.

⁸⁶³ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁶⁴ Georges Bataille, « Notes - *L'Histoire de l'érotisme* », *art. cit.*, p. 544.

⁸⁶⁵ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme, op. cit.*, p. 88.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁶⁷ Georges Bataille, « Notes - *L'Histoire de l'érotisme* », *art. cit.*, p. 543.

angoissé⁸⁶⁸ ». Le moment de la rupture du tabou, « moment suspendu où il joue encore, et où nous cédonc néanmoins à l'impulsion à laquelle il s'opposait⁸⁶⁹ », est celui que nous invite à vivre l'auteur. Le fait d'excéder les limites, « *malgré* », *avec* devrions-nous plutôt dire, « la conscience que nous avons de l[es] excéder dangereusement⁸⁷⁰ », contribue à intensifier le ressenti au cours de l'expérience transgressive : autant l'anxiété (en ce que le sujet mesure toute la puissance des conventions qui pèsent sur lui), que la jouissance (puisque le sujet a l'impression de se libérer de ces mêmes conventions). « [L]'extase ne demeure possible que dans l'angoisse de l'extase⁸⁷¹ », lisons-nous dans *L'Expérience intérieure*. L'effroi est indispensable au succès de l'expérience mystique ou érotique, le *raptus* correspondant précisément pour l'auteur au « dépassement de l'horreur⁸⁷² ».

L'exemple de l'érotisme, domaine interdit par excellence

Cette alternance de la loi et du crime, de l'appréhension et du plaisir, n'est nulle part plus évidente, aux yeux de Bataille, que dans l'érotisme, qui, depuis le christianisme, est tombé dans le domaine profane et fait l'objet d'une forte réprobation. Ne relevant pas aux yeux des chrétiens de la « sexualité bénéfique⁸⁷³ », « voulue de Dieu⁸⁷⁴ », mais de la perversion des fonctions sexuelles (l'auteur reprend la définition donnée par l'Église et les psychanalystes au XIX^{ème} siècle⁸⁷⁵, selon laquelle un acte sexuel est pervers lorsqu'il n'est pas motivé par le souci de procréation, mais par une recherche indépendante : celle de la volupté), il se présente

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 543.

⁸⁶⁹ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 45.

⁸⁷⁰ Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 436.

⁸⁷¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 66.

⁸⁷² Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 72.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 226.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁸⁷⁵ Il n'y a qu'à un seul moment, dans *L'Histoire de l'érotisme*, qu'il adopte une définition différente : « peut-être l'érotisme est-il relativement rare [...] : il consiste dans le fait que des formes d'agitation sexuelle reçues ont lieu de telle sorte qu'elles ne sont plus recevables. » (Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 108).

comme le « domaine maudit, *interdit*⁸⁷⁶ » par excellence, et implique automatiquement la transgression, « *l'infraction aux règles*⁸⁷⁷ ». N'étant pas « proche de la sexualité animale⁸⁷⁸ », étant au contraire « en principe stérile⁸⁷⁹ », il est associé à la luxure, au péché de la chair qui, selon la théologie chrétienne, ne peut qu'engendrer ruine morale et mort.

La sexualité humaine semble avoir en propre d'être limitée par des interdits, et ce, même avant le christianisme. Comme le note Bataille, la prohibition de l'inceste⁸⁸⁰ et l'interdiction de la liberté sexuelle existaient déjà au temps de l'humanité la plus primitive ; ils étaient à la base même de la vie érotique des hommes, ce qui amène l'auteur à conclure que l'érotisme tire sa naissance de l'interdit lui-même.

Pour Bataille, l'érotisme serait fade, s'il ne faisait pas l'objet d'une condamnation : « [l]e plaisir ne commence qu'au moment où le ver est dans le fruit. C'est seulement si notre bonheur se charge de poison qu'il est délectable⁸⁸¹ », tels sont les propos que tient Hélène à son fils dans *Ma mère*. L'érection et l'éjaculation vont même parfois jusqu'à dépendre du trouble que provoquent la règle et (l'idée de) la transgression de la règle. L'imagination d'une situation scabreuse s'avère nécessaire à certains pour parvenir à la jouissance finale. Aux dires de l'auteur, beaucoup de femmes par exemple ne peuvent pas jouir si elles ne se projettent pas mentalement dans un scénario dans lequel elles se font violer⁸⁸². L'intensité de la volupté semble donc être en raison du degré d' « *irrégularité morale*⁸⁸³ » qui entre en jeu. Pour Sade, comme pour Bataille sur ce point, il ne saurait y avoir de forte excitation sexuelle, lorsque rien d'« anormal » ne dérange la conscience. Conformément à ce que soutient

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁷⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 227.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁸⁸⁰ Bataille a accueilli avec enthousiasme l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss sur les structures élémentaires de la parenté, dont il adopte les prémisses dans *L'Érotisme*.

⁸⁸¹ Georges Bataille, *Ma mère, op. cit.*, p. 793.

⁸⁸² Voir Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 107.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 194.

Baudelaire, que l'auteur cite dans *L'Érotisme*, c'est dans le « mal » que se trouvent toute tentation et toute volupté⁸⁸⁴.

L'attrait est d'autant plus grand que le crime paraît énorme ; en témoigne Phèdre, dont l'ardeur pour Hippolyte est décuplée par le fait qu'il s'agit de son beau-fils, et donc d'un homme qu'elle ne *peut* pas, qu'elle ne *doit* pas aimer. C'est parce qu'il est précédé et/ou qu'il s'accompagne de culpabilité, sentiment qui, au cours de l'acte, est « dépassé bien entendu⁸⁸⁵ » précise Bataille, « n'est plus qu'une joie », qu'« un obstacle franchi⁸⁸⁶ », que le plaisir est proprement « *divin*⁸⁸⁷ ». Dans *Ma mère*, Hélène et Pierre atteignent « l'impossible » par le biais de la relation incestueuse, sans toutefois consommer l'acte sexuel :

à deux reprises au moins nous avons laissé le délire nous lier plus profondément, et d'une manière plus indéfendable que l'union charnelle n'aurait pu le faire. [...] dans l'effort inhumain que d'accord nous avons dû faire afin d'éviter le pire, nous avons reconnu en riant le détour qui nous permit d'aller plus loin, et d'atteindre l'inaccessible⁸⁸⁸.

Cette théorie bataillienne de l'érotisme comme jeu de la règle et de l'infraction à la règle peut sembler dépassée aujourd'hui. Comme le note Guy Scarpetta, nous vivons à une époque où l'érotisme ne fait plus scandale comme c'était encore le cas au moment où écrivait l'auteur. Étant devenus obsolètes, certains interdits, religieux notamment, ne peuvent plus être transgressés. S'il adopte la perspective de Bataille, le sujet, à l'heure actuelle, devrait, pour ne pas vider l'érotisme de son sens, transgresser ce que véhiculent la pornographie industrielle, disponible en tout temps, les médias et les publicités en grand nombre, qui surexposent les corps et les organes, et tendent à banaliser les pratiques sexuelles, en allant complètement à

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁸⁸⁵ Georges Bataille, « Notes - *L'Érotisme* », *art. cit.*, p. 695.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 695.

⁸⁸⁷ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁸⁸ Georges Bataille, *Ma mère, op. cit.*, p. 810.

l'encontre de ce mouvement de soi-disant « libération sexuelle » et en redonnant au mystère, au secret, à la clandestinité, une place de choix⁸⁸⁹.

⁸⁸⁹ Idées de Guy Scarpetta exprimées dans Pierre Lefebvre et Robert Richard, « La part maudite de Georges Bataille. Six questions à Guy Scarpetta », *Liberté*, vol. 51, n°2 (284), mai 2009, p. 61, 62.

2.2 L'impasse à laquelle mène le « sacré noir »

2.2.1 L'exploration de tous les possibles : une idée à relativiser

Dépendance, voire asservissement à l'interdit

Le projet initial de Bataille est, dans la continuité de Nietzsche, l'exploration de tous les possibles. Or, au lieu d'être « révolutionnaire », comme nous pourrions le croire de prime abord, l'auteur s'avère profondément conservateur (sauf au regard de la morale chrétienne). L'homme dépend de l'interdit pour le transgresser. En le violant, il ne fait que le réaffirmer, le consacrer, au lieu de s'en affranchir. La limite est levée, sans être supprimée, opération dont rend bien compte le verbe allemand *aufheben*, qui signifie : « dépasser en maintenant ». La loi et l'infraction à la loi sont complémentaires, non exclusives, comme lors de la fête, au cours de laquelle « la transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément⁸⁹⁰ ». Bataille, à la différence de ses contemporains, ne milite pas pour la libération sexuelle⁸⁹¹ ; il ne souhaite pas abolir les tabous, ou faire que leur empire soit moindre. Comme le note Michel Surya, « [i]l faudrait, pour comprendre exactement quelle pouvait être sa position, imaginer qu'il pût être prêt à les défendre ne fût-ce que pour qu'on ne lui retirât pas la possibilité de seul les transgresser⁸⁹² ». Les notes de l'auteur pour la préface de *L'Impossible* confirment ces dires :

en dépit de l'apparence, je m'oppose à la tendance qui semble aujourd'hui l'emporter. Je ne suis pas de ceux qui voient dans l'oubli des interdits sexuels une issue. Je pense même que la possibilité humaine dépend de ces interdits : cette possibilité, nous ne pouvons l'imaginer sans ces interdits⁸⁹³.

⁸⁹⁰ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁹¹ Mis à part dans « Contre-Attaque », où l'auteur appelle à la libre expression des désirs et des instincts (y compris pathologiques). (Pour cette information, voir Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 176)

⁸⁹² *Ibid.*, p. 114.

⁸⁹³ Georges Bataille, *L'Impossible*, « Notes pour la préface », *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Gallimard, 1974, p. 512.

Une perception chrétienne de la chair

Bataille ne s'émancipe pas plus du « mal » chrétien. À première vue, il semble adopter la même position que Nietzsche, pour qui le péché est une invention juive. Voici l'une des citations que l'auteur retient du philosophe allemand : « *Il serait affreux de croire encore au péché ; au contraire, tout ce que nous faisons, dussions-nous le répéter mille fois, est innocent*⁸⁹⁴ ». Le sentiment juif consiste, selon Nietzsche, à voir dans la nature une imaginaire « essence mauvaise » et à croire que tout ce qui est naturel est indigne en soi, position à laquelle se rallie Bataille. « [S]aut dans l'inconnu dont l'animalité est l'élan⁸⁹⁵ », telle est l'une des définitions que l'auteur attribue au sacré. Par la transgression, l'homme ne revient toutefois pas au *paganisme*, au sens où l'entend Nietzsche, c'est-à-dire : « affirmation de l'instinct naturel, sentiment d'innocence à l'égard de ce qui est naturel, le “naturel”⁸⁹⁶ ». Il diffère de l'animal en ce qu'il ne donne pas à la satisfaction de ses besoins [...] ce cours *libre*, auquel l'animal n'apport[e] pas de réserve⁸⁹⁷ », ce qui explique en partie en quoi l'érotisme – propre à l'homme – se distingue de la sexualité animale. La nature à laquelle il a l'impression de retourner lors d'expériences érotiques n'est pas celle d'où il est sorti, mais celle entrevue par le prisme de la culture, à laquelle elle s'oppose, c'est-à-dire « transfigurée par la *malédiction*⁸⁹⁸ ». L'orgie, par exemple, n'est pas un « retour à une sexualité naturelle, indéfinie⁸⁹⁹ », mais « la vie sexuelle incongrue, liée à ce sentiment de monde à l'envers, que dégage une levée presque générale des interdits⁹⁰⁰ ». Bataille se libère peut-être de Dieu, mais

⁸⁹⁴ Friedrich Nietzsche cité dans Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 45.

⁸⁹⁵ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, op. cit., p. 81.

⁸⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, t. 1, Paris, Gallimard, 1995, p. 160. Georges Bataille a emprunté cet ouvrage à la BNF le 22 octobre 1936 (pour la référence, voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », art. cit., p. 606).

⁸⁹⁷ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, op. cit., p. 212.

⁸⁹⁸ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, op. cit., p. 67.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 113.

pas du discours chrétien sur la chair, qu'il semble avoir intériorisé pour une part⁹⁰¹. Dans la continuité des plus éminentes figures du Moyen-Âge qui sont évoquées dans *Le Latin mystique* de Remy de Gourmont⁹⁰², il voit dans la vie corporelle d'un vivant la décomposition du cadavre à venir ; il insiste sur la « dissolution des chairs⁹⁰³ » à laquelle participent les organes sexuels, sur les « plaies⁹⁰⁴ » auxquelles font penser les « muqueuses intérieures mises à nu⁹⁰⁵ » et « promises à la suppuration⁹⁰⁶ ». L'horreur du sexuel est, selon lui, ce qui fonde l'homme et sa conception de la sexualité⁹⁰⁷. Les organes, ainsi que l'acte sexuel, se caractérisent par leur « animalité hideuse⁹⁰⁸ », leur « laideur⁹⁰⁹ ». La « blessure » du sexe, écrit l'auteur, « ne met pas exactement la vie en jeu, mais seulement [...] sa pureté⁹¹⁰ » ; elle

⁹⁰¹ Le fait qu'il a assisté enfant et adolescent au spectacle d'une chair – celle de son père malade, tabétique et paralytique général - se délabrant chaque année davantage semble avoir joué un grand rôle dans cette dépréciation de la chair.

⁹⁰² Nous savons par André Masson, condisciple et ami de Bataille, que l'auteur lit assidûment en 1918-1919 *Le Latin mystique* de Remy de Gourmont, ouvrage composé de textes datant du Vème au XIIIème siècle, et dont l'objectif est de faire que les impies renoncent à la chair, que les saints et prédicateurs présentent comme étant par nature hostile à Dieu, témoigne de cela le simple fait qu'elle est promise au pourrissement : « Considère que tu mourras, parmi les longs soupirs et les rudes hoquets, parmi toutes les douleurs et toutes les terreurs, déclare saint Bernard, [...] ton corps s'en ira en pâleur et en horreur, en sanie et en fétidité, vers et nourriture des vers. ». La chair n'est jamais assez mortifiée pour que Dieu lui pardonne l'offense qui Lui a été faite : « Tuons cette chair [...] tuons-là de la même manière qu'avec la mort engendrée par la faute elle nous a tués », dit saint Jean Climaque. Parmi les plus féroces contempteurs de la chair, figure Odon de Cluny : « La beauté du corps est tout entière dans la peau. En effet, si les hommes voyaient ce qui est sous la peau, doués comme le lynx de Béotie d'intérieure pénétration visuelle, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde : cette féminine grâce n'est que suburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre : saletés partout. Et nous qui répugnons à toucher même du bout du doigt de la vomissure ou du fumier, comment pouvons-nous désirer de serrer dans nos bras un simple sac d'excréments ! ». La chair est mortelle, parce que sexuee : tel est du moins le syllogisme auquel en vient très tôt l'apologétique. Elle est non seulement la mort, mais aussi le mal, le diable. C'est en effet sur une vision démonologique de la chair que s'accordent les prédicateurs. Le commerce charnel insulte directement Dieu qui essaie de réparer la faute originelle par la résurrection. C'est la sexuation, plus particulièrement la femme, dans le langage de l'église, qui fait barrage au salut de l'homme, qui fait de lui un impie. Perfide et sournoise est la chair de la femme, et mortel le désir qu'en a l'homme : « La femme ne recule devant rien, affirme Anselme de Cantorbéry, elle croit que tout lui est permis. Elle ose tout ce que lui commande l'impétuosité de sa luxure ; la crainte et la pudeur, tout cède à son caprice. Elle méprise les plus sacrées des lois, tous les serments : que cela soit honteux, que cela soit féroce, du moment qu'elle jouit, elle est contente. ». (Pour toutes ces informations, voir Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 41-43)

⁹⁰³ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, op. cit., p. 113.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁰⁷ « *L'objet premier de l'horreur ne fut-il pas d'ordre sexuel ?* », lisons-nous dans *L'Histoire de l'érotisme* (*ibid.*, p. 59).

⁹⁰⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, op. cit., p. 143.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁹¹⁰ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 46.

« ne tue pas mais souille⁹¹¹ ». L'érotisme est considéré comme participant nécessairement de la saleté : c'est en effet « *en souillant – et en se souillant* », que « *[l]'homme [...] franchit [...] la limite des êtres*⁹¹² », lisons-nous dans *Sur Nietzsche*. Parce qu'elles évacuent des déjections, les « parties animales », « pileuses », sont répugnantes ; elles sont « l'orifice [même] de l'ordure⁹¹³ », « la place de l'immondice⁹¹⁴ ». Comme le rappelle Bataille en citant saint Augustin, « *[i]nter faeces et urinam nascimur*⁹¹⁵ » : « nous naissons entre la fiente et l'urine ». Par une association entre organes sexuels et orifice anal, même l'éjaculation est dite « puante⁹¹⁶ ». De par l'ensemble de ces propos, l'auteur a tout l'air en effet, conformément à ce qu'en a dit Sartre, d'un « chrétien honteux⁹¹⁷ ».

2.2.2 De la légitimité de faire le mal

Il ne semble pas y avoir chez Bataille de véritable libération, plaçant l'homme « par-delà bien et mal ». L'auteur revendique seulement la liberté de faire le « mal » — « le sommet [...] est *vouloir* le mal. C'est l'accord volontaire avec le péché, le crime⁹¹⁸ », lisons-nous dans *Sur Nietzsche* —, qu'il légitime en montrant tout le « bien » que celui-ci peut apporter, et ce, en recourant notamment à la notion de « sacré noir ». Le « sacré noir » et le « sacré blanc » semblent participer davantage du mythe que de la réalité à proprement parler, ce qui va dans le sens de Giorgio Agamben, pour qui l'ambiguïté du sacré n'est qu'une théorie, qu'un « mythogème⁹¹⁹ ». La bipolarité noir/blanc ne fait que rappeler celle, chrétienne, qui oppose

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 46.

⁹¹² *Ibid.*, p. 45.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 45.

⁹¹⁴ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 52.

⁹¹⁵ Saint Augustin cité dans Georges Bataille, *L'Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 60.

⁹¹⁶ Georges Bataille, « Dossier de l'œil pinéal », *art. cit.*, p. 19.

⁹¹⁷ Jean-Paul Sartre, *art. cit.*, p. 178.

⁹¹⁸ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 49.

⁹¹⁹ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 85.

le bien au mal ; elle ne permet pas de sortir de la dualité de la pensée⁹²⁰, ni de rendre vraiment compte d'un sacré d'avant le christianisme, qui, aux dires de Bataille, ne serait ni rationnel ni moral, alors que lui-même contribue à le rationaliser et à le moraliser, ne serait-ce qu'en parlant de « transgression » au stade païen de la religion, qui implique automatiquement une faute. Le « sacré noir » fait partie semble-t-il des mythes que l'auteur cherche à réinsuffler dans la société moderne qui en est, selon lui, de plus en plus avide et privée⁹²¹. Les considérations théoriques sur « l'œil pinéal » participent également de cette entreprise, tout comme la création d'Acéphale, la société secrète nietzschéenne et orphique que Bataille cherche à mettre en place⁹²², et qui est précisément destinée à réunir tous les éléments constitutifs d'un mythe.

L'auteur redonne aussi ses titres de noblesse au « mal » en s'appuyant sur Nietzsche, pour qui le sacrilège pouvait avoir, au temps des Grecs, une certaine grandeur ; en témoigne Prométhée, qui représente le type par excellence de ce que Nietzsche appelle le « péché actif ». Le feu volé par le Titan constitue un crime qui débouche sur le don le plus précieux et qui possède donc une dignité en soi. Comme le note le philosophe allemand, « idéaliser le

⁹²⁰ Voici la définition que propose Elisabeth Grosz du terme *dualisme* : « le dualisme est une hypothèse selon laquelle il y a deux substances distinctes, mutuellement exclusives [...], dont chacune habite sa propre sphère réservée. Prises ensemble, elles ont des caractères incompatibles » (Elisabeth Grosz, *Volatile Bodies : Toward a Corporeal Feminism*, St. Leonards, Allen and Unwin, 1994, p. 6). Le dualisme doit nécessairement recourir à la dichotomie qui « hiérarchise et classifie deux termes polarisés pour que l'un devienne un terme privilégié et l'autre sa contrepartie réprimée, subordonnée et négative » (*Ibid.*, p. 3). Chez Bataille, la « contrepartie réprimée, subordonnée, négative » devient le « bien », au lieu d'être le mal.

⁹²¹ Voici ce que déclare Georges Bataille lors d'une conférence datant du 24 février 1948 : « Si nous disons tout simplement au compte de la lucidité que l'homme actuel se définit par son avidité au mythe » (Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 393). L'auteur promeut une anthropologie mythologique. Il est nécessaire, selon lui, de se détacher de la science et de la philosophie et de se représenter les choses autrement, par le fantasme notamment. Ainsi, l'insubordination du fantasme, son caractère libre, se substitue à la rigidité du concept, dans l'élaboration d'une connaissance autre, « hétérologique », transgressant les limites de la pensée rationnelle.

⁹²² Nous savons peu de choses sur Acéphale comme société secrète, les participants ayant juré de garder le silence. Des rencontres étaient organisées dans la forêt de Saint-Nom-la-Bretèche, dans une clairière où il y avait un arbre foudroyé. Des textes de Nietzsche et de Sade notamment étaient lus. Les membres étaient aussi tenus de pratiquer certains rituels, comme, par exemple, la commémoration, place de la Concorde, de la décapitation de Louis XVI, symbole même de l'acéphalité. L'idée de sacrifice humain fut même envisagée, faisant ainsi de la société Acéphale le point à la fois d'aboutissement et d'achoppement de la théorie bataillienne du sacrifice, mais les participants reculèrent, faute d'avoir pu trouver le sacrificateur.

grand criminel (sens de cette sorte de *grandeur*), cela est grec ; ravalé, calomnier, avilir le pécheur, c'est juif et chrétien⁹²³ ». Dans cette perspective, qui est celle aussi qu'adopte Bataille, le « mal » apparaît comme la plus grande force de l'homme.

L'auteur va à l'encontre de la tradition philosophique occidentale en élevant le bas, que représente le corps, et en destituant ce qui est considéré comme élevé selon l'optique chrétienne, à savoir l'esprit ; mais le dualisme perdure, même s'il est inversé. Comme le note Denis Hollier dans l'un de ses articles, « Bataille n'a jamais manqué de rappeler la séduction que les manifestations dualistes de la pensée ont exercé sur lui⁹²⁴ », et elles abondent en effet dans son œuvre : non seulement le Bien s'oppose au Mal, mais aussi le haut au bas, le sacré au profane, le continu au discontinu, etc. Le Bien⁹²⁵ et le Mal ne peuvent être saisis simultanément chez l'auteur car ils sont (aussi) la contestation l'un de l'autre ; ils sont « deux mondes étrangers et rivaux⁹²⁶ », deux pôles, deux temps, qui se succèdent, sans s'annuler définitivement, comme lors de la fête. Le recours au dualisme est toutefois un moyen par lequel Bataille développe sa pensée, comme le soutiennent Denis Hollier et Michal Krzykowski⁹²⁷, afin de renverser les valeurs établies et libérer les termes de leur cloison définitionnelle respective, jugée trop étroite. La stratégie de l'auteur semble bien être celle que décrit Michal Krzykowski :

(1) se servir à l'intérieur du discours de séries de notions fortement bipolarisées comme le bien / le mal, le profane / le sacré, la discontinuité / la continuité, le possible / l'impossible, l'homogène / l'hétérogène ; (2) favoriser la notion négative tout en rejetant son acception trop restreinte car éternellement tributaire

⁹²³ Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, t. 2, Paris, Gallimard, 1995, p. 412. Georges Bataille a emprunté les deux tomes de *La Volonté de puissance* le 23 novembre 1936 (pour la référence, voir « Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », *art. cit.*, p. 607).

⁹²⁴ Denis Hollier, « Le matérialisme dualiste de Georges Bataille », *Tel Quel*, n° 25, 1966, p. 43.

⁹²⁵ *Bien* entendu ici au sens où l'entend Bataille et que retient Denis Hollier dans son article de « raison », d'« utilité ». Nous allons revenir sur cette définition ultérieurement.

⁹²⁶ Denis Hollier, *art. cit.*, p. 44.

⁹²⁷ Voir Michal Krzykowski, *L'Effet-Bataille. De la littérature d'excès à l'écriture : Un texte-lecture*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2011, p. 88.

de la notion positive qui est la loi que la notion négative, lorsqu'elle veut s'affirmer, doit abolir⁹²⁸.

Il y a donc bien d'un côté le Bien et le Mal de l'autre, mais les termes ne désignent pas ce à quoi ils réfèrent habituellement.

2.2.3 Redéfinition du « bien » et du « mal » et proposition d'une hyper-morale

Le renversement des valeurs

Bataille va toutefois plus loin que la simple légitimation du « mal » en proposant, dans la continuité de Nietzsche, une hyper-morale, une redéfinition du « bien » et du « mal ». Le soi-disant « bien », la *moraline*, comme Nietzsche l'appelle dans *L'Antéchrist*, amalgame issu du christianisme et de la morale, est un principe d'anéantissement, de ruine, de déchéance. Elle répond à « l'instinct du troupeau dans l'individu⁹²⁹ » : comme l'écrit l'auteur, « la lourdeur est le prix [...] de la soif de sécurité⁹³⁰ ». La mauvaise conscience (le « c'est ma faute »), l'intériorisation de la « faute », etc., sont autant de poids que l'homme n'a pas à supporter. Pour Bataille, la morale représente un frein, le « bien » une contrainte, alors que le « mal » réside dans le « refus de l'attitude servile⁹³¹ ». Le parti pris pour le « mal » est donc celui de l'affranchissement de toute entrave. Selon Nietzsche, l'homme doit vivre résolument, d'une vie pleine et entière. Est bon « [t]out ce qui *exalte* en [lui] le sentiment de puissance, la volonté de puissance⁹³² », qui correspond à l'instinct de liberté. Conformément à cette idée, l'auteur français déclare qu'« [i]l est dans l'essence de l'homme un mouvement violent,

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 142.

⁹²⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, *op. cit.*, p. 170.

⁹³⁰ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 85.

⁹³¹ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 105.

⁹³² Nietzsche, *L'Antéchrist*, *op. cit.*, p. 16.

voulant l'autonomie⁹³³ » : est *libre* précisément celui « qui n'est subordonné à rien d'autre qu'à son premier mouvement, indifférent à toute considération extérieure⁹³⁴ » – une indifférence toutefois impossible, qui n'est pas même souhaitable, en ce qu'elle mènerait « l'expérience intérieure » à l'échec : il doit y avoir en effet pour Bataille conscience de l'interdit lors de la transgression pour qu'il y ait *sacré*.

Le mal ou l'abandon aux suites funestes

Pour l'auteur, le « bien » est du côté de la conservation de soi, tandis que le « mal » est l'abandon aux suites funestes : « [n]otre lot est la destruction, non la durée. Il est bien de vouloir nous perdre⁹³⁵ », lisons-nous dans les notes précédant la version définitive de *L'Érotisme*. Entreprendre « l'expérience intérieure », c'est nécessairement s'exposer au danger, comme l'indique l'étymologie : *experiri* en latin a la même racine que *periculum*, qui signifie « péril⁹³⁶ ».

L'opposition entre raison et passions

Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche dresse précisément une opposition entre la nature vulgaire, « raisonnable » et principalement *intéressée*, et la nature supérieure qui se livre volontiers à tous ses désirs :

La nature vulgaire se caractérise par le fait qu'elle conserve invariablement l'œil rivé sur son avantage et que cette pensée du but et de l'avantage est encore plus forte que ses pulsions les plus fortes : ne pas se laisser entraîner par ces pulsions à

⁹³³ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 13.

⁹³⁴ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 49.

⁹³⁵ Georges Bataille, « Notes - *L'Érotisme* », *art. cit.*, p. 696.

⁹³⁶ Voir Ph. Lacoue-Labarthe cité dans M. Jay, « Limites de l'expérience-limite : Bataille et Foucault », dans Denis Hollier, *op. cit.*, p. 39.

des actions dénuées de but – voilà sa sagesse et son amour propre. Comparée à elle, la nature supérieure est *plus irrationnelle* : – car le noble, le généreux, celui qui est prêt au sacrifice succombe en fait à ses pulsions, et dans ses meilleurs instants, sa raison *marque une pause*⁹³⁷.

La civilisation occidentale repose sur le rejet de l'*hubris*, la violence primitive, le désir de la démesure et de l'assouvissement immédiat, « ce qui menace une intégrité, un équilibre, une harmonie, ce qu'il faut mettre à l'écart, refouler, étouffer⁹³⁸ », sous peine de retourner à l'étape pré-humaine, pré-logique (*logos* désignant ici la raison) de l'évolution de l'espèce, et sur l'imposition de la *sophrosune*, qui est le désir du meilleur, distinction qui n'est pas sans faire penser à celle, freudienne, opposant le principe de plaisir à celui de réalité⁹³⁹. La répression des pulsions sur laquelle s'édifie la société (elles nuiraient à ses intérêts si aucune limite ne leur était imposée) engendre un conflit entre la communauté et l'individu et un profond malaise au niveau personnel. Lors de son entrevue avec Madeleine Chapsal, Bataille insiste sur les conséquences néfastes pour l'homme de la tension entre la raison, faculté qui amène le sujet à renoncer aux plaisirs éphémères, précaires et destructeurs et à opter pour ceux qui sont plus durables, certes moins intenses, mais plus sécuritaires, et la part des instincts réprimés en lui, ce qui n'est pas sans faire penser à ce que disent Freud et Marcuse à ce sujet :

Bataille : Il est très clair que n'importe comment, quel que soit le genre de société que nous ayons, à la limite, cette rage [contre l'état de choses existant, contre la vie telle qu'elle est] se retrouvera toujours, parce que je ne crois pas qu'on puisse atteindre un état de choses tel qu'il permettrait de venir à bout de cette rage.

Chapsal : Se trouver dans un corps est une situation par essence intolérable ?

Bataille : Se trouver dans un corps qui est gouverné par la raison, alors que la raison ne peut venir à bout de tous les instincts qui existent dans l'être humain, engendre une rage qu'on peut arriver à voir comme indélébile⁹⁴⁰.

⁹³⁷ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, *op. cit.*, p. 60-61.

⁹³⁸ Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978, p. 197.

⁹³⁹ Pour ces informations, voir : Krzysztof Jarosz, « Le sacré noir et les avatars du mythe solaire dans le "Dossier de l'œil pinéal" de Georges Bataille », in M. Wandzioch (éd.), *Le Clair obscur dans les littératures en langues romanes*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005, p. 107.

⁹⁴⁰ Georges Bataille et Madeleine Chapsal dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 17.

Pour l'auteur, la raison est à bannir, et tout ce qui découle d'elle, à commencer par la connaissance, car « [c]onnaître est toujours s'efforcer, travailler, c'est toujours une opération servile⁹⁴¹ ». La science subordonne l'esprit à l'objet ; en cela, elle « éloign[e] l'homme de lui-même⁹⁴² » et « réalise en l'espèce du savant la réduction de la vie entière à l'ordre réel⁹⁴³ ». Le non-savoir, auquel se rapportent les moments d'émotions fortes : les sanglots, les fous rires à en perdre haleine, etc., qui « brisent, interrompent ou rejettent à l'arrière-plan le déroulement continu de la pensée⁹⁴⁴ », apparaît, aux yeux de Bataille, comme le seul chemin qui mène à « la souveraineté de l'être⁹⁴⁵ ».

L'abandon aux suites funestes

Le « bien », au sens de « sacrifice se moquant des fins, des matérielles et des morales⁹⁴⁶ »

L'expérience ne doit être d'aucune utilité ; elle doit être gratuite, voulue pour elle-même. Le projet est, pour l'auteur, une véritable prison. Bataille recommande ce que Nietzsche a fait de son vivant, à savoir ne pas poursuivre assidument d'objectif(s) :

Je n'ai aucun souvenir d'effort, lisons-nous en effet dans *Ecce Homo*, on ne trouverait pas dans ma vie une seule trace de lutte, je suis le contraire d'une nature héroïque. Mon expérience ignore complètement ce que c'est que vouloir quelque chose, y travailler ambitieusement, viser un « but », ou la réalisation d'un désir⁹⁴⁷.

Tant que l'homme est dans le système des opérations, il reste dépendant de résultats toujours remis. L'expérience intérieure est « le contraire de l'action⁹⁴⁸ », qui se subordonne à une visée

⁹⁴¹ Georges Bataille, *La Souveraineté*, op. cit., p. 253.

⁹⁴² Georges Bataille, *Théorie de la religion*, op. cit., p. 340.

⁹⁴³ *Ibid.*, p. 340.

⁹⁴⁴ Georges Bataille, *La Souveraineté*, op. cit., p. 254.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁹⁴⁶ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 22.

⁹⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* in *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 64.

⁹⁴⁸ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 59.

future, et nuit par là-même au plein épanouissement du « caractère total de l'être⁹⁴⁹ ». Comme l'écrit l'auteur, « [j]e ne puis exister *totalem*ent qu'en dépassant le stade de l'action de quelque manière⁹⁵⁰ ». L'homme entier est celui « dont la vie est une fête "immotivée", et fête en *tous* les sens du mot, un rire, une danse, une orgie [...], un sacrifice se moquant des fins, des matérielles et des morales⁹⁵¹ ». Parce qu'il est une action libre, désintéressée, trouvant sa fin en elle-même et qui peut absorber complètement le sujet sans que celui-ci pense en retirer quelque profit, le jeu permet d'explorer le « possible ». L'attrait de la chasse par exemple est « indépendant de l'intérêt⁹⁵² » : c'est l'aspect ludique qui l'emporte, non le nombre de prises. Selon Bataille, la vie elle-même doit être vécue comme un jeu afin que l'expérience intérieure soit possible : « Vivre est follement, mais sans retour, jeter les dés. C'est affirmer un état de grâce et non s'embarrasser des suites possibles. Dans le souci des suites, commencent l'avarice et l'angoisse⁹⁵³ ». Le moment souverain est celui « dont, en aucune mesure, le sens ne dépend de ses conséquences⁹⁵⁴ ». Lorsque le sujet a la chance de le vivre, rien ne compte plus, « sinon *ce qui est là*⁹⁵⁵ ». Comme le note l'auteur, « [c]e qui est souverain [...], c'est de jouir du temps présent sans rien avoir en vue sinon ce temps présent⁹⁵⁶ ». Or, la préférence pour la jouissance immédiate, est, pour reprendre les mots de *La Littérature et le Mal*, « la commune définition du Mal⁹⁵⁷ », en ce qu'elle est celle d'un individu isolé, et qu'elle peut s'opposer par là-même à l'intérêt commun, pour lequel un minimum de considération pour le futur est nécessaire. Témoigne de cela l'érotisme, la voie royale selon Bataille pour nous faire entrer dans l'instant, pour nous le faire vivre (il est fait allusion dans l'un des articles de

⁹⁴⁹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

⁹⁵² Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 325.

⁹⁵³ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 321.

⁹⁵⁴ Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 274.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 325.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 248.

⁹⁵⁷ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, *Œuvres complètes*, t. 9, *op. cit.*, p. 180.

l'auteur à « la sensation d'éternité de l'instant donnée dans la fulguration de l'amour⁹⁵⁸ »), qui, s'il est pratiqué dans l'excès, nuit au travail et donc à la société. Comme le remarque Bataille, « une sexualité librement débordante diminue l'aptitude au travail, de même qu'un travail soutenu diminue la faim sexuelle. Il y a donc entre la conscience, étroitement liée au travail, et la vie sexuelle une incompatibilité dont la rigueur ne saurait être niée⁹⁵⁹ ». Les personnages dans l'œuvre de l'auteur qui s'adonnent le plus à l'excès érotique sont des « aristocrates » pour la plupart, qui peuvent se permettre – financièrement – d'être oisifs. Les personnages de Pierre et d'Hansi dans *Ma Mère* appliquent les recommandations de Balzac, que Bataille cite dans *L'Érotisme* : « les excès en amour exigent et du repos et des repas réparateurs ». Le Bien réside quant à lui dans la morale, qui énonce les règles propres à assurer la survie du monde profane, et qui ne peut aller qu'à l'encontre de l'ordre intime, qui met au premier plan « ce dont le sens est donné dans l'instant⁹⁶⁰ ». Pour l'auteur, « il est servile d'envisager d'abord la durée, d'employer le *temps présent* au profit de l'*avenir*⁹⁶¹ ». L'homme devient *souverain*, lorsqu'il nie en lui-même le primat de l'instant à venir au profit de l'instant présent, lorsqu'il *ne sert à rien* et qu'il n'est donc asservi à rien. La souveraineté, au sens où l'entend Bataille, ne renvoie donc pas d'abord à la supériorité d'un homme sur un autre, mais à l'insubordination. Pour reprendre les mots de Mikkel Borch-Jacobsen, « [l]'être souverain n'est ce qu'il est – *supraneus*, “supérieur”, “haut”, “noble”, “élevé”, – que parce qu'il n'est soumis [...], assujetti à rien », ce qui concerne autant un grand seigneur comme Dom Juan que le paria.

⁹⁵⁸ Georges Bataille, « L'Érotisme ou la mise en question de l'être », *Œuvres complètes*, t. 12, *op. cit.*, p. 413.

⁹⁵⁹ Georges Bataille, *L'Érotisme*, *Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 160.

⁹⁶⁰ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, *op. cit.*, p. 325.

⁹⁶¹ Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 248.

Au sein de la société et donc des nécessités de production et de travail, l'existence est inévitablement « une existence *pour autre chose que soi*⁹⁶² », alors que la souveraineté, elle, est l'« existence pour soi⁹⁶³ », « valable en soi⁹⁶⁴ ». L'esclavage est certes la pire des servitudes, mais l'esclave qui se libère du maître par le travail (opération dont rend compte Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit*), trouve en celui-ci la nouvelle puissance qui l'opprime. Conformément à ce que dit Herbert Marcuse, si l'homme tâche d'assurer sa subsistance, ce n'est pas parce qu'il y trouve du plaisir et que cela lui suffit, c'est pour pouvoir se permettre un moment de pure liberté. La vie est souveraine lorsque le nécessaire est assuré et que « la possibilité de la vie s'ouvre sans limite⁹⁶⁵ ». Être un « *sujet* [...] dégagé de la pesanteur que le monde de l'utilité nous impose, des tâches où le monde des objets nous enlise⁹⁶⁶ » est ce que nous invite à devenir Bataille.

Il existe une antinomie entre, d'une part, la sphère du travail, de l'économie, de la production, de la raison utilitaire, et d'autre part, celle de la dépense improductive, de la dilapidation, de l'excès inutile, de la gratuité. Le comportement quotidien est fondé sur la productivité ; or, c'est l'au-delà des intérêts qui intéresse l'auteur. Pour lui, il faut briser tout attachement aux richesses illusoires du monde libéral. L'idée principale exprimée dans *L'Au-delà de l'utile* est qu'un luxe authentique exige le mépris des « biens ». Le souverain dissipe sans limite ses ressources et jouit des produits de ce monde bien au-delà de ses besoins ; il se caractérise par le refus de conserver et une prodigalité sans mesure, ce qui n'est pas sans évoquer le potlach, dont parle Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don*, et qui attire particulièrement l'attention de Bataille. Dans les communautés primitives, c'est le principe de générosité qui préside aux échanges et qui détermine la souveraineté du donneur. Comme l'écrit l'auteur, « [c]'était à la

⁹⁶² Georges Bataille, « La structure psychologique du fascisme », *art. cit.*, p. 340.

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 340.

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 340.

⁹⁶⁵ Georges Bataille, *La Souveraineté*, *op. cit.*, p. 248.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 288.

fin celui qui passait la mesure qui l'emportait et dont le caractère souverain s'imposait⁹⁶⁷ ». Le gaspillage occasionné décide de la noblesse, de l'honneur et du rang social du vainqueur. Ce principe vaut pour les actions qui ont leur fin en elles-mêmes, à savoir, pour reprendre la liste que donne Bataille dans « La notion de dépense » : « le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale)⁹⁶⁸ », en ce qu'elle impliquent toutes une *perte*, qui « doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens⁹⁶⁹ ». Les cultes « exigent un gaspillage sanglant d'hommes et d'animaux de sacrifice⁹⁷⁰ », lisons-nous dans « La notion de dépense » ; quant à l'érotisme, à la « consommation bachique des corps⁹⁷¹ », pour reprendre la définition de l'auteur, qui implique une fuite d'énergie considérable⁹⁷², ce pour quoi précisément il était perçu par les Grecs de l'Antiquité comme un danger devant être maîtrisé le plus possible, il s'oppose à la conduite habituelle régie par le souci d'avoir toujours plus de forces.

L'homme est balancé entre deux processus psychologiques opposés : entre l'exigence conservatrice d'un côté et le désir de dissolution de l'autre, entre la nécessité de l'auto-préservation et l'aspiration à l'affirmation de soi jusque dans l'anéantissement, comme l'illustre la figure de Dionysos, qui incarne « l'exubérance destructrice de la vie⁹⁷³ ». Il est certes gouverné par le monde – *profane* – du travail et de la raison, mais comme le dit l'auteur, jamais « notre obéissance n'est sans limite⁹⁷⁴ » ; toujours il subsiste en nous « un

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 383.

⁹⁶⁸ Georges Bataille, « La notion de dépense », *art. cit.*, p. 305.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 305.

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 305.

⁹⁷¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 60.

⁹⁷² « L'érotisme, déclare Bataille dans *Le Coupable*, est cruel, il mène à la misère, il exige de ruineuses dépenses » (pour la référence, voir : Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 257), ce qu'illustrent bien Pierre et Hansi dans *Ma mère*, véritables loques humaines à force d'excès sexuel.

⁹⁷³ Georges Bataille, « *Chroniques nietzschéennes* », *Œuvres complètes*, t. 1, *op. cit.*, p. 484.

⁹⁷⁴ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 45.

fond de violence⁹⁷⁵ », propre au *sacré*. Pour Bataille, le sacré correspond précisément au « déchaînement des passions⁹⁷⁶ », sans lesquelles l'homme ne saurait toucher à l'être, et qui peuvent être autant celles qui brûlent les héros sadiens que celles qui consomment les martyrs ou les saints. Dans les deux cas, c'est l'exubérance, l'excès qui permet d'atteindre « l'extrême du possible », non la mesure, nécessaire à la réalisation d'un projet, encore moins l'ascèse. « Il me semble, déclare l'auteur lors de son entrevue avec Madeleine Chapsal, que si cette possibilité d'excès disparaissait, la sphère humaine ne serait peut-être plus ce qu'elle est, quelque chose de riche s'effacerait⁹⁷⁷ ». L'homme est divin dans le dépassement de ses limites⁹⁷⁸. Il s'agit de vivre « à hauteur de mort⁹⁷⁹ », de suivre « le mouvement qui, nous précipitant vers le pire, en même temps nous élève au glorieux⁹⁸⁰ », d'atteindre le *sommet*, qui est « le maximum de déchirure [...] possible sans périr⁹⁸¹ ». L'intention de Bataille est d'opposer, non pas tant le bien au mal, que ce qu'il nomme le « sommet moral⁹⁸² », correspondant à l'exubérance des forces, aux dépenses d'énergie sans mesure, au « déclin⁹⁸³ », c'est-à-dire aux moments d'épuisement, de fatigue. L'intensité, que l'auteur définit comme la *valeur*, s'apparente souvent au Mal, sans pour autant se réduire nécessairement à lui :

La notion d'intensité n'est pas réductible à celle du plaisir car [...] la recherche de l'intensité veut que nous allions d'abord au devant du malaise, aux limites de la défaillance. Ce que j'appelle *valeur* diffère donc à la fois du *bien* et du plaisir. La *valeur* coïncide tantôt avec le *Bien* et tantôt ne coïncide pas. Elle coïncide parfois avec le *Mal*. La *valeur* se situe *par-delà le Bien et le Mal*, mais sous deux formes opposées, l'une liée au principe du *Bien*, l'autre à celui du *Mal*. Le désir du *Bien* limite le mouvement qui nous porte à chercher la *valeur*. Quand la liberté vers le mal, au contraire, ouvre un accès aux formes excessives de la *valeur*. Toutefois,

⁹⁷⁵ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁷⁶ Georges Bataille, « *Le mal dans le platonisme et dans le sadisme* », *Œuvres complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 371.

⁹⁷⁷ Georges Bataille dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁷⁸ Idée exprimée dans Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 350.

⁹⁷⁹ Georges Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, *op. cit.*, p. 91.

⁹⁸⁰ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 97.

⁹⁸¹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 395.

⁹⁸² *Ibid.*, p. 395.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 395.

l'on ne pourrait conclure de ces données que la *valeur* authentique se situe du côté du *Mal*. Le principe même de la *valeur* veut que nous allions « le plus loin possible »⁹⁸⁴.

L'*ipse* doit renoncer à lui-même, c'est-à-dire qu'il doit « *cess[er] de se vouloir tout*⁹⁸⁵ ». Pour l'auteur, « *ne plus se vouloir tout est pour l'homme l'ambition la plus haute*⁹⁸⁶ », car toute l'existence de celui-ci est « tentative exaspérée d'achever l'être⁹⁸⁷ ». Or, conformément à ce qui est écrit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le sujet de l'expérience doit, pour véritablement se trouver, « *se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint*⁹⁸⁸ » ; il doit « *vouloir [...] surmonter l'homme – être ce qu'il serait délivré du besoin de loucher vers le parfait, en faisant son contraire*⁹⁸⁹ ». Comme l'avance Bataille dans *L'Expérience intérieure*, « [q]ui ne “meurt” pas de n'être qu'un homme ne sera jamais qu'un homme⁹⁹⁰ » : ce n'est que par la renonciation à l'homme tel qu'il fut jusque-là, que peut être récusée une « humanité déçue, écartée de l'Âge d'or⁹⁹¹ ». Dans l'œuvre romanesque de l'auteur, les personnages débordent d'eux-mêmes, comme en témoignent les cris, les larmes, les rires, les hoquets, etc. ; ils sont toujours sur le point de se rompre⁹⁹². Bataille applique ce que recommande le Père Tesson, qu'il évoque et cite dans *L'Érotisme*⁹⁹³ : il faut mourir pour vivre de la vie divine. Il déclare dans les notes précédant la version définitive de *L'Histoire de l'érotisme* avoir placé sa vie à la limite de la perte⁹⁹⁴, à l'image de sainte Thérèse qui, lorsqu'elle s'exclama : « Je meurs de ne pas mourir !⁹⁹⁵ », « perdit pied », « ne fit que vivre plus violemment, si violemment qu'elle put se dire à la limite de mort, mais d'une mort qui, l'exaspérant, ne faisait pas cesser la

⁹⁸⁴ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal, Œuvres complètes*, t. 9, *op. cit.*, p. 219.

⁹⁸⁵ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 38.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p. 155.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁹¹ *Ibid.*, p. 151.

⁹⁹² Voir Jean-François Louette in « “Dirty”, le rire et l'angoisse », *art. cit.*

⁹⁹³ P. Tesson cité dans Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 230.

⁹⁹⁴ Georges Bataille, « Notes - *L'Histoire de l'érotisme* », *art. cit.*, p. 526.

⁹⁹⁵ Sainte Thérèse citée dans Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 235.

vie⁹⁹⁶ ». Pour que l'expérience soit pleinement réussie, il faut que le sujet jouisse du sentiment de se perdre et de se mettre en danger. Il s'agit pour lui de se rendre volontairement et avec joie jusqu'aux « points extrêmes⁹⁹⁷ », de vivre à en mourir, comme lors de l'acte érotique, qui débouche précisément sur la « petite mort ». L'érotisme est, pour reprendre une autre définition de Bataille, l'« approbation de la vie jusque dans la mort⁹⁹⁸ ». L'acte sexuel n'est donc pas seulement ÉROS tel que l'entend Freud dans sa première théorie des pulsions, mais aussi pulsion de mort, conformément à ce qu'indique dans un deuxième temps le psychanalyste, qui opère une distinction entre pulsions de vie et pulsions sexuelles, ces dernières pouvant se mettre au service de la pulsion de mort⁹⁹⁹ : « Nous ne pouvons réduire l'impulsion sexuelle à l'agréable et au bénéfique, déclare l'auteur dans *La Littérature et le Mal*. Il y a en elle un élément de désordre, d'excès, qui va jusqu'à mettre en jeu la vie de ceux qui la suivent¹⁰⁰⁰ ». Toutefois, il ne s'agit pas d'un désir de mourir à proprement parler, mais d'un « désir de vivre, aux limites du possible et de l'impossible avec une intensité toujours plus grande¹⁰⁰¹ ». C'est le sommet qu'il faut atteindre, c'est-à-dire le lieu « auquel nous ne parvenons qu'en épuisant nos forces, toujours en quelque sorte à un doigt de la mort¹⁰⁰² », ce bref moment, qui semble pourtant une éternité aux yeux de celui qui le vit, « où la vie est impossible à la limite¹⁰⁰³ ».

⁹⁹⁶ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, op. cit., p. 235.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 253.

⁹⁹⁸ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 17.

⁹⁹⁹ Ces propos semblent témoigner de la filiation à Freud de Bataille, qui a lu l'*Introduction à la psychanalyse* dès 1920 et *Totem et tabou* en 1927. Or, à partir de 1933, l'auteur semble se désintéresser des données de la psychanalyse. Voici ce qu'il déclare dans les « Notes » de *L'Érotisme* : « mon point de vue n'est pas celui de la psychanalyse. C'est d'ailleurs le point de vue, non pas d'un homme ignorant de la psychanalyse, mais presque d'un homme qui, à force d'avoir quitté ce point de vue, l'a pour ainsi dire oublié, est devenu peu familier avec les représentations qu'elle introduit. Je suis parti, moi, d'un point de vue philosophique » (Georges Bataille, « Notes - *L'Érotisme* », art. cit., p. 694)

¹⁰⁰⁰ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal*, Paris, Gallimard, 1957, p. 133.

¹⁰⁰¹ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, op. cit., p. 235.

¹⁰⁰² Georges Bataille, « Notes - *Sur Nietzsche* », art. cit., p. 390.

¹⁰⁰³ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 57.

La littérature comme le lieu privilégié d'une mise en scène symbolique de la perte (déchéance ou mort)

Par sacrifice, Bataille entend non seulement le rite, mais aussi « toute représentation ou récit dans lesquels la destruction (ou la menace de destruction) d'un héros ou plus généralement d'un être joue un rôle essentiel ; et par extension, les représentations où le héros (ou l'être) est mis en jeu sur le mode érotique¹⁰⁰⁴ ». Ces propos s'appliquent parfaitement à ce que nous voyons à l'œuvre dans les romans et récits de l'auteur : les personnages s'abandonnent complètement à l'attrait d'une vie *perdue*, ils *se sacrifient*, se détruisent, et ce sont les scènes érotiques qui illustrent le mieux cette consommation. Edwarda et Dirty, par exemple, sont des « possédées de la dépossession¹⁰⁰⁵ » ; elles sont « en marche vers leur dissolution, leur anéantissement¹⁰⁰⁶ », pour reprendre les formules de Marguerite Duras. De façon générale, les personnages batailliens dépassent les limites du possible et ont l'impossible sous les yeux, qu'ils fixent comme le fou fixe le soleil. Ils vivent à en perdre la tête, à en devenir « acéphales¹⁰⁰⁷ ». Ils ne savent vivre qu'en sombrant, et c'est de cette façon précisément qu'ils passent au-delà, un au-delà qui n'a rien à voir avec une « réalité » supraterrrestre¹⁰⁰⁸. Ils

¹⁰⁰⁴ Georges Bataille, *Méthode de méditation*, *op. cit.*, p. 218.

¹⁰⁰⁵ Marguerite Duras, *Outside*, Paris, P.O.L., 1984, p. 35.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 35-36.

¹⁰⁰⁷ C'est dans son article intitulé « La conjuration sacrée », que Bataille décrit ce qu'il voit et entend par « homme acéphale » : « L'homme a échappé à sa tête comme le condamné à la prison. Il a trouvé au-delà de lui-même non Dieu qui est la prohibition du crime, mais un être qui ignore la prohibition. Au-delà de ce que je suis, je rencontre un être qui me fait rire parce qu'il est sans tête, qui m'emplit d'angoisse parce qu'il est fait d'innocence et de crime : il tient une arme de fer dans sa main gauche, des flammes semblables à un sacré-cœur dans sa main droite. Il réunit dans une même éruption la Naissance et la Mort. Il n'est pas un homme. Il n'est pas non plus un dieu. Il n'est pas moi mais il est plus moi que moi : son ventre est le dédale dans lequel il s'est égaré lui-même, m'égaré avec lui et dans lequel je me retrouve étant lui, c'est-à-dire monstre. » (Georges Bataille, « La conjuration sacrée », *art. cit.*, p. 445) Les occurrences de la folie abondent dans l'œuvre romanesque de Bataille : « j'étais troublé à en perdre la tête » (Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, *op. cit.*, p. 130), « j'avais le sentiment qu'elle avait perdu la tête » (*ibid.*, p. 132), « je n'ai su que perdre la tête » (*ibid.*, p. 174), « J'avais perdu la tête » (*ibid.*, p. 195), « Elle perdait la tête » (Georges Bataille, *Julie, Romans et récits*, *op. cit.*, p. 466), « l'angoisse de l'abbé donnait ce jour-là l'impression qu'il perdait la tête » (Georges Bataille, *L'Abbé C, Romans et récits*, *op. cit.*, p. 616), « J'étais écartelé, je perdais la tête » (*ibid.*, p. 768) ; « elle semblait littéralement folle » (Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, *op. cit.*, p. 115), « je me sentais devenir fou » (*ibid.*, p. 133), « elle avait l'air folle » (*ibid.*, p. 194), « Xénie, échevelée, était sale, elle avait l'aspect d'une folle » (*ibid.*, p. 196), « Elle parla, à mesure, lentement, ses traits s'étaient figés dans la folie » (Georges Bataille, *Ma mère*, *op. cit.*, p. 765), « ta mère est si folle que je crains la mort en la voyant » (*ibid.*, p. 790).

¹⁰⁰⁸ Comme le note Bataille, « [q]u'un au-delà, j'entends qu'un au-delà terrestre, appartienne à l'homme actuel est une vérité difficilement contestable » (Georges Bataille, « Le Collège de sociologie », *art. cit.*, p. 366).

parviennent à « renverser ce monde-ci pour y trouver l'autre¹⁰⁰⁹ » ; ils franchissent de fait le seuil de l'humain et basculent *de l'autre côté*, dans une « zone d'indifférence », dans un espace d'exception où apparaît « la vie nue ou la vie sacrée¹⁰¹⁰ », que la littérature a précisément pour mission de faire voir à l'homme. La littérature ouvre les yeux du lecteur à la réalité excédant celle du quotidien, et dont les personnages batailliens font l'expérience :

Elle me donna un coup de pied pour rire. Le pied heurta le revolver dans ma poche. Une effrayante détonation nous arracha un cri. Je n'étais pas blessé et me trouvai, debout *comme entré dans un autre monde*¹⁰¹¹.

Simone, après le suicide de Marcelle, changea profondément. Elle ne fixait que le vague, *on aurait cru qu'elle était d'un autre monde*¹⁰¹².

elle semblait folle, évidemment venue *d'un autre monde*¹⁰¹³.

pouvais-je oublier ces yeux fous, ces yeux qui regardaient de *l'autre monde*, du fond de leur obscénité¹⁰¹⁴.

L'amour qui nous lia, ma mère et moi, était de *l'autre monde*¹⁰¹⁵

Nous regardant, ce qui acheva de nous troubler fut de voir à quel point nous avions le regard noyé : comme si nous revenions de *l'autre monde*¹⁰¹⁶.

Les personnages batailliens sont *sacrés*, parce qu'ils sont séparés des autres, dans une sphère qui se situe au-delà du divin comme de l'humain. Ils se retrouvent dans une sorte de *no man's land* (rappelons ce que dit Mary Douglas à cet égard : être en marge, c'est « être en liaison avec le danger, toucher à la source d'un certain pouvoir¹⁰¹⁷ »), à mi-chemin entre la nature et

¹⁰⁰⁹ Georges Bataille, *Ma mère*, *op. cit.*, p. 239.

¹⁰¹⁰ Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰¹¹ Georges Bataille, *Histoire de l'œil*, *op. cit.*, p. 12 (nous soulignons).

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 31 (nous soulignons).

¹⁰¹³ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, *op. cit.*, p. 334 (nous soulignons).

¹⁰¹⁴ Georges Bataille, *Ma mère*, *op. cit.*, p. 803 (nous soulignons).

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 812 (nous soulignons).

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 824 (nous soulignons).

¹⁰¹⁷ Mary Douglas, *op. cit.*, p. 114.

la culture, l'exclusion et l'inclusion, la vie et la mort. De fait, ils réalisent *l'impossible*, puisqu'ils « m[eurent] en survivant¹⁰¹⁸ ».

L'œil pinéal

L'extase qui propulse les personnages batailliens dans l'espace *sacré* dont parle Agamben est en rapport avec la thématique pinéaliennne : elle est en effet liée à un regard révolté, qui ne s'ouvre plus aux choses baignées dans la lumière, mais à la nuit, aux ténèbres. C'est une nouvelle façon de voir que propose Bataille, qui opère une distinction entre la direction horizontale de la vision binoculaire normale et la direction verticale de la vision de l'œil pinéal. Même si l'homme voit de ses yeux les « réalités » physiques, il n'a pas évolué selon l'auteur conformément au mouvement d'érection sur la terre ; il s'est, pour ainsi dire, arrêté à mi-chemin : en s'élevant vers le ciel, il a conservé l'archaïque vision de ses ancêtres directs, les singes anthropoïdes : ce qu'il voit reste servilement lié à la terre. Ainsi, à l'érection du corps vers le soleil, s'oppose l'obstination à s'en dissimuler la vue¹⁰¹⁹. Comme le dit Michel Surya, « [s]auf au moyen d'une torsion de la nuque, du soleil il [l'homme] ne voit rien, sinon la lumière, et encore par réfraction sur ce que celui-ci éclaire¹⁰²⁰ ». L'axe horizontal de la vision est, pour l'auteur, signe d'assujettissement, car « les yeux continuent à [...] attacher [l'homme] par des liens étroits aux choses vulgaires au milieu desquels la nécessité a fixé ses démarches¹⁰²¹ ». Bataille reprend l'hypothèse des biologistes selon laquelle il est en l'homme, à l'avant du cervelet, un œil non développé¹⁰²², sous forme embryonnaire, telle « la graine

¹⁰¹⁸ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 337.

¹⁰¹⁹ « Personne, décidément ne voit de face : le soleil, l'œil humain le fuit... » (Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 54)

¹⁰²⁰ Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 119.

¹⁰²¹ Georges Bataille, « Dossier de l'œil pinéal », *art. cit.*, p. 26.

¹⁰²² « cette glande [...] a souvent passé, auprès de biologistes qui ne sont pas suspects d'extravagance, pour être un œil qui ne se serait pas développé » (*ibid.*, p. 43)

d'un arbre¹⁰²³ ». L'auteur n'est pas le premier à attribuer à la glande pinéale une fonction extra-physiologique : Descartes tout d'abord y voit le siège de l'âme ou, du moins, un organe destiné à transmettre les informations du corps à l'esprit et inversement¹⁰²⁴ ; aussi, à l'époque où écrit Bataille, Roger Gilbert-Lecomte, membre du groupe poético-ésotérique « Le Grand Jeu », évoque l'idée d'une vision par l'épiphysse (autre terme utilisé pour désigner la glande pinéale), présentée comme un œil supplémentaire, atrophié depuis la disparition de la troisième race des hommes. Cet œil de Civa, situé au milieu du front et en connexion avec le monde astral, aurait été remplacé par les yeux actuels permettant à l'homme de percevoir le monde physique. Pour l'auteur, l'œil pinéal, qu'il représente au sommet et au milieu du crâne, est destiné à regarder le soleil en face. Il ne s'agit pas selon lui d'une hypothèse fantasmatique, mais bien d'une réalité :

À cette époque, je n'hésitais pas à penser sérieusement à la possibilité que cet œil extraordinaire finisse par se faire jour réellement à travers la paroi osseuse de la tête, parce que je croyais nécessaire qu'après une longue période de servilité, les êtres humains aient un œil exprès pour le soleil¹⁰²⁵ ...

L'œil pinéal est, aux yeux de Bataille, « le symbole du soleil éblouissant¹⁰²⁶ », source inépuisable d'énergie, astre sacrificiel par excellence qui se dépense sans compter, dont est à l'image l'homme résolu à dépasser ses limites et à courir à sa ruine. Étant tout entier voué à contempler le soleil « au summum de son éclat¹⁰²⁷ », il est « nécessairement embrasé » et s'identifie au soleil exorbitant, aveuglant, mortel¹⁰²⁸ ; il incite l'homme à s'ouvrir à la perte de lui-même et à la consommation de son être.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰²⁴ Cf Descartes, *Les Passions de l'âme*, livre 1, art. 31.

¹⁰²⁵ Georges Bataille, « Dossier de l'œil pinéal », *art. cit.*, p. 15.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰²⁸ Georges Bataille associe le soleil à la mort dans la citation suivante : « Le soleil est au fond du ciel comme un cadavre au fond d'un puits » (Georges Bataille, *L'Amus solaire*, prospectus de souscription, cité dans Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 119)

L'œil qui [...] s'ouvre sur le soleil incandescent, n'est pas un produit de l'entendement, mais bien une existence immédiate : il s'ouvre et s'aveugle comme une consommation ou comme une fièvre qui mange l'être ou plus exactement la tête, et il joue ainsi le rôle de l'incendie dans une maison ; la tête, au lieu d'enfermer la vie comme l'argent est enfermé dans un coffre, la dépense sans compter [...]. Cette grande tête brûlante est la figure et la lumière désagréable de la notion de dépense¹⁰²⁹.

L'œil permet de voir le soleil comme les profondeurs du sol. Il est en effet possible, selon l'auteur, de déterminer des impulsions et toute une activité mentale qui n'ont pour objet que les régions situées au-dessus de la tête, ou celles, diamétralement opposées, qui se trouvent dans le monde infra-cavernale, pour ainsi dire, et qui pour cette raison même ne peuvent être vues. C'est un soleil pourri, cadavéreux, que l'œil pinéal voit ; il est lui aussi par là-même d'une nature pourrie, cadavéreuse. Le soleil et l'œil sont étroitement associés à l'anus, à la défécation, à l'éjaculation, aux *excreta* de façon générale, ce qui contribue à les rattacher encore davantage à la notion de dépense précédemment évoquée.

L'œil pinéal, lisons-nous dans le « Dossier de l'œil pinéal », répond probablement à la conception anale (c'est-à-dire nocturne) que je m'étais faite primitivement du soleil et que j'exprimais alors dans une phrase comme « l'anus intact... auquel rien d'aussi aveuglant ne peut être comparé à l'exception du soleil (bien que l'anus soit la nuit)¹⁰³⁰.

L'œil a l'obscénité d'une saillie anale de singe, telle qu'en a vue Bataille en juillet 1927 au Zoological Garden de Londres. Ce qui émane de lui, ce sont comme « des dégagements d'énergie au sommet du crâne aussi violents et aussi crus que ceux qui rendent si horribles à voir la protubérance anale de certains singes¹⁰³¹ ». Le soleil que voit l'auteur (et l'œil en

¹⁰²⁹ Georges Bataille, « Dossier de l'œil pinéal », *art. cit.*, p. 25.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰³¹ *Ibid.*, p. 15.

connexion avec lui) est proprement ignoble : il est « écœurant et rose comme un gland, ouvert et urinant comme un méat¹⁰³² », il n'est est qu'« immondice¹⁰³³ ».

2.2.4 L'échec – relatif – du « sacré noir »

L'expérience à laquelle nous convie Bataille, celle précisément du « sacré noir », mène à une certaine forme d'échec, ce qui explique pourquoi l'auteur ouvre ses recherches sur un autre type d'expérience : le Zen. L'expérience intérieure échoue en ce que « tout » est atteint dans l'instant, mais que « tout » également se perd dans l'instant, le « tout » référant à ce point, dont parlent Breton et Bataille, d'où la vie et la mort, le haut et le bas, le Bien et le Mal, la douleur et la joie, cessent d'être perçus contradictoirement, mais qui ne peut s'étirer dans le temps, pour la raison qu'il a lieu au moment – ponctuel – de la transgression où l'interdit est violé. Comme le note Denis Hollier, « le Mal est aussitôt recouvert par le Bien ; à peine dure-t-il qu'il s'évanouit. Le mal est suspension de la durée qu'instaure le souci du Bien, mais cet arrêt ne saurait durer qu'un instant¹⁰³⁴ ». Foucault pose, semble-t-il, la question fondamentale : « [l]a transgression n'épuise-t-elle pas tout ce qu'elle est dans l'instant où elle franchit la limite, n'étant nulle part ailleurs qu'en ce point du temps ?¹⁰³⁵ ». Une citation en particulier extraite du *Coupable* montre l'impasse à laquelle est condamnée la voie érotique, celle qui est le plus à même selon l'auteur de porter le sujet à « l'extrême du possible » : « L'expérience mystique diffère de l'érotique en ce qu'elle réussit pleinement. L'excès érotique aboutit à la dépression, à l'écœurement, à l'impossibilité de persévérer¹⁰³⁶ ».

¹⁰³² Georges Bataille, *L'Anus solaire*, prospectus de souscription, cité dans Michel Surya, *Georges Bataille : La Mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987, p. 118.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰³⁴ Denis Hollier, *art. cit.*, p. 46.

¹⁰³⁵ Michel Foucault, « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196, août-septembre 1963, p. 755.

¹⁰³⁶ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 247.

« L'érotisme [...] mène à la misère¹⁰³⁷ », lisons-nous par ailleurs, toujours dans *Le Coupable* ; il est aussi fait allusion dans *Sur Nietzsche* à « ce sentiment [...] d'amertume, de cendre, que laisse en se retirant le flux de la fête¹⁰³⁸ ». Le sujet retourne à la case départ, pour ainsi dire, au terme de chacune des expériences transgressives qu'il entreprend. Le désir s'avère inassouvi ; la recherche, « inépuisable¹⁰³⁹ », d'où la quantité des écrits de Bataille, qui témoigne que la quête n'aboutit jamais vraiment et que le besoin, le manque¹⁰⁴⁰, n'est pas comblé : « le goût du changement est sans doute maladif, écrit l'auteur dans *L'Érotisme*, et sans doute ne mène-t-il qu'à la frustration renouvelée. L'habitude au contraire a le pouvoir d'approfondir ce que l'impatience méconnaît¹⁰⁴¹ ». À cette lacune, deux réactions s'imposent : soit l'addiction asservissante au « toujours plus », soit la répétition du même (même si le cadre change, même si les personnes avec qui il y a transgression des interdits changent, le schéma de l'expérience reste identique), ce qui tend à banaliser l'expérience, à la rendre moins « transgressive » et par là-même moins excitante, et à créer chez le sujet un sentiment de lassitude, à lui faire ressentir le besoin d'explorer d'autres voies.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰³⁸ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 157.

¹⁰³⁹ Georges Bataille, « Notes - *Méthode de méditation* », *art. cit.*, p. 467.

¹⁰⁴⁰ Rappelons-nous que le sacré est une question qui « se cache en [Bataille] comme une bête souffrant de faim » (Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 507).

¹⁰⁴¹ Georges Bataille, *L'Érotisme, Œuvres complètes*, t. 10, *op. cit.*, p. 112.

2.3 L'exploration de la voie Zen

Au fur et à mesure que son œuvre évolue, et notamment après la mort de Laure en 1938¹⁰⁴² et l'échec de la société secrète Acéphale¹⁰⁴³ en 1939, Bataille commence à prendre ses distances avec l'idée même de communication entre les êtres. Malgré sa fascination pour les travaux de sociologie portant sur les modes d'être communautaires, il est amené à s'en distancier. Il est encore certes question de fusion érotique, par exemple dans *L'Érotisme*, mais la pensée de l'auteur tend dans le même temps à renoncer à l'enchantement d'une communion illusoire¹⁰⁴⁴.

Je me sens incapable depuis longtemps, déclare Bataille dans un post-scriptum destiné à servir de postface à la réédition de *L'Expérience intérieure*, de me prêter, serait-ce en apparence, au plus faible glissement mystique. Il m'est arrivé autrefois d'avoir une attitude moins claire. En particulier *L'Expérience intérieure*, *Méthode de méditation* qui la prolonge (sans parler du *Coupable* ou de *Sur Nietzsche*) à mes yeux d'aujourd'hui sont critiquables¹⁰⁴⁵...

Dans *La Communauté inavouable*, Maurice Blanchot met en garde son lecteur contre la tentation de croire que l'objet de la quête bataillienne est l'union extatique entre les hommes :

Il est frappant que Georges Bataille, dont le nom signifie, pour beaucoup de ses lointains lecteurs, mystique de l'extase ou recherche laïque d'une expérience extatique, exclut (sic) (mises à part quelques phrases ambiguës) « l'accomplissement fusionnel dans quelque hypostase collective » (Jean-Luc Nancy). Cela lui répugne profondément. Il ne faut jamais oublier que compte moins pour lui l'état de ravissement où l'on oublie tout (et soi-même) que le cheminement exigeant qui s'affirme par la mise en jeu et la mise hors d'elle de l'existence insuffisante et ne pouvant renoncer à cette insuffisance¹⁰⁴⁶.

Le non-savoir, dont l'homme fait l'épreuve lorsqu'il conteste l'autorité de Dieu, ce sentiment d'inachèvement qu'il ressent, sont autant de manifestations de la mise en jeu qu'évoque

¹⁰⁴² « Dans le "désert" où je m'avance, il existe une solitude totale, que Laure, morte, rend plus déserte. » (Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 509)

¹⁰⁴³ L'échec d'Acéphale correspond à l'échec de la tentative communautaire : « L'illusion d'Acéphale est [...] celle de l'abandon vécu en commun, abandon de et à l'angoisse ultime qui donne l'extase. » (Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 33)

¹⁰⁴⁴ Idée exprimée dans Jean-François Louette, « Introduction. D'une gloire lunaire », *art. cit.*, p. XC.

¹⁰⁴⁵ Georges Bataille, « Notes - *Post-Scriptum* 1953 », *Œuvres complètes*, t. 5, *op. cit.*, p. 490.

¹⁰⁴⁶ Maurice Blanchot, *op. cit.*, p. 18-19.

Maurice Blanchot. Tout ce que l'homme croyait savoir sur lui-même et sur le monde est soudain renvoyé à la nuit. Pour Bataille, l'insuffisance est, plus fondamentalement, le principe à la base de la vie humaine. L'auteur note, dans *L'Expérience intérieure*, « l'attirance timide, sournoise, [de l'homme] du côté de l'insuffisance¹⁰⁴⁷ ». Celui-ci se doit d'aller jusqu'au bout de cette tendance, en refusant les « *illusions nuageuses*¹⁰⁴⁸ » servant à supporter la vie et sa finitude. La difficulté consiste précisément à perdre consciemment toutes ses certitudes. L'expérience intérieure est, pour reprendre les mots de Maurice Blanchot, « la réponse qui attend l'homme, lorsqu'il a décidé de n'être que question¹⁰⁴⁹ », décision impliquant « l'impossibilité de s'arrêter jamais, à quelque consolation ou à quelque vérité que ce soit¹⁰⁵⁰ ». L'extrême du possible correspond à « ce point où, malgré la position inintelligible pour lui qu'il a dans l'être, un homme, s'étant dépouillé de leurre et de crainte, s'avance si loin qu'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin¹⁰⁵¹ ».

L'expérience intérieure est, au départ, angoissante, désespérante, le désespoir étant défini par Bataille comme étant « l'absence d'espoir, de tout leurre¹⁰⁵² ». C'est un état intolérable de nudité, de supplication sans réponse, qu'endure dans un premier temps le sujet de l'expérience. Tel « un fou égaré¹⁰⁵³ », « une question sans issue¹⁰⁵⁴ », il « interroge et ne peut fermer la plaie qu'une interrogation sans espoir ouvre en lui : “Qui suis-je ? que suis-je ?”¹⁰⁵⁵ ». Il n'est plus « être », mais « blessure et même “agonie” de tout ce qui est¹⁰⁵⁶ ». Cette angoisse première est toutefois à surmonter. L'expérience n'est en effet réussie que lorsque le sujet parvient à tourner l'angoisse en délice, lorsqu'il parvient à mener « cette danse du cœur

¹⁰⁴⁷ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰⁴⁹ Maurice Blanchot, « L'expérience intérieure », *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 51.

¹⁰⁵⁰ Maurice Blanchot, « L'expérience-limite », *art. cit.*, p. 302.

¹⁰⁵¹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁵⁵ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 333.

¹⁰⁵⁶ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 95.

qui rit au fond du désespoir¹⁰⁵⁷ ». La peur est donc voulue, recherchée, en ce qu'elle peut être extatique si l'homme se laisse aller à elle, au lieu de chercher à maîtriser ce qui peut le perdre. « [U]ne allégresse divine me suit dans mes supplices¹⁰⁵⁸ », déclare en effet l'auteur dans *Le Coupable*. La déchirure ne laisse pas indéfiniment l'existence souffreteuse ; elle devient au contraire « l'expression de la richesse¹⁰⁵⁹ ». Fiasco, défaillance sans fin, absence d'espoir, sont aux yeux de Bataille source de lumière. L'auteur fait certes allusion à la « suprématie de la nuit à laquelle l'expérience est liée¹⁰⁶⁰ », mais cette obscurité s'avère lumineuse : « La nuit est aussi un soleil », tel est l'exergue que choisit Bataille pour *L'Expérience intérieure* ; « [I]a nuit a la violence de la lumière¹⁰⁶¹ », lisons-nous par ailleurs dans *Le Coupable*. L'ignorance, l'angoisse et le rire combinés se présentent comme les moyens d'une certaine forme de connaissance, de l'a-connaissance, de la « “perte de connaissance” extatique¹⁰⁶² » évoquée par l'auteur. L'extase est en effet définie comme étant « le sentiment gai mais angoissé – de [I]a stupidité demeurée¹⁰⁶³ ». Le rire, que l'ivresse du vide provoque, éclaire l'obscurité du néant dans lequel l'homme s'abîme. En se sacrifiant, en se donnant totalement au non-savoir, le sujet *communique* ainsi avec le « fond des mondes », qui s'ouvre à lui.

Pour Bataille, l'homme ne doit pas fuir au-dehors de lui-même ; il doit au contraire « se laisser priver de ses possibilités extérieures¹⁰⁶⁴ » et s'abandonner à ses propres ressources.

Dans la méditation¹⁰⁶⁵ par exemple, le sujet s'extrait de la sphère aliénante de l'activité et

¹⁰⁵⁷ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 96.

¹⁰⁵⁸ Georges Bataille, « Notes - *Le Coupable* », art. cit., p. 495.

¹⁰⁵⁹ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 95.

¹⁰⁶⁰ Georges Bataille, « Notes - *L'Expérience intérieure* », art. cit., p. 438.

¹⁰⁶¹ Georges Bataille, *Le Coupable*, op. cit., p. 354.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 260.

¹⁰⁶³ Georges Bataille, *Méthode de méditation*, op. cit., p. 203.

¹⁰⁶⁴ Georges Bataille, « Collège socratique », art. cit., p. 288.

¹⁰⁶⁵ « Méditation » est l'un des termes que choisit Bataille pour désigner l'expérience intérieure qu'il propose, en témoigne *Méthode de méditation* : « Précédemment, je désignais l'opération souveraine sous les noms d'*expérience intérieure* ou d'*extrême du possible*. Je la désigne aussi maintenant sous le nom de : *méditation*. Changer de nom signifie l'ennui d'employer quelque mot que ce soit (*opération souveraine* est de tous les noms le plus fastidieux : *opération comique* en un sens serait moins trompeur) ; j'aime mieux *méditation* mais c'est d'apparence pieuse. » (Georges Bataille, *Méthode de méditation*, op. cit., p. 219)

refuse « ces moyens extérieurs que sont des toxiques, des partenaires érotiques ou des altérations d'objet (comiques, sacrificielles, poétiques)¹⁰⁶⁶ » ; il répond à un mouvement inverse de rentrée en soi, il se cherche, « se donne à [lu]i-même rendez-vous dans une ombre propice¹⁰⁶⁷ ». Aux dires de l'auteur, la mise en jeu de soi est plus entière lorsqu'il n'y a pas de médiation par des objets. Bataille insiste sur l'aspect solitaire des états mystiques auxquels il pense et qu'il propose : « [s]ous le nom de mysticisme, je ne désigne pas les systèmes de pensée auxquels est donné ce nom vague : je songe à l'« expérience mystique », aux « états mystiques » éprouvés dans la solitude¹⁰⁶⁸ » et dans lesquels « nous pouvons connaître une vérité différente de celles qui sont liées à la perception des objets (puis du sujet, liées enfin aux conséquences intellectuelles de la perception)¹⁰⁶⁹ », une vérité non formelle, précise l'auteur, non communicable par les voies usuelles, par un discours sensé, cohérent¹⁰⁷⁰. Bataille rejette la raison discursive, impropre à ses yeux à saisir ce qu'est l'« expérience intérieure » ; il souligne les limites de la théorie et invite à la mise en pratique :

Ces énoncés [ceux de *L'Expérience intérieure*] ont une obscure apparence théorique et je n'y vois aucun remède sinon de dire : « il en faut saisir le sens du dedans ». Ils ne sont pas démontrables logiquement. Il faut *vivre* l'expérience [...]. Ce n'est que du dedans, vécue jusqu'à la transe, qu'elle apparaît unissant ce que la pensée discursive doit séparer¹⁰⁷¹.

Ces propos s'accordent avec le Zen, qui ne s'appuie ni sur l'analyse ni sur l'intellect, car la connaissance par voie de concepts en reste à la surface des choses au lieu d'atteindre les choses elles-mêmes¹⁰⁷². Le Zen constitue une expérience directe et personnelle, motivée non

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰⁶⁸ Georges Bataille, *La Littérature et le Mal, Œuvres complètes*, t. 9, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹⁰⁷⁰ Bataille évoque dans *L'Expérience intérieure* notamment son « indifférence à la logique, à l'esprit de conséquence » (Georges Bataille, *L'Expérience intérieure, op. cit.*, p. 72).

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁰⁷² Voir Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 1, Paris, Albin Michel, 1972, p. 24, 72. Georges Bataille a lu les *Essais*, d'où il semble puiser toutes ses connaissances sur le zen. La conception du zen de Daisetz Teitaro Suzuki s'est imposée longtemps auprès du grand public comme des écrivains américains et européens, conception qui a été toutefois critiquée, notamment par Bernard Faure : « bien des aspects de

pas par la raison mais par l'intuition, qui a seule le pouvoir de saisir instantanément ce qu'il y a de plus fondamental, à savoir la vérité spirituelle.

Les états mystiques évoqués par l'auteur « désenlissent¹⁰⁷³ » littéralement l'homme ; ils sont, pour reprendre des définitions figurant dans les notes précédant la version définitive de *L'Expérience intérieure*, des « morceaux d'existence libre¹⁰⁷⁴ », « l'échappée de l'esprit dans l'inconnaissable¹⁰⁷⁵ ». Pour les atteindre, il faut tout oublier, descendre au plus profond de « la nuit de l'existence¹⁰⁷⁶ », « dans le froid de la solitude¹⁰⁷⁷ ». Dans l'état théopathique que connaît Bataille, et qui diffère des « états de déchirure » accessibles par le biais d'expériences érotiques, sacrificielles et autres, « l'esprit est lui-même pénétré de néant », il « est l'égal du néant » ; et l'objet, dans une parfaite identité avec lui, se dissout complètement : plus rien ne compte alors, ni l'« objet », ni le « sujet ».

La théopathie dont parle l'auteur n'est pas sans évoquer dans un premier temps la « nuit obscure » que traverse et que préconise Jean de la Croix. Voici en effet ce que dit Bataille lors d'une entrevue avec Madeleine Chapsal : « Il est certain que pour moi il faut aller à l'extrême, vers ce qu'on pourrait peut-être appeler mysticisme et que j'ai essayé de désigner par le nom de saint Jean de la Croix¹⁰⁷⁸ ». Pour Jean de la Croix, il faut renoncer au savoir. La « nuit obscure » est décrite, dans *La Montée du Carmel* et *La Nuit obscure*, comme le chemin qui mène à l'union d'amour avec Dieu. Pour parvenir à celle-ci, l'âme doit passer par une nuit des sens et une nuit de l'esprit. Dans *La Montée du Carmel*, Jean de la Croix décrit cette nuit obscure à partir de l'exemple de Jésus, qui vécut l'anéantissement total, à la fois sensible et spirituel. Il explique que Jésus a été anéanti en son âme, sans consolation ni soulagement,

l'expérience zen, (telle que la décrit Suzuki à ses disciples américains) ne sont que les adaptations de l'expérience mystique chrétienne que ses interlocuteurs fascinés ne reconnaissent pas sous son accoutrement oriental » (Bernard Faure cité dans Frédéric Lenoir, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 247).

¹⁰⁷³ Georges Bataille, « Notes- *L'Expérience intérieure* », *art. cit.*, p. 433.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 433.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 433.

¹⁰⁷⁶ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁷⁸ Georges Bataille dans Madeleine Chapsal, *op. cit.*, p. 16.

lorsque son Père l'a laissé dans la sécheresse, sur la croix. Jean de la Croix cite l'épisode du *lamma sabachtani* auquel Bataille revient souvent dans ses écrits. Par le terme « non-savoir » si souvent mentionné dans son œuvre, l'auteur traduit le dénuement total dans lequel se retrouve l'âme lorsqu'elle n'a plus rien à quoi se raccrocher.

Le thème de la nuit d'angoisse se retrouve aussi, aux dires de Bataille, dans « les méditations d'Asie¹⁰⁷⁹ ». L'état théopathique présente plus précisément une parenté avec le *zen*, mot qui provient de *zenna*, traduction chinoise du sanscrit *dhyâna*, désignant la méditation bouddhiste. Comme le note l'auteur, il est bon d'observer une position du corps détendue, à la fois stable et propice à l'illumination. Même si chacun peut procéder comme il le sent, il est des méthodes efficaces pour ne pas se laisser emporter par le flux des idées, comme : respirer profondément, se concentrer sur le souffle, etc.¹⁰⁸⁰. Comme l'indique Daisetz Teitaro Suzuki dans son ouvrage intitulé *Essais sur le bouddhisme zen*, que Bataille cite à plusieurs reprises, la méditation est pratiquée dans un lieu calme, loin du bruit et de la confusion du monde, les jambes croisées, à la manière indienne¹⁰⁸¹. Le chercheur concentre toute son énergie mentale sur une vérité religieuse ou philosophique, il la grave profondément dans sa conscience, tant et si bien qu'il finit par la comprendre entièrement. Cette phase d'intense effort, durant laquelle la conscience est tout entière concentrée sur un seul point, débouche sur l'« abandon¹⁰⁸² », le « bond¹⁰⁸³ », le « saut dans le précipice¹⁰⁸⁴ », le « plongeon dans l'inconnu qui s'étend au-delà des terres familières de la connaissance relative¹⁰⁸⁵ ».

La technique qu'adopte l'auteur consiste aussi à méditer sur un point en particulier, comme le montre la « PREMIÈRE DIGRESSION SUR L'EXTASE DEVANT UN OBJET : LE POINT¹⁰⁸⁶ » figurant dans *L'Expérience intérieure*. L'idée mise en avant dans cette partie est que, de l'extase

¹⁰⁷⁹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, op. cit., p. 53.

¹⁰⁸⁰ Georges Bataille, *Le Coupable*, op. cit., p. 273.

¹⁰⁸¹ Daisetz Teitaro Suzuki, op. cit., p. 94.

¹⁰⁸² Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 2, Paris, Albin Michel, 1972, p. 61.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰⁸⁶ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, op. cit., p. 133 à 142.

devant l'objet, découle l'extase du non-savoir. Le « point d'extase¹⁰⁸⁷ » est « toujours extérieur¹⁰⁸⁸ », nous dit Bataille, et il « extasie au moment où l'on se perd dans son extériorité¹⁰⁸⁹ ». Il peut être un point pur comme une image bouleversante. Dans le premier cas, il s'agit de fixer un point, puis d'adhérer à ce point, et enfin de « dénuder ce qui est là de ses représentations extérieures jusqu'à ce que ce ne soit plus qu'intériorité pure, chute purement intérieure¹⁰⁹⁰ ». Cette technique évoque le samadhi, que Jacques-Albert Cuttat définit comme repliement total ou *enstase*. L'homme ne médite plus sur la partie extérieure de la perception mais sur la partie intérieure jusqu'à l'immobilisation définitive de l'esprit. C'est à ce moment-là que « [l]'extase se perpétue alors que la personnalité a disparu : le non-moi y jouit de l'infini¹⁰⁹¹ ». En parlant par ailleurs d'un point brisant, d'un « point vertigineux censé intérieurement contenir ce que le monde recèle de déchiré¹⁰⁹² », d'un point qui coupe « comme un fil de rasoir¹⁰⁹³ », qui « crie¹⁰⁹⁴ », qui « aveugle¹⁰⁹⁵ », comme le jeune condamné chinois, ruisselant de sang, l'auteur met l'accent sur la compassion comme ce qui permet d'atteindre l'extase. Dans le Zen, la bonté de cœur, « sentiment gênant¹⁰⁹⁶ », en ce sens qu'il va à l'encontre de l'instinct de conservation, mais qui a, aux dires de Daisetz Teitaro Suzuki, des racines très profondes en l'homme et qui constitue même le fondement de la nature humaine, est précisément la « vertu secrète¹⁰⁹⁷ » à cultiver, en ce qu'elle s'exerce « sans la moindre pensée de reconnaissance, ni des autres ni de soi-même¹⁰⁹⁸ ».

¹⁰⁸⁷ Georges Bataille, « Notes – *Le Coupable* », *art. cit.*, p. 504.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 504.

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 504.

¹⁰⁹⁰ Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁹¹ Jacques-Albert Cuttat cité dans Emmanuel Aegerter, *op. cit.*, p. 129-130.

¹⁰⁹² Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁹³ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 271.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰⁹⁶ Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 2, *op. cit.*, p. 290.

¹⁰⁹⁷ Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 1, *op. cit.*, p. 405.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 405.

Dans le dernier numéro d'Acéphale publié en 1939, Bataille propose une mystique qui appelle « *une action* » mêlant « la contemplation extatique et la connaissance lucide¹⁰⁹⁹ ». Le *satori*, l'illumination finale à laquelle mène l'expérience zen, peut résulter de plusieurs phénomènes : que ce soit l'audition d'un son ou d'une remarque inintelligible, ou l'observation d'une fleur en train de s'épanouir, ou encore un incident trivial, quotidien, comme tomber, enrouler une natte, employer un éventail, etc. Daisetz Teitaro Suzuki nous raconte qu'un moine parvint au *satori* « au moment où, marchant dans la cour, il trébucha¹¹⁰⁰ », ce qui n'est pas sans faire penser à l'expérience révélatrice que fait le narrateur à la fin d'*A la recherche du temps perdu*. Le *satori*, écrit l'auteur, « *ne peut être atteint que sans effort : un rien le provoque du dehors*, alors qu'il n'est pas attendu¹¹⁰¹ ». Il serait toutefois plus juste de dire que, même s'il est déclenché par un événement anodin, le *satori* est l'aboutissement d'une véritable tension, le résultat d'efforts continus, poursuivis inlassablement. Daisetz Teitaro Suzuki met bien l'accent sur la nécessité d'une recherche ardente de la vérité pour qu'il y ait explosion finale :

il faut longtemps « rechercher », « s'efforcer », « méditer ». C'est seulement quand ce processus est arrivé à maturité que l'« abandon » peut avoir lieu. [...] Tous les maîtres Zen insistent donc beaucoup sur la nécessité de parachever le processus des « efforts » et de la « recherche ». Pour qu'un abandon soit total, il faut que le processus préliminaire ait été aussi total. Les maîtres enseignent tous qu'il est nécessaire de poursuivre cette recherche comme si on luttait contre un ennemi mortel, ou comme si « une flèche empoisonnée était enfoncée dans une partie vitale du corps, ou comme si l'on était entouré de tous côtés de flammes dévorantes ou comme si l'on avait perdu père et mère, ou comme si l'on était déshonoré pour n'avoir pas pu payer une dette de mille pièces d'or ». Shôichi Kokoushi, le fondateur du monastère de Tôfoukouji, donne ces conseils : « Pensez que vous êtes tombé dans un vieux puits profond ; la seule pensée que vous avez alors est d'en sortir, et vous vous mettez désespérément à chercher un moyen d'échapper ; du matin au soir cette seule pensée occupera le champ de votre conscience. » [...] La principale chose à faire, lorsqu'on se trouve dans cette extrémité mentale, est d'épuiser tous les pouvoirs que l'on possède de « chercher » et « s'efforcer », c'est-à-dire de concentrer toute son énergie sur un

¹⁰⁹⁹ Bataille cité dans Sylvain Santi, *op. cit.*, p. 65-66.

¹¹⁰⁰ Georges Bataille, « L'expérience intérieure et la secte zen », *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 193.

¹¹⁰¹ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 159.

seul point et d'attaquer de front en se proposant de mener l'assaut aussi loin qu'on pourra¹¹⁰².

L'extase n'est pas transcendante, mais immanente ; elle révèle l'« égalité du réel avec soi-même¹¹⁰³ », de l'objet avec le sujet. Cette « réalité égale¹¹⁰⁴ », ce moment d'illumination ou « le penseur, ce à quoi l'on pense et la pensée sont fondus dans l'acte unique de voir en l'essence même du Soi¹¹⁰⁵ », constituerait « le possible le plus lointain¹¹⁰⁶ ». L'homme, selon Daisetz Teitaro Suzuki, ne peut aller plus loin que cette identification, cette unité absolue, qui procure à l'esprit la paix dont il a besoin, toutes les contradictions étant entièrement harmonisées en une unité d'un ordre plus élevé, en une vérité transcendant le dualisme sous toutes ses formes. L'expérience que fait Bataille, et qui se rapproche à ses dires de celle faite par le narrateur d'*A la Recherche du temps perdu*, se caractérise par son « peu d'intensité¹¹⁰⁷ », par « l'absence d'éléments fulgurants¹¹⁰⁸ ». Or, dans le zen, lorsque l'illumination survient, c'est comme si « tout ce qui gisait dans l'esprit éclat[ait] comme une éruption volcanique ou jailli[ssai]t comme un coup de foudre¹¹⁰⁹ » : c'est ce que l'on appelle dans le langage zen « retourner chez soi¹¹¹⁰ » ou retourner à soi. Le satori s'apparente à une véritable explosion et ses répercussions sur la conscience sont très fortes étant donné qu'il touche au fait primordial de l'existence. Il comprend toutefois divers degrés d'intensité, laquelle est proportionnelle à la quantité d'efforts fournis par celui qui cherche à obtenir le *satori*, ce qui expliquerait la douceur de l'état dans lequel se retrouve l'auteur français. Comme le note Daisetz Teitaro Suzuki, « [p]our mériter le nom de "satori", la révolution

¹¹⁰² Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 2, *op. cit.*, p. 62-63.

¹¹⁰³ Daisetz Teitaro Suzuki cité dans Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 159.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 159.

¹¹⁰⁵ Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 1, *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁰⁶ Daisetz Teitaro Suzuki cité dans Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 159.

¹¹⁰⁷ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 160.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 160.

¹¹⁰⁹ Daisetz Teitaro Suzuki cité dans Georges Bataille, « L'expérience intérieure et la secte zen », *art. cit.*, p. 193.

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 193.

mentale doit être si complète qu'elle fasse sentir réellement et sincèrement qu'un "baptême de feu" de l'esprit vient de se produire¹¹¹¹ », ce qui n'est pas le cas chez Bataille.

Lorsque l'expérience zen réussit, l'œil de vérité, le « troisième œil », pour reprendre l'expression bouddhiste, aveuglé jusque-là par l'ignorance, s'ouvre soudain sur un espace où « l'infini des cieux se manifeste¹¹¹² ». Ce réveil est précisément le *satori* : l'homme acquiert un nouvel angle de vision, un nouveau point de vue ; il peut désormais voir dans la nature originelle de l'être et de son être. Loin d'être un simple état de quiétude ou de tranquillisation, le *satori* est une expérience au « caractère noétique¹¹¹³ » indéniable. Il s'agit d'une « conversion¹¹¹⁴ », d'un véritable retournement, qui change les fondements mêmes de la conscience et reconstruit de fond en comble l'horizon spirituel d'une personne. Contrairement à l'expérience intérieure bataillienne qui est celle de la perte, du néant, d'un manque essentiel, et qui peut susciter par là-même chez le sujet un sentiment de frustration et d'insatisfaction, le *satori* fait aboutir l'expérience zen, en ce qu'il permet de découvrir la réalité profonde qui se cache derrière les phénomènes et d'*être*, d'exister pleinement, car il est l'expérience de la totalité entre soi-même et l'être infini.

¹¹¹¹ Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 1, *op. cit.*, p. 289-290.

¹¹¹² *Ibid.*, p. 12.

¹¹¹³ Daisetz Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 2, *op. cit.*, p. 14

¹¹¹⁴ Le terme technique qui désigne *satori* dans le Mahâyâna est *parâvritti*, qui signifie précisément « volte-face » ou « conversion ». (*Ibid.*, p. 14)

3. Le sacré chez Hubert Aquin

3.1 La tentation du « sacré noir »

3.1.1 Une expérience innée et dépressive de la perte

Une perte collective

Hubert Aquin, à travers ses personnages, ne cherche pas, contrairement à ce que nous pouvons voir à l'œuvre chez Georges Bataille, à *communiquer*, à *se perdre*, mais bien au contraire, à s'affirmer pleinement comme être distinctif. La perte de soi semble innée chez l'auteur québécois, et elle s'avère, non pas extatique comme c'est le cas chez l'auteur français, mais dépressive : « je n'ai rien à perdre, lisons-nous dans le *Journal* d'Aquin. J'ai déjà tout perdu. Je suis perdu¹¹¹⁵ ». La dépossession dont il s'agit est à la fois politique, historique, culturelle, linguistique, littéraire et, plus fondamentalement, individuelle, voire existentielle. L'auteur et les personnages qu'il met en scène font l'épreuve d'un manque essentiel : celui d'un pays à part entière et, par là-même, d'une identité bien définie. De multiples allusions sont faites dans *Prochain épisode* et *Trou de mémoire* au « “passif” historique collectif¹¹¹⁶ » du Québec : tant à la Défaite inaugurale – celle de 1760 –, qu'aux autres défaites essuyées par la suite. Le motif du cercle et de ses dérivés (spirales, courbes, boucles), dans *Prochain épisode* surtout, renvoie à « la figure d'un destin insurmontable, à un échec infiniment répété¹¹¹⁷ ». Dans l'imaginaire d'Aquin, la Conquête de 1760 se trouve assimilée à la Chute biblique, c'est-à-dire à l'expulsion, non pas d'Ève et d'Adam, mais des

¹¹¹⁵ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 242.

¹¹¹⁶ Anthony Soron, *Hubert Aquin ou la révolte impossible*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2001, p. 8.

¹¹¹⁷ Jean-François Hamel, « De révolutions en circonvolutions. Répétition du récit et temps de l'histoire dans *Prochain épisode* (2000) », in *Hubert Aquin en revue*, Jacinthe Martel et Jean-Christian Pleau [dir.], Québec/Montréal, Presses de l'Université du Québec/*Voix et Images*, coll. « De vives voix », 2006, p. 149.

Canadiens français du Paradis originel¹¹¹⁸. Ceux-ci sont condamnés à l'exil dans leur propre pays, comme le fait remarquer l'auteur lors d'une entrevue avec Blois : « - C'est le drame du Québécois exilé dans sa propre patrie... - Oui, et qui lutte désespérément contre cette désintégration...¹¹¹⁹ ». Ils sont contraints à mener une existence marginale à cause de la domination exercée sur eux par l'Autre : l'Anglais¹¹²⁰. Le Québec apparaît comme une nation au passé colonial récent, marquée par « trois siècles d'exploitation, d'injustices silencieusement subies, de sacrifices inutilement consentis, d'insécurité résignée¹¹²¹ ». L'esclavage ou, du moins, la domestication est, aux dires d'Aquin, « à tous les niveaux et dans les consciences¹¹²² ». La violence, inaugurée lors de la Conquête de 1760, puis infligée en 1837 et lors des deux conscriptions¹¹²³, se retrouve dans toutes les institutions, au point de faire du Québec une « collectivité anémique, sinon moribonde, et menacée de désintégration¹¹²⁴ ». « [L]e peuple québécois est dans une situation qui l'aliène¹¹²⁵ », lisons-nous dans la « Présentation » du premier numéro de *Parti pris*¹¹²⁶, et cette aliénation existe à tous les niveaux :

¹¹¹⁸ Toutefois, le motif nationaliste, le pays, chez Aquin, est la donnée superficielle ; comme l'ont bien vu Robert Richard et d'autres critiques à sa suite, c'est le motif biblique de la Chute originelle qui est au fondement de son œuvre, comme le montrent bien la nouvelle « Les Rédempteurs » et la trame catholique de *L'Antiphonaire*.

¹¹¹⁹ Blois (pseudonyme d'André Major), « "Prochain épisode"... Est-ce le roman d'un grand rêve? », *Le Petit Journal*, 7 novembre 1965, p. 32.

¹¹²⁰ C'est François-Xavier Garneau qui, le premier, fait passer l'Anglais pour l'ennemi, car il a soumis militairement le Canadien lors de la Conquête, qui apparaît, pour reprendre les mots de Heinz Weinmann, comme la « sujétion brutale d'un peuple installé fièrement et légitimement sur les bords du Saint-Laurent – par un ennemi dominateur : l'Anglais » (Heinz Weinmann, *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 280). Heinz Weinmann nous invite à maintenir une certaine distance critique vis-à-vis du « mythe historique introduit par Garneau », « père de la Défaite » (*Ibid.*, p. 280, 281).

¹¹²¹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo, 1994, p. 55.

¹¹²² Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n°23, 1962, p. 315.

¹¹²³ « On nous a fait violence en 1760, en 1837 et lors des deux conscriptions », déclare Jean-Marc Potte dans « du duplessisme au F.L.Q », dans *Parti pris*, vol. 1, n°1, octobre 1963, p. 28.

¹¹²⁴ Lise Gauvin, « *Parti pris* » littéraire, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 37.

¹¹²⁵ *Parti pris*, « Présentation », vol. 1, n°1, octobre 1963, p. 2.

¹¹²⁶ *Parti pris* se veut le « Front Intellectuel de Libération du Québec » (Pierre Maheu, « de la révolte à la révolution », *Parti pris*, vol. 1, n°1, octobre 1963, p. 15). C'est plus précisément le titre d'une revue qui naît à l'automne 1963 et qui s'inscrit dans la période post-duplessiste marquée par les premiers mouvements révolutionnaires, tant légaux (comme le RIN cité dans *Trou de mémoire*, le Rassemblement pour l'Indépendance Nationale), qu'illégaux (comme le FLQ, Front de Libération du Québec). C'est dans les nombreuses révoltes anticolonialistes de l'époque, principalement celles qui se sont produites en Afrique, et dans les textes théoriques sur la colonisation et de la décolonisation, comme l'ouvrage d'Octave Mannoni intitulé *Psychologie de la colonisation*, qu'Aquin a lu en août 1961 comme l'indique le *Journal*, ou encore celui d'Albert Memmi, *Portrait du colonisé et du colonisateur*, que l'auteur a lu en octobre 1962, que les collaborateurs de la revue trouvent leur

- au niveau politique, nous n'avons qu'un gouvernement provincial, dépourvu des pouvoirs et des sources de revenus essentiels, qui ne peut qu'avoir au mieux une action limitée, et au pire une politique de roi nègre, et qui de toutes façons est dépendant du VRAI gouvernement dont le contrôle nous échappe nécessairement ;
 - au niveau économique, la presque totalité de nos richesses naturelles et de notre industrie est dans les mains d'étrangers – canadiens ou américains ; même nos possédants autochtones sont soumis au capital étranger, la récente grève à la Solbec nous le rappelle ;
 - au niveau culturel, la dégénérescence de notre langue et l'abâtardissement de notre peuple témoignent de notre aliénation ; « l'élite » intellectuelle cléricobourgeoise soutient de l'intérieur le pouvoir de ceux qui nous colonisent et nous exploitent en entretenant les mythes humanistes ou religieux qui perpétuent et justifient notre soumission¹¹²⁷.

Le peuple québécois est tout d'abord privé de ses principales institutions politiques. La Confédération n'est autre que le « scellé royal¹¹²⁸ » de l'échec ; elle constitue un frein à l'émancipation du Québec. Témoignent de cela les réponses évasives et le discours démagogique d'Ottawa face aux mesures adoptées par le Cabinet Lesage dans les années soixante – époque à laquelle Hubert Aquin commence à publier ses premiers romans –, qui placent la province dans le rôle de valet.

Il est par ailleurs fait allusion, dans la « Présentation » du premier numéro de *Parti pris*, à ceux qui, à l'intérieur comme à l'extérieur du Québec, dominent le pays économiquement et profitent de cette domination¹¹²⁹. Le Canada français, puis le Québec, est présenté comme une colonie soumise aux intérêts des pays impérialistes : d'abord la France, puis l'Angleterre, enfin les États-Unis. Avec la Confédération d'une part et le capitalisme de l'autre, « il est utopique, note Yvon Dionne, d'espérer une libération économique du Québec¹¹³⁰ », qui est, de toutes les provinces, celle où la main d'œuvre est la moins chère. La Confédération canadienne se présente, pour reprendre les mots de Luc Racine, comme « un moyen commode

source d'inspiration et de motivation. Voici en effet ce que déclare Hubert Aquin à ce sujet : « C'est entre autre par analogie avec la situation coloniale des pays du Tiers-Monde que le Canada français dénonce la domination dont il est victime depuis 1760 [...] et qu'il amorce son propre mouvement de décolonisation. » (Hubert Aquin, « Le bonheur d'expression », *Mélanges littéraires II Comprendre dangereusement*, Montréal, BQ, 1995, p. 52-53).

¹¹²⁷ *Parti pris*, « Présentation », *art. cit.*, p. 3.

¹¹²⁸ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 103.

¹¹²⁹ *Parti pris*, « Présentation », *art. cit.*, p. 4.

¹¹³⁰ Yvon Dionne, « Vers une révolution totale », *Parti pris*, vol. 1, n°1, octobre 1963, p. 34.

pour que s'entendent entre elles les compagnies américaines et anglo-canadiennes sur le dos des travailleurs québécois¹¹³¹ », qui doivent assumer, ni plus ni moins, une « condition de Nègres, d'exploités, de citoyens de seconde classe¹¹³² ». Lors d'une entrevue avec Gaëtan Dostie, Aquin déclare précisément avoir été élevé « dans un univers où son père est mort au travail¹¹³³ ». Cette image de père vaincu, assimilé, condamné au travail forcé par le colonisateur, que l'auteur rejette féroce­ment, pour tout ce qu'elle renvoie de négatif sur les Québécois, condamnés à servir l'Autre sur leur propre territoire, se retrouve dans *Trou de mémoire* :

il [Louis-Joseph Papineau] me fait penser à mon père esclave, rentrant à la maison après avoir raté sa révolution quotidienne, tous les jours ouvrables pendant des siècles et des siècles et jusqu'à l'âge de la retraite... [...] pardonnez-moi si je suis blessé par nul ennemi et si je suis comme vous, et comme mon père quand il rentrait à la maison, humilié et presque mort, après avoir gagné le pain sombre de notre échec¹¹³⁴.

De façon générale, l'idéologie des classes dirigeantes est adoptée dans une large mesure par les classes dirigées. Pour reprendre les mots d'Albert Memmi, « l'oppression y est, bon gré mal gré, tolérée par les opprimés eux-mêmes¹¹³⁵ ». Ce semblant d'accord contribue à légitimer le rôle, ou plutôt l'absence de rôle attribuée aux dominés. Il est d'autant plus difficile pour eux de lutter contre « l'agression idéologique¹¹³⁶ », que celle-ci s'appuie sur les institutions elles-mêmes, qui « définissent et imposent des situations objectives, qui cernent le colonisé, pèsent sur lui, jusqu'à infléchir sa conduite et imprimer des rides à son visage¹¹³⁷ ». Dans le cas des Québécois, la présence anglaise semble se creuser si profondément en eux

¹¹³¹ Luc Racine, « La guerre américaine au Vietnam », *Parti pris*, vol. 5, n°4, décembre –janvier 1967-1968, p. 41.

¹¹³² Pierre Vallières, *op. cit.*, p. 61.

¹¹³³ Notes inédites prises par Gaëtan Dostie citées dans Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 39.

¹¹³⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 108.

¹¹³⁵ Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, Montréal, L'Étincelle, 1972, p. 89.

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 91.

qu'elle leur ravit leur image réelle. Le colonisé est « placé [...] *hors de la cité*¹¹³⁸ » ; il n'est plus l'auteur de son histoire, qui se trouve écrite par d'autres. Cette situation, comme le précise Albert Memmi, est due à la volonté du colonisateur, et non à celle du colonisé ou à « quelque impuissance congénitale à assumer l'histoire¹¹³⁹ ». Celle-ci se présente dans l'œuvre d'Aquin comme une « substance narcotique¹¹⁴⁰ ». Dans *Prochain épisode*, il est fait allusion à la « catatonie nationale¹¹⁴¹ » paralysant le Québec. L'eau, motif récurrent dans le premier roman de l'auteur, symbolise, lorsqu'elle est contenue entre les rives d'un lac, « l'immobilité apparente de l'histoire¹¹⁴² ». Les Québécois sont semblables à ces Macaques Rhésus évoqués dans *Trou de mémoire*, condamnés à regarder sans pouvoir véritablement agir sur ce qui se passe sous leurs yeux. Ils ne sont plus des sujets actants de l'histoire, mais de simples figurants, des spectateurs passifs. Comme l'écrit Hubert Aquin dans son article intitulé « La fatigue culturelle du Canada français », « le Canada français détiendrait un rôle, le premier à l'occasion, dans une histoire dont il ne serait jamais l'auteur¹¹⁴³ ». Les Québécois semblent avoir perdu la mémoire ; c'est le trou noir, le « Dunkelschock » dont parle P. X. Magnant dans *Trou de mémoire* :

Le Québec, c'est cette poignée de comédiens bègues et amnésiques qui se regardent et s'interrogent du regard et qui semblent hantés par la platitude comme Hamlet par le spectre. Ils ne reconnaissent même pas le lieu dramatique et sont incapables de se rappeler le premier mot de la première ligne du drame visqueux qui, faute de commencer, ne finira jamais. Chacun a son texte sur le bout de la langue, mais quand on met le pied sur scène où déjà se taisent les autres personnages de cette histoire inénarrable, vraiment on ne sait plus quoi dire, ni par quel bout commencer, ni quel mot proférer pour que, d'un seul coup, tous les personnages retrouvent la mémoire en même temps que le fil de l'intrigue¹¹⁴⁴ ...

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 93.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹¹⁴⁰ Jean-François Hamel, *art. cit.*, p. 146.

¹¹⁴¹ Hubert Aquin, *Prochain épisode*, Montréal, BQ, 1995, p. 54.

¹¹⁴² Jean-François Hamel, *art. cit.*, p. 149.

¹¹⁴³ Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *art. cit.*, p. 317.

¹¹⁴⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 58-59.

Le Québec est « un peuple sans histoire et sans littérature », tel est le rapport de Lord Durham. Dans l'un des numéros de *Parti pris*, la culture québécoise est décrite comme étant « affolée et en pleine désintégration¹¹⁴⁵ ». Aquin fait part dans ses romans de la pauvreté culturelle collective. Dans *Trou de mémoire*, P. X. Magnant semble souffrir d'un complexe d'infériorité, dû notamment au double impérialisme culturel anglo-saxon (américain et canadien-anglais) et français, duquel il ne peut s'ensuivre, pour reprendre les mots d'André Lamontagne, qu'un « processus d'infériorisation culturelle face aux cultures hégémoniques¹¹⁴⁶ », aussi à l'omniprésence récente de l'Église. De 1760 à 1867, les Canadiens français demeurent sans gouvernement. Durant cette longue période, des structures intermédiaires – famille et paroisse – prennent la place de l'État. C'est surtout à partir de la Révolution française (1789) que le Clergé raffermi son pouvoir sur les consciences : étant fondamentalement contre la Révolution, il appuie les Anglais, à condition que ceux-ci respectent leurs privilèges dans les domaines de la religion et de la morale. Les clercs contribuent ainsi au repli du peuple québécois sur lui-même, en prônant par exemple le retour à la terre et la morale à outrance. Au fur et à mesure, le Canadien français se retrouve coupé de son propre passé, de cet « âge d'or » où il était guerrier et coureur des bois.

Le grincement du soc et le cliquetis des instruments aratoires sont les seuls bruits qui parviennent jusqu'au Québécois du fond de son histoire. Ses propres historiens et idéologues lui en rabattent les oreilles : oui, il a toujours été habitant agriculteur, rien qu'agriculteur. C'est que le Nouveau Régime a bien fait son travail de labours. Il a désarmé les descendants des Canadiens jusque dans leurs consciences¹¹⁴⁷.

Les Canadiens français se centrent sur la religion, la tradition et la famille. Ils cèdent peu à peu à un repli culturel régressif et se pelotonnent, faute de mieux, dans des valeurs refuges. La

¹¹⁴⁵ *Parti pris*, vol. 4, n°3, 4, novembre-décembre 1966, p. 48.

¹¹⁴⁶ André Lamontagne, *Les Mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 250.

¹¹⁴⁷ Heinz Weinmann, *op. cit.*, p. 270-271.

religion est encore toute puissante dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Les Québécois sont toujours enfermés dans les vases clos de la famille et de l'école. Pierre Maheu dénonce le poids abusif de la morale, cette « mère castratrice¹¹⁴⁸ ». Quant à l'école, elle permet de véhiculer la propagande de l'Église :

derrière l'école, il y avait l'Église, derrière le frère, Monsieur le Curé, derrière l'alphabet, les feux de l'enfer et les brassards de la première communion ; le système omniprésent, nous avalait¹¹⁴⁹.

La période au cours de laquelle Duplessis est premier ministre, souvent appelée « La Grande Noirceur », est marquée par un ultra-conservatisme social qui fait peu de place à l'intervention de l'État en éducation, en santé et en soutien aux défavorisés, laissant ces sphères aux soins des congrégations religieuses. La société québécoise est souvent comparée aux sociétés médiévales, à cause du formalisme des institutions, du paternalisme et de la toute-puissance de la religion.

De façon plus générale, l'échec politique national n'est pas sans avoir des répercussions sur la vie psychique du Canadien français, puis du Québécois. *Prochain épisode* et *Trou de mémoire* peuvent être lus comme l'observation d'une pathologie. C'est comme si, depuis la défaite des patriotes en 1837, le Québécois portait une tare ; il est battu dans son désir de s'affranchir, et une telle blessure d'amour propre fait qu'il se sent humilié, inférieur et qu'il adopte un comportement de retrait. En vivant dans un pays malade, il ne peut être que malade. « Le mot "Québec" est depuis 1837 le nom d'une maladie, déclare Michel van Schendel dans *Parti pris*. On peut l'appeler de bien d'autres noms : champignon, sclérose, eczéma provoqué par une longue allergie à l'humiliation.¹¹⁵⁰ » Paul Chamberland soutient le même argument, en mettant toutefois l'accent sur l'introjection de l'agressivité comme cause du mal-être :

¹¹⁴⁸ Pierre Maheu, *art. cit.*, p. 12.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹¹⁵⁰ Michel van Schendel, « La maladie infantile du Québec », *Parti pris*, vol. 1, n°6, mars 1964, p. 25.

En intériorisant les forces qui nous désagrègent – par lâcheté ou par impuissance – nous avons changé le ressentiment contre l'autre en culpabilité (haine de soi), transformé la révolte et le désir de liberté (instinct de vie) en soumission masochiste et en délire de persécution (instinct de mort). De par sa situation, chaque Canadien français est, au départ, un malade, de cette maladie qu'est le Québec¹¹⁵¹.

Michel van Schendel remarque que la plupart des Québécois souffrent de dépression nerveuse¹¹⁵², constat que font également André Benoist et le psychanalyste André Lussier, ce dont Pierre Maheu rend compte dans un article publié dans *Parti pris* :

André Benoist expose [...] les résultats actuels qui tendent à démontrer que le Québécois colonisé a une personnalité dépressive. C'est une étude scientifique de notre mal-être, de cette menace très réelle de l'Indifférencié, de l'écrasement colonial. Notre problème, c'est qu'on nous a enlevé notre identité. Cela, un psychanalyste le disait mieux que moi ; M. André Lussier écrivait l'an dernier ces phrases perspicaces : « *Il me paraît venir d'une personnalité qui doit craindre inconsciemment l'échec personnel plus ou moins total, l'égarement dans les bas-fonds de la condition mentale. Crainte majeure entretenue par l'impossibilité et le refus de faire l'unité de sa personne dans un rôle bien défini au sein d'une société bien définie. Il ne peut pas être un homme au sens plein du terme, il ne peut absolument pas être un homme en pleine possession de ses moyens...* » Je crois qu'il s'agit là d'une description parfaitement valable du québécois colonisé¹¹⁵³.

La situation linguistique du Québec participe aussi de la désagrégation des « natives¹¹⁵⁴ ». Hubert Aquin perçoit le bilinguisme comme une agression politique, comme un « épiphénomène des conquêtes et des guerres de colonisation¹¹⁵⁵ » : « Dans toute situation où deux langues sont parlées, lisons-nous dans son article intitulé « Le basic bilingue », l'une des deux est dominée, l'autre dominante. L'affrontement des deux langues ne peut être compris que selon la dialectique du conflit¹¹⁵⁶ ». Il y a une certaine violence, un certain pouvoir de destruction dans l'exercice de la langue du colonisateur, de l'anglais en l'occurrence, comme l'illustre le passage suivant extrait de *Trou de mémoire* : « En fin de course, elle [Joan] a

¹¹⁵¹ Paul Chamberland, « De la damnation à la liberté », *Parti pris*, vol. 1, nos 9, 10, 11, été 1964, p. 67.

¹¹⁵² Michel van Schendel, *art. cit.*, p. 34.

¹¹⁵³ Pierre Maheu, « L'Édipe colonial », *Parti pris*, vol. 1, nos 9, 10, 11, été 1964, p. 28.

¹¹⁵⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire, op. cit.*, p. 21.

¹¹⁵⁵ Hubert Aquin, « Le basic bilingue », *Mélanges littéraires II, Comprendre dangereusement, op. cit.*, p. 121.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

surtout parlé anglais, débaptisant tout ce qu'elle évoquait, dénationalisant Lagos, ancienne colonie portugaise¹¹⁵⁷ ». Joan, en mêlant l'anglais et le français dans sa phase comateuse, « déparle¹¹⁵⁸ », à l'image des Québécois qui n'ont plus la pleine possession de leur langue. Quelques citations dans le roman montrent que P. X. Magnant a assimilé la langue de son amante, de l'ennemi donc, puisqu'il l'intègre naturellement dans son discours : « You're killing with your independence, m'a-t-elle dit un jour. [...] Je suis très killing en effet¹¹⁵⁹ », « Je suis en train de courir les 24 heures du Mans (Laughter...)»¹¹⁶⁰, « Life begins at forty, erreur !¹¹⁶¹ », « Mesdames et messieurs, vous avez devant vous un homme fini, another man done gone, et je vous prie de croire que je suis gone, bébé d'amour, gone done, voire même surfait comme un corps flagellé¹¹⁶² », etc. Aux dires de l'éditeur, qui se révèle in extremis être P. X. Magnant lui-même, lorsque ce dernier retranscrit la logorrhée de Joan, il écrit certains passages en anglais sans qu'il s'agisse de phrases prononcées par Joan, ce qui témoigne d'un « phénomène de contagion assez rare ou d'identification post mortem à Joan qui était anglophone¹¹⁶³ ». En tuant Joan, P. X. Magnant cherche à tuer la langue anglaise et la domination que celle-ci exerce sur le français : « J'ai presque tué à jamais *les mots* que Joan a proférés dans la phase précomateuse de son intoxication¹¹⁶⁴ », déclare en effet le personnage masculin.

La littérature québécoise est, pour reprendre les mots d'Aquin, « anémiée¹¹⁶⁵ », « avachie et normalement anomalique¹¹⁶⁶ » ; elle ressemble à une « entreprise d'expression qui, d'année

¹¹⁵⁷ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 97.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 91.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 108-109.

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 96 (nous soulignons).

¹¹⁶⁵ Hubert Aquin, « Thèmes de la littérature récente : commentaires », *Recherches sociographiques*, vol. 5, nos 1-2, janvier-août 1967, p. 193.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 193.

en année, menace de déclarer faillite¹¹⁶⁷ ». L'insécurité est, d'après P. X. Magnant, le lot de tous les écrivains québécois et elle semble de fait fortement intériorisée par les narrateurs aquiniens. Les partipristes de façon générale confortent la position de Durham, en témoignent ces propos de Laurent Girouard : « Il n'y a jamais eu de littérature canadienne-française pour la simple raison qu'il n'y a jamais eu de Canada français. [...] Les quelques voix qui ont parlé sensément nous ont crié notre non-existence [...] Nous étions un peuple sans culture, Durham avait raison¹¹⁶⁸ ». Dans *Trou de mémoire*, P. X. Magnant déplore également la justesse du *Rapport Durham* : « ce pays n'a rien dit, ni rien écrit : il n'a pas produit de conte de fée, ni d'épopée pour figurer, par tous les artifices de l'invention, son fameux destin de conquis : mon pays reste et demeurera longtemps dans l'infra-littérature et dans la sous-histoire¹¹⁶⁹ ». Après avoir embrassé la cause collective dans son premier roman, Hubert Aquin se recentre davantage sur l'individu. La dimension ouvertement politique s'amenuise, sans disparaître toutefois complètement, le Québec étant inscrit en creux dans tous les romans de l'auteur, jusqu'à *Neige noire*, comme l'ont montré Robert Richard et Jacques Cardinal. L'espérance en un pays souverain est morte née avant que le « prochain épisode » à proprement parler ait pu advenir. Aux dires d'Aquin, *Trou de mémoire*, son deuxième roman, est « archidifférent¹¹⁷⁰ » du précédent : ce n'est plus la politique qui est mise au premier plan, mais l'esthétique. La perte qui nous intéresse ici est surtout celle d'ordre individuel et existentiel.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁶⁸ Laurent Girouard, « Notre littérature de colonie », *Parti pris*, vol. 1, n°3, décembre 1963, p. 30, 32.

¹¹⁶⁹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 58.

¹¹⁷⁰ Alain Pontaut, « Que la page ne soit plus la page [entrevue avec Aquin] », *La Presse*, 13 avril 1968, p. 29.

Une perte individuelle

Affinités avec l'existentialisme et la théorie de l'absurde

Dans son *Journal*, Aquin dit faire l'expérience quotidienne du néant : « [t]oute la journée, j'ai traîné une tristesse, sorte de fatigue de vivre et de sentiment de me trouver devant rien. [...] je ne suis rattaché à rien d'essentiel [...], à vrai dire perdu¹¹⁷¹ ». Andrée Yanacopoulo, la veuve de l'auteur, note que celui-ci aimait beaucoup Jean-Paul Sartre, en particulier son ouvrage intitulé *L'Être et le Néant*¹¹⁷². L'auteur fait aussi mention dans son *Journal* d'un autre ouvrage de Sartre qui l'a particulièrement marqué : *La Nausée*. L'idée qu'il en retient est celle d'un « affalement spirituel¹¹⁷³ » : « plus de Dieu ; aucune autre valeur qui tienne¹¹⁷⁴ », ajoute-t-il pour préciser ce qu'il entend par cette expression. Des romans d'Aquin, c'est surtout *Trou de mémoire* qui rend compte de cet « affalement spirituel », en ce que le monde que l'auteur donne à voir en est un « marqué par l'écroulement des valeurs absolues¹¹⁷⁵ ». Aquin semble frappé de nihilisme passif : « Aucune conviction ne me sauve », déclare-t-il dans son *Journal* ; ou encore : « [r]ien n'est stable, ni reposant dans l'existence¹¹⁷⁶ ». Et du nihilisme passif découle la dépréciation de la vie, qui ne semble pas valoir la peine d'être vécue, et la dépression. Conformément à ce que dit Mircea Eliade, vivre dans le sacré permet à l'homme de donner sur sens à l'existence, ce à quoi aspire Aquin précisément, alors que vivre dans le profane, comme le fait l'homme non-religieux des sociétés modernes, équivaut à fuir l'authenticité, à vivre dans le non-signifiant, à se condamner à l'irréalité d'un devenir privé de signification. La descente aux enfers s'apparente à une plongée dans l'insensé, dans l'absurde : « Il ne se passe rien. J'attends l'impossible qui ne se produit jamais. Il est incroyable que calmement et sans broncher un homme puisse s'enfoncer dans le néant. Je ne

¹¹⁷¹ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 218.

¹¹⁷² Andrée Yanacopoulo dans Maryse Barbance, « Une "fulguration entre deux néants" », Entrevue avec André Yanacopoulo, *Nuit blanche*, n°70, printemps 1998, p. 69.

¹¹⁷³ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 70.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁷⁵ Patricia Smart, *Hubert Aquin, agent double*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1973, p. 82.

¹¹⁷⁶ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 231.

réagis plus, parce qu'à une certaine profondeur dans l'absurde tout est égal¹¹⁷⁷ ». La pensée de l'auteur est très proche de celle d'Albert Camus (la liste des ouvrages figurant dans la bibliothèque d'Aquin atteste qu'il a lu *Le Mythe de Sisyphe*). Pour Camus, l'absurde est « ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit¹¹⁷⁸ », « [l]a nostalgie d'unité¹¹⁷⁹ » ; il est l'état métaphysique de l'homme conscient de l'absence du sens de la vie et de toute raison profonde de vivre. L'homme voit le monde tel qu'il est, c'est-à-dire sans fard, sans lumières illusives, et il vit dans ce monde comme un étranger, un exilé. S'il consentait à l'illusion, cela témoignerait d'un besoin de paix plus profond que celui de vérité, conformément à ce qu'écrivent Nietzsche et Bataille à cet égard. Or, selon Camus, c'est précisément l'illusion d'un autre monde qui lie l'homme et l'empêche de se dépasser. L'homme lucide est à lui-même sa propre fin ; s'il veut devenir quelque chose, ce ne peut être que dans cette vie. La pensée de l'auteur français présente la même dynamique que celle de Nietzsche et de Bataille : l'absurde, au lieu de susciter le désespoir (comme c'est le cas chez Aquin), rend et exalte la liberté d'esprit et la liberté d'action. Vu qu'il ne croit pas au sens profond des choses ni à l'éternel, l'homme absurde peut épuiser tous les possibles et se livrer à tous les excès, et ce, sans aucune considération pour l'avenir ; il peut, s'il le veut, tourner son existence tout entière vers des joies sans lendemain et se sentir l'égal d'un dieu. Pour Camus, être Dieu, c'est ne servir aucun dieu précisément, c'est être libre. Une révolution ne peut s'accomplir selon lui que contre les dieux, en témoigne l'exemple du « premier des conquérants modernes¹¹⁸⁰ » : Prométhée.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹¹⁷⁸ Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 2003, p. 73.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 120-121.

Affinités avec la théorie postmoderne

Le discours postmoderne que nous retrouvons dans l'œuvre d'Aquin, notamment dans *Trou de mémoire*, se rattache aux propos précédents en ce qu'il se caractérise par son pessimisme, son nihilisme. Comme l'indique Jean-François Lyotard dans son ouvrage intitulé *La Condition postmoderne*, la postmodernité se caractérise par l'incrédulité à l'égard des « mythes et des utopies sur lesquelles repose la rationalité du monde occidental moderne¹¹⁸¹ ». Ce soupçon touche à l'ensemble des discours, qu'ils soient d'ordre politique, philosophique, littéraire ou autre. Est postmoderne tout savoir hétérogène remettant en question les grands discours scientifiques et n'étant donc plus relié à quelque autorité que ce soit. Une œuvre littéraire est postmoderne lorsque l'auteur contrevient aux notions de vérité, d'unité et d'homogénéité, tant par la forme qu'il adopte que par le contenu qu'il véhicule. Selon Janet M. Paterson, *Trou de mémoire* apparaît comme le roman postmoderne par excellence : la structure, ainsi que les thèmes explorés, vont à l'encontre des principes d'harmonie et d'identité. Le processus qui régit le roman et qui consiste à abolir chaque sujet mis en présence et chaque sens à peine établi, fait de lui un texte qui « résiste à tout effort de synthèse ou de totalisation¹¹⁸² ». La diversité des voix narratives – le texte met en place quatre narrateurs différents : Pierre X. Magnant, l'éditeur Charles-Édouard Mullahy, Rachel Ruskin (alias RR) et Olympe Ghezso Quénum, dont l'identité s'avère interchangeable : P. X. Magnant par exemple est aussi l'éditeur Mullahy – empêche d'accéder à une seule vision. Le fait que chaque personnage raconte sa version des faits et que cette version ne coïncide pas avec celle des autres amène le lecteur à se poser des questions sur la validité des propos tenus. Comme l'écrit Amaryll Chanady, « dans *Trou de mémoire* il y a un crime parfait : non pas l'assassinat de Joan, mais l'escamotage du scripteur et le brouillage de l'enchaînement

¹¹⁸¹ Jean-François Lyotard cité dans André Lamontagne, *op. cit.*, p. 262-263.

¹¹⁸² Janet M. Paterson, *Moments postmodernes dans le roman québécois*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1993, p. 43.

logique de la trame¹¹⁸³ ». Le lecteur-détective ne peut pas résoudre le crime parfait du sens ; il peut dire, comme l'éditeur, que sa « quête folle n'a fait qu'accroître [s]a rage de comprendre et le désarroi de n'y pas parvenir¹¹⁸⁴ ». Parce qu'il refuse la clôture, le roman produit plusieurs sens mouvants et hétérogènes que le lecteur ne parvient pas à faire converger vers un centre unique. De façon générale, comme le note Patricia Smart, « [l]a lecture des romans d'Aquin est une descente en spirale vers un centre hors d'atteinte¹¹⁸⁵ ». Le lecteur comprend mieux la mise en garde de P. X. Magnant dans la « Première partie du récit » : « surtout, ne vous cassez pas la tête pour expliquer mon récitatif et n'allez pas chercher à comprendre l'intrigue charpentée que j'essaie vainement de comprendre moi-même¹¹⁸⁶ », mise en garde qui n'est pas sans évoquer celle du narrateur d'*Obombre* : « Lecteur, ne t'épuise pas, ne cherche pas hors du mot à mot que je te propose le sens de mon discours¹¹⁸⁷ ». Comment la parole chez Aquin pourrait-elle être fiable, sachant qu'elle lance un défi « à tout discours et à tout savoir fondés dans le fixe et le solide¹¹⁸⁸ » ? L'anamorphose dans le tableau de Holbein, « Les Ambassadeurs », témoigne bien de la stratégie discordante du texte. L'anamorphose est la figure de la décomposition, de la rupture par excellence ; elle est « ce qui inquiète¹¹⁸⁹ », « ce qui dérange¹¹⁹⁰ », précisément parce qu'elle empêche la saisie globale du sens, qu'elle rend impossible ne serait-ce que la réconciliation des sens possibles. En regardant le tableau de façon oblique, le spectateur voit soudain tout autre chose, il voit apparaître un crâne. Ainsi, en moins d'une seconde, la représentation harmonieuse se trouve contestée ; l'interprétation, complètement différente. Le savoir, le pouvoir et l'art, que les deux ambassadeurs incarnent, sont soudain frappés d'inanité. Le tableau se présente ainsi comme une métaphore de la vanité

¹¹⁸³ Amaryll Chanady, « Autoreprésentation, autoréférence et spécularité – le narcissisme libérateur de *Trou de mémoire* », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n°2, avril-juin 1987, p. 61.

¹¹⁸⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 162.

¹¹⁸⁵ Patricia Smart, *op. cit.*, p. 8.

¹¹⁸⁶ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 23.

¹¹⁸⁷ Hubert Aquin, « *Obombre* (roman) », *Liberté*, vol. 23, n°3, mai -juin 1981, p. 17.

¹¹⁸⁸ Anthony Wall, « *Trou de mémoire* : pour une poétique du recommencement », *Voix et Images*, vol. XXI, n°3 (63), printemps 1996, p. 466.

¹¹⁸⁹ Janet M. Paterson, *op. cit.*, p. 46.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 46.

de la culture à l'égard de la mort ; il symbolise, pour reprendre les mots de RR, « l'absurdité de toute représentation¹¹⁹¹ ».

Affinités avec le Baroque

Tout comme l'esthétique postmoderne et l'anamorphose, le Baroque se caractérise par son hostilité à l'idée d'achèvement. Pour reprendre les mots de Jean Rousset, il est l'« ennemi de toute forme stable, il est poussé par son démon à se dépasser toujours et à défaire sa forme au moment qu'il l'invente pour se porter vers une autre forme¹¹⁹² ». Comme dans l'anamorphose, la décomposition qu'il implique donne lieu à la recomposition des lignes, ou plutôt à leur perpétuelle métamorphose, exigeant du spectateur ou du lecteur qu'il multiplie les points de vue. Parmi les traits attribués au Baroque figurent notamment le mouvement et l'inconstance. Alors que la forme d'une œuvre classique est bien définie, fixe, arrêtée, celle de l'œuvre baroque tend à être indéfinie, débordante, changeante. Cette opposition tient à la différence de perception de la réalité, perçue soit comme stable (dans le premier cas), soit comme diverse, mouvante, trompeuse (dans le deuxième). Dans l'esthétique baroque, l'univers semble perdre son unité, le sol sa solidité, les êtres leur identité ; tout est sujet à une continuelle remise en question. C'est aussi « l'humiliation de la raison¹¹⁹³ » que souhaite l'attitude baroque, contrairement à l'attitude classique. L'esthétique baroque est motivée par un « refus des impossibilités rigides de la raison et de la norme reçue, dans lesquelles elle voit une violence indue, une tyrannie exercée contre les droits innés de la vie à s'épanouir et se manifester dans ses multiples tendances¹¹⁹⁴ ». Pour l'homme baroque, la réalité est illusoire, comme un décor de théâtre, et rien ne saurait être certain. L'art baroque trouve donc sa vérité dans l'espace

¹¹⁹¹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, op. cit., p. 150.

¹¹⁹² Jean Rousset, *La Littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, Paris, Corti, 1954, p. 231.

¹¹⁹³ Eugenio d'Ors, *Du Baroque*, Paris, Gallimard, 1968, p. 166.

¹¹⁹⁴ Gilles de la Fontaine, *Hubert Aquin et le Québec*, Montréal, Parti pris, coll. « Frères chasseurs », 1977, p. 48.

intermédiaire entre l'illusion et la réalité. Les procédés utilisés, tels que les masques, les métamorphoses, les illusions multipliées à l'infini, traduisent l'incertitude qui a gagné toutes choses, en même temps que la jouissance de l'homme libre qui peut explorer toutes les possibilités qui s'offrent à lui. En littérature, le baroque, comme le postmoderne, est une attitude textuelle qui relativise le discours et le réduit à néant. Dans *Trou de mémoire*, pour reprendre les mots de Marie-Pierrette Malcuzyński, « chaque fait, chaque concept, chaque situation, est en état de mouvement incessant et se trouve perpétuellement au seuil de sa propre annulation, frisant ainsi un phénomène d'implosion¹¹⁹⁵ ». La réalité étant bancal et changeante, le sujet ne peut que l'être lui aussi. L'homme baroque apparaît comme étant toujours en rupture avec lui-même ; pour reprendre les mots de Jean Rousset, « il change, il est successif, "il ne cesse de s'échapper à lui-même"¹¹⁹⁶ », définition à laquelle correspondent bien Aquin et ses personnages. Ceux-ci apparaissent en effet comme profondément divisés, scindés, fragmentés. Le titre qu'a choisi Françoise Maccabée-Iqbal pour l'un de ses ouvrages sur Hubert Aquin, *[d]esafinado*, c'est-à-dire « désaccordé, défaut d'harmonie », s'applique parfaitement à l'auteur et à ses êtres de papier. Les personnages aquiniens sont condamnés à « l'espacement », c'est-à-dire, pour reprendre la définition que donne Jacques Derrida de ce terme, à « l'impossibilité pour une identité de se fermer sur elle-même, sur le dedans de sa propre intériorité ou sur sa coïncidence avec soi¹¹⁹⁷ ». De leur incapacité à unifier leur caractère, découle une oscillation constante entre « haut » et « bas », entre montée et (re)chute. Dans *Prochain épisode*, c'est l'écartèlement douloureux du narrateur, la disjonction dont il est la proie et le lieu, qui cause une « mécanique ondulatoire¹¹⁹⁸ » entre noyades au fond du lac Léman et remontées à la surface. La confession de P. X. Magnan dans *Trou de mémoire* est aussi marquée par un continuel va-et-vient entre l'affirmation de sa toute-

¹¹⁹⁵ M.-Pierrette Malcuzyński, « Anamorphose, perception carnavalisante et modalités polyphoniques dans *Trou de mémoire* », *Voix et images*, vol. 11, n°33, printemps 1986, p. 477.

¹¹⁹⁶ Jean Rousset cité par Jean-Pierre Martel, *art. cit.*, p. 81.

¹¹⁹⁷ Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 130.

¹¹⁹⁸ Hubert Aquin, *Prochain épisode*, *op. cit.*, p. 89.

puissance et celle de son impuissance, entre l'euphorie et la dysphorie, le délire et la lucidité, la maîtrise et la dépossession. Les personnages ne sont pas les seuls à souffrir de ce manque de continuité intérieure. Aquin lui-même déclare dans une lettre destinée à Marcel Blouin « passe[r] du plein au vide sans progression, de l'exaltation du moment à l'extrême du désespoir¹¹⁹⁹ ». Cette ambivalence peut s'expliquer politiquement. Si l'on s'en tient à la théorie de l'auteur exposée dans son article intitulé « La fatigue culturelle du Canada français », les Québécois offrent tous les symptômes d'une fatigue extrême : ils « veulent simultanément céder à la fatigue culturelle et en triompher, ils prêchent dans un même sermon le renoncement et l'ambition¹²⁰⁰ », ils « aspire[nt] à la fois à la force et au repos, à l'intensité existentielle et au suicide, à l'indépendance et à la dépendance¹²⁰¹ ». Ainsi, la culture canadienne-française agonise, puis renaît, puis agonise de nouveau et vit ainsi « une existence faite de sursauts et d'affaissements¹²⁰² ». Ce « two-steps binaire¹²⁰³ », cet « aller et retour écœurant entre l'exaltation et la narcose¹²⁰⁴ », serait le propre du colonisé. Le malheur de l'homme victime de la colonisation est précisément qu'« il n'arrive presque jamais à coïncider avec lui-même¹²⁰⁵ ». Ces propos d'Albert Memmi se trouvent confirmés par l'interprétation que donne Jean-Pierre Martel des remarques de P. X. Magnan dans *Trou de mémoire*, qui sont selon lui « celles d'un Québécois (auquel on refuse tout avenir pascal) conscient d'être colonisé et d'exister à côté des autres¹²⁰⁶ » et qui vit, de ce fait, « de façon désespérée, dans la fatigue extrême¹²⁰⁷ ». La désintégration en profondeur du sujet peut aussi se comprendre en-dehors du contexte politique québécois, d'un point de vue davantage existentiel pour ainsi dire. À cause de « l'affalement spirituel », le moi aquinien, loin d'être *ipse*, est au contraire

¹¹⁹⁹ Hubert Aquin, *Lettres à Marcel Blouin*, dans *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 351.

¹²⁰⁰ Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *art. cit.*, p. 321.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 321.

¹²⁰² *Ibid.*, p. 321.

¹²⁰³ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 39.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹²⁰⁵ Albert Memmi, *op. cit.*, p. 125.

¹²⁰⁶ Jean-Pierre Martel, *art. cit.*, p. 73.

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 73.

impliqué dans un processus de dissolution qui n'a rien de jouissif. Christine par exemple, personnage de *L'Antiphonaire*, est « constamment menacée de sombrer dans une crise désintégratrice¹²⁰⁸ » ; à cause de sa « *deformis conformitas*¹²⁰⁹ », elle n'arrive pas à « réunir les éclats de sa personnalité¹²¹⁰ » et à s'ériger comme « moi autonome¹²¹¹ ». Tout accès à la plénitude semble lui être barré d'avance¹²¹² : « [I]'entéléchie selon Aristote ou Averroës [...] n'est plus mon propre. Je me décompose comme une non-entéléchie. De jour en jour, “forme déformante”...¹²¹³ ». L'existence n'est pour elle qu'« une série de séquences brisées, autosuffisantes, dont l'addition n'égale jamais la totalité¹²¹⁴ ». L'écriture s'apparente à une « sinistre spasmophilie graphique », donnant à voir un personnage qui « [s]e déforme », « explose », « [s]e fissionne », « [s]e pulvérise en diverses séries atonales et entrecroisées de mots ou de symboles¹²¹⁵ ». À son image, les phrases se perdent en dédales, en méandres, comme l'illustre l'extrait suivant :

Mais tout noircit... J'ai le sentiment soudain que mes labiales s'enfoncent dans un épithalame ombrageux dont les divers personnages (Jean-William, Robert, le docteur Franconi, moi enfin...) sont revêtus de costumes de nuit. Avez-vous lu les pages futiles dans lesquelles le grand Chigi (alias Jean-William, alias Beausang, alias Léonard de, alias Alfarabi...) fait la démonstration irréfutable que la beauté de l'ombre (une autre découverte de la Renaissance – section : optique...) réside en ce qu'elle atténue ou supprime des tâches ou des laideurs légères qu'une lumière trop vive rendrait évidente...¹²¹⁶ ?

¹²⁰⁸ Marie-Odile Liu, « Petite incursion du côté du baroque et du trans-discursif – ou *L'Antiphonaire* : un baroque à vide », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n°2, avril-juin 1987, p. 72.

¹²⁰⁹ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, Montréal, BQ, 2005, p. 119.

¹²¹⁰ Jean-Ethier Blais, « Un seigneur par l'intelligence et la dignité », *Le Devoir*, 3 février 1973, p. 15.

¹²¹¹ Marie-Odile Liu, *art. cit.*, p. 72.

¹²¹² Voici en effet ce que nous lisons à cet égard dans le roman : « je conçois que je suis impliquée indéfiniment dans un processus de totalisation et que, procédant par fragments, je n'atteindrai jamais à la totalité ou à la plénitude (pis encore : je m'en éloigne, j'en diverge, je m'en détache...). » (Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 234)

¹²¹³ *Ibid.*, p. 139-140.

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 234.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 229.

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 225.

La prose se détraque, se dégrade au fur et à mesure du roman. L'écriture, « [d]evenue ulcère¹²¹⁷ », constitue elle-même un « agent de désintégration¹²¹⁸ ». Le non-sens finit par triompher ; le discours, par s'effondrer. Christine ne parvient pas à mener à bien l'œuvre qu'elle projette, parce qu'elle ne parvient pas à *être* ; l'inverse vaut aussi : « le langage ampoulé qui me servait de radeau au début se dégonfle et coule étrangement avec moi dans cette fête burlesque que j'aurais voulue tragique !¹²¹⁹ », s'exclame le personnage. Parce qu'ils ressentent vivement le néant en eux et autour d'eux, parce qu'ils sont dans un grave état de dispersion intérieure, les personnages aquiniens ont la sensation de sombrer dans une « fosse liquide¹²²⁰ ». La noyade et l'engloutissement sont des symptômes bien connus en psychanalyse de l'insécurité ontologique. D'après Gaston Bachelard, l'eau symbolise l'immobilité, voire le risque d'anéantissement, de mort. Le lac Léman dans *Prochain épisode* se présente ainsi comme une image symbolique de la dissolution psychique du personnage. Les romans d'Aquin sont, pour reprendre la conclusion de Marie-Odile Liu, « la signature, finalement plus tragique que burlesque [...] d'un sujet à jamais condamné au néant pré-subjectif¹²²¹ ».

¹²¹⁷ Marie-Odile Liu, *art. cit.*, p. 73.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹²¹⁹ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 230.

¹²²⁰ Hubert Aquin, *Prochain épisode*, *op. cit.*, p. 7.

¹²²¹ Marie-Odile Liu, *art. cit.*, p. 77.

3.1.2 Moyen pour pallier une carence essentielle : la violence

Du point de vue collectif : une révolution dans l'écriture

Au lieu de s'engager plus avant dans la perte de soi¹²²² et de jouir de celle-ci, l'auteur et ses personnages tentent par tous les moyens de reconstituer leur intégrité (tant politique qu'individuelle), reconstitution qui passe principalement par la destruction de l'autre. Étant en « mal de plénitude¹²²³ », ils cherchent à (r)établir une continuité avec eux-mêmes et à atteindre un état d'unité où il n'existe plus de contradictions déchirantes.

La violence apparaît comme l'outil cathartique par excellence permettant la purification de la souillure coloniale dans un premier temps. Comme le note Frantz Fanon, « la violence désintoxique. Elle débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité, de ses attitudes contemplatives ou désespérées. Elle le rend intrépide, le réhabilite à ses propres yeux¹²²⁴ ».

Faute de pouvoir faire la révolution dans son pays, Aquin la fait éclater dans ses œuvres romanesques. *Prochain épisode* et *Trou de mémoire* sont de véritables « bombes », des « œuvre[s] proprement terroriste[s]¹²²⁵ », des « champs de mines¹²²⁶ ». Dans le premier roman, chaque phrase ressemble à « une fusillade où chaque mot est comme une balle bien placée¹²²⁷ ». Selon l'auteur, la mission de l'écrivain est de s'insurger contre les diktats de la norme établie et passivement reçue¹²²⁸. La construction et le sens global de *Trou de mémoire*

¹²²² Hubert Aquin est toutefois tenté parfois de céder à la tentation contraire, en témoignent ces extraits du *Journal* : « puisque tout peut finir, je peux bien tout entreprendre. Mais alors résolument, sans gêne, avec désespoir. Tout risquer dans un assaut désespéré, voilà la tactique [...]. Si tout est perdu, pourquoi pas tout perdre vraiment et me perdre, moi le premier ! » (Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 222) ; ou encore : « L'échec, voilà mon obsession – ma seule passion et celle que je retrouve, à un niveau collectif, dans l'histoire du Canada français [...] je ne puis me réaliser que dans le sens de cet échec » (*Ibid.*, p. 251).

¹²²³ Hubert Aquin, *Lettres à Marcel Blouin, art. cit.*, p. 351.

¹²²⁴ Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1987, p. 66.

¹²²⁵ André Langevin, « Hubert Aquin ou le cœur clandestin », *Le Devoir*, 16 avril 1977, p. D1.

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 2.

¹²²⁷ André Bertrand, « *Prochain épisode* est-il un chef d'œuvre ? », *Le Quartier latin*, vol. XLVIII, n°26, 27 janvier 1966, p. 3.

¹²²⁸ « l'écrivain est générateur de conscience ; il questionne, trouble, remet en question, renverse les valeurs acquises » (Hubert Aquin, « Écrivain, faute d'être banquier », *Le Droit, (Perspectives)*, vol. IX, n°41, 14 octobre 1967, p. 65). Aquin fait écho à ce que dit le parti priste Pierre Maheu : « Tout nous était matière à opposition ; c'était, pour reprendre l'expression d'un précurseur, un *Refus global* » (Pierre Maheu, *art. cit.*, p. 11).

ne se basent plus sur « l'affreuse logique¹²²⁹ », qui « n'est que la déformation professionnelle des policiers et des juges¹²³⁰ ». C'est un « roman parfaitement désarticulé¹²³¹ », désordonné, informel, que veut écrire P. X. Magnant ; quant à Olympe Ghezso-Quénum, il tend à « substituer à la raison [qui n'est autre, selon lui, que « le masque de l'impérialisme colonial¹²³² » et donc le « visage d'un autre type de violence¹²³³ »] un système sémiologique de remplacement¹²³⁴ ». Le danger pour le colonisé consiste précisément à être dupe de la cohérence de surface du discours politique du colonisateur et à le prendre pour légitime. Comme l'écrit Aquin, « [l]e Canadien français qui n'en peut plus de lui-même cherche à voir plus grand et à se perdre dans un non-groupe, dont il ne discerne pas la position dominatrice, qui lui fournit généreusement une non-identité cohérente¹²³⁵ ». Celui qui s'adonne à l'écriture court aussi le risque d'accepter la situation coloniale qui l'opprime. L'auteur ne veut plus donner place à la littérature qui « n'exprimerait [...] que la domination dont [il est] le lieu depuis deux siècles¹²³⁶ ». La divagation à laquelle P. X. Magnant se livre dans *Trou de mémoire* montre que le personnage a réussi à rompre avec la raison dominante et que le système qui l'opprimait jusque-là n'a plus de prise sur lui. Le monologue est, pour reprendre les mots de Lise Gauvin, un « [i]ndice de solitude et de rupture¹²³⁷ » ; il est tout entier « refus de la non-identité cohérente¹²³⁸ », conformément à ce que déclare Aquin dans « Profession : écrivain » :

Le révolutionnaire rompt avec la cohérence de la domination et s'engage inconsidérément dans un monologue interrompu à chaque parole, nourri d'autant

¹²²⁹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 6.

¹²³⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹²³¹ *Ibid.*, p. 20.

¹²³² Jacques Cardinal, *Le Roman de l'histoire : politique et transmission du nom dans Prochain épisode et Trou de mémoire de Hubert Aquin*, Montréal, Éditions Balzac, coll. « L'Univers des discours », 1993, p. 106.

¹²³³ *Ibid.*, p. 106.

¹²³⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 4.

¹²³⁵ Hubert Aquin, « Profession : écrivain », *Point de fuite*, *op. cit.*, p. 52.

¹²³⁶ Hubert Aquin, « Profession : écrivain », *Presqu'Amérique*, vol. 1, n°2, novembre-décembre 1971, p. 13.

¹²³⁷ Lise Gauvin, *op. cit.*, p. 91.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 91.

d'hésitations qu'il comporte de distance avec la raison dominante. L'hésitation engendre le monologue ; au théâtre, ne doivent monologuer que les personnages qui hésitent indéfiniment, qui se trouvent aux prises avec la solitude déformante du révolutionnaire ou de l'aliéné. Il n'y a de monologues vrais que dans l'incohérence. L'incohérence dont je parle ici est une des modalités de la révolution, autant que le monologue en constitue le signe immanquable¹²³⁹.

Le roman, dans son ensemble, apparaît comme mimétique du chaos dans lequel se trouve le Québec, fragmenté à son image, ou plutôt le Canadien français, divisé dans son identité (à la fois Canadien et Français, ce que le terme Québécois tentera de réconcilier en dépassant l'antinomie). Comme l'affirme justement Patricia Smart « puisque la réalité québécoise est en train d'éclater, l'œuvre aussi subira un éclatement structural¹²⁴⁰ », propos qui se trouvent validés par cette déclaration d'Aquin figurant dans son article intitulé « Profession : écrivain » : un écrivain entreprenant de « faire vivre ce qui le tue écrira une œuvre aussi incertaine et aussi formellement malsaine que l'œuvre impure qui s'accomplit en lui et dans son pays¹²⁴¹ ». Ce n'est plus l'articulation de phrases sensées qui s'impose au sujet écrivain, mais le dynamitage de la langue, de la syntaxe et du sens, comme l'attestent ces deux passages, extraits respectivement de l'article « Profession : écrivain » et du *Journal* d'Aquin :

j'ai l'intention de faire payer cher à sa majesté ma langue à moitié morte, mon incarcération syntaxique et l'asphyxie qui me menace [...]. Je suis la proie de pulsions destructrices contre cette méchante langue française, majestueuse bien sûr mais seconde ! Écrire me tue. Je ne veux plus écrire, ni jongler avec les words words words, ni énoncer clairement l'inconcevable [...]. La révolution qui opère mystérieusement en chacun de nous débalance l'ancienne langue française et pourrait l'incorruptible langue française, fait éclater ses structures héritées qui, par la rigueur même de ceux qui les respectaient, exerçaient une hégémonie unilatérale sur les esprits. L'ancienne œuvre prévisible, sereine et agencée selon le chiffre d'or, devient la proie des pires syncopes¹²⁴².

Bousculer le langage. Briser ses articulations, le faire éclater sous la pression intolérable de ma force : désécrire s'il le faut, crier, hurler plutôt que des phrases,

¹²³⁹ Hubert Aquin, « Profession : écrivain », *Presqu'Amérique*, vol. 1, n°2, novembre-décembre 1971, p. 13

¹²⁴⁰ Patricia Smart, *op. cit.*, p. 11.

¹²⁴¹ Hubert Aquin, « Profession : écrivain », *Presqu'Amérique*, vol. 1, n°2, novembre-décembre 1971, p. 14.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 12, 14.

utiliser les structures motiles comme des haut-parleurs de ma fureur et de ma cruauté¹²⁴³.

Le cri apparaît comme la seule violence verbale susceptible de s'opposer à la violence coloniale.

Lors d'une entrevue avec Cloutier Normand, l'auteur déclare avoir « incroyablement déliré dans *Trou de mémoire*¹²⁴⁴ » ; il ajoute avoir tant « déplaçonné dans tous les sens du point de vue de la langue¹²⁴⁵ », que « j'ai joué comme un maniaque, en brouillant les pistes¹²⁴⁶ ». Cette jouissance n'est pas simplement d'ordre esthétique ; elle est aussi et surtout politique : Aquin dépasse, par l'écriture, les limites du cadre défini par l'ordre colonial.

D'un point de vue individuel : l'intensité définie comme valeur

Au niveau individuel – celui qui nous intéresse tout particulièrement –, quels sont les moyens que propose Hubert Aquin à son lecteur pour atteindre la « totalité¹²⁴⁷ », la « plénitude mystique¹²⁴⁸ » ? Même si Dieu n'est pas¹²⁴⁹, l'absolu semble possible ici-bas, un absolu qui est immanent, accessible par le corps, ce qui rejoint les considérations batailliennes à ce sujet.

Aquin explore, pour reprendre les heureuses formulations d'Anthony Soron, une « quête

¹²⁴³ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 263.

¹²⁴⁴ Normand Cloutier, art. cit., p. 42.

¹²⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁴⁷ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, op. cit., p. 234.

¹²⁴⁸ *Ibid.*, p. 234. « Atteindre sa plénitude de vie [...] c'est un impératif absolu », lisons-nous dans l'article de l'auteur intitulé « Éloge de l'impatience » (pour la référence : Hubert Aquin, « Éloge de l'impatience », *Blocs erratiques*, Montréal, Quinze, 1977, p. 28) Aquin et ses personnages cherchent dans un premier temps, non pas à s'extasier, à sortir d'eux-mêmes, mais à se remplir de l'intérieur pour pallier à un manque essentiel.

¹²⁴⁹ Comme le note Guylaine Massoutre, Hubert Aquin suggère son intérêt pour le point de vue athée en décembre 1950 (Guylaine Massoutre, op. cit., p. 54). « Dieu n'existe pas. », lisons-nous dans *L'Invention de la mort* (Hubert Aquin, *L'Invention de la mort*, Montréal, BQ, 2001, p. 88) ; ou encore : « Je ne crois pas en Dieu, le père Tout-Puissant, ni en Jésus-Christ, son Fils Unique. De tous les évangiles du dimanche, que j'ai écoutés dans ma vie, je retiens la dernière phrase du fils à son père : "Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ?" Lui aussi a donc connu ce que je vis en ce moment. Oui mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné, pourquoi ? » (*Ibid.*, p. 91) Nous lisons par ailleurs dans *L'Antiphonaire* : « Pourtant, l'évidence (pour Christine) que la nature n'avait rien de nécessaire, ni de cohérent, ni de soumis à la finalité divine ou humaine était là, sous son regard : une côte surbaissée, série désordonnée de vallées, de détroits, de mesas, de plaines, de golfes se succédant anarchiquement à l'infini... » (Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, op. cit., p. 7).

dionysiaque éperdue¹²⁵⁰ », une « quête authentiquement “surhumaine”¹²⁵¹ ». Dionysos est une figure tout à fait emblématique : à la fois Dieu et homme, il témoigne de la possibilité pour l’homme d’une élévation divine. Comme le note Walter F. Otto dans son ouvrage intitulé *Dionysos : le mythe et le culte*, lors de la conception du dieu, le terrestre fut touché par l’éclat du ciel divin, et de cette union du céleste avec le terrestre, résulte précisément la double essence de Dionysos¹²⁵². En lui, s’unissent l’ici-bas et l’au-delà, « deux royaumes dont il participe également¹²⁵³ ».

Tout comme celle de Bataille, la pensée de l’auteur québécois est fortement imprégnée de celle de Nietzsche. Le texte qu’Aquin a écrit sur le philosophe allemand pour l’émission radiophonique « Philosophes et penseurs » de Radio-Canada qui a été diffusée le 24 mai 1964 témoigne du grand intérêt qu’il portait à celui-ci. L’auteur explore en particulier certaines grandes idées qui ont marqué sa pensée : la mort de Dieu¹²⁵⁴, la volonté de puissance, etc. Il a également animé du 13 septembre au 13 décembre 1955 l’émission « Chacun sa vérité », qui avait notamment pour objet Nietzsche¹²⁵⁵. Aquin et les personnages qu’il met en scène sont animés par une volonté de puissance d’inspiration nietzschéenne. Nietzsche propose plusieurs définitions pour cette expression : tout d’abord, la volonté de puissance est « la forme affective primitive¹²⁵⁶ », l’instinct le plus fort et le plus affirmatif de la vie. La puissance est, précise Nietzsche dans *La Volonté de puissance*, « volonté de dominer¹²⁵⁷ », « de devenir plus fort¹²⁵⁸ ». Il s’agit non pas de se conserver, mais de se rendre maître de soi. La volonté de

¹²⁵⁰ Anthony Soron, *op. cit.*, p. 82.

¹²⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

¹²⁵² Walter F. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte*, Paris, Gallimard, 1969, p. 85.

¹²⁵³ Pierre-Yves Mocquais, *Hubert Aquin ou la quête interrompue*, Montréal, Pierre Tisseyre, 1985, p. 151.

¹²⁵⁴ « Frédéric Nietzsche est cet homme qui a annoncé que Dieu était mort. Son œuvre multiple et douloureuse exhorte les hommes à devenir des surhommes, à se dépasser, à devenir eux-mêmes des Dieux puisqu’il n’y a plus de Dieu au-dessus d’eux. [...] La mort de Dieu rend l’homme à la nudité et au vide de son existence terrestre, et l’oblige à renverser son ancien système des valeurs et à inventer sa propre raison d’être... et à n’être qu’un voyageur sur la terre... », déclare le narrateur lors de l’émission. (Pour la référence exacte : François Harvey, « Nietzsche de Hubert Aquin : transcription et présentation », *Quebec studies*, vol. 57, 2014, p. 17.)

¹²⁵⁵ Voir Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 91.

¹²⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, t. 1, *op. cit.*, p. 231.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 230.

puissance est « en tant qu'affect du commandement, le signe le plus décisif de la maîtrise [...] et de la force¹²⁵⁹ ». Être victorieux, dominateur de soi-même, maître de ses sens et seigneur de ses vertus, tel est le programme assigné dans *Ainsi parlait Zarathoustra* à celui qui aspire à l'état supérieur de surhomme. Zarathoustra décrit sa volonté en termes d'invulnérabilité et d'immuabilité :

il y a en moi quelque chose d'invulnérable, que rien ne saurait recouvrir, quelque chose qui fait éclater les rochers : cela a pour nom ma volonté, quelque chose qui marche en silence et immuable à travers les années. Elle veut aller à son pas, sur mes jambes à moi, ma vieille volonté ; son esprit est dur de cœur et invulnérable¹²⁶⁰.

La *dureté* ici est à rapprocher semble-t-il du terme de *cruauté*, au sens où l'entend Antonin Artaud, c'est-à-dire de détermination, de force de décision.

Heidegger note d'après sa propre lecture de Nietzsche que la volonté de puissance ne signifie pas, contrairement à l'interprétation qu'a pu en faire vraisemblablement Aquin, le désir et l'aspiration purement romantique de l'impuissant à s'emparer du pouvoir, car dans ce cas, elle exprimerait « un sentiment de déficience¹²⁶¹ », en ce qu'elle est « volonté de¹²⁶² » et qu'elle n'est donc pas encore la puissance même. Conformément à cette idée, Deleuze affirme dans *Nietzsche et la philosophie* que la volonté de puissance ne veut pas dire que la volonté veut, désire ou recherche la puissance comme fin, ni que la puissance en est le mobile¹²⁶³ ; la puissance n'est pas ce que la volonté veut, mais ce qui veut dans la volonté.

C'est précisément l'idée et le fait d'exercer un pouvoir absolu sur autrui qui fascine l'auteur québécois¹²⁶⁴. Son œuvre laisse retentir le « son nietzschéen (profane) de gloire personnelle et

¹²⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., p. 293.

¹²⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p. 155.

¹²⁶¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, op. cit., p. 212.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 212.

¹²⁶³ Idée exprimée par Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1977, p. 90.

¹²⁶⁴ « C'est le pouvoir qui m'intéresse, n'importe lequel ! » (Hubert Aquin cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, op. cit., p. 330) ; « ce qui l'a amené vers la politique, c'est une grande passion du pouvoir, une ambition

de conquête terrestre¹²⁶⁵ », pour reprendre les mots de Françoise Maccabée-Iqbal. Selon Nietzsche, tel que lu par Aquin, l'homme ne peut se révéler à lui-même ni révéler aux autres sa « puissance », tant qu'il n'a pas touché à son énergie brute et sauvage, tant qu'il ne s'est pas reconnecté avec les forces spontanées, agressives, conquérantes qui sont en lui. Le fond de la nature humaine, avec sa part de sauvagerie et d'imprévisibilité, n'est pas sans émerveiller l'auteur, et c'est un lexique propre à la philosophie nietzschéenne qui se trouve employé dans « Les Rédempteurs » :

Herman se leva et regarda ses mains tremblantes et sauvages, pleines d'une force inconnue [...], d'une puissance obscure [...]. Il se sentit investi d'une force [...]. Ses bras lui semblaient des instruments démesurés qui lui échappaient, dont la vigueur était incontrôlable¹²⁶⁶.

Aquin et ses personnages aspirent à l'état de l'homme « total », vivant au-dessus des lois. L'homme démoniaque, le « surhomme », tel que le définit le philosophe allemand, est amené à se dresser contre la communauté de la pensée et la morale. Comme l'écrit l'auteur dans son article intitulé « Le bonheur d'expression », « Dieu sait que rien n'est plus éloigné de la beauté et du tragique que la morale. La morale tue le tragique, Nietzsche nous l'a enseigné¹²⁶⁷ ». Ce que recherche Aquin, ce sont ces « instants où les règles et les conventions s'abolissent au profit d'une force primitive¹²⁶⁸ », ceux qu'amène à vivre Dionysos précisément. Dieu de l'ivresse bienheureuse, dispensateur du vin qui délivre de toute affliction et de tout souci (d'où les épithètes qui lui sont attribuées : « délice des mortels », « riche en joies », « bienfaiteur », etc.), Dionysos est aussi le « déchireur d'hommes », « le

démesurée à la Nietzsche déjà manifeste au collège. [...] il était fasciné par une idée d'exercice global du pouvoir. » (Louis Balthazar cité dans *ibid.*, p. 201)

¹²⁶⁵ Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 233.

¹²⁶⁶ Hubert Aquin, « Les Rédempteurs », *Récits et nouvelles « Tout est miroir »*, Montréal, Éditions Leméac, coll. « Bibliothèque québécoise », 1998, p. 141.

¹²⁶⁷ Hubert Aquin, « Le bonheur d'expression », *art. cit.*, p. 36.

¹²⁶⁸ Anthony Soron, *op. cit.*, p. 157.

mangeur de chair crue », « celui qui prend plaisir au fer et à l'effusion de sang¹²⁶⁹ ». L'idée qu'illustre le dieu est que de la sauvagerie, de la folie, de la destruction, peuvent découler la joie et l'extase. L'apparition de Dionysos suffit à provoquer le délire des hommes, à inciter ceux-ci à transgresser les interdits – dont la principale fonction, comme le rappelle Walter F. Otto, est de différencier l'humain de l'animal – et à leur faire commettre des actes d'une cruauté sans nom. Le dieu « se rit de tous les ordres et toutes les règles¹²⁷⁰ » ; avec lui, l'ordre habituel, le monde familial, sécuritaire et confortable, se trouve nécessairement bouleversé. L'homme a alors la sensation que tout ce qui était fermé s'ouvre à lui, que les lois ne s'appliquent plus, qu'il n'y a même plus d'« espace » ni de « temps ». Ce qui s'ouvre plus exactement, c'est « le chaos cosmique¹²⁷¹ », « le monde originel¹²⁷² » et le temps du sacré, primordial, qui ne coule pas, à la différence de la durée profane, temporelle, évanescence ; ce sont les « profondeurs de l'être¹²⁷³ », les « formes premières de tout ce qui est créateur et destructeur¹²⁷⁴ ». Seuls importent à Aquin les « intermèdes prométhéens¹²⁷⁵ », avec tout ce qu'ils comportent de sensations fortes et d'ivresse, le reste étant considéré comme tiède, fade et donc non digne d'être vécu :

Quand je hume la possibilité de décupler ma vie en profondeur, de multiplier ses dimensions, [...] mon âme s'enfièvre, mes soifs se précisent. [...] le bonheur tranquille, amollissement sur place, me fait songer à une capitulation d'ardeur ; je l'ai banni à jamais de mes convoitises, lui préférant de toute éternité des joies plus précaires mais profondes. *Plus de vie*, voilà ma formule : ne négliger aucun symptôme d'intensité...¹²⁷⁶

C'est parce qu'elle est condamnée à la mort, que la vie doit être vécue à son maximum d'intensité :

¹²⁶⁹ Walter F. Otto, *op. cit.*, p. 120.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹²⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁷² *Ibid.*, p. 102.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 102.

¹²⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹²⁷⁵ Anthony Soron, *op. cit.*, p. 10.

¹²⁷⁶ Hubert Aquin, « Éloge de l'impatience », *art. cit.*, p. 27.

L'idée de la mort doit entrer dans notre vie au moment où celle-ci s'épanouit. À partir de cet instant tout change, le plaisir n'est plus innocent, l'amour n'est plus romanesque ; ce n'est plus l'enthousiasme mais la frénésie qui nous anime, ni la douceur de vivre que nous cherchons mais l'excitation fanatique de chaque instant¹²⁷⁷.

Vivre intensément chez Aquin, tout comme chez Bataille, c'est forcément vivre en se consumant, en se brûlant. Dans son *Journal*, l'auteur québécois affirme précisément brûler « d'un feu intérieur capable de tout détruire dans [s]a vie, même [s]es enfants¹²⁷⁸ » ; il déclare par ailleurs rêver de « [s]'abandonner à [s]a propre vie sans réserves et de tout sacrifier au feu qui [l]e consume et qui est peut-être [s]a seule chance ici-bas¹²⁷⁹ ».

L'*intensité*, la valeur de référence commune à Aquin et à Bataille, est à raison de la proximité de la mort : « [l]a vie n'émerge vraiment que dans son contraire absolu¹²⁸⁰ », lisons-nous dans « Le texte ou le silence marginal », ce qui n'est pas sans faire écho aux propos que tient Walter F. Otto dans son ouvrage sur le dieu Dionysos, qui réunit l'ici-bas et l'au-delà, mais aussi la vie et la mort. Pour reprendre la définition du philosophe allemand, Dionysos est « la vie qui, quand elle déborde, devient folle et dans sa jouissance la plus profonde s'apparente à la mort¹²⁸¹ ». Plus proche est la mort, plus intense est la vie : celle-ci atteint en effet son paroxysme lorsque « la mort et la vie se touchent dans une joie démente¹²⁸² », moment

¹²⁷⁷ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 107. Ces propos ne sont pas sans faire penser à ce que dit Heinrich Wölfflin sur l'idéal baroque de la passion, qui tire précisément son essor d'une extrême vulnérabilité ou fragilité, comme c'est le cas chez Hubert Aquin – nous avons insisté sur ce point lorsque nous avons abordé l'expérience originelle pour ainsi dire, à la fois collective et individuelle, de la perte : « Ce n'est plus l'apaisement de l'être, mais c'est l'état d'agitation qui représente l'idéal. On exige partout un comportement passionnel ; ce qui auparavant était l'expression simple et aisée d'une nature à la vie puissante doit maintenant intervenir en un effort passionné. On ne se tient plus debout tranquillement, mais on se dresse en un élan pathétique, et il semble que si l'on se cabre aussi furieusement, c'est parce qu'on a besoin de toute sa vigueur pour résister à l'effondrement. » (Heinrich Wölfflin, *Renaissance et baroque*, Paris, Librairie Générale Française, 1967, p. 176). A la dernière affirmation d'Heinrich Wölfflin, font écho ces propos extraits de *Prochain épisode* : « Ah ! que l'événement survienne enfin et engendre ce chaos qui m'est vie ! [...] Vite, car je suis sur le point de céder à la fatigue historique... » (Hubert Aquin, *Prochain épisode*, *op. cit.*, p. 133)

¹²⁷⁸ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 206.

¹²⁷⁹ *Ibid.*, p. 204.

¹²⁸⁰ Hubert Aquin, « Le texte ou le silence marginal », *Blocs erratiques*, *op. cit.*, p. 231.

¹²⁸¹ Walter F. Otto, *op. cit.*, p. 149.

¹²⁸² *Ibid.*, p. 145.

enchanteur par excellence. C'est lorsque la vie est « rendue abyssale par la mort¹²⁸³ », qu'elle nous emporte dans son tourbillon et qu'elle nous fait délicieusement frissonner ; c'est lorsqu'elle est elle-même enivrée de mort qu'elle nous rend ivres de vie.

Les moyens auxquels recourt Aquin se veulent extrêmes : vitesse, drogues, etc. Seuls l'excès et la démesure permettent à ses yeux d'exister pleinement :

Il n'y a pas de juste milieu ici-bas : la seule justesse de notre vie s'exprime dans un certain excès, notre vraie mesure c'est la démesure. Le juste milieu est ce qui n'ose pas se manifester. La patience non plus n'ose pas... essentiellement, elle est absence de risque. J'affirme donc, devant l'univers, l'audace, l'incertitude et la suprême vivacité de mon impatience. Elle signifie, en moi, ce qui n'en peut plus d'être englouti par la routine et déjoué par l'horaire. Mon impatience, c'est peut-être ma seule chance de vivre un peu¹²⁸⁴.

Selon le psychiatre qui a suivi l'auteur suite à son arrestation en 1964, Pierre Lefebvre, Aquin était « un déprimé classique qui tentait frénétiquement de lutter contre sa dépression dans l'excitation, dans des fantaisies de vie hyperactive et dangereuse, des fantaisies de violence aussi¹²⁸⁵ ». Andrée Yanacopoulo refuse ce diagnostic psychiatrique ; pour elle, Hubert Aquin « avait quelque chose de très fort¹²⁸⁶ » ; il n'était pas un « déprimé » ou un « dépressif », car « contrairement à un être dépressif qui rumine et ne fait rien, Hubert, lui, vivait à 200 pour cent¹²⁸⁷ ».

Comme l'écrit Jacques Beaudry, « [s]e placer volontairement en danger de mort divinise, car la puissance s'éprouve dans le risque, la toute-puissance dans le risque total. [...] Le suicidaire est un mystique ; il s'intoxique de mort pour connaître une ivresse divine¹²⁸⁸ ». C'est précisément au niveau de la rencontre entre forces de vie et forces de mort que la vie et

¹²⁸³ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁸⁴ Hubert Aquin, « Éloge de l'impatience », *art. cit.*, p. 28.

¹²⁸⁵ Pierre Lefebvre cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 237-238.

¹²⁸⁶ Andrée Yanacopoulo citée dans Maryse Barbance, *art. cit.*, p. 69.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 68-69.

¹²⁸⁸ Jacques Beaudry, *Hubert Aquin, la course contre la vie*, Montréal, Hurtubise, coll. « Constantes », 2006, p. 28.

l'œuvre d'Hubert Aquin se situent. L'auteur et les individus qu'il représente dans ses romans, récits et nouvelles sont amenés à se dépasser, à aller jusqu'au bout d'eux-mêmes, au point souvent de s'autodétruire. Selon le témoignage de Jacques Languirand, Aquin se caractérisait par sa « volonté de vivre jusqu'à la destruction de lui-même¹²⁸⁹ ». Il a pour le mal, la dissolution, la mort, ce qu'il appelle de façon générale « la beauté de la chute¹²⁹⁰ », une véritable fascination¹²⁹¹, et ses personnages sont à son image : Pierre X. Magnant est « envoûté par la mort¹²⁹² » ; Christine est captivée par l'épilepsie, à tel point que son livre « est composé en forme d'aura épileptique¹²⁹³ » (l'auteur dit lui-même procéder dans *L'Antiphonaire* à partir de la crise elle-même, « dans toute sa force de désintégration et d'affliction, dans toute sa puissance de démesure et d'obsession¹²⁹⁴ ») et qu'elle est elle-même tentée de « transformer [s]a pauvre vie en paralysie épileptique, en épilepsie ulcérente¹²⁹⁵ ».

Comme Bataille, Aquin semble percevoir le sacrifice volontaire de soi (sacrifice au sens bataillien d'abandon aux suites funestes) comme une façon pour l'homme d'explorer toutes ses potentialités. L'exergue de Kierkegaard figurant dans *Neige noire* : « Je dois maintenant à la fois être et ne pas être » peut être interprété comme suit : tout homme désireux de s'affirmer comme être à part entière doit d'abord éprouver sa propre négativité. Dans son *Journal*, l'auteur évoque son « entreprise d'autodestruction¹²⁹⁶ », ainsi que « le gouffre dans lequel [il] semble continuer de [s]'enfoncer avec système et détermination¹²⁹⁷ ». Vouloir sa

¹²⁸⁹ Jacques Languirand cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *op. cit.*, p. 132.

¹²⁹⁰ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 232. Le mal, la dissolution et la mort ont, pour Aquin, une certaine beauté, témoigne de cela notamment cette déclaration de l'auteur dans le *Journal* : « Je suis beau quand je suis en ruine. » (*Ibid.*, p. 153)

¹²⁹¹ « La destruction seule me plaît, lisons-nous dans le *Journal*. Je suis fasciné par la mort sous toutes ses formes: assassinat, suicide, cruauté, lâcheté. Je me demande bien d'ailleurs ce qui peut me faire échapper à cette fascination du mal » (*ibid.*, p. 231-232).

¹²⁹² Hubert Aquin, *Trou de mémoire, op. cit.*, p. 70.

¹²⁹³ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire, op. cit.*, p. 15.

¹²⁹⁴ Hubert Aquin, « Appendice III Plan de *L'Antiphonaire* », *L'Antiphonaire, op. cit.*, p. 348.

¹²⁹⁵ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire, op. cit.*, p. 28.

¹²⁹⁶ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 231.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 231.

chute et l'aimer, telles sont les idées qui sont au fondement même de l'un des scénarios auquel pense Aquin :

Scénario : Un homme qui va à sa perte, froidement, méthodiquement comme si cette auto-destruction était son seul but dans sa vie ! Marié, établi, sain – il choisit la folie : il aime une jeune fille. Elle ne l'aime pas. Il la poursuit quand même. On lui dit qu'il perd son temps : il persiste, il tue pour elle. Il choisit la déraison, le vol, la cruauté, l'humiliation – en retour il n'espère rien. Le mystère est là. Les objets de son désir comptent moins que le désir consumant, que leur obsession profonde. Dans sa vie, tout est rapide. Mais ce qui est rapide ressemble à une chute et l'obsession de la vitesse tient de la volonté tellurique de céder à la gravitation universelle. Le mouvement des choses est une chute. Celui de la passion aussi. L'homme veut sa propre chute. Plus il est lourd, plus il tombe vite. Plus il obéit au vertige de la gravitation. La chute de mon personnage doit être voulue, aimée, savamment préparée. [...] Aimer le mal, voir en lui une préfiguration mystifiante de la mort ! Car c'est la mort qui est recherchée, oui, il me faut analyser la chute d'un homme : la descente rationnelle aux enfers. Rien ne peut plus le satisfaire (ni femme, ni passion) autant que la chute elle-même. Il ne s'éprend pas de tel ou tel moment de sa chute, mais de cette fuite verticale tout entière. Tout ce à quoi il s'accroche peut le sauver mais lui ne pense qu'à se perdre ! Le mal ni le bien n'existent. Il aime la catastrophe, dans toutes ses phases, sous tous ses visages. [...] Le mal est aimé pour sa gravité, les êtres pour la possibilité de les faire souffrir et d'en souffrir. La chute devient donc le premier moteur, l'élan vital (mais inversé) de la vie de mon personnage¹²⁹⁸.

Dans la lignée de Georges Bataille, Hubert Aquin est fasciné par l'espace auquel ouvrent la déraison et la folie. La part irrationnelle de l'être semble être à ses yeux la plus riche¹²⁹⁹. L'auteur semble intimement persuadé que c'est la folie qui fait les hommes supérieurs, ce qui expliquerait pourquoi il fait intervenir dans son œuvre romanesque des événements bruts provoquant la démence de ses personnages et les amenant à commettre des actes insensés, les seuls susceptibles de révéler leur véritable grandeur.

Dans son *Journal*, Aquin fait allusion à des « actes gratuits, inimportants¹³⁰⁰ », comme le jeu, conformément à la définition de ce terme que propose Bataille selon laquelle le jeu est une action libre, désintéressée, trouvant sa fin en elle-même et permettant pour cela même

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 201-202.

¹²⁹⁹ Idée exprimée dans *ibid.*, p. 245.

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 210.

d'explorer l'« extrême du possible ». Il est aussi associé chez l'auteur québécois au sacrifice, à l'abandon aux suites funestes, à la destruction de soi, comme l'illustre le personnage principal du scénario précédemment évoqué :

Il joue aux courses : comment mieux courir à sa perte. Le pari est déjà une obsession : sur le plan situation, elle l'amène jusqu'au seuil du vrai *mal* dont elle participe un peu. De là à tout faire, il n'y a qu'un pas. Spéculer, voilà qui est sa propre vocation, je veux dire saper ! Une sorte d'*audace* est inhérente au jeu et l'auréole justement auprès des personnes qui veulent le sauver¹³⁰¹.

Selon Aquin, le jeu, la jouissance de façon plus générale, sont au fondement même de la vie collective et individuelle¹³⁰², conformément à ce qu'écrit Flaubert à cet égard : « les hommes trouveront toujours que la chose la plus sérieuse de leur existence, c'est jouir¹³⁰³ ». Hubert était, aux dires de Patricia Smart, un homme « amoureux de la vie dans toutes ses manifestations¹³⁰⁴ » : il aimait par exemple regarder le football américain à la télévision, voir les patineurs sur le canal Rideau, ou encore boire une bonne bouteille de vin, de préférence très chère. Il avait aussi une très grande capacité pour la fête. De façon générale, il vivait la vie comme un jeu, comme une aventure. Cet appétit de vivre entre en contradiction avec sa fascination pour la mort et le néant. L'attitude paradoxale de l'auteur se répercute dans la prédilection de celui-ci pour les oxymores et pourrait en partie s'expliquer par le côté maniaco-dépressif ou bipolaire de sa personnalité et de celle de ses protagonistes.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 208.

¹³⁰² Idée exprimée par Hubert Aquin dans Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 172.

¹³⁰³ Flaubert cité dans Gordon Sheppard, Andrée Yanacopoulo, *op. cit.*, p. 148.

¹³⁰⁴ Patricia Smart, *art. cit.*, p. 48.

Les expériences proposées par Aquin pour atteindre la plénitude

Les expériences aquiniennes sont similaires à celles qu'indique Georges Bataille : l'art (l'écriture surtout), la sexualité et le meurtre ; à cela, il faudrait aussi ajouter les drogues, que l'auteur français ne consomme pas (même si lui-même et ses personnages boivent beaucoup dans ses romans et récits).

L'art

Aux dires d'Andrée Yanacopoulo, « Hubert voulait vivre les personnages de ses œuvres¹³⁰⁵ ». Comme chez Georges Bataille, l'art, l'écriture en particulier, apparaît comme un moyen de vivre par procuration ce qui ne peut être vécu dans la « vraie vie ». Lorsqu'il crée, l'artiste goûte à la liberté absolue ; il se situe, dans ses élans artistiques les plus inspirés, dans un espace-temps de la « surhumanité » où il n'y a plus d'aliénation. La fiction permet d'explorer et de réaliser tous ses fantasmes. Voici en effet ce que note l'auteur dans une lettre qu'il destine à Lucien Pépin :

chacun de nous ne colle pas parfaitement à son existence : il y a des régions inadaptées, des soifs inassouvissables, des désirs sans prolongement. Mais nous finissons la plupart par nous accommoder de cela, et construisons notre maturité sur des insatisfactions. Mais celui qui ne peut pas s'arrêter à un « tant bien que mal », celui qui n'échappe pas à sa profonde aspiration, qui ne peut se cacher ni ses désirs ni sa souffrance – celui-là recréera autrement sa vie insatisfaite, voudra inventer une autre réalité – l'art –, une réalité de compensation. Vaincu par la vie, l'artiste se venge en créant une autre vie ; la perfection qu'il n'a pu atteindre dans l'une, il la cherche dans la seconde. Son inadaptation, il en fait le principe de sa nouvelle existence, se donnant ainsi la plus belle consolation qui soit à la portée de l'homme¹³⁰⁶.

¹³⁰⁵ Gordon Sheppard, Andrée Yanacopoulo, *op. cit.*, p. 54.

¹³⁰⁶ Hubert Aquin, « Lettres à Lucien Pépin », *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 355.

C'est précisément « l'affirmation unilatérale et forte de sa personne¹³⁰⁷ » que recherche Aquin ; à l'image d'Orson Welles, il est hanté par la grandeur, et ses personnages réalisent ce qu'il aurait voulu être. L'entreprise scripturale constitue à elle-même une expérience mystique ; elle a, pour l'auteur, des « vertus propitiatoires, presque magiques¹³⁰⁸ », en ce qu'elle lui permet, à lui et à ses personnages, d'atteindre un état de surexistence, un état dionysien. Comme le soutient Jean-Pierre Martel, « [d]éborder à l'infini, affirmer, dilater son Moi, en éblouissant, par la parole [...], tel est le seul mode de vie possible du plein soleil qu'est Pierre X Magnant. De cette seule façon, l'être peut enfin atteindre à la jouissance permanente tant recherchée¹³⁰⁹ ».

L'écriture attribue un pouvoir quasi démiurgique à Aquin et à ses personnages (P. X. Magnant et Nicolas Vanesse surtout), qui se veulent Dieu lui-même lors de la création et se posent donc comme les rivaux du Maître de la Création :

L'artiste était sur le bord de la joie : son œuvre déchirée lui renvoyait une image exagérée de sa puissance [...]. En vous racontant cette fantastique aventure, j'ai passé près de devenir Dieu ; j'avais mobilisé mes archanges, j'organisais déjà mon royaume... Rien n'était à sa place, par principe. Tout ce qui avait une place tendait à s'en dérober, encore par principe. Moi, installé au nombril de cet univers, j'étais l'être le moins à sa place. Mais tout cela dont j'étais le souverain, était tellement déplacé, que cela faillit n'être rien du tout... Alors j'allais presque recréer le monde, mais je me suis arrêté, car la concurrence de Dieu le père me contrariait. C'est entendu qu'il sera toujours le plus fort, et je suis mauvais perdant¹³¹⁰.

Aquin et ses personnages tentent, par l'écriture, de se substituer au « Tout-puissant » et d'asseoir leur domination sur l'Univers. Flaubert, qui « rêvait d'être comme un dieu lors de la création, écrivant sans inspiration fiévreuse, manipulant froidement toutes ces créatures¹³¹¹ », inspire l'auteur, qui recopie en rouge deux citations de l'écrivain français : « Le monde n'est

¹³⁰⁷ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 48.

¹³⁰⁸ Hubert Aquin, « Appendices », in *ibid.*, p. 342.

¹³⁰⁹ Jean-Pierre Martel, *art. cit.*, p. 92.

¹³¹⁰ Hubert Aquin, « Tout est miroir », *Blocs erratiques*, *op. cit.*, p. 30, 31.

¹³¹¹ Gordon Sheppard, Andrée Yanacopoulo, *op. cit.*, p. 148.

qu'un clavier pour l'artiste¹³¹² », et : « Il faut s'habituer à ne voir dans les gens qui nous entourent que des livres¹³¹³ ». Contrôler les personnages et les hommes à travers eux, ainsi que l'espace et le temps, correspond semble-t-il à des aspirations profondes chez Aquin. Josiane Leralu note précisément la volonté de l'auteur « d'être tout et partout à la fois¹³¹⁴ ». Le choix dans *Neige noire* de l'écriture cinématographique n'est pas innocent : par cette technique, le scripteur se donne l'illusion de pouvoir vaincre le temps. Pour Josiane Leralu, « [t]out se passe comme si le projet romanesque d'Aquin était de discerner puis de reproduire une multiplicité maximale d'aspects – dans le temps et dans l'espace – et de les orchestrer pour en faire une œuvre irremplaçable et, de préférence, l'Œuvre¹³¹⁵ ». Au désir d'être maître de l'espace-temps, s'ajoute celui de posséder toutes les connaissances. La constitution des dossiers de notes de lecture ou de citations chez l'auteur repose, semble-t-il, sur une ambition encyclopédique. Les narrateurs de *Trou de mémoire* et de *L'Antiphonaire* étalent une véritable érudition scientifique et offrent aux lecteurs de multiples « pérégrinations dans le monde du savoir géographique, géologique, mathématique, anthropologique, historique, psychologique, pharmaceutique, théâtral, littéraire, pictural, héraldique¹³¹⁶ ». Ils cherchent, par la multiplicité et la diversité des références – allant de Thomas de Quincey aux théoriciens du théâtre baroque – à montrer tout leur savoir, que nous serons amené à nuancer.

La drogue

Par l'expérience de la drogue, le sujet aquinien cherche à excéder les limites de son corps pour se sentir « sur-exister ». Comme l'écrit Jean-Pierre Martel :

¹³¹² *Ibid.*, p. 148.

¹³¹³ *Ibid.*, p. 148.

¹³¹⁴ Josiane Leralu, « Hubert Aquin : entre le littéraire et le théologal », *Voix et Images*, vol. 11, n°3, printemps 1986, p. 496.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 496.

¹³¹⁶ Françoise Maccabée-Iqbal, *Hubert Aquin romancier*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1978, p. 84.

C'est ce qu'il faut atteindre, cet état de sur-existence d'où la lassitude et le désenchantement sont absents. Pierre X. Magnant veut parvenir à la jouissance permanente sans après-orgasme [...] *Trou de mémoire* traduit un désir et un besoin effrénés de nous (et de se) maintenir dans un état permanent de jouissance pré-orgastique. Cette jouissance permanente exige une exceptionnelle présence au monde, une sensibilité débordante, qu'accentuent, plus que tout autre chose, les drogues¹³¹⁷.

Aquin aurait eu recours à des traitements pharmacologiques, notamment à des amphétamines et à des barbituriques. P. X. Magnant dans *Trou de mémoire* ne serait autre que l'auteur lui-même, sous l'effet de drogues dures ; c'est du moins ce qu'affirme Louis-Georges Carrier :

Les pilules l'ont amené à s'intéresser à la pharmacopée, ce qui ressort dans *Trou de mémoire* où il décrit les effets de la drogue en se basant sur son expérience. La trame sous-tend des choses qui lui sont arrivées personnellement tout le temps. Je me rappelle le début du roman quand il se met à s'écrire lui-même sous l'effet de la drogue – la manière dont il se décrit est fabuleuse – là, on sent qu'il se dévoile, c'est une mise à nu fondamentale¹³¹⁸.

P. X. Magnant dit faire « l'expérience savoureuse » de la gloire à chaque fois qu'il a recours aux « dragées totales¹³¹⁹ ». Grâce à l'ivresse que celles-ci procurent, il a le sentiment d'exister pleinement, au point de se dilater et de déborder de lui-même. Il assimile son extase à une éjaculation infinie :

le liquide archi-pyrétique de la vie m'inonde avec une violence qui me fait jaillir tout à coup [...] la magie m'agite et me fait déplafonner de jouissance. [...] la gloire, c'est une plénitude qui dure, l'orgasme qui n'en finit plus de me faire éclore dans une mousse mentale absolue¹³²⁰.

Le personnage transcende l'espace-temps dans lequel se situe son corps mortel. Le motif de l'élévation est récurrent dans la première partie du récit :

¹³¹⁷ Jean-Pierre Martel, *art. cit.*, p. 72.

¹³¹⁸ Louis-Georges Carrier cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 96.

¹³¹⁹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 20.

¹³²⁰ *Ibid.*, p. 18, 20.

je me sens comme hissé graduellement au-dessus de la crête des effets toxiques. Je suis propulsé vers mon apogée silencieuse. [...] La poussée me déporte à une vitesse incomptable. [...] je risque de faire une grande trouée dans le plafond. [...] je me sens décoller comme un immense Neandertal à trois étages à peine ficelé à son appui-coude. C'est vertigineux¹³²¹.

Celui qui n'en finit plus « de soleiller dans tous les sens¹³²² », s'érige en dieu solaire : « Le soleil, c'est moi ! Oui, moi, moi, moi et seulement moi ! Oui, c'est moi le pur flambeau astral¹³²³ ». L'impression de puissance que donnent les drogues est renforcée par la profession même du personnage (pharmacien). La connaissance des substances pharmacologiques et de leurs effets confère en effet à P. X. Magnant un très grand pouvoir, comme le souligne Jarryd Desmeules :

C'est presque un pouvoir divin qui est [...] associé à la substance psychotrope, un pouvoir d'autant plus puissant qu'il est occulte et s'exerce rapidement. Le pharmacien est celui qui maîtrise ce pouvoir des substances ; il a donc, par extension, un statut qui le place au-dessus des hommes ordinaires. Aux yeux de Magnant, sa connaissance et sa maîtrise de la pharmacologie lui accordent un statut presque divin. D'ailleurs, le discours de Magnant, lorsqu'il parle du penthotal, fait presque penser à celui d'un sorcier ou d'un alchimiste qui aurait découvert une formule secrète¹³²⁴.

En sa qualité de pharmacien, P. X. Magnant a le même pouvoir occulte sur le temps et la matière que l'alchimiste. De même que l'alchimiste, en cherchant à transmuter les métaux en or, viole la Terre-Mère et se substitue au Créateur et au lent processus naturel de l'évolution, de même il assoit son autorité et son emprise sur la Nature et se fait maître de la matière en administrant un poison mortel à Joan et en disposant de la jeune femme à sa guise. Voici ce qu'affirme le personnage :

¹³²¹ *Ibid.*, p. 18-19.

¹³²² *Ibid.*, p. 22.

¹³²³ *Ibid.*, p. 24.

¹³²⁴ Jarryd Desmeules, « Le miroir brisé : le délire à l'œuvre dans *Trou de mémoire et L'Antiphonaire d'Hubert Aquin* », mémoire de maîtrise, Département de littératures de langue française, Université de Montréal, 2009, f. 32.

Pharmacien, fils et petit-fils d'alchimiste, je suis capable de tout : je peux [...] hâter ou amortir le choc fou du plaisir [...]. Le pharmacien opère de mille façons, selon une infinité d'ordonnances [...] il agit, agent pur, sur le corps, [...] parce que son mode d'être est justement cette action continuelle [...] sur ce qui vit le plus à ses yeux¹³²⁵.

Le métier de pharmacien permet à P. X. Magnant d'avoir sur Joan un droit de vie ou de mort. Par le poison, le personnage s'infiltré dans le corps de la jeune femme et prend véritablement possession de celui-ci : « par cette poudre, en elle et scellé moi aussi par l'ampoule, je me suis introduit secrètement, sous les espèces poudreuses de la mort, dans le corps rassasié de Joan¹³²⁶ ». Comme le dit Hubert Aquin lors d'un entretien avec Yvon Boucher, la drogue est « une excellente façon de manipuler les gens¹³²⁷ » ; elle rend possible l'appropriation totale de l'autre, la « transsubstantiation sacrilège¹³²⁸ », dont rend compte également l'épisode de *L'Antiphonaire* dans lequel Christine se fait violer par le pharmacien¹³²⁹.

*La sexualité*¹³³⁰

Chez Aquin, la violence est au fondement même des expériences sexuelles et sacrificielles ; elle confère à l'être toute sa puissance. La sexualité – qui représente une véritable obsession pour l'auteur¹³³¹ –, permet de vivre une forme de transcendance sur terre. Le mécanisme liant interdit et transgression, théorisé par Georges Bataille dans *L'Érotisme*, se retrouve dans les œuvres romanesques d'Aquin. Ce qui intéresse l'auteur québécois, c'est précisément la

¹³²⁵ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, op. cit., p. 70.

¹³²⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹³²⁷ Hubert Aquin cité par Yvon Boucher dans « Aquin par Aquin », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 137.

¹³²⁸ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, op. cit., p. 220.

¹³²⁹ Voir Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, op. cit., p. 72-76.

¹³³⁰ Nous avons préféré le terme de « sexualité » à celui d'« érotisme » pour Hubert Aquin car, même si le mot « érotisme » semble plus approprié (puisque'il est la combinaison entre un support biologique – la sexualité à proprement parler, commune aux hommes et aux animaux – et un comportement psychologique et mental propre à l'homme), il est perçu négativement par l'auteur québécois comme un synonyme du mot « pornographie » : il désigne selon lui un commerce niant et combattant la femme réelle, faisant d'elle un objet de consommation et empêchant par là-même toute véritable communication.

¹³³¹ Voir le témoignage de Paul Ohl cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 135.

tension entre la société et l'individu, entre le « comportement social (l'intégration aux normes : le "devoir" cornélien)¹³³² » et le « comportement désocialisé¹³³³ », entre ce qui est considéré comme « normal » et ce qui est perçu comme ne l'étant pas. Les personnages aquiniens, en violant les tabous (sexuels notamment), et en prenant ainsi le contrepied de ce que préconisent les normes établies, tant morales que sociales, cèdent à la tentation, à laquelle Aquin lui-même résiste, comme il le reconnaît dans son *Journal* : « [j]e suis tenté, j'hésite, je vis sur le seuil d'une anormalité séduisante, je ne le franchis jamais, j'ai peur. Quand j'écris, au contraire, je m'abandonne à cet envoûtement si redouté dans la vie, je l'invoque¹³³⁴ ». Tout comme chez Bataille, la transgression engendre l'extase dans l'œuvre de l'auteur ; elle n'est donc pas un attribut inhérent au sacré, elle en est le principe même. En transgressant l'interdit, les personnages brisent la barrière qui les retient en deçà de la plénitude, comme le montre la scène dans *L'Antiphonaire* dans laquelle l'abbé Chigi, tel un incube, possède Renata, scène nimbée de l'aura mystique du texte biblique du *Cantique des cantiques*, illustrant la porosité des limites entre mysticisme et érotisme¹³³⁵. L'acte sexuel entre la jeune épileptique et l'abbé est marqué du sceau de l'interdit puisque la relation sexuelle s'établit avec un membre de l'Église, ce qui montre bien que la plénitude ne peut se savourer qu'entachée de sacrilège¹³³⁶. Le corps de l'autre est une source de délices inestimables, d'autant plus lorsque son accès est défendu. La scène de lesbianisme à la fin de *Neige noire* constitue aussi une transgression, puisque c'est au nom de Dieu que naît l'amour entre Linda et Éva, qui permet aux deux jeunes femmes d'accéder à la totalité.

¹³³² Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 211.

¹³³³ *Ibid.*, p. 211.

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 212.

¹³³⁵ Voir Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 98-100.

¹³³⁶ Ce thème intéresse suffisamment Aquin pour qu'il projette avec Gordon Sheppard d'intituler l'un de ses scénarios *Sacrilège*. (Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 283)

À l'instar de Bataille qui confère à l'érotisme le sens d'« approbation de la vie jusque dans la mort¹³³⁷ », Aquin corrèle intimement dans son œuvre instinct de vie et instinct de mort (c'est surtout à partir de *Trou de mémoire* que les actes d'agression se multiplient et que le plaisir sexuel est associé au macabre). L'érotisme, tel qu'il est représenté dans ses romans, est un domaine chargé de violence, une violence qui toutefois, à la différence de chez Bataille, est véritable et non symbolique : la violence dont l'auteur français parle renvoie à la rupture de l'intégrité des êtres, et si violence il y a dans ses romans et récits, celle-ci résulte d'un commun accord entre des adultes plus que consentants ; chez Aquin, l'expérience de l'érotisme est, pour reprendre la formule bataillienne, « la cruauté provoquant la jouissance¹³³⁸ », formule prise ici au sens littéral. L'érotisme se trouve ainsi *dénaturé* (Éros, dans la première théorie des pulsions de Freud, est pulsion de vie), au point d'être tout le contraire de ce que dit Bataille : « approbation de la mort jusque dans la vie ». La « copulation la plus violente¹³³⁹ », la possession brutale du corps de la femme, sont sources de jouissance pour les personnages masculins aquiniens. L'auteur peut tout à fait tenir en son nom propre ces propos d'Alain Robbe-Grillet : « Il y a dans tous mes romans un attentat contre le corps, à la fois le corps social, le corps du texte et le corps de la femme. Il est certain que, dans la fantasmatique mâle, le corps de la femme joue ce rôle de lieu privilégié pour l'attentat¹³⁴⁰ ». Dans *Trou de mémoire*, P. X. Magnant fait figure de terroriste sexuel : il dit « perforer la grille humide d[u] ventre¹³⁴¹ » de Joan, il affirme par ailleurs « transpercer doucement le ventre blanc de [sa partenaire]¹³⁴² ». La scène à Londres illustre bien ce despotisme sexuel exercé par le personnage :

¹³³⁷ Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 17.

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹³³⁹ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 100.

¹³⁴⁰ Alain Robbe-Grillet cité par Anne-Marie Dardigna, *op. cit.*, p. 21.

¹³⁴¹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 29.

¹³⁴² *Ibid.*, p. 100.

Joan était réticente, je l'ai vite compris ; je lui ai dit de s'approcher de moi. Elle m'a regardé longuement de ses grands yeux terrifiés de petite Anglaise perdue ; j'ai répété mon ordre, elle a obéi enfin. [...] nous nous sommes livrés à la subversion la plus basse, très basse oh ! oui ; j'ai déboutonné l'imperméable de Joan, afin de trouver l'agrafe latérale de sa robe et, ma foi, j'ai été victorieux partout à la fois [...] N'eût été le cri étouffé de Joan (à l'apogée de son orgasme), aucun promeneur solitaire n'aurait pu deviner le commerce tyrannique et psalmodié que voilait notre silhouette imperméable¹³⁴³.

Comme l'écrit Lori Saint-Martin, « le narrateur éprouvera le besoin de se voir comme un être tout-puissant à qui obéissent, fascinées, les femmes¹³⁴⁴ ». Il est animé par une volonté de puissance, un désir de domination, comme le montre également cette déclaration du narrateur de *L'Invention de la mort* : « Pourquoi n'a-t-elle pas compris que je voulais déchaîner son plaisir, de la même façon qu'un Dieu souverain commande les trances de ses mystiques ?¹³⁴⁵ » De son vivant, Aquin lui-même aurait été très stimulé sexuellement par « les choses étranges¹³⁴⁶ », notamment par des fantasmes sadomasochistes ; en témoignent les deux anecdotes suivantes, l'une racontée par Jacques Languirand, et l'autre par Gaëtan Dostie :

Hubert et Louis-Georges [son meilleur ami] avaient un culte pour la sexualité morbide. La nuit, ils sortaient ensemble. Ils allaient à deux ou trois dans des cimetières où ils jouaient à se faire peur. Louis-Georges – c'était lui le satanique, le sadique – se cachait derrière des pierres tombales et surgissait derrière Hubert sans prévenir et en poussant des cris : très tragédie grecque, peut être aussi Nô japonais¹³⁴⁷.

Hubert a sorti d'une de ses poches un article de journal qui l'avait captivé et qui illustrait un cas de l'extrême jouissance par la douleur¹³⁴⁸ [...]. À ce même dîner, Hubert m'avait raconté que dans les prisons chinoises, sous les empereurs mongols je crois, on avait développé l'homosexualité entre hommes. Les bourreaux choisissaient les prisonniers dont ils allaient être gardiens et ils en faisaient leurs esclaves, c'est-à-dire que les prisonniers devenaient leurs

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 66-67.

¹³⁴⁴ Lori Saint-Martin, « Mise à mort de la femme et "libération" de l'homme : Godbout, Aquin, Beaulieu », *Voix et Images*, vol. X, n°1, automne 1984, p. 112.

¹³⁴⁵ Hubert Aquin, *L'Invention de la mort*, *op. cit.*, p. 117.

¹³⁴⁶ Jacques Languirand cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 133-134.

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹³⁴⁸ Il s'agit plus précisément d'une épidémie de pendaisons à New York.

possessions, y compris sexuellement. Hubert était fasciné par le fait qu'une relation avec quelqu'un pouvait avoir des totalités immenses insoupçonnables¹³⁴⁹.

Chez Aquin, la domination peut autant être d'ordre physique que psychologique. L'auteur dit en effet éprouver dans son *Journal* « un plaisir hypocrite à tripoter une âme agonisante¹³⁵⁰ ». « [J]e n'arrêtais pas de faire travailler Joan [...] selon mon plan et mon caprice, lisons-nous par ailleurs dans *Trou de mémoire*, [...] elle se trouvait aux mains d'un maître immoral, moi, et elle avait peur¹³⁵¹ ». Joan n'est plus pour son amant un sujet, un être à part entière, mais le simple objet d'une expérimentation, qu'il manipule à son gré. Dans *Neige noire*, la relation entre Nicolas, atteint, pour reprendre la formule de Jean-Éthier Blais, d'une « fringale de possession et de destruction amoureuses¹³⁵² », et Sylvie, semble parfois tenir à la volonté de subjuguier l'autre. De façon générale, dans l'œuvre romanesque aquinienne, le plaisir ne découle pas tant de l'acte sexuel lui-même, que du sentiment d'avoir le contrôle sur l'autre. Sur ce point, Aquin est très proche de Sade. Les personnages aquiniens ne cherchent pas à *communiquer*, à *se perdre*, mais au contraire à s'affirmer pleinement comme êtres distinctifs et à forcer l'autre à *se donner* complètement à lui.

Le sacrifice

Le meurtre ou le sacrifice constitue la troisième expérience répondant à la volonté de puissance d'Aquin et de ses personnages. « Tuer, quel beau geste, déclare l'auteur dans son *Journal* : quel projet merveilleux et assainissant, quelle superbe preuve de force¹³⁵³ ». L'attentat en particulier se présente comme le « crime parfait¹³⁵⁴ » le « meurtre

¹³⁴⁹ Gaëtan Dostie cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 135-136.

¹³⁵⁰ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 59.

¹³⁵¹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, op. cit., p. 72.

¹³⁵² Jean-Éthier Blais, « H. Aquin, Prix de la presse », *Le Devoir*, 26 octobre 1974, p. 15.

¹³⁵³ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 260.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 260.

éblouissant¹³⁵⁵ », le seul « geste pur et fracassant¹³⁵⁶ » susceptible de procurer à celui qui le commet une profonde satisfaction¹³⁵⁷. C'est plus précisément « cette euphorie redoutable à tuer au hasard¹³⁵⁸ » qu'éprouvent certains criminels que cherche à ressentir Aquin. Dans *Trou de mémoire*, P. X. Magnant, a, pour le corps de Joan, un désir obsessionnel : « l'éloquence du corps nu de Joan¹³⁵⁹ » serait en partie le motif de l'assassinat : « J'ai tué Joan ; je l'ai bel et bien tuée avec une préméditation proportionnelle au désir qui me hantait [...]. Meurtre qualifié par le désir qui l'a honteusement précédé... Joan !¹³⁶⁰ ». Le personnage suit jusqu'au bout la violence qui constitue l'essence de son désir pour la jeune femme et se livre à une ultime caresse, qui s'avère fatale pour sa partenaire. Son acte meurtrier s'apparente à un acte amoureux : « Je t'étrange, ma belle étrangère, je t'étrange doucement, presque avec amour¹³⁶¹ ». En étranglant Joan, P. X. Magnant rétablit l'ordre politique : ce n'est plus lui désormais qui est étranger dans son propre pays, c'est l'autre, l'ennemi anglophone. Ainsi, il fait cesser l'assimilation et accède à une forme de souveraineté nationale. Tout en rendant son amante étrangère à lui, tout en la séparant de lui par la strangulation, le personnage fait aussi le deuil de leur continuité amoureuse, d'où la nostalgie et la douceur inhérentes à l'acte de mort, qui est en même temps acte d'amour. Le cadavre de Joan agit sur P. X. Magnant comme une véritable drogue : « Chimie au second degré, l'obsession du crime est un transcendantal : ce qui est fini transforme et le cadavre, impliqué dans le processus mortuaire, devient le stupéfiant qui permet l'idéation euphorique¹³⁶² ». Comme le note Jacques Cardinal, le personnage officie le rituel sacrificiel avec la plus parfaite des maîtrises¹³⁶³. L'« immobilité

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 261.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, p. 261.

¹³⁵⁷ Idée exprimée dans *ibid.*, p. 260.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 237.

¹³⁵⁹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 28.

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁶² *Ibid.*, p. 90.

¹³⁶³ Jacques Cardinal, *op. cit.*, p. 117.

blafarde¹³⁶⁴ » du corps de la défunte, « son cou indemne », tiennent lieu de victoire pour lui, ils témoignent de la perfection de son acte meurtrier. P. X. Magnant dit être hissé « au-delà de ce qui est humain trop humain¹³⁶⁵ », être parvenu à un niveau de conscience supérieur par le fait d'avoir tué¹³⁶⁶. La vie souveraine, c'est-à-dire affranchie de toute limite, serait du côté du Mal, conformément à la thèse défendue par Bataille dans *Sur Nietzsche*¹³⁶⁷. Le motif du sacrifice se retrouve dans presque tous les romans d'Aquin : le scénario des « Rédempteurs » consiste en un sacrifice collectif librement consenti ; celui de *Neige noire*, en un sacrifice, au sens chrétien, c'est-à-dire eucharistique. Dans l'eucharistie, le pain rompu s'assimile au corps du Christ crucifié pour effacer le péché des hommes et le vin se trouve mystiquement identifié à son sang répandu pour le salut universel. Ces éléments, qui composent le repas mystique, réalisent à partir de saint Paul la communion d'esprit avec le Christ et la constitution de son corps mystique. Si l'on suit cette optique, la manducation de la chair et du sang de Sylvie dans *Neige noire* permet à Nicolas de s'unir mystiquement à la jeune femme, de recevoir sa vie et de vivre en elle.

Échec des expériences proposées par Hubert Aquin

Toutes les expériences proposées par Aquin mènent à une certaine forme d'échec. Tout d'abord, l'exhibition de l'érudition dans *Trou de mémoire* et *L'Antiphonaire*, motivée semble-t-il par la « volonté de produire l'illusion d'un savoir sans faille¹³⁶⁸ », ne fait que rappeler le vide culturel national et l'insécurité première des personnages. Alors que P. X. Magnant dans *Trou de mémoire* constate la pauvreté culturelle du Québec mais se vante de son savoir, Christine met clairement en doute ses compétences culturelles, littéraires et scientifiques.

¹³⁶⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 97.

¹³⁶⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹³⁶⁶ Idée exprimée dans *ibid.*, p. 92.

¹³⁶⁷ Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, *op. cit.*, p. 16, 18, 24, 42, 49.

¹³⁶⁸ André Lamontagne, *op. cit.*, p. 120.

Comme le note André Lamontagne, pour les personnages aquiniens, la culture ne sert pas juste d'intermédiaire pour appréhender l'univers ; elle constitue un absolu à part entière¹³⁶⁹. Le déploiement excessif des connaissances est surtout manifeste dans le texte, lorsque les informations qui sont intégrées dans la diégèse ne lui sont pas utiles, ainsi que dans les notes de bas de page dans *Trou de mémoire*, dans lesquelles l'éditeur et RR surtout apportent quasiment systématiquement une précision ou une information supplémentaire, et qui ont deux fonctions : la transmission d'un savoir, certes, mais aussi et surtout la glorification de la compétence culturelle. Or, le texte et les notes sont souvent le lieu d'une fausse érudition, comme le note Marilyn Randall¹³⁷⁰, conformément à la volonté de l'auteur et de ses personnages de dérouter le lecteur, de le mettre sur une fausse piste. P. X. Magnant s'appuie sur des textes érudits, mais ses références s'avèrent souvent inexactes : « Je le sais : je suis présentement sous le Dunkelschock décrit par le célèbre professeur Delamare dans son ouvrage "La pharmacologie dynamique"¹³⁷¹ », déclare-t-il par exemple ; or, aucune mention du phénomène « Dunkelschock » n'est faite dans le *Dictionnaire des termes techniques de médecine* mis au jour par le professeur Delamare, et l'ouvrage *La Pharmacologie dynamique* ne semble pas non plus exister... Le personnage fait un peu plus loin allusion à une œuvre de Léon Derobert, intitulée *Les Psychotoniques*¹³⁷² ; il donne la référence précise en ajoutant la page (« p.144 »), ce qui incite le lecteur à croire à l'existence de l'ouvrage, or celui-ci demeure introuvable... L'éditeur trompe également le lecteur en faisant passer pour vrai ce qui ne l'est pas. Il dit avoir lu « en long et en large tout ce que le docteur G. de Clérambault a écrit sur la graphorrhée des délirants chroniques¹³⁷³ » ; or, l'examen critique de cette référence révèle que Gaëtan Gatian de Clérambault a étudié le syndrome d'automatisme mental et non

¹³⁶⁹ Idée exprimée dans *ibid.*, p. 265.

¹³⁷⁰ Marilyn Randall, « L'homme et l'œuvre : biolectographie d'Hubert Aquin », *Voix et images*, vol. XXIII, n°3 (69), printemps 1998, p. 559.

¹³⁷¹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 20.

¹³⁷² *Ibid.*, p. 21.

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 122.

la graphorée. Il s'agit, certes, d'un détail, mais qui est révélateur de l'entreprise de mystification menée dans *Trou de mémoire*. En outre, certaines notes infrapaginales délivrent des informations erronées et n'assurent donc pas leur fonction traditionnelle, qui est d'éclairer le lecteur. De façon générale, les personnages de *Trou de mémoire* ne sont aucunement fiables et le lecteur ne peut compter que sur ses propres recherches. Il est amené à lire avec une distance critique autant le texte lui-même, que les notes destinées à combler ses lacunes. C'est surtout l'éditeur, censé éclairer les points obscurs du texte qu'il édite, qui fourvoie le lecteur, comme l'illustrent les exemples suivants. Il évoque la « "structure hallucinatoire" de la pensée », expression, à ses dires, de Van Schooters et de Henderson, et ajoute dans une note en bas de page que Henderson est cité par J. Kestemberg dans son article intitulé « À propos de la relation érotomaniaque » paru dans la *Revue française de psychanalyse*¹³⁷⁴. En réalité, l'article de Kestemberg ne fait aucune mention de Van Schooters, de Henderson ou de la structure hallucinatoire de la pensée. L'éditeur apporte par ailleurs une précision inexacte au sujet des Rhésus, qui appartiennent à l'ordre des Primates, et non des Gibbons ou des Chimpanzés Tchégo, comme il le dit. « Tout le monde sait que, dans les nations engagées dans le processus révolutionnaire, le recrutement des pharmaciens est surabondant¹³⁷⁵ », affirme P. X. Magnant, et une note en bas de page de l'éditeur atteste la véracité de cette remarque, fondée soi-disant sur une monographie publiée dans la revue *Recherches sociographiques* : « [i]l convient de noter que P. X. Magnant radicalise à outrance le résultat statistique publié et commenté par J. Rodier », ajoute l'éditeur. Or, de la vérification de ces données résulte ce constat : les références sont fausses et le nom J. Rodier semble avoir été inventé. P. X. Magnant fait par ailleurs mention de Sils Maria. L'éditeur nous informe alors qu'il s'agit d'un village situé à 4850 mètres, dans le massif de la Haute-Engadine. Il s'avère, d'après l'édition critique, que l'altitude du village est de 1797 mètres. P. X. Magnant raconte

¹³⁷⁴ *Ibid.*, p. 80.

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p 71.

également qu'il a été avec Joan au 221b, Baker Street, dans le musée Sherlock Holmes, propos que l'éditeur rectifie : « Il y a un musée Sherlock Holmes au 221, Baker Street, et non pas au 221b, comme le suggère l'auteur¹³⁷⁶ ». Or, comme le précise la note de l'édition critique relative à ce passage, il n'y a jamais eu de maison ni de musée à cette adresse à l'époque de la composition du roman. Pour finir, dans la « Note finale », l'éditeur fait référence au célèbre « Vive le Québec libre ! » lancé par le général de Gaulle, du haut du balcon de l'hôtel de ville de Montréal et précise en note que « [l]'événement auquel il est référé ici s'est déroulé le 12 juillet 1967¹³⁷⁷ ». En réalité, cette exclamation indépendantiste a été lancée lors d'un discours à Montréal le 24 juillet 1967, non le 12. Les personnages dans l'ensemble cherchent à faire illusion avec leur fausse érudition, surtout P. X. Magnant, et son éditeur, Ch.-É. Mullahy – qui sont en fait la même personne –, et dont le stratagème, servant à brouiller les pistes, est destiné à RR, puis à Olympe Ghezso-Quénum, figurant le lecteur « réel » dans le roman. Celui-ci, lorsqu'il se rend compte de la supercherie, ne peut que céder au vertige du faux-plein.

L'expérience de P. X. Magnant occasionnée par l'absorption de « dragées totales » est également vite avortée, le personnage se retrouvant rapidement confronté à la peur à la suite de trois coups inopinés frappés à la porte. Le sentiment de plénitude est condamné à ne pas durer : à l'élévation fait inévitablement suite une retombée. Sans succès, Aquin et ses personnages cherchent, par la consommation de drogues, à oublier leur mal-être :

je m'épuise à vivre à coups de « chocs amphétaminiques », confesse l'auteur dans son *Journal*, de plus en plus incapable d'affronter même une soirée sans recourir à ces euphorisants qui par moments, détraqués, multiplient mon mal au lieu de m'aider à l'oublier. [...] Les doses de dix ou quinze mg qui me transportaient avant du matin au soir sur un tapis volant me procurent maintenant une excitation

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p 89.

¹³⁷⁷ *Ibid.*, p 225.

fugace qui m'incite à la prolonger par une seconde et une troisième dose. Je n'aime pas¹³⁷⁸.

Comme le note par ailleurs Jean-Éthier Blais à propos de P. X. Magnant, « nous avons devant nous un impuissant dont la drogue entretient le désespoir¹³⁷⁹ », diagnostic que semble valider ces propos de l'éditeur fictif dans le roman : « [c]hose certaine, qu'il ait eu recours à toutes les drogues annoncées dans le Vademecum me laisse penser qu'il se croyait congénitalement ou préalablement infirme devant le réel et presque incapable de l'affronter sans s'injecter, au préalable, une surdose d'acide racémique¹³⁸⁰ ». Aux dires de Jean Kestemberg, cité dans *Trou de mémoire*, c'est plus précisément un besoin de sécurité et de *self-esteem* que cherchent à satisfaire les toxicomanes¹³⁸¹. Les drogues permettent, avant de « sur-exister », de rester en vie et de ne pas céder à la tentation du suicide si présente chez Aquin : « [s]i la carburation psychotonique ne m'agitait encore [...], déclare P. X. Magnant, je me sentirais affreusement seul et je chercherais en vain des raisons de vivre. Sherlock Holmes – on semble l'oublier – voulait se suicider ; mais, par une addiction à la cocaïne, il a réussi à se tenir en vie¹³⁸² ».

Aquin aurait eu, qui plus est, des « problèmes sexuels¹³⁸³ » influençant son attitude et ses relations avec les femmes, « dans lesquelles il ne montrait pas beaucoup de maturité¹³⁸⁴ » aux dires d'André Raynaud. Son mépris pour le genre féminin, son agressivité envers lui, sont dus, selon le même témoin, au fait qu'il voulait le dominer mais ne le pouvait pas. Pour Erich Fromm, l'essence du sadisme réside précisément dans le désir de détenir un pouvoir absolu sur un être vivant et ce, en dehors de toute implication sexuelle particulière (l'intensité des

¹³⁷⁸ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 246-247.

¹³⁷⁹ Jean Ethier-Blais, « Un livre nouveau de Hubert Aquin : *Trou de mémoire* », *Le Devoir*, 11 mai 1968, p. 15.

¹³⁸⁰ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 123.

¹³⁸¹ Jean Kestemberg, « À propos de la relation érotomaniaque », *Revue française de psychanalyse*, tome XXVI, 5, septembre-octobre 1962, p. 560.

¹³⁸² Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 88.

¹³⁸³ André Raynaud cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 165.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 165.

désirs sadiques peut toutefois affecter les pulsions sexuelles). Avoir le contrôle sur un être, faire de cet être sa chose, sa propriété, en devenir le dieu, telle est selon lui l'aspiration la plus profonde du sadique. Mais la puissance absolue ne serait qu'une illusion : le sadique est sadique « parce qu'il se sent impuissant, sans vie et sans défense¹³⁸⁵ » et qu'« [i]l essaye de compenser cette carence en prenant de l'ascendant sur les autres, en transformant en dieu le ver de terre qu'il a l'impression d'être¹³⁸⁶ ». Ne parvenant pas à *être*, n'ayant pas son centre en lui-même, le sadique chercherait à exercer son pouvoir sur l'autre pour se sentir exister. Le sadisme est réduit à n'être, sous la plume d'Erich Fromm, que « *la transformation de l'impuissance en une impression de surpuissance*¹³⁸⁷ », en souscrivant à « la religion des handicapés psychiques¹³⁸⁸ ». Les propos que tient Aquin dans son *Journal* viennent confirmer cette théorie : « Si je me dévoilais ! Si, au fond, je racontais tout simplement l'histoire lamentable d'un homme impuissant, dégoûté, privé d'âme, épris de grandeur mais condamné à la réalité¹³⁸⁹ ». L'auteur dit être atteint plus précisément d'un « complexe d'héroïsme¹³⁹⁰ », c'est-à-dire de « la maladie d'un faible épris de force¹³⁹¹ », propos qui s'appliquent à ses personnages, notamment au narrateur d'*Obombre*, roman inachevé dont le seul fragment existant est paru posthume, qui déclare d'entrée de jeu n'être qu'« une pauvre loque qui se prend pour Dieu¹³⁹² ».

Selon Patricia Smart, le besoin de puissance chez Aquin provient d'une immense insécurité¹³⁹³. L'auteur évoque dans son *Journal* son état maladif, anémique, qui le rend incapable de donner et d'aimer en retour :

¹³⁸⁵ Erich Fromm, *op. cit.*, p. 305.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 305.

¹³⁸⁷ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁸⁸ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁸⁹ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 220.

¹³⁹⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁹¹ *Ibid.*, p. 54.

¹³⁹² Hubert Aquin, « Obombre (roman) », *art. cit.*, p. 16.

¹³⁹³ Idée de Patricia Smart exprimée dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*, p. 166.

Je n'ai rien donné à personne, j'ai volé en retour des âmes, des corps, des heures d'amour. Encore maintenant, je n'aime pas. Ou plutôt, j'aime une déesse lointaine, ce qui me donne la permission de ne pas aimer les êtres réels qui m'aiment. Je suis un voleur. Je voudrais aimer incognito comme un pickpocket ! Ni vu ni connu. Je voudrais aimer vite et sans risques, non pas par concupiscence, mais par vampirisme. Je souffre d'anémie. Je veux sucer le sang des autres, mais refuse de leur donner le mien. [...] Quand je domine en amour, je me détourne vite – Car je redoute de donner ce qu'on attend de moi. Ma véritable manière est de tendre un piège et de profiter de mon adorable victime dans une relation d'araignée à victime ! L'amour est unilatéral pour moi il doit aller des autres à moi, sans engagement de ma part ! Voilà pourquoi je suis seul et insatisfait. [...] J'aime masqué. Mon vrai visage est horrible : c'est celui d'une femme. En cela, je suis comme frappé d'hermaphroditisme. Visage de femme sur un corps d'homme-enfant : cela sans doute, mais masqué par ma parole et mon jeu, séduit, car l'anormal séduit d'abord. Mais je déçois. Je trahis. Je ne suis pas un ingrat, mais un impuissant : je veux bien combler une femme toutes les nuits, à condition que le matin elle ne me voie jamais, ni à la lumière du jour. Le jour, vivre masqué. Le soir, se rencontrer pourvu que je puisse me sauver avant le lever du soleil. Je fuis le soleil. [...] je ne peux me donner que la nuit. La nuit je suis puissant, le jour un lâche¹³⁹⁴ !

A ces propos font écho ceux tenus par le narrateur de *L'Invention de la mort* :

Je suis fait en creux comme une matrice infécondable. Tout ce qui me vient de vivant, je le prends ailleurs, mon plaisir au corps complaisant de Madeleine, mon humeur au scotch. Il me faut même voler les mots pour décrire des états de plénitude que j'effleure à peine et que d'autres ont vécus mieux que moi¹³⁹⁵.

De façon générale, la violence sexuelle, comme la violence physique, psychologique, verbale ou sociale, ont pour les personnages masculins aquiniens une fonction de « revendication virile compensatoire¹³⁹⁶ », pour reprendre la formule de Françoise Maccabée-Iqbal. Par le coït violent, P. X. Magnant cherche à renaître de sa vie agonique. Son agressivité n'est pas due à un surplus d'énergie, mais bien au contraire à une faiblesse intrinsèque, à une impuissance, à la fois politique et sexuelle :

¹³⁹⁴ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 219-220.

¹³⁹⁵ Hubert Aquin, *L'Invention de la mort*, op. cit., p. 21.

¹³⁹⁶ Françoise Maccabée Iqbal, « Violence et viol chez Aquin Don Juan ensorcelé », *Canadian Literature*, n°88, printemps 1981, p. 52.

Mon comportement sexuel est à l'image d'un comportement national frappé d'impuissance : plus ça va, plus je sens bien que je veux violer... Faire l'amour normalement ne m'intéresse plus vraiment. Je ne sais plus ce qui se produit. Ce désenchantement ressemble trop à une phobie d'impuissance. Fatigué, je rêve à la plénitude du viol – comme les mystiques doivent aspirer à l'extase divine ou à l'apparition¹³⁹⁷ ...

Le terrorisme et le viol se proposent aux personnages masculins aquiniens comme une façon de pallier – symboliquement du moins – l'infériorité institutionnalisée et légalisée.

D'un point de vue plus personnel, Aquin, de son vivant, se serait senti plus femme qu'homme¹³⁹⁸. Quand elle était enceinte de lui, sa mère aurait espéré avoir une fille, et à la naissance, elle aurait traité Hubert comme si c'en était une : elle l'aurait habillé en fille jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans et appelé Françoise...¹³⁹⁹. Aussi, selon un témoignage de Patricia Smart, l'auteur aurait été violé à l'âge de sept ans, près de la rue Saint-Denis, en revenant de l'école vers seize heures¹⁴⁰⁰. Cette agression – si agression il y a eu –, aurait constitué un événement traumatisant et déterminant dans son développement. Pierre Lefebvre nous informe aussi que lorsque Aquin parlait à sa première femme, il avait peur, symboliquement, d'être écrasé par elle, d'être réduit en bouillie, paralysé, castré¹⁴⁰¹. En se vengeant des femmes dans son œuvre par l'intermédiaire de ses personnages, l'auteur aurait cherché à s'imposer comme le « mâle » dominant. *Neige noire* transpose bien cette peur de la castration, une peur que Nicolas surmonte en procédant à l'incision du clitoris de Sylvie, c'est-à-dire en « castrant » celle par qui il se croit châtré. Sylvie apparaît en effet dans le roman comme étant « génitrice d'impuissance¹⁴⁰² » en ce qu'elle inflige une blessure au pénis de Nicolas. Celui-ci se trouve dépossédé de sa virilité, tandis que la jeune femme se

¹³⁹⁷ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, op. cit., p. 127.

¹³⁹⁸ Il s'exclame dans « Le pont » : « je ne suis même pas un homme, mais une femme ! » (Hubert Aquin cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 280-281).

¹³⁹⁹ Voir le témoignage du frère de l'auteur, Richard Aquin, cité dans *ibid.*, p. 59.

¹⁴⁰⁰ Voir le témoignage de Patricia Smart dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 51.

¹⁴⁰¹ Pierre Lefebvre cité dans *ibid.*, p. 171.

¹⁴⁰² Monique Roy-Gans, « "Le Québec en creux", *Neige noire* de Hubert Aquin », *Voix et Images*, vol. VII, n°3, printemps 1982, p. 556.

masculinise. Œil pour œil, dent pour dent : au sang versé ne peut répondre qu'une vengeance par le sang. *Neige noire* présente une structure claire en miroir : à la tentative de castration de Sylvie à Montréal correspond l'ablation du clitoris effectuée par Nicolas dans le refuge du Pôle Nord, comme l'illustrent les deux passages suivants qui se font écho dans le roman :

Sylvie a un genou posé sur le lit et elle se penche sur Nicolas à l'instant où il éjacule en se plaignant. Sylvie frappe violemment Nicolas avec le pendentif qu'elle balance au bout de son collier. Le premier coup atteint Nicolas dans le dos, car il s'était tourné en éjaculant. Il émet un grand cri de douleur ; il se retourne consterné vers Sylvie, mais le pendentif vient s'abattre sur son ventre. Sylvie est déchaînée. [...] D'un geste éclair, Sylvie le frappe en visant le bas-ventre. Il pousse un cri d'horreur en sentant le sang de son pénis couler sur ses cuisses et dans ses mains¹⁴⁰³.

[...] de sa main gauche, il écarte les grandes lèvres. On distingue le brillant d'une lame qui entre dans le vagin et touche le clitoris. Il procède à une introcision. [...] Le sang coule de la vulve de Sylvie. [...] Nicolas plante délicatement la pointe de son canif dans les poils pubiens et remonte vers le nombril qu'il souligne d'un cercle rouge, puis jusqu'au milieu des seins. [...] Nicolas fait une entaille à la commissure des lèvres et continue le trait jusqu'au lobe de l'oreille. Il fait le même dessin sur l'autre côté du visage... [...] Rapidement cette fois, Nicolas exécute deux lignes obliques sur le front. Les muscles du chagrin. Avec ses doigts, il tire sur ces minces bandelettes, mais trop de sang jaillit de ces coupures. Sous les yeux, il dessine des poches avec sa lame. [...] Il place la pointe de sa lame sous le sein gauche et l'enfonce d'un coup sec¹⁴⁰⁴.

L'excision se présente comme un moyen pour le personnage masculin de retrouver intact son pénis meurtri.

Aquin et les personnages masculins qu'il met en scène semblent rongés par une méfiance misogyne, qui ne fait que révéler leur peur de la femme, leur faiblesse et leur insécurité face à elle et à son pouvoir sexuel. Comme le note Anne-Marie Dardigna, aux yeux de l'homme misogyne, la femme, étant aliénée par la faiblesse de son sexe, est essentiellement coupable et

¹⁴⁰³ Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 259-262.

potentiellement traîtresse¹⁴⁰⁵. Ces traits caractéristiques seraient inhérents à sa nature ; il s'agirait là d'une structure de sa personnalité et de son corps. Cette vision de la femme est cependant questionnée par Anne-Marie Dardigna : le désir masculin ne projetterait-il pas sa propre vulnérabilité et culpabilité sur le sexe féminin tentateur ? Chez Aquin, la femme charnelle apparaît comme étant la source même du Mal. Dans *L'Antiphonaire*, Christine est fondamentalement sexe et sang ; elle est la femme déchue par excellence. Aux yeux de son mari, Jean-William Forestier, elle n'est qu'« une putain, une chienne, un être indigne de respect¹⁴⁰⁶ », image à laquelle elle dit s'être conformée par la suite, ce qui montre à quel point elle a intériorisé le discours méprisant de son mari à son égard. Après avoir fait l'amour avec le docteur Franconi à la fin du roman, Christine déclare être dégoûtée d'elle-même ; elle n'a de cesse de rappeler sa « vraie et profonde laideur¹⁴⁰⁷ », autant physique que psychologique, qui semble être la conséquence directe de son asservissement au plaisir :

belle, je suis laide paradoxalement [...] : dégradée, sordide, punie, déformée, sans aucune *consonantia*, sans équilibre, je suis une pauvre femme avouant la relativité de l'amour humain – je dirais même : professant, par mes actes désordonnés, que ma turpitude me résume et me définit¹⁴⁰⁸.

Faire éprouver au lecteur une profonde répulsion envers Christine : telle est la mission – réussie – que s'assigne Aquin¹⁴⁰⁹. L'enfant que ce personnage féminin porte, apparaît comme le stigmate de la dépravation qui caractérise la femme dans *L'Antiphonaire*, contrairement à celui de RR dans *Trou de mémoire*, qui échappera au carnage généralisé et qui est, pour cette raison même, porteur d'espoir.

¹⁴⁰⁵ Octave, dans *La Révocation de l'édit de Nantes* de Klossowki, évoque « le sourd besoin de se livrer qui habite toute femme » (Anne-Marie Dardigna, *op. cit.*, p. 153).

¹⁴⁰⁶ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 256.

¹⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 225.

¹⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 224-225.

¹⁴⁰⁹ Idée exprimée par Pierre Turgeon dans « Le complot de Hubert Aquin », *L'Illettré*, n°4, été 1970, p. 14.

Les crises épileptiques de Jean-William dans *L'Antiphonaire* semblent avoir pour fonction d'expiation les fautes commises par Christine, dont la luxure apparaît, dans le plan partiel du roman, comme étant l'unique responsable de l'épilepsie de son mari :

J.-William sait tout, tout de son affreux passé... ses amours inutiles, ses rencontres perverses... et même à propos de sa liaison avec Robert... Le jour où ils ont reçu les Bernatchez à dîner, J.-W. venait tout juste de comprendre... Et alors, cela explique peut-être que Jean-William ait eu sa première crise initiale en présence de sa propre femme et de l'ancien amant de sa femme¹⁴¹⁰ ...

La maladie de Jean-William prend « l'allure animale et obscène d'une tempête de violence¹⁴¹¹ » qui déferle sur Christine. La bestialité du personnage lors de ses crises répond à la bestialité de sa femme, qui se livre à tous les hommes qu'elle rencontre : « Je n'ai plus de morale dans mon comportement avec les autres hommes, reconnaît-elle elle-même. Plus ça va, plus je me dis que Jean-William m'a frappée avec violence parce qu'il me méprisait sans mesure soudain¹⁴¹² ». La violence du personnage masculin semble motivée par le désir de supprimer la descendante d'Ève en la personne de sa femme et, par elle, le Pêché originel. Le meurtre d'Antonella par Chigi peut être vu comme un sacrifice propitiatoire, Antonella faisant office de victime de substitution pour expier les crimes de Christine¹⁴¹³. « Je dois être cruel pour être juste¹⁴¹⁴ », déclare par ailleurs Hamlet dans la pièce éponyme télédiffusée dans *Neige noire*, propos qu'aurait pu tout à fait tenir Nicolas. L'ablation du clitoris à laquelle procède le personnage masculin, puis le meurtre, sont censés punir Sylvie d'avoir commis l'inceste avec son père Michel Lewandowski. La mort de la jeune femme coïncide en effet dans le scénario de Nicolas avec les moments d'intimité passés entre père et fille : « Image

¹⁴¹⁰ Hubert Aquin, « Appendice III Plan de *L'Antiphonaire* », *art. cit.*, p. 374.

¹⁴¹¹ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 256.

¹⁴¹³ Chigi tue sa compagne Antonella après l'avoir surprise en plein acte d'adultère, ce qui n'est pas sans rappeler, malgré les quatre siècles qui séparent les personnages, les multiples infidélités de Christine à l'égard de son mari Jean-William.

¹⁴¹⁴ Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 186.

surexposée : on voit, au ralenti, Sylvie tomber dans un précipice. Interpolation de flashes de Michel et Sylvie, couchés ensemble¹⁴¹⁵ ». Comme le note Pierre-Yves Mocquais, « [l]a transgression du tabou de l'inceste entraîne [...] une rupture de l'ordre social, rupture qui commande la nécessité d'un retour à un certain ordre¹⁴¹⁶ ». Le rituel sacrificiel qu'accomplit Nicolas vise à purifier la souillure contractée par Sylvie et à réparer le désordre qu'elle a occasionné. Le personnage masculin est en « quête d'une expiation », d'une « catharsis idéale » lui permettant d'accéder à « l'harmonie [...] d'un temps avant la transgression, d'un temps avant la Chute¹⁴¹⁷ ».

Les fantasmes masculins de violence seraient universels ; ils seraient partagés autant par les hommes que par les femmes. Le prétendu masochisme féminin ferait que toutes les femmes aspirent, dans le fond, à être violées : au désir masculin de violer répondrait automatiquement chez la femme le désir d'être violée. Suivant cette « logique », c'est RR qui aurait demandé à P. X. Magnant de la violenter : « Pierre-Xavier, fais-moi jouer moi aussi ; ne sois pas cruel. Je veux que tu me fasses comme à Joan¹⁴¹⁸ ». La violence et le viol sont sources de plaisir pour la femme chez Aquin : Joan jouit de l'usage forcé qui est fait de son sexe ; RR aurait joué d'être pénétrée par P. X. Magnant sous la contrainte. Le viol constitue une expérience extatique à part entière. Dans *L'Antiphonaire*, Christine atteint une extase divine lors d'un viol dont elle est victime :

voilà que j'étais partie pour le septième ciel, enivrée, emplie de ce petit pharmacien modeste dont la lame en acier traité au tungsten me transperçait comme les flèches des cupidons transpercent le cœur extatique de la Sainte-Thérèse du Bernin. J'étais irriguée par les petites rigoles qui forment un filet divin autour de mon propre corps : la douleur avait disparu du coup sous l'impulsion de toute cette entreprise d'hallucination et de viol¹⁴¹⁹!

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 196.

¹⁴¹⁶ Pierre-Yves Mocquais, *op. cit.*, p. 146.

¹⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴¹⁸ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴¹⁹ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 75.

Comme le note Lori Saint-Martin, « [f]aire dire à la victime, par le truchement d'un faux "je" féminin, qu'elle a joui du viol et qu'elle aime son violeur, revient à déclarer que le viol n'existe pas¹⁴²⁰ ». Le viol apparaît même comme un acte qui transforme positivement la vie d'une femme ; RR déclare qu'elle n'a « jamais eu le sentiment d'être une femme normale » avant de connaître Magnant, mais que désormais, tout est différent : « je suis une autre femme, heureuse, détendue, nouvelle ». Lorsqu'il parle des « victimes¹⁴²¹ » féminines dans l'œuvre aquinienne, René Lapière met le mot entre guillemets, comme pour remettre en question ce statut. La femme ne serait pas une « victime », mais bien une complice – consciente ou inconsciente – de son « agresseur ». Les rôles entre bourreau et victime s'inversent même dans l'œuvre romanesque aquinienne : la véritable victime dans *Trou de mémoire* par exemple n'est pas Joan, mais P. X. Magnant, sans cesse hanté par le fantôme de celle qu'il vient de tuer. Ainsi, le viol se trouve innocenté sous la plume du personnage ; il se justifie par le fait que la femme désire au plus profond d'elle-même la violence et que, même si elle ne la désire pas, elle la mérite, car c'est elle qui provoque le désir de l'homme. Ce qui est véhiculé ici n'est rien de moins que ce qu'ont véhiculé les Pères de l'Église : la domination de l'homme est la juste punition du désir sexuel corrupteur de la femme.

La violence psychologique exercée contre la femme est également légitimée, puisqu'il s'agit de révéler ce que la femme cherche insidieusement à cacher, à savoir sa concupiscence naturelle et sa propension à l'infidélité. Le personnage de Robert, dans *L'Antiphonaire*, « épouse l'attitude et le masque du Grand Inquisiteur¹⁴²² » ; il torture et manipule sa compagne, Christine, pour lui faire avouer son affreuse ignominie, méthode qu'applique déjà René dans *L'Invention de la mort*, et qui montre à quel point l'Inquisition est un modèle qui a inspiré Aquin, motivé dans son cas par la jalousie morbide (qui n'est pas sans rappeler celle de Proust). La narco-analyse à laquelle procède par ailleurs Olympe Ghezze-Quénum est en

¹⁴²⁰ Lori Saint-Martin, *art. cit.*, p. 113.

¹⁴²¹ René Lapière, *L'Imaginaire captif : Hubert Aquin*, Montréal, Quinze, coll. « Prose exacte », 1981, p. 73.

¹⁴²² Françoise Maccabée-Iqbal, « Violence et viol chez Aquin. Dom Juan ensorcelé », *art. cit.*, p. 59.

fait un outil de torture qu'il s'arroge le droit d'utiliser pour combler son propre besoin de savoir ce qui s'est passé lors de l'agression dont RR a été victime. La curiosité toujours croissante du personnage le mène à dégrader l'état de la jeune femme, alors que celle-ci vient tout juste de sortir d'un viol... Ici encore, le bourreau devient la victime : victime de ce qu'il entend, de l'intolérable vérité du plaisir ressenti par RR lors du coït avec P. X. Magnant.

Le mauvais traitement de la femme, tant physique que psychologique, revient à faire acte de justice puisqu'il permet de déceler la vérité qui se cache derrière les apparences et de la révéler au grand jour.

En maltraitant la femme dans ses romans, Hubert Aquin se punit en fait lui-même. Dans *L'Invention de la mort*, le véritable adultère dont il est question n'est pas celui de Madeleine, la femme avec qui René a une liaison, mais celui de l'auteur lui-même qui, marié depuis peu quand il écrit son roman en 1959, est déjà infidèle. Comme le note Gilles Dupuis, « [e]n inversant les rôles et les sexes dans la transposition littéraire de ce fait divers, Aquin a voilé la vérité autobiographique pour faire peser sur la femme tout le poids de la culpabilité¹⁴²³ ». La scène finale du suicide laisse toutefois entendre que le bouc émissaire de cette culpabilité ne peut être autre que le narrateur. De même, dans *L'Antiphonaire*, Christine figure Aquin, autant que son mari Jean-William, conformément à la théorie de l'androgynie à laquelle l'auteur semble souscrire dans son *Journal* ; elle incarne plus précisément un aspect de sa personnalité, sûrement sa forte tendance à l'infidélité. En passant par le truchement d'un personnage féminin, c'est lui-même qu'Aquin dénigre.

Chez Aquin, l'homme souffre de son incomplétude. À cause de cette insuffisance, il craint l'autre, qu'il perçoit comme une menace et donc comme un ennemi à abattre pour assurer sa

¹⁴²³ Gilles Dupuis, « Hubert Aquin ou le voile coupable », *Il Velo dissolto. Visione e occultamento nella cultura francese e francofona, a cura di Franca Zanelli Quarantini*, Bologna, CLUEB, "Heuresis III, Strumenti 22", p. 158.

propre survie. Cela est d'autant plus vrai lorsque nous connaissons le contexte politique québécois. Le sacrifice de Joan dans *Trou de mémoire* semble être à visée purificatrice (de la souillure coloniale), puisque P. X. Magnant procède à un cérémonial de lustration. Le meurtre de la jeune femme apparaît comme la condition *sine qua non* de la libération du personnage. Pour P. X. Magnant, Joan doit mourir parce qu'elle symbolise le Canada anglais et qu'elle se présente donc comme le bouc émissaire devant payer pour comme la responsable l'oppression que subit le Québec. Sa mise à mort constitue une tentative de conquête nationale, un acte « révolutionnaire » censé faire du meurtrier un héros : « en tuant Joan, j'ai engendré l'histoire d'un peuple sevré de combats et presque mort de peur à force d'éviter la violence¹⁴²⁴ ». Or, la légitimation du meurtre de la femme sous couvert de revendication nationaliste ne fonctionne pas selon Lori Saint-Martin, position à laquelle nous nous rallions :

Comment peut-on alors rendre ces êtres sans pouvoir responsables de la colonisation du Québec ? [...] Une révolution qui ne s'attaque pas à la racine du mal a-t-elle des chances de réussir ? Les romans en question présentent des narrateurs qui tentent de légitimer la domination de la femme par l'homme en évoquant [...] l'oppression politique qu'ils subissent [...]. Lorsqu'on prend conscience que ces romans de soi-disant libération personnelle et nationale véhiculent, au sujet de la femme, la même idéologie que la pornographie, il faut bien se rendre compte à quel point notre littérature est truquée. Lieu de la mise à mort de la femme, comment peut-elle dire l'épanouissement du peuple québécois ? [...] Trouver légitimes le viol et le meurtre [...], c'est dire que la libération de l'homme est sans prix et la liberté, la vie même, de la femme, sans valeur¹⁴²⁵.

De plus, l'acte sacrificiel dans *Trou de mémoire* se solde par un échec, en ce que P. X. Magnant n'occupe pas en vérité la place du maître, du bourreau, mais celle de l'esclave, de la victime. La peur du cadavre de Joan, de cette « chienne indécente et nue qui fait trembler » le pétrifie. Comme l'atteste Jacques Cardinal, « voulant posséder, il [Magnant] ne fait que se

¹⁴²⁴ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁴²⁵ Lori Saint-Martin, *art. cit.*, p. 117.

déposséder davantage¹⁴²⁶ » : « Joan m’habitait déjà¹⁴²⁷ », « j’étais possédé. Suzanne [...] ne pouvait rien pour m’exorciser¹⁴²⁸ ». Ces propos témoignent de la croyance du personnage en la vitalité des morts : « La vie commence au crime, déclare P. X. Magnant dans *Trou de mémoire* : la vie du criminel, mais aussi la vraie vie de son partenaire funèbre¹⁴²⁹ ». Comme il est écrit par ailleurs dans le roman : « Il fut un temps où les assassinés revenaient. Mais même si, dans les romans dits modernes, ils ne font plus le coup de l’apparition, ils n’en agissent pas moins, troublant la sérénité sociale des assassins ou précipitant – catalyseurs embaumés – la vie des survivants¹⁴³⁰ ». Morte d’une mort injuste, Joan ne cesse de hanter Magnant.

De façon générale, l’expérience de la transgression impliquée dans la consommation de drogues ainsi que dans la pratique de la sexualité et du sacrifice donne un sentiment de puissance à Aquin et à ses personnages. Toutefois, elle n’est pas totalement satisfaisante, car la jouissance sur laquelle elle débouche ne peut être que temporaire. L’élévation est éphémère ou condamnée d’avance à ne pas se produire ; elle implique toujours une rechute, ce dont rend bien compte Patricia Smart lorsqu’elle évoque la « succession sans fin de montées vers la plénitude et de retombées dans le vide¹⁴³¹ » à l’œuvre dans les œuvres d’Aquin. La quête d’un au-delà sur terre mène à une forme d’impasse ; elle finit par avorter, ce qui montre la stérilité, en fin de compte, de la voie du « sacré noir » telle qu’empruntée par l’auteur québécois (c’est peut-être à cause de cet échec qu’Aquin détruit en 1964 ou en 1965, dans un accès de colère, le tome 2 de *La Volonté de puissance* de Nietzsche¹⁴³²).

Plus fondamentalement, le « sacré gauche », duquel relèvent les expériences corporelles précédemment évoquées, semble constituer une tentation à laquelle il est « mal » de céder, car

¹⁴²⁶ Jacques Cardinal, *op. cit.*, p. 133.

¹⁴²⁷ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 77.

¹⁴²⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴²⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴³⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹⁴³¹ Patricia Smart, *op. cit.*, p. 42.

¹⁴³² Voir Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 54.

il éloigne du « sacré droit », en l'occurrence de la figure christique et de la perfection qu'elle représente. Le motif de la chute du corps, assimilé au poids terrestre, est omniprésent dans *L'Antiphonaire*. Les nombreuses chutes de Jean-William pourraient s'assimiler à la Chute, c'est-à-dire à l'expulsion de l'homme du Paradis. Dans son *Journal*, Aquin établit un lien entre chute et culpabilité ; il fait notamment référence, pour appuyer ses propos, à *L'Air et les Songes* de Gaston Bachelard. Dans cet ouvrage, l'auteur évoque l'idée d'une chute « *fautive* », « dont nous portons en nous-mêmes la cause, la responsabilité, dans une psychologie complexe de l'être déchu¹⁴³³ ». Aquin fait précisément allusion dans son *Journal* à une faute sans pour autant la déterminer précisément et qui serait d'ordre ontologique :

Les remords d'un jour sont les formes d'une culpabilité insondable qui, toute la vie, vient déranger la conscience et lui refuser la paix. C'est toujours le même remords qu'on traîne toute sa vie qui s'empare de la conscience à la moindre occasion et lui gâte son plaisir. C'est une maladie sournoise qui laisse des répit trompeurs, mais qui ne quitte jamais l'organisme. On la traîne partout avec soi et au sommet du plaisir – à l'instant le plus rassurant – elle reparaît et vient tout gâcher. On naît avec le remords et c'est de lui qu'on meurt¹⁴³⁴.

Dans cette optique, il est « mal » ne serait-ce que d'exister : au surgissement de la vie est inévitablement liée la faute, comme l'illustre « Les Rédempteurs ». Dans cette longue nouvelle, un prophète, du nom de Sheba, informe les habitants de la petite communauté d'Edom que suite à une trahison, le monde fut dans l'agonie : l'injustice et la misère se propagèrent, tel un fléau, et se transmirent de génération en génération. L'auteur reconnaît lui-même se sentir coupable d'un mal oublié et diffus et être « la faute vertigineuse, [s]a propre faute¹⁴³⁵ ». Comme le note Jean Archambault, « [c]hez lui, le scrupule n'était pas tellement

¹⁴³³ Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes*, Paris, José Corti, 1962, p. 109.

¹⁴³⁴ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 164-165.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 238.

dans les actes, il était à l'intérieur de lui. Il se sentait coupable avant même d'avoir fait quelque chose¹⁴³⁶ ».

En procédant à l'obscurisation esthétique, Aquin traduit son propre sentiment de culpabilité, tout comme l'ont fait avant lui Claudel et Mallarmé avec leurs « obscurités », Faulkner avec ses « intrigues mystifiantes », Rimbaud avec sa « noirceur », Greene avec sa « pénombre » et Joyce avec son « style » :

cette forme même est coupable puisqu'elle se voile, se dissimule, fuit, échappe, se meurt dans une noirceur aimée et choisie, explique l'auteur. Le mystère formel devient ainsi une dynamique profonde qui s'exprime, voile mais libère aussi l'âme obscurcie par une faute ou un crime. Ainsi, ce goût littéraire que j'ai pour le mystère procède de ce noyau intérieur que je ne connais pas encore en moi, mais qui me fait engendrer, quand j'écris, des formes obscures, déguisées, mystifiantes¹⁴³⁷.

C'est plus particulièrement la sexualité que l'auteur considère comme mauvaise. Jean Archambault témoigne que « [l]e péché mortel était une préoccupation chez [Aquin] », « [qu']il lui paraissait très très grave » et que « [l]es jeux sexuels comptaient parmi ces choses graves qui le blessaient et devant lesquelles il ne savait pas comment se comporter¹⁴³⁸ ». L'auteur aurait été submergé d'angoisse et de culpabilité au moment de sa première communion parce qu'il avait osé se toucher et qu'il était incapable de confesser ce qu'il considérait être un crime¹⁴³⁹. Selon le témoignage de Paul Ohl, il était par ailleurs particulièrement dégoûté par l'aspect du sperme suite à l'éjaculation :

Hubert me semblait avoir soit des fixations, soit des fantasmes qui étaient liés à des images sexuelles primaires où dominait l'idée de souillure. Je me souviens

¹⁴³⁶ Jean Archambault cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 50.

¹⁴³⁷ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 200.

¹⁴³⁸ Jean Archambault cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 50-51.

¹⁴³⁹ Idée d'Hubert Aquin exprimée dans *ibid.*, p. 51.

d'un propos entre autres. Il trouvait extrêmement sale, dégradant la maculation que l'éjaculation entraînait. La partie souillante de l'acte lui répugnait¹⁴⁴⁰.

La morale, telle que divulguée par l'Église, semble avoir eu une grande influence sur sa conception de la sexualité, comme l'atteste Patricia Smart : « c'était, selon moi, un homme très mal à l'aise avec la matière. [...] il y avait son refus inné de la matière [...]. Il était conscient de l'influence de la religion qui ignorait et méprisait le plaisir physique¹⁴⁴¹ ». Les propos d'Andrée Yanacopoulo viennent appuyer ces dires : Aquin était à ses yeux « torturé sexuellement » ; il « semblait avoir un grand désir sexuel, mais en même temps il s'en sentait coupable, peut-être dans un sens catholique¹⁴⁴² ». C'est plus particulièrement l'éducation victorienne de la mère d'Hubert qui semble avoir joué un grand rôle dans cette perception de la sexualité comme mal absolu¹⁴⁴³. Tout ce qui a trait au corps, au sexe, apparaît ainsi chez l'auteur comme étant essentiellement mauvais, d'où les perversions qui en découlent et que nous avons évoquées plus haut. Le terme de perversion est à entendre ici au sens d'Erich Fromm : il y a perversion lorsque l'un des deux partenaires devient l'objet du mépris de l'autre au cours de l'acte, de son désir de faire souffrir, et que la pulsion qui est normalement au service de la vie devient une pulsion qui étouffe la vie¹⁴⁴⁴. Aquin perçoit négativement l'érotisme, qui n'est pour lui qu'un commerce qui « nie et combat la femme réelle¹⁴⁴⁵ », en faisant d'elle un objet, un produit de consommation, et non un être à part entière avec qui communiquer. L'écriture scénaristique dans *Neige noire* donne l'impression au lecteur, lors des scènes sexuelles, qu'il regarde un film pornographique. En témoigne cet extrait :

¹⁴⁴⁰ Paul Ohl cité dans *ibid.*, p. 395.

¹⁴⁴¹ Patricia Smart citée dans *ibid.*, p. 174.

¹⁴⁴² Andrée Yanacopoulo, Gordon Sheppard, *op. cit.*, p. 333.

¹⁴⁴³ Idée exprimée par Benoît Lacroix dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁴⁴ Voir Erich Fromm, *op. cit.*, p. 295.

¹⁴⁴⁵ Hubert Aquin, « Un âge ingrat », *Mélanges littéraires II Comprendre dangereusement*, *op. cit.*, p. 162.

cette fois, l'image permet d'identifier visuellement Sylvie. Elle se jette sauvagement sur Nicolas qui se laisse volontiers investir et dont la passivité première se change en une sorte d'immobilité effrénée. Nicolas crie sa jouissance alors que Sylvie est arquée sur lui, mais aussitôt elle se détache de lui et crache sur la moquette de l'auto ce qu'elle avait gardé dans la bouche¹⁴⁴⁶.

Sylvie est dite par ailleurs « nue » et « s'agit[ant] frénétiquement sur le corps de Nicolas¹⁴⁴⁷ », ce qui témoigne de la déshumanisation du personnage féminin et va donc dans le sens de ce que dit l'auteur à cet égard. Pour Aquin, l'érotisme comme marché « n'est pas un passe-temps comme les autres¹⁴⁴⁸ » ; il s'agit d'« une déviation qui freine l'accession de l'homme à la plénitude de l'amour¹⁴⁴⁹ », d'une « attitude déconnectée de la vraie passion amoureuse¹⁴⁵⁰ ».

¹⁴⁴⁶ Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴⁴⁸ Hubert Aquin, « Un âge ingrat », *art. cit.*, p 161.

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p 161.

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p 162.

3.2 Le « sacré droit »

3.2.1 Le tiraillement entre ce qui rapproche de Dieu et ce qui en éloigne

Comme le note Jankélévitch, « le remords de la faute avive le regret de l'innocence antérieure à la faute ; il relègue cette innocence dans une espèce d'anachronisme inaccessible¹⁴⁵¹ ». Aquin et ses personnages sont pris, pour reprendre une expression de René Lapierre, dans la « dialectique angoissée du Salut et de la Chute¹⁴⁵² » ; ils ont le sentiment d'être devant un « abîme de bien et de mal, de laideur ou de sainteté¹⁴⁵³ ». Sans cesse, ils sont tiraillés entre le besoin de Dieu et son refus, entre ce qui rapproche et ce qui éloigne de Lui, entre l'harmonie de l'homme avec la Création au sein d'un univers renouvelé où le Créateur et sa créature se trouvent réconciliés¹⁴⁵⁴, et le déséquilibre, assimilé à la rupture de l'être humain avec le Seigneur, ce dont rend bien compte l'article intitulé « Le Christ ou l'aventure de la fidélité » :

Plusieurs fois, à cause du Christ, j'ai été divisé contre moi-même [...]. Certains jours je mets le Christ de côté, je l'oublie ; d'autres fois je me place devant lui orgueilleusement et je veux le tenir à distance, lui résister : c'est qu'il me dérange [...] Mon idéal est sans repos. [...] IL EXIGE D'ÊTRE TOUT OU RIEN. Et je suis balancé justement entre ces deux extrêmes d'amour et d'ignorance : j'imagine parfois le soulagement que j'éprouverais si je me débarrassais de lui, et je veux parfois lui vouer une fidélité profonde et que mon désir de plénitude ne soit qu'un secret désir de m'approcher de lui. Mais l'idéal du Christ est harassant, mais c'est quand je suis au sommet de l'effort que j'ai le vertige de l'indifférence insondable ; c'est aux limites de la persévérance, que je ne vois plus pourquoi je persévère, pourquoi je suis fidèle. Mais je ne puis m'ignorer moi-même. Être fidèle au Christ je sais ce que cela veut dire, c'est être fidèle à moi-même et je ne connais pas d'obligation plus insupportable. Exploiter de moi toute la perfection possible, ne laisser rien à l'inconstance, ni à la résignation, mais choisir, sans flancher, imperturbablement, me choisir jusqu'à l'extrême. Être fidèle au Christ, c'est ne rien permettre que ce choix intransigeant et total de ma perfection. Le Christ m'oblige à me choisir continuellement entre mille tentations

¹⁴⁵¹ Vladimir Jankélévitch, *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 319.

¹⁴⁵² René Lapierre, « Aquin, lecteurs cachés : une poétique de la prédiction », *Revue d'histoire littéraire du Québec et du Canada français*, été-automne 1985, p. 66.

¹⁴⁵³ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 102.

¹⁴⁵⁴ Ce qui n'est pas sans faire penser à ce à quoi aspire le mystique : l'abolition de la dualité entre Dieu et l'âme, la perte de son être dans la divine essence, son propre anéantissement et son retour à l'état d'avant la Création par laquelle Dieu se différencie de sa créature.

d'éparpillement et de mensonge [...]. C'est [...] une décision à prendre devant chacun de mes actes entre celui qui est néant et celui qui est plénitude, entre un moi réduit et la grandeur [...] Je n'arrête pas de choisir entre ce qui me rapproche du Christ et ce qui m'en éloigne. Tout le conflit de ma vie est cette alternative de perfection ou de fuite, ce balancement entre la fidélité au Christ et mon propre désagrément en tant qu'homme¹⁴⁵⁵.

Ce qu'expose Aquin dans cet extrait correspond à l'homme baroque tel que défini par Pierre de Bérulle :

L'homme est composé de pièces toutes différentes. Il est miracle d'une part et de l'autre un néant. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. Il est spirituel d'une part et corporel de l'autre. C'est un ange, c'est un animal, c'est un néant, c'est un miracle, c'est un centre, c'est un monde, c'est un Dieu, c'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu s'il veut¹⁴⁵⁶.

L'auteur souhaite rendre compte précisément du débat de tout être avec ce qui s'oppose à son intégrité, sachant que l'obstacle réside le plus souvent en lui-même. Deux chemins s'offrent à celui qui cherche le salut chez Aquin : soit s'engouffrer encore plus dans le mal et faire du mal, à soi et aux autres, comme pour se punir afin de se racheter, soit faire le bien et tâcher d'atteindre la perfection ici-bas. L'auteur ne peut s'accomplir à ses dires que dans la catastrophe, et ce, jusqu'à la défaillance, jusqu'à l'effondrement, jusqu'au point mort. L'abomination se présente, paradoxalement à première vue, comme une possibilité de *catharsis* ; elle apparaît, aux yeux d'Aquin, comme une « déviation de la culpabilité¹⁴⁵⁷ » :

On affirme généralement que l'homme fuit la culpabilité. Dans certains cas, pourquoi, au lieu de la fuir, ne tenterait-il pas d'aller jusqu'au bout de la culpabilité, de se gorger du mal : d'aimer tout ce qui le rend plus coupable. [...] Tout ce qui ajoute à sa culpabilité le rend plus lourd et, par conséquent, le fait tomber plus vite¹⁴⁵⁸.

¹⁴⁵⁵ Hubert Aquin, « Le Christ ou l'aventure de la fidélité », *Mélanges littéraires I. Profession : écrivain*, Montréal, BQ, 1995, p. 42-45.

¹⁴⁵⁶ Pierre de Bérulle cité dans Jean Rousset, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴⁵⁷ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 201.

¹⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 201-202.

[...] je m'abîme tout entier dans cette entreprise de gaspillage vital accomplie sans autre but, déclare ailleurs l'auteur en son nom propre. [...] je réussis à me réconcilier dans l'abomination, je me sens à peine coupable de ce que je fais de grave¹⁴⁵⁹.

Dans le même temps, Aquin cherche à s'évader loin des frontières terrestres. « Il était toujours désespéré, Hubert, tout le temps, témoigne Pierre Bourgault. C'est peut-être à ça qu'on devait ses évasions dans l'au-delà constamment [...]. Il ne croyait pas les choses possibles sur la terre. C'était un homme d'éternité, la terre était quelque chose de beaucoup trop petit et de trop vil pour lui¹⁴⁶⁰ », ce à quoi fait écho cette déclaration de l'auteur dans le *Journal* : « Égarés sur terre, nous essayons désespérément de réintégrer le ciel [...]. C'est donc cela, la vie qui compte : [...] le goût de partir, un monde qu'on veut fuir¹⁴⁶¹ ». Comme le note Jankélévitch, « la vraie patrie [...] n'est pas de ce monde, mais d'outre-monde, et [...] elle n'est repérable sur aucune carte » ; elle est « une patrie eschatologique, une sorte de Jérusalem céleste, située à l'horizon de tout espoir¹⁴⁶² ». Il semble que c'est bien à cette « Jérusalem céleste¹⁴⁶³ » que le « je » à la fin de *Neige noire* – probablement l'auteur en personne, ou sa figure rhétorique – fait allusion lorsqu'il s'exclame : « Enfuyons-nous vers notre seule patrie !¹⁴⁶⁴ ».

¹⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁴⁶⁰ Pierre Bourgault cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*, p. 291.

¹⁴⁶¹ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 137-138.

¹⁴⁶² Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 362.

¹⁴⁶³ *Ibid.*, p. 362.

¹⁴⁶⁴ Hubert Aquin, *Neige noire, op. cit.*, p. 278.

3.2.2 La quête d'une communion avec le Christ

Le christianisme et le Christ

La problématique religieuse est fortement ancrée dans l'esprit d'Aquin. L'enseignement du Collège classique Ste-Marie, puis celui des dominicains à la faculté de philosophie de l'Université de Montréal, qu'il a suivi, ont sûrement contribué à cette imprégnation. L'histoire de l'Église passionne l'auteur, en particulier le personnage de saint Jérôme, sur qui il pense écrire un essai. En 1952, est publié « Les Rédempteurs », l'histoire d'un suicide collectif d'inspiration biblique. En outre, si l'on s'en tient aux informations de Guylaine Massoutre, en juin 1954, Aquin aurait égaré un roman qu'il aurait composé sur un sujet biblique¹⁴⁶⁵ ; en 1960, à Paris, il trouve l'inspiration d'une nouvelle inédite à ce jour qu'il intitule d'abord *Le Repas gâché* puis *La Dernière Cène*¹⁴⁶⁶. Qui plus est, il réalise et anime deux séries à la Radio : « Les voix du ciel et de l'enfer » et « L'attente ». Les textes qu'il choisit parmi l'Écriture sainte et la littérature religieuse sont lus et présentés le 24 décembre 1955¹⁴⁶⁷. Des textes dans la série « Philosophes et penseurs » à Radio-Canada sont aussi diffusés : « Moïse », le 13 octobre 1963 ; « Saint Paul », le 8 décembre ; « Saint Augustin », le 15 décembre et « Mahomet », le 22 décembre (il est précisément fait référence dans *L'Antiphonaire* à Mahomet et à saint Paul¹⁴⁶⁸). L'auteur ponctue également ses romans, récits et nouvelles de motifs christiques : faute, sacrifice, rédemption. Certaines paroles du Christ ou d'autres extraits du *Nouveau Testament* se trouvent également repris sous forme citationnelle, métaphorique ou allusive dans son œuvre : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang¹⁴⁶⁹ », « Ne fais pas ton pharisien¹⁴⁷⁰ », lisons-nous par exemple dans *L'Invention de la mort*, roman de

¹⁴⁶⁵ Voir Guylaine Massoutre, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 105. Ce titre est tautologique : la Cène est le dernier repas du Christ en compagnie de ses disciples.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁶⁸ Voir Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴⁶⁹ Hubert Aquin, *L'Invention de la mort*, *op. cit.*, p. 142.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 32.

jeunesse paru posthume et qui établit un lien religieux entre « Les Rédempteurs » et les romans de la maturité ; une allusion est aussi faite au « buisson ardent¹⁴⁷¹ ».

Par christianisme, Aquin entend l'identification au Christ, et non à une Église en particulier, avec ses rituels et ses pratiques¹⁴⁷². « [M]ême si on vivait à une époque intensément religieuse, témoigne François Aquin, il a toujours gardé ses distances vis-à-vis des religions traditionnelles. [...] il ne se sentait pas très impliqué¹⁴⁷³ ». Jésus lui-même apparaît aux yeux de l'auteur comme un anticlérical, en ce qu'il dénonce le clergé juif de son temps, qu'il fustige sa bassesse, son indignité, son incompréhension de la loi, et qu'il l'accuse d'avoir dégradé la religion de Moïse et d'Abraham¹⁴⁷⁴. Aquin et ses personnages sont aussi, à leur manière, des anticléricaux. Les blasphèmes qui figurent dans l'œuvre aquinienne sont dirigés contre l'Église comme institution politique, qui a contribué à aider l'ennemi, l'Anglais, à soumettre les rebelles nationalistes. À deux occasions en effet, lors de la Conquête de 1760 et lors de la révolte des patriotes en 1837-38, le haut clergé s'est servi de son autorité morale pour réprimer tout mouvement d'insoumission envers les nouveaux colons. Les répressions étaient brutales, pouvant aller jusqu'à l'excommunication et l'interdiction d'être inhumé dans un cimetière chrétien. De l'indignation refoulée découle nécessairement la déflagration blasphématoire. Les blasphèmes que vocifèrent les personnages aquiniens ne font que répondre à la violence des admonestations de l'Église catholique. L'auteur, aux dires de Lucien Pépin, « était un gars qui était mal dans sa peau en tant que Québécois et il y avait de la colère en lui qui ressortait dans sa façon de dire "Christ"¹⁴⁷⁵ », conformément à ce que soutient Heinz Weinmann à cet égard :

¹⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴⁷² Comme nous l'avons établi dans le premier chapitre, Jésus est le point de départ du christianisme, mais il n'en est pas le fondateur à proprement parler. La religion chrétienne se constitue après sa mort, avec saint Paul. (Voir p. 37)

¹⁴⁷³ François Aquin cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*, p. 29-30.

¹⁴⁷⁴ Voir Hubert Aquin, « Qui mange du curé en meurt », *Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement, op. cit.*, p. 21.

¹⁴⁷⁵ Lucien Pépin cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*,

Le blasphème, au Québec, est la révolte verbale des gens qui désacralisent ce au nom de quoi le clergé a demandé de se soumettre politiquement, de se sacrifier : l'hostie. Il est donc normal que ce soit la victime incarnée dans l'hostie qui reçoive la charge "optimale" du blasphémateur canadien-français. Il blasphème le Christ victimisé, parce qu'il n'a pas accepté totalement de se laisser réduire à l'état de victime politique¹⁴⁷⁶.

C'est précisément à cause de cette colère que le personnage P. X. Magnant, écrit « au niveau du pur blasphème¹⁴⁷⁷ » et qu'il essaie de créer une langue « désaintciboirisée¹⁴⁷⁸ », se positionnant ainsi contre la « littérature émollissante de[s] [...] protonotaires et de[s] [...] archiprêtres¹⁴⁷⁹ ». Voici un exemple de « mots hostiaques » qu'il crache dans *Trou de mémoire* :

Je bascule dans le sur-blaspème avec la ferveur des premiers apôtres : je me sens investi par six chars de Christ, six par banc, et par des barges de vierges poudrées qui découpent l'amuse-gueule de Paul-hors-les-murs en hosties pour donner la communion aux fifis. Je ne charge pas, saint crème [sic] fouetté, je décharge à pleins ciboires, j'actionne mes injecteurs de calice à plein régime¹⁴⁸⁰.

Pour Aquin, un anticlérical est, malgré les apparences, un être profondément religieux¹⁴⁸¹ ; il ne peut pas nier Dieu, parce qu'en le niant, il le réaffirme nécessairement. C'est l'une des raisons pour lesquelles l'auteur ne s'est jamais débarrassé de Dieu dans son opposition blasphematoire à l'encontre de l'Église. Plus précisément, la religion à laquelle il adhère n'est pas celle véhiculée par l'institution, mais celle, intérieure, qui unit¹⁴⁸² directement le fidèle à Dieu :

Un catholique qui fulmine contre l'Église, les curés, certains rites ou certains archaïsmes rêve, au fond de lui-même, d'une religion intériorisée, d'un dialogue

p. 117.

¹⁴⁷⁶ Heinz Weinmann, *op. cit.*, p. 448.

¹⁴⁷⁷ Hubert Aquin, *Trou de mémoire, op. cit.*, p. 59.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁴⁸¹ Voir Hubert Aquin, « Qui mange du curé en meurt », *art. cit.*, p. 22.

¹⁴⁸² *Religare*, rappelons-le, signifie en latin « relier ».

sans intermédiaire entre lui et Dieu. Mais cette religion intériorisée est aussi [...] une religion solitaire, [...] une religion sans communion humaine. L'anticléricale veut être seul avec Dieu¹⁴⁸³.

La religion est donc pour l'auteur une « expérience intérieure et personnelle¹⁴⁸⁴ », « vécue secrètement¹⁴⁸⁵ », ce qui l'apparente davantage à la mystique¹⁴⁸⁶, qu'à la religion à proprement parler. Le mysticisme est une approche qui intéresse Aquin dans la mesure où il « exige une certaine abdication de la raison¹⁴⁸⁷ », et que la connaissance à laquelle il mène relève davantage de l'illumination. Selon un témoignage, l'auteur aurait fait des expériences intérieures marquantes lui ouvrant certaines portes ou lui donnant du moins les clés pour les ouvrir¹⁴⁸⁸. Comme c'est le cas chez Bataille, ce sont surtout les mystiques espagnoles qui retiennent l'attention d'Aquin¹⁴⁸⁹, notamment sainte Thérèse d'Avila, à laquelle il fait allusion dans *L'Antiphonaire*.

Dieu apparaît comme l'absolu que l'auteur et ses personnages poursuivent. « Dieu seul est devant et autour, déclare Aquin dans l'un de ses articles [...] on n'en sort pas et c'est pourquoi j'y reste ». Le point alpha et le point oméga dont il est question à plusieurs reprises dans son œuvre se rapportent au Seigneur, qui dit précisément dans l'*Apocalypse* : « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin¹⁴⁹⁰ ». Pour l'auteur, le moi ne peut s'accomplir qu'en prenant conscience de son rapport à l'Être dont il participe : « [l']achèvement de la personne n'est [...] pas tel perfectionnement fermé sur lui-même, mais un dépassement du moi vers l'être absolu¹⁴⁹¹ ».

¹⁴⁸³ Hubert Aquin, « Qui mange du curé en meurt », *art. cit.*, p. 22-23.

¹⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁸⁶ *Muo*, rappelons-le également, veut dire « se taire ».

¹⁴⁸⁷ Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁴⁸⁸ Voir le témoignage de Michèle Fauvreau dans *ibid.*, p. 388.

¹⁴⁸⁹ Idée exprimée par Lucien Pépin dans *ibid.*, p. 119.

¹⁴⁹⁰ Apocalypse 22.13, *La Bible*, *op. cit.*, p. 2030.

¹⁴⁹¹ Hubert Aquin, « Liberté de pensée et sincérité », *Mélange littéraires I. « Profession : écrivain »*, *op. cit.*, p. 129.

C'est plus précisément à la communion avec Dieu par l'intermédiaire du Christ qu'aspirent Aquin et ses personnages, afin de produire l'être total, en union parfaite avec le Seigneur. Le narrateur de *Prochain épisode* est en quête de K, qui, comme l'ont suggéré Robert Richard et Gilles Dupuis, pourrait bien s'assimiler à la figure du Christ, tout comme son avatar Christine dans *L'Antiphonaire*.

L'auteur voit dans le destin du Christ un destin parallèle au sien, en témoigne cet extrait du *Journal* : « je me suis senti entrer brutalement dans un nouveau cycle. J'ai trente-trois ans, l'âge même de la crucifixion de mon frère divin, l'âge où l'homme se fait crucifier avant d'aller plus loin¹⁴⁹² ». C'est précisément le Christ de la passion et de la rédemption que retient Aquin¹⁴⁹³. L'expiation rend possible le salut, comme en témoignent « Les Rédempteurs » ainsi que *L'Antiphonaire* dans ce passage : coupable d'être homme, Jean-William purge sa peine par l'épilepsie ; après ses crises, il est dit « frais comme une rose, blanchi, transparent comme du verre sans souvenir, pur de toute souillure antérieure¹⁴⁹⁴ ». La purification semble nécessaire, comme le montre aussi *Neige noire*. Égarés au début du roman, les personnages sont semblables à des anges déchus, qui auraient succombé à la tentation et corrompu leur pureté originelle. La banquise, lieu pur, immaculé, fait figure de paradis perdu pour Nicolas. « Je tiens absolument à ce que nous partions tel que prévu, déclare-t-il à Sylvie, cela marquera une coupure entre avant et après¹⁴⁹⁵ » : l'avant correspond à la vie décadente menée à Montréal ; l'après, à la rédemption espérée et à une forme de résurrection. Comme le note Aquin dans une lettre destinée à Lucien Pépin, « le goût de partir correspond au désir de recommencer sa vie – de partir à neuf, de renaître¹⁴⁹⁶ ». À cet égard, le prénom René, dans

¹⁴⁹² Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 248.

¹⁴⁹³ Idée exprimée par Françoise Maccabée-Iqbal dans *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, op. cit., p. 231.

¹⁴⁹⁴ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, op. cit., p. 13.

¹⁴⁹⁵ Hubert Aquin, *Neige noire*, op. cit., p. 15.

¹⁴⁹⁶ Hubert Aquin, *Lettres à Lucien Pépin*, art. cit., p. 357.

L'Invention de la mort, est tout à fait éloquent, tout comme l'est la résurrection de P. X. Magnant à travers son éditeur dans *Trou de mémoire*.

La recherche de « l'éternité divine »

L'auteur et ses personnages souhaitent retrouver « l'éternité divine [...] en-dehors du temps¹⁴⁹⁷ », comme l'écrit saint Augustin. Le monde tel que le conçoit Aquin en est un où rien n'est permanent, où toutes les formes de la vie sont destinées à être détruites par le temps. Celui-ci est donné à l'homme, en même temps qu'il lui est retiré. Il est, pour reprendre l'image utilisée dans *Neige noire*, « une éponge souillée par toutes les entreprises qu'il semble encourager et qu'il enterre, les unes après les autres, dans un même bain de tristesse¹⁴⁹⁸ ». Toute joie est ainsi transformée en nostalgie ; tout amour, en désespoir. Dans cette perspective, le temps relève du passé : le présent a « un arrière-goût de souvenir¹⁴⁹⁹ », tandis que le futur n'est qu'« un futur souvenir¹⁵⁰⁰ », qu'un « passé à venir¹⁵⁰¹ ». Agent de changements inéluctables, il emporte tout dans sa course. Il ne peut être ni ralenti ni arrêté ni renversé, laissant ainsi les « rétrogrades », c'est-à-dire « ceux qui se raidissent contre lui et tentent follement, désespérément d'aller à contre courant et de remonter vers l'origine¹⁵⁰² », dans l'impuissance la plus totale. Il n'est pas d'autre sens que celui du devenir, et le temps ne fait que révéler la finitude humaine. L'homme ne se réalise qu'en s'acheminant vers la mort, qu'en allant vers le non-être. Il est déchiré entre deux morts possibles : la mort future, conforme à sa vocation naturelle ; et la mort « natale », contre nature et par involution, que choisira Aquin. Il aspire à l'impossible, à ce qui ne peut être, à savoir l'in-fini, l'omniprésence spatiale et temporelle, l'ubiquité, c'est-à-dire « la possibilité surnaturelle et surhumaine d'être,

¹⁴⁹⁷ Saint Augustin, Confessions, XI-II.

¹⁴⁹⁸ Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 161-162.

¹⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁰² Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 38.

comme Dieu, magiquement présent partout à la fois¹⁵⁰³ », et l'instantanéité, forme d'intemporalité où il n'est ni commencement ni fin. Au lieu de consentir joyeusement à l'irréversible, l'homme du regret cherche à retenir ce qui est entraîné dans le courant du temps et à revenir au temps originel. Cette aspiration témoigne selon Jankélévitch de l'incomplétude de cet être, ce qui correspond bien au portrait de l'être aquinien tel qu'esquissé précédemment :

Le premier désir est désir de plénitude chez un homme en état de vacuité : ici l'insuffisant désire avant tout compenser son insuffisance, compléter son incomplétude, combler un vide ; l'homme frustré est en quête de ce qui lui manque... [...] Le désirant, comme celui qui a faim ou soif, cherche à étoffer son être lacunaire et troué de non-être, à échanger cet être raréfié contre un être plus dense. [...] L'être fini, localisé ici ou là dans l'espace, cherche à compenser sa finitude par le mouvement. [...] L'être rampant, se déplaçant de lieu en lieu, espère qu'à la limite la vitesse absolue se confondra avec l'ubiquité et que l'alternative de la présence et de l'absence débouchera sur l'omniprésence ou présence totale¹⁵⁰⁴.

L'homme du regret essaie de lutter contre « l'Ennemi » de toutes ses forces, par différents moyens, dont l'écriture. Loin d'être continu¹⁵⁰⁵, le cours de la vie est chez Aquin « chaotique¹⁵⁰⁶ ». Comme le note Anthony Wall, la vision du temps de l'auteur n'est pas téléologique : « [a]u lieu de représenter la régularité et le prévisible, les vagues [les « ondes encéphaliques¹⁵⁰⁷ »] nous livrent l'indomptable, le désordonné, l'imprévisible et la surprise¹⁵⁰⁸ ». Dans ses œuvres romanesques, Aquin déjoue les lois du temps physique, « où le futur ne cesse de se déverser dans le passé à travers un présent essentiellement

¹⁵⁰³ *Ibid.*, p. 347-348.

¹⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 261-262.

¹⁵⁰⁵ « On qualifie de discontinu ce qui, selon un schéma préconçu, transgresse la suite logique dans l'ordre temporel. [...] on considère discontinu ce qui se réfère à des ruptures ou à des extensions imprévues. Car ce qui est prévisible ne fait que se développer dans la sérénité de la raison. La continuité, c'est un enchaînement sans ellipses, sans bonds, sans hoquets, sans coupures, sans excursus latéraux. » (Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 48-49)

¹⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁰⁷ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁰⁸ Anthony Wall, *art. cit.*, p. 569.

transitoire¹⁵⁰⁹ » ; le temps devient chez lui « une sorte d'espace plus ou moins plastique où l'on peut aller et venir, s'installer et durer¹⁵¹⁰ ». L'ordre chronologique est souvent rompu. Les va-et-vient dans le temps, ainsi que les répétitions, favorisent le rapprochement entre les différentes séquences et le recoupement entre les événements et entre les personnages. Dans *L'Antiphonaire*, les croisements spatio-temporels permettent de relier l'Afrique au Québec, ainsi que le XVI^{ème} siècle au XVI^{ème} siècle européen. Deux histoires différentes par les lieux et les époques s'entremêlent, au point de n'en faire plus qu'une. Voici précisément ce que déclare Aquin dans le « Plan partiel de *L'Antiphonaire* » : « à la fin, la composition doit se détraquer : une sorte de contagion frissonnante fait se fondre, avec confusion et désordre, des intrigues distinctes nettement éloignées l'une de l'autre dans le temps¹⁵¹¹ ». La technique cinématographique utilisée dans *Neige noire* permet aussi de « déjouer l'implacable déroulement du temps¹⁵¹² » : par la surimpression de différentes images, elle offre la possibilité d'une illusoire continuité temporelle. L'auteur cherche à (re)vivre « la puissance du temps instaurateur¹⁵¹³ », du « temps originaire¹⁵¹⁴ », de ce temps sacré dont parle Mircea Eliade où tout est un. Ses personnages accèdent précisément à la « temporalité polaire¹⁵¹⁵ », c'est-à-dire à « une seule et enivrante durée¹⁵¹⁶ », à « une grisante instantanéité¹⁵¹⁷ ». C'est comme si, en étant au Pôle Nord, ils retrouvaient l'origine et le terme, l'alpha et l'oméga, autrement dit l'éternité. De fait, il fait toujours jour : « [I]a lumière, à cette distance du pôle, infiltre le plus noir de la nuit en été, déclare Nicolas. À partir de maintenant, il n'y a plus de

¹⁵⁰⁹ Robert Mélançon, « Le téléviseur vide ou comment déchiffrer *L'Antiphonaire* », *Hubert Aquin en revue*, *op. cit.*, p. 61-62.

¹⁵¹⁰ Jean Onimus, « L'expression du temps dans le roman contemporain », *Revue de littérature comparée*, XXVIII, 1954, p. 299.

¹⁵¹¹ Hubert Aquin, « Appendice III Plan de *L'Antiphonaire* », *art. cit.*, p. 357.

¹⁵¹² Julie Leblanc, « La représentation de l'irreprésentable – L'image cinématographique dans *Neige noire* de Hubert Aquin », *Études littéraires*, vol. 28, n°3, hiver 1996, p. 73.

¹⁵¹³ Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 41.

¹⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 66.

nuit pour nous¹⁵¹⁸ ». Au Pôle Nord, c'est le *tempus continuatum* de l'ancienne Thulé, ce temps mystique qui « transmue le temps transitif en un temps immanent¹⁵¹⁹ », qui donne la mesure. L'écriture permet aussi à Aquin de s'immortaliser dans le temps : « [I]e temps me dévore, mais de sa bouche je tire mes histoires, de sa sédimentation mystérieuse, je tire ma semence d'éternité¹⁵²⁰ », lisons-nous à la fin de *Neige noire*.

« *L'érotisme des cœurs* », comme moyen de revenir à l'Origine

« *L'érotisme des cœurs* », pour reprendre l'expression bataillienne, qui constitue avec l'œuvre littéraire l'essentiel pour Aquin, permet aussi de revenir à l'Origine, ainsi qu'à l'origine, au ventre maternel. Conformément à la théorie de Freud, de Marcuse et de Bataille à ce sujet, l'amour, chez l'auteur québécois, s'oppose à la société, engendrant ainsi une tension entre ce qui relève de la sphère individuelle et ce qui relève de la *polis* :

Les autres sentiments qui suivent l'amour ou le remplacent sont des sentiments sociaux. L'amour, lui, transcende le social : il en est très souvent la négation absolue, la contestation lyrique. L'amour n'est pas un sentiment social. Ou s'il l'est c'est à la limite, et moyennant que le social devienne la catégorie englobante par excellence. Cet amour est au périclès de toute trajectoire vitale : le sommet d'un rythme, l'acte individuel total qui nie tout ce qui précède et tout ce qui suivra¹⁵²¹.

Toute rencontre, tout coup de foudre, nous dit Aquin, réconcilie l'homme avec le monde, avec le réel et marque, pour reprendre les mots du *Journal*, « la fin d'une schizophrénie¹⁵²² », « la guérison¹⁵²³ ». Selon l'auteur, seul l'amour importe : lorsque l'homme l'entrevoit, l'exaltation

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵²⁰ *Ibid.*, p. 278.

¹⁵²¹ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 205.

¹⁵²² *Ibid.*, p. 198.

¹⁵²³ *Ibid.*, p. 198.

le prend, il se sent soulevé, et plus rien désormais ne compte¹⁵²⁴. L'amour est l'absolu, mais incarné en l'autre, en l'être cher. Tel l'Éros platonicien, le sujet aquinien est à la recherche de l'unité originaire, autant sexuelle qu'ontologique, qu'il composait avec sa douce moitié avant la séparation définitive infligée par Zeus en guise de punition ; il est en quête de son âme sœur, de son être complémentaire idéal ; en témoigne cette déclaration de P. X. Magnant dans *Trou de mémoire* : « Je te cherche, mon frère, ma sœur blonde, mon amour, car j'ai soif d'aimer et d'être aimé ; j'ai soif de vivre et de me mouvoir dangereusement hors du cercle mort de ma tristesse¹⁵²⁵ ». C'est en retrouvant son origine, c'est-à-dire sa bien-aimée lui appartenant en propre, qu'il peut réaliser sa véritable destinée. Il ressent le besoin de s'ouvrir à quelqu'un¹⁵²⁶, de se laisser entièrement consommer et consumer par l'amour¹⁵²⁷, de se donner corps et âme, de *se perdre* pour être dans la plénitude et « vivre une vie totale¹⁵²⁸ ». Il est plusieurs fois question dans le *Journal* de l'abandon de soi ou de l'autre comme absolu, comme « extase¹⁵²⁹ », la seule susceptible d'apaiser Aquin, comme en témoigne cet extrait : « ce n'est que dans l'absolue extase physique que je goûte la paix¹⁵³⁰ ». Conformément à la théorie de Bataille, « l'érotisme des cœurs » est chez l'auteur une expérience fondamentale de la continuité. L'amour partagé crée un « nous » ; il assure la communion, la transsubstantiation des âmes. Comme nous pouvons le lire dans l'article de l'auteur intitulé « Les fiancés ennuyés » : « [o]n n'a qu'effleuré l'amour si on ne s'est pas revêtu de la beauté de l'être aimé, si on n'a pas respiré de ses poumons, regardé dans ses yeux, pensé avec son

¹⁵²⁴ Idée exprimée dans *ibid.*, p. 170. Aquin déclare par ailleurs dans une lettre destinée à son ami Louis-Georges Carrier tout attendre d'une rencontre. (Hubert Aquin, « Lettres à Louis-Georges Carrier », in *ibid.*, p. 360) En mars 1952, Aquin songe à un second roman qui s'intitulerait précisément *La Rencontre*.

¹⁵²⁵ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁵²⁶ Idée exprimée dans Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵²⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵²⁸ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵²⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵³⁰ *Ibid.*, p. 164.

âme¹⁵³¹ ». La compassion, le fait de ressentir la souffrance de l'autre comme si c'était la sienne propre, qu'évoque Bataille, se retrouve chez Aquin :

Chaque homme porte sa vie sur son visage : les traits accusent les déboires, les résignations, les maladies, les amours malheureuses que la vie apporte – et chacun d'eux donne un air à son visage, une attitude à sa souffrance. Mais un visage n'inspire jamais que de la pitié quand on le regarde trop longtemps. Une pitié décourageante, insupportable tellement elle nous fait racler le fond de désespoir de toute vie. Tant qu'on n'a pas regardé tout homme avec cette pitié, on ignore tout d'eux [*sic*] [...]. J'ai même pitié d'elle – et dieu sait qu'elle me fait mal, que ses moindres réserves, que ses insolences m'accablent des jours entiers et m'enlèvent la paix du sommeil. Mais quand je me venge, je le regrette – parce que je l'aime et ne puis me détacher de sa souffrance. Je l'aime dans ses douleurs les plus reculées et j'embrasserais ses plaies pour la consoler¹⁵³².

Ce passage n'est pas sans faire penser au premier chant de Maldoror, où le narrateur imagine qu'il enfonce ses ongles dans la poitrine molle d'un enfant et qu'il lèche ensuite de repentir ses larmes et son sang. Les amants sont nus l'un pour l'autre ; ils écoutent le « bruit intime » qu'ils font, audible à eux seuls, « ce jaillissement de projets, cet élan commun [...], cette symphonie du désir et de l'espérance¹⁵³³ ». Dans *Neige noire*, Sylvie et Nicolas ne font plus qu'un dans l'avion qui les mène à Oslo, et le point culminant de leur union est atteint lorsqu'ils approchent du Pôle nord – symbolisant l'amour absolu de par sa position géographique extrême –, moment *sacré* par excellence comme le souligne la voix narrative : « il faut ajouter, à l'approche du Spitzbergen, des gros plans de Sylvie et de Nicolas comme s'ils se tenaient devant l'autel, dans une église sans pilastres, [...] et [...] leur faire dire *mezza voce*, des bribes de paroles sacramentelles de la cérémonie du mariage¹⁵³⁴ ». L'amour est une « route divine », pour reprendre les mots d'un ami d'Aquin retranscrits dans le *Journal* :

¹⁵³¹ Hubert Aquin, « Les fiancés ennuyés », *Blocs erratiques*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁵³² Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 182.

¹⁵³³ Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁵³⁴ *Ibid.*, p. 85.

« [c]elui qui aime comme j'aime et celui qui aime un être comme celui que j'aime, celui-là possède un trésor, une route divine¹⁵³⁵ ».

Le meurtre de la personne aimée se présente comme une voie de dernier recours pour sauver l'amour de l'œuvre destructrice du temps, comme l'illustrent les deux passages suivants extraits des *Récits et nouvelles* de l'auteur : « Décidé à rompre la monotonie de leur amour, il poignarda sa compagne. [...] un miracle venait d'être accompli : leur amour renaquit de sa pourriture¹⁵³⁶ » ; « Quand on n'a plus rien à dire, on n'a qu'à s'étrangler : pour rire ou pour vrai, cela fournit toujours une bonne réserve de conservation. Sinon vous agoniserez d'ennui, amours¹⁵³⁷ ». Dans *Neige noire*, le couple Nicolas / Sylvie « est détruit au moment même où il se formait dans l'intimité¹⁵³⁸ », comme si la destruction de l'autre avait pour vertu de pérenniser l'union et de la protéger de la souillure du temps. Tuer pendant le voyage de noces revient à éterniser le moment le plus intense qui soit dans l'union entre homme et femme, soit son inauguration, sa consécration. Manger le corps de l'être aimé – telle est l'une des versions de la mort de Sylvie –, apparaît comme un moyen de se l'incorporer, de se l'appropriier et d'assurer ainsi la continuité absolue, éternelle, avec lui.

À la différence de Bataille, pour qui la sympathie procède de la passion physique, pour Aquin, les relations sexuelles ne peuvent avoir lieu que lorsque les deux partenaires s'aiment l'un l'autre¹⁵³⁹. S'il est transfiguré par « l'érotisme des cœurs », « l'érotisme des corps » ne constitue pas un obstacle à la communion avec Dieu, bien au contraire, comme le démontre cette déclaration de l'auteur dans le *Journal* : « Jamais je n'ai tant aimé un corps, jamais tant chéri celle qui s'abandonne. [...] Le monde entier pour moi ne vaut pas ce ventre que j'aime et où j'ai retrouvé Dieu et tous les anges¹⁵⁴⁰ ». Selon le témoignage de Michèle Fauvreau,

¹⁵³⁵ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 133.

¹⁵³⁶ Hubert Aquin, « Les fiancés ennuyés », *art. cit.*, p. 19.

¹⁵³⁷ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵³⁸ Hubert Aquin, *Neige noire, op. cit.*, p. 227.

¹⁵³⁹ Gordon Sheppard, Andrée Yanacopoulos, *op. cit.*, p. 306.

¹⁵⁴⁰ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 161-162.

Aquin avait une conception très tantrique de la sexualité : c'est précisément la communion entre les partenaires qui ouvre l'accès au sacré¹⁵⁴¹. L'auteur remarque, comme le fait Bataille, la parenté entre les textes érotiques et les textes mystiques ; il note en effet dans son *Journal* que le « langage amoureux-physique [...] emprunte toute sa liturgie verbale à la religion¹⁵⁴² ». Dans *Trou de mémoire*, il est fait allusion à l'extase de sainte Thérèse, qui, pour reprendre les mots de Patrick Imbert, « rejoint l'économie générale dont parle Bataille reposant sur la dépense sans réserve, perte insensée dont il prend métaphore dans l'énergie solaire "gaspillée" à profusion¹⁵⁴³ ». Sexualité et mysticisme se confondent dans *Neige noire* notamment, roman à la fin duquel l'union saphique mène à la révélation de Dieu. Deux femmes montent en effet au ciel par le moyen d'une douce volupté, qui contraste avec la violence masculine prédominante jusque-là. L'extase qui ravit Linda et Éva est exempte de souillure. C'est précisément l'intimité créée entre les deux femmes, leur continuité physique, qui permet à celles-ci de pénétrer « dans une vie nouvelle dont elles ne soupçonnaient rien¹⁵⁴⁴ » : une vie en Dieu. Le « théâtre illuminé », dont il est question à plusieurs reprises dans le roman, en est un où l'on peut « renaître et vivre dans le Christ de la Révélation¹⁵⁴⁵ ». En aimant autant charnellement que spirituellement Éva, avatar de l'Ève biblique, c'est en fait avec le Christ que Linda communique :

Linda : Le Christ s'est réincarné en toi...

Éva : Nous avons franchi la frontière du prodigieux, et nous sommes couchées, nues, dans la prairie d'asphodèles...

Linda : Jésus, brûle-moi, abolis-moi...

Éva : Je me désâme dans ta bouche...

Linda : Plus je bois ton être, plus j'ai soif¹⁵⁴⁶ ...

¹⁵⁴¹ Idée exprimée par Michèle Fauvreau dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*, p. 395.

¹⁵⁴² Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 196.

¹⁵⁴³ Patrick Imbert, « Hubert Aquin : la traversée des paradigmes », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n°2, avril-juin 1987, p. 33.

¹⁵⁴⁴ Hubert Aquin, *Neige noire, op. cit.*, p. 272.

¹⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 278.

¹⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 276.

Pour Éva également, être en Linda revient à être en Dieu. Grâce aux sensations corporelles que lui procure son amante, elle renoue avec l'origine même de la vie : « Quand ta langue me darde, tu lèves le voile qui me séparait de la voie lactée, et maintenant, je frôle le grand silence dans lequel la vie naît, meurt et renaît à l'échelle cosmique, peuplant ce vide d'un murmure de joie¹⁵⁴⁷ ». Comme l'écrit justement Réginald Martel, « la fusion homosexuelle préfigure la fusion de tout dans le tout, de l'homme et de l'univers dans Dieu¹⁵⁴⁸ ».

Pour Aquin, faire l'amour à une femme aimée, chérie, c'est retourner autant à l'Origine absolue qu'à sa propre origine, au paradis intra-utérin¹⁵⁴⁹ ; c'est réaliser l'hypothèse fantastique qu'évoque Jankélévitch selon laquelle l'homme pourrait réintégrer le ventre maternel et amorcer une sorte d'embryogenèse à rebours, palliant ainsi le traumatisme de la séparation que sont la naissance¹⁵⁵⁰ et la vie :

Rien n'est plus doux qu'une « régression », qu'un retour plus ou moins symbolique dans le ventre de la mère. C'est dans la régression, vécue symboliquement, que le schizophrène reprend contact avec le réel redouté et renaît. Mais n'en est-il pas ainsi de tout homme ? En cela, le schizophrène n'est pas un malade aberrant ou spécialisé : sa maladie est globale, fondamentale : il est malade de vie ! Il n'a pas assez bu au sein de sa mère, il n'a pas eu assez de neuf mois dans son ventre. Il veut y retourner. Il doit le faire. Là commence sa maladie. Le suicide devient ainsi le moyen de redevenir fœtus. Mais, dans la vie normale, dans celle qui se situe en deçà de la schizophrénie mais participe pourtant de la même douleur fondamentale, la régression aussi est recherchée comme une purgation ou un apaisement. Faire l'amour ressemble étrangement à une régression : c'est le retour nécessaire au ventre maternel, la plongée archaïque qui retrempe épisodiquement le malade dans la source vitale, dans la « mare verte » prénatale. Ainsi, l'homme vit de retour. C'est en retournant toujours à ce même ventre accueillant qu'il renaît et peut reprendre la lutte. Il retourne constamment à son origine : il la retrouve, la revit. Tout retour est un retour à l'origine. Tout ventre aimé est originel¹⁵⁵¹.

¹⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 277.

¹⁵⁴⁸ Réginald Martel, *art. cit.*, p. 2.

¹⁵⁴⁹ Le paradis intra-utérin est d'autant plus chéri qu'à la naissance de Richard Aquin en 1938, Hubert se trouve dépossédé de son droit d'exclusivité auprès de sa mère. Dans *L'Invention de la mort*, le narrateur confesse avoir souffert dans son enfance d'être le second, celui qu'on délaisse. Il porte encore la cicatrice de cette blessure et continue à vivre en fils oublié.

¹⁵⁵⁰ « ma venue au monde m'a traumatisé à jamais... », lisons-nous dans *L'Invention de la mort* (pour la référence : Hubert Aquin, *L'Invention de la mort, op. cit.*, p. 123), ou encore : « ma nostalgie a commencé dès le jour de ma naissance » (*ibid.*, p. 124).

¹⁵⁵¹ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 199.

La sexualité a une fonction régénératrice, comme le montre l'union charnelle entre le narrateur de *Prochain épisode* et K ; elle constitue en effet pour l'auteur et ses personnages une forme de salut temporaire. Le personnage auquel pense Aquin pour l'un de ses scénarios, « veut s'engendrer¹⁵⁵² » par la jeune femme qu'il aime, Jacqueline ; il projette en elle « son besoin personnel aigu de renaissance¹⁵⁵³ ». La passion qui naît en lui se présente ainsi comme une « technique de salut individuel¹⁵⁵⁴ » opérant par le truchement d'un symbole : la femme, comme unique rédemptrice.

Toutefois, le corps peut concourir à rabaisser la relation amoureuse, au lieu de l'élever. Dans un roman qu'imagine l'auteur, deux amants, à cause d'une « soif de pureté devenue malade¹⁵⁵⁵ », s'éloignent l'un de l'autre « pour ne pas abîmer leur amour¹⁵⁵⁶ ». Les gestes physiques ne semblent pas pouvoir combler les besoins de leur âme, laquelle par dépit « veut brûler la chair, et ne plus souffrir son tiraillement et ses localisations de plaisir ou de douleur, et ses exaltations enchaînantes¹⁵⁵⁷ ». Dans *L'Antiphonaire*, la femme évoquée dans les passages souvent cités en latin réfère à l'Ève biblique d'avant la Chute – non celle tentée par le serpent et qui passe au Moyen-Âge pour être le diable lui-même. En faisant l'éloge de la « beauté virginale¹⁵⁵⁸ » de Renata, de son « regard doux et presque angélique¹⁵⁵⁹ » – les yeux étant l'une des parties du corps louées dans le *Cantique des cantiques* – l'abbé Chigi, qui représente l'une des facettes du rapport complexe d'Aquin aux femmes, rejette implicitement la femme charnelle et témoigne de sa quête d'une compagne pour ainsi dire désincarnée. Selon le témoignage de Michèle Favreau, l'auteur avait tendance à idéaliser les femmes qu'il

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 205.

¹⁵⁵³ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁵⁸ Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 105.

aimait, à les voir comme des déesses intouchables¹⁵⁶⁰. Selon un autre témoignage, celui de Christina Roberts, Aquin n'aimait pas qu'on lui touche le corps, conséquence probablement de l'agression dont il aurait été victime¹⁵⁶¹. Sa rencontre avec Christina Roberts transporta complètement l'auteur : cela « avait été divin, atteste Mireille Despard, pour la raison qu'ils étaient arrivés à communiquer très profondément, pas à cause de l'aspect physique¹⁵⁶² ».

L'amitié amoureuse semble plus propice que l'amour à la communication pleine et entière entre deux êtres. Elle a précisément, selon Aquin, la plénitude pour vocation¹⁵⁶³. L'auteur voit dans son amitié avec Marcel Blouin par exemple « quelque chose dans [s]a vie qui est profond et qui illumine tout », quelque chose de « merveilleux¹⁵⁶⁴ ». La déclaration d'amitié qu'il fait par ailleurs à Louis-Georges Carrier a tout l'air d'une déclaration d'amour :

Je voudrais ce soir te serrer fraternellement [...] te sentir près, familier, présent ; il [...] y aurait [...] pour moi une merveilleuse impression de chaleur, le sentiment d'être entouré, appuyé, aimé, ce climat d'amitié dont j'ai un affreux besoin. [...] J'aime que tu me parles. Je n'ose te dire que j'en ai besoin ; je te quitte, et demeure fidèlement en toi¹⁵⁶⁵.

Cependant, « l'érotisme des cœurs » a ses limites : il est impossible, selon Aquin, de connaître vraiment l'être cher, sauf d'une façon superficielle. La « part maudite », pour reprendre l'expression bataillienne, désigne chez l'auteur « la part de l'incommunicable [...] entre deux mortels qui s'aiment¹⁵⁶⁶ ». Conformément à la thèse de Bataille à ce sujet¹⁵⁶⁷, une frontière infranchissable semble séparer les amants, d'où en partie le choix de l'écriture cinématographique dans *Neige noire*, qui « ne peut que reproduire l'aspect extérieur de la

¹⁵⁶⁰ Idée exprimée par Michèle Favreau dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*, p. 139.

¹⁵⁶¹ Idée exprimée par Christina Roberts dans *ibid.*, p. 51.

¹⁵⁶² Mireille Despard citée dans *ibid.*, p. 173.

¹⁵⁶³ Idée exprimée dans Hubert Aquin, « Lettres à Marcel Blouin », *art. cit.*, p. 352.

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 351.

¹⁵⁶⁵ Hubert Aquin, « Lettres à Louis-Georges Carrier », *art. cit.*, p. 360.

¹⁵⁶⁶ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁶⁷ Pour l'auteur français en effet, les limites séparant les êtres ne sont pas entièrement supprimées lors de l'acte sexuel ; il n'y a pas d'union à proprement parler. (Voir p. 148-149)

réalité¹⁵⁶⁸ ». Même s'il y a contact physique, celui-ci est comparé à « une croisière désespérante sur le toit d'une mer qu'on ne peut jamais percer¹⁵⁶⁹ ». Le « personnage-écran¹⁵⁷⁰ » de Linda, par exemple, qui « reflète¹⁵⁷¹ » seulement, et à travers lequel « rien ne passe¹⁵⁷² », ou encore celui de Nicolas, « confiné à sa surface¹⁵⁷³ », témoignent de l'impénétrabilité fondamentale des êtres. Le temps concourt à créer une distance encore plus grande entre les uns et les autres : le fait que chacun perçoit la durée à sa façon occasionne un décalage qui, pour reprendre les mots de Marilyn E. Kidd, « empêche de saisir entièrement l'autre qui, étant en mutation permanente, nous fuit à tout instant¹⁵⁷⁴ ». *Prochain épisode* est à lire à cet égard d'un point de vue symbolique : les personnages se poursuivent tout au long du roman, ils veulent se rejoindre, sans y parvenir, et c'est surtout l'être aimé qui échappe irrémédiablement. Dans *Prochain épisode*, la trahison possible de K¹⁵⁷⁵, son ambivalence, semble prouver que la plénitude à deux à laquelle aspire le narrateur n'est qu'un idéal irréalisable. Pour Aquin, il est une « volonté de suicide – inhérente à toute passion amoureuse vraiment consciente de son incapacité d'atteindre l'absolu qu'elle cherche¹⁵⁷⁶ ».

¹⁵⁶⁸ Marilyn E. Kidd, « La thématique de l'eau dans l'œuvre de Hubert Aquin », *Hubert Aquin en revue, op. cit.*, p. 69.

¹⁵⁶⁹ Hubert Aquin, *Neige noire, op. cit.*, p. 203.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁷² *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁷³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵⁷⁴ Marilyn E. Kidd, *art. cit.*, p. 69-70.

¹⁵⁷⁵ Parmi les thèmes qui hantent les textes d'Aquin figurent la trahison, l'adultère, la suspicion, etc. Aux dires d'Andrée Yanacopoulo, Hubert était particulièrement jaloux : « Dans ces moments-là [quand il était particulièrement déprimé], il devenait soupçonneux. J'ai eu ma part de crises de jalousie. Là, ce n'était pas facile à vivre ». (Andrée Yanacopoulo citée dans Maryse Barbance, *art. cit.*, p. 69)

¹⁵⁷⁶ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 145.

L'écriture, comme instrument de renaissance dans le Christ de la révélation

L'écriture constitue une autre expérience répondant au désir aquinien de revenir à l'origine, et à travers elle à remonter à l'Origine ; elle est l'instrument et le lieu d'une renaissance de l'être. La littérature qui intéresse l'auteur en est une précisément « d'origine, de plongée microcosmique¹⁵⁷⁷ » : « Je cherche à circonscrire le dedans du dedans, le point alpha de ma genèse, déclare Aquin dans son *Journal*. C'est cela. Mon œuvre [...] sera une tentative de genèse¹⁵⁷⁸ ». L'art, de façon générale, est conçu comme *catharsis*, comme moyen de se purifier de la souillure de la vie. Il constitue aussi un refuge, une « oasis¹⁵⁷⁹ », une « île inaccessible parmi cette mer en démente, société folle¹⁵⁸⁰ ». C'est à l'angoisse et à un échec, tant collectif que personnel, que l'auteur cherche à échapper par l'écriture :

C'est sans doute l'imaginaire, sur lequel Hubert comptait pour échapper à son carcan. Un carcan qui était double je crois. Le carcan de la société dans laquelle il vivait : le Québec qui a du mal à vivre parce qu'il a été colonisé, et son propre carcan qui était fait d'un mal de vivre extrême. De là à attribuer son mal de vivre au fait qu'il se sentait colonisé... Lui seul aurait pu répondre. Mais il est sûr qu'il ressentait très vivement ce carcan. Et l'écriture était son échappatoire¹⁵⁸¹.

L'écriture protège de la réalité, jugée trop terne, trop déprimante, et l'idéalise. Aquin confesse dans son *Journal* sa grande vulnérabilité au rêve et sa « soif désespérée d'une autre vie¹⁵⁸² » ; il dit par ailleurs, lors d'une entrevue, « rêve[r] jusqu'à l'obsession d'un univers imaginaire qui [lui] permette de décoller de la réalité quotidienne comme une fusée¹⁵⁸³ ». Pour lui, « [l]'art doit excéder le réel [...] nous consoler de notre existence limitée¹⁵⁸⁴ ». L'écriture a pour vertu d'exposer la réalité, tout en la mettant à distance ; de la métamorphoser, de l'enrichir ; de l'exprimer tout en la recréant, en l'enfantant une seconde fois. C'est

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵⁸¹ Andrée Yanacopoulo citée dans Maryse Barbance, *art. cit.*, p. 67.

¹⁵⁸² Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 204.

¹⁵⁸³ Cloutier Normand, *art. cit.*, p. 14.

¹⁵⁸⁴ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971, op. cit.*, p. 117.

précisément à l'interstice du vécu et de la réinvention par l'art, du réel et du fictif, que se situe l'œuvre romanesque aquinienne. Comme l'écrit l'auteur dans son article intitulé « La mort de l'écrivain maudit », « la fiction n'est pas seulement un arrangement imaginaire et inventé, mais une composition où la réalité et l'invention se côtoient et où elles sont inextricablement mêlées¹⁵⁸⁵ ». Aquin et ses personnages tendent aussi parfois à se replier complètement sur leur propre univers mental. L'écriture se substitue alors complètement au réel, le remplace ; elle apparaît comme un moyen de se mouvoir uniquement dans la sphère de l'esprit, loin de tout corps, de toute carnalité, de tout mal. C'est plus précisément la symbolisation qui met le réel à l'écart, au point de devenir la réalité :

aujourd'hui, j'éprouve vraiment du plaisir dans le fictif, dans l'imaginaire, déclare l'auteur lors de son entrevue avec Normand Cloutier. (Il réfléchit.) À quoi ça tient ? (Il réfléchit encore.) Ce n'est pas sûr que ça me rassure. Ça m'inquiète, au contraire. Je me dis : « Au fond, ça veut peut-être dire que mon décollement de la vie peut très bien être grave ; ça veut dire que je ne suis pas sûr que je puisse m'amuser encore longtemps à raconter des histoires fictives¹⁵⁸⁶ ».

Comme le prétend Jean-Éthier Blais, « [n]ous sommes en face d'une intelligence [...] qui ne continue à vivre que par plaisir intellectuel. L'abstraction ici se suffit à elle-même et devient sa propre raison d'être¹⁵⁸⁷ ». L'écriture concourt à enraciner l'homme dans la réalité, de laquelle il se trouve exilé, ou dans sa réalité, qu'elle substantifie pour ainsi dire ; à le réconcilier avec elle, afin qu'il puisse trouver une forme d'apaisement et d'équilibre : « Sans la création artistique je me dissous, affirme Aquin dans son *Journal* : l'art est mon affirmation authentique, il est l'acte uniquement positif¹⁵⁸⁸ ». Par les mots, l'auteur essaie de résister au néant obsessionnel, de combler le fossé qui le sépare du réel, qui semble littéralement se désagréger sous ses yeux, et de se l'approprier, d'ériger un rempart contre l'angoisse du rien :

¹⁵⁸⁵ Hubert Aquin, « Le rôle de l'écrivain dans la société », *Mélanges littéraires I. « Profession : écrivain »*, *op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁸⁶ Cloutier Normand, *art. cit.*, p. 41.

¹⁵⁸⁷ Jean-Éthier Blais, « Un livre nouveau de Hubert Aquin : *Trou de mémoire* », *art. cit.*, p. 15.

¹⁵⁸⁸ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 46.

Aussitôt que ne me requiert pas une action ou un engagement social, le langage intérieur devient mon seul salut – l'action vers quoi convergent [...] mes forces inemployées « ailleurs ». L'écriture est l'épave qui me retient alors à la surface. Un roman, une œuvre à faire dressent autour de l'âme errante des parois qui la protègent de l'anéantissement. [...] seul, l'homme doit agir et l'écriture se présente alors à moi comme l'action la plus impérieuse, celle où je trouve, à la fois, une occupation totale et le sentiment de circonscrire mon être, de l'affirmer¹⁵⁸⁹.

Le narrateur de *Prochain épisode* cherche à meubler le vide qui l'entoure en écrivant une « œuvre tout à fait compensatrice¹⁵⁹⁰ » : un roman d'espionnage. Dans *L'Antiphonaire*, le récit de Christine s'apparente à « une entreprise moïque d'auto-protection contre le chaos, contre l'“égarement”, la “convulsion”, le “spasme”¹⁵⁹¹ ». L'écriture donne la possibilité d'atteindre la plénitude de soi : « la création c'est cela, déclare en effet Aquin dans son *Journal* : être ouvert sur la totalité de soi, rester près du feu, dans l'intimité de la conscience et des instincts¹⁵⁹² ». Elle est assimilée dans *Trou de mémoire* à une « lancée irrésistible¹⁵⁹³ », à un « mouvement toujours plus débauché vers l'inconnu¹⁵⁹⁴ », à une « volonté aveugle d'avancer en pleine nuit sans rien voir et de croire que tout finira bien par s'inonder de lumière d'un seul coup, dans une formidable explosion d'aube¹⁵⁹⁵ ». L'expression de soi constitue une forme d'extase intellectuelle, que l'auteur aurait connue aux dires de son ami Louis-Georges Carrier :

le mysticisme de Hubert se confondait avec ses exploits intellectuels [...] Je n'ai jamais vu Hubert se prosterner ou faire quoi que ce soit dans la vie qui puisse donner l'impression d'un saint Jean de la Croix en extase. Son extase, elle était intellectuelle, intellectuelle au niveau de la connaissance. Quand il écrivait, il était en état d'extase et c'était la plus haute forme de spiritualité qu'il pouvait atteindre.

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁹⁰ Krzysztof Jarosz, « Du roman d'espionnage au roman symbolique », *Prace Historycznoliterackie*, t. 22, Katowice, 1983, p. 51.

¹⁵⁹¹ Marie-Odile Liu, *art. cit.*, p. 71.

¹⁵⁹² Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁵⁹³ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 160.

Cette projection de lui-même était une certaine forme d'offrande à l'absolu, surtout à l'infini qu'il cherchait¹⁵⁹⁶.

Conformément à ce qu'avance Nietzsche, chez Aquin l'art semble être donné à l'homme pour l'empêcher de mourir de la vérité, de la lucidité autocritique. L'existence ne semble supportable qu'en tant que phénomène esthétique. Mais que se passe-t-il alors quand le projet d'écriture n'aboutit pas, n'aboutit plus ? Pour l'auteur, écrire, c'est un peu mourir : « [é]crire me tue¹⁵⁹⁷ », déclare-t-il en effet dans *Point de fuite*. L'écriture comporte un risque vital, en ce qu'elle est une perpétuelle tension au-dessus du vide et qu'elle est destinée à disparaître, comme le fait remarquer Maurice Blanchot, pour qui « la littérature va vers son essence, qui est la disparition¹⁵⁹⁸ ». Comme chez Bataille, elle est, pour reprendre les mots de Patrick Imbert, « l'érotisme de la perte, de l'abandon, de la mort¹⁵⁹⁹ ». L'une des craintes d'Aquin est précisément de ne plus réussir à écrire une fois mis le point final à une œuvre, ce dont rend bien compte cet extrait de l'entrevue avec Cloutier Normand :

Des fois, j'éprouve des peurs terribles. Par exemple, il me reste 20 pages à écrire pour terminer *Trou de mémoire* mais je me demande si je vais pouvoir les écrire. Il ne s'agit pas d'une impuissance devant la page blanche : je ne connais pas ce genre de crainte. [...] Je me dis : « Mais est-ce que je n'ai pas atteint mon *point of no return* ? Est-ce que je ne suis pas rendu au point oméga ? Est-ce que ce n'est pas la fin de *Dernier épisode* ? [C'est lui qui fait le lapsus, disant *dernier* pour *prochain*.] Toutes sortes de trucs comme ça, que je me dis. Je te le dis, j'ai peur de mettre le point final à ce roman-là. J'ai peur de crever en mettant le point final. – Peur de n'avoir plus le goût de repartir ? – C'est vraiment la peur de mourir, purement et simplement¹⁶⁰⁰.

Le fait qu'Aquin a démarré l'écriture d'un cinquième roman, mais qu'il est très vite tombé en panne explique en grande partie son suicide. L'impuissance créatrice, l'immobilisme, la

¹⁵⁹⁶ Louis Georges Carrier cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 394.

¹⁵⁹⁷ Hubert Aquin, « Profession : écrivain », *Parti pris*, vol. 1, n°4, janvier 1964, p. 23.

¹⁵⁹⁸ Maurice Blanchot cité dans Mario Pelletier, « Aquin un suicide qu'on n'a pas fini d'autopsier », *Liberté*, n°161, vol. 27, n°5, octobre 1985, p. 179.

¹⁵⁹⁹ Patrick Imbert, *art. cit.*, p. 33.

¹⁶⁰⁰ Cloutier Normand, *art. cit.*, p. 41-42.

stagnation, la catatonie dans l'écriture se manifestent dans *Obombre*, mais aussi dans les romans précédents, qui annoncent l'échec du projet scripturaire et par là-même la mort de l'écrivain. Dans *Prochain épisode*, l'image de la noyade l'emporte sur celle de la remontée, marquant ainsi, comme le souligne Pierre-Yves Mocquais, « la descente progressive du héros vers l'échec, et la futilité de la tentative scripturale¹⁶⁰¹ ». Dans *L'Antiphonaire*, le projet de Christine d'écrire un livre semble condamné d'avance à ne pas se réaliser. Le personnage n'a de cesse de souligner les insuffisances de son écriture qui, tout au long du roman, se dégrade et se désintègre. L'écriture se présente ainsi, pour reprendre à nouveau les mots de Pierre-Yves Mocquais, comme un « remède insuffisant et temporaire, destiné à repousser momentanément une rupture inexorable¹⁶⁰² ». Selon le témoignage d'Andrée Yanacopoulo, Hubert Aquin éprouvait un très grand vide pendant des jours et des jours après avoir fini un roman et avait le sentiment qu'il ne pourrait plus rien écrire d'autre. Pour *Neige noire*, ajouta-t-elle, « ç'a été plus marqué : il a vraiment pensé à se tuer¹⁶⁰³ ». « En écrivant "Neige noire", confesse en effet l'auteur lors d'une entrevue, j'ai eu le sentiment que c'était la fin. Je reconnais que je ne sais vraiment pas si je continuerai à écrire¹⁶⁰⁴ ». De fait, suite à *Neige noire*, Aquin travaille une année entière à un roman à peine entamé qu'il n'arrive pas à terminer.

¹⁶⁰¹ Pierre-Yves Mocquais, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁰² *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁰³ Gordon Sheppard, Andrée Yanacopoulo, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶⁰⁴ Hubert Aquin cité dans Micheline Lachance, « Hubert Aquin le sentiment d'être près de la fin... », *Québec-Presses*, vol. 6, n°37, 3 novembre 1974, p. 23.

Le suicide, ou le dernier recours pour retrouver l'Origine et vivre à nouveau

Le suicide s'impose alors comme l'ultime recours. L'auteur décrit sa propre destinée comme une « incessante prise d'armes avec la vie¹⁶⁰⁵ », un « travail appliqué sur [lu]i-même¹⁶⁰⁶ », pour remonter le courant au lieu de s'y laisser porter. De toutes ses forces, il essaie de ne pas céder à l'attraction de l'abîme. « Tous les jours je pense au suicide, déclare-t-il dans son *Journal*, [...] j'ai l'âme braquée sur cette sortie de secours. Je rêve de ce grand trou noir, je rêve de m'y jeter avec désespoir et non sans éclat¹⁶⁰⁷ ». Voici le message que laisse Aquin à Andrée Yanacopoulo avant de mourir :

Aujourd'hui 15 mars 1977, je n'ai plus aucune réserve en moi. Je me sens détruit. Je n'arrive pas à me reconstruire et je ne veux plus me reconstruire. C'est un choix. Je me sens paisible, mon acte est positif, c'est l'acte d'un vivant. N'oublie pas en plus que j'ai toujours su que c'est moi qui choisirai le moment, ma vie a atteint son terme. J'ai vécu intensément, c'en est fini.

Le suicide pour lequel opte l'auteur québécois est initiatique, au sens où il abolit la contrainte qui pousse l'homme à errer à la surface du réel¹⁶⁰⁸. La mort permet, semble-t-il, d'être vraiment, tel est du moins l'espoir qu'exprime l'œuvre romanesque aquinienne. Pour reprendre la citation d'André Malraux : « [c]elui qui se tue court après une image qu'il s'est formée de lui-même : on ne se tue jamais que pour exister¹⁶⁰⁹ ». Le suicide se présente comme un moyen de redevenir fœtus : « Tout ce que j'ai perdu, je le retrouverai par l'intérieur, pendant mon immersion posthume dans l'eau qui est le principe de la vie¹⁶¹⁰ », déclare le narrateur dans *L'Invention de la mort*. Mourir serait atteindre le « point oméga », pour renaître et revivre. Des liens très étroits lient la mort à la vie, la fin au commencement : « Joan est

¹⁶⁰⁵ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 54.

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹⁶⁰⁸ C'est une idée que Filippo Palumbo met en avant dans sa thèse de doctorat : Filippo Palumbo, *Hubert Aquin et la gnose*, thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 2010, f. 9.

¹⁶⁰⁹ André Malraux, *La Voie royale*, Paris, Grasset, 1930, p. 13.

¹⁶¹⁰ Hubert Aquin, *L'Invention de la mort*, op. cit., p. 122.

morte, affirme en effet P. X. Magnant dans *Trou de mémoire*, mais cela n'est qu'un début¹⁶¹¹ ». Le suicide est à la fois mort et renaissance ; il réalise, pour reprendre les mots de Jacques Pelletier, « cette régression à laquelle aspire toute vie, ce retour à la paix originelle avant la catastrophe de la naissance¹⁶¹² ». Si mourir chez Aquin, c'est naître à une autre vie, alors la doctrine de la palingenèse s'applique. Selon les traditions orphiques rapportées dans le *Phédon*, de la mort renaît la vie. Nous savons par Françoise Maccabée-Iqbal que l'auteur croyait en la résurrection. Vers la fin de sa vie, il était préoccupé de savoir si Jésus-Christ accepterait son suicide¹⁶¹³ : « la seule chose à laquelle je tiendrais, déclare-t-il à Mario Pelletier, c'est d'être inhumé en terre catholique [...] le Dieu que j'ai prié dans mon enfance, et retrouvé bien tard après, pardonne sûrement aux suicidés¹⁶¹⁴ ». Il s'agit d'atteindre le Plérôme, la plénitude de la vie divine, le « lieu de germination du possible¹⁶¹⁵ », le « lieu de renouvellement du possible¹⁶¹⁶ ». Si résurrection il y a, c'est en tant qu'esprit et en tant que « corps glorieux »¹⁶¹⁷, et non plus en tant que chair, ce qui répond au souhait d'Aquin le plus cher : « [c]hose certaine, depuis novembre 1976 il est allé en s'affaiblissant, physiquement parlant, témoigne André Yanacopoulo. Il était complètement détaché de la vie, il me disait : “Je rêve de me désincarner, je ne veux plus habiter mon corps”¹⁶¹⁸ », propos auxquels font écho ceux échangés dans « Le Dernier mot » :

J'eus l'impression qu'il voulait anéantir toute sensation corporelle, que sa chair lui était un empêchement de spiritualité. – Oui, j'ai compris ce jour que cet homme

¹⁶¹¹ Hubert Aquin, *Trou de mémoire*, *op. cit.*, p. 59-60.

¹⁶¹² Jacques Pelletier, « Le fou génial », *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, n°67, automne 1992, p. 219.

¹⁶¹³ Idée exprimée par Françoise Maccabée-Iqbal dans *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, *op. cit.*, p. 428.

¹⁶¹⁴ Mario Pelletier, *art. cit.*, p. 179.

¹⁶¹⁵ Filippo Palumbo, *op. cit.*, p. 48.

¹⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶¹⁷ La résurrection est bien corporelle : les élus, c'est-à-dire ceux qui ont cru au message de Jésus et les anciens justes persécutés pour leur foi, rejoindraient Jésus dans la céleste patrie et ressusciteraient corporellement pour ne former qu'un seul peuple avec les justes encore vivants. Mais les hommes ressuscités seraient comme les anges : leurs corps seraient des « corps glorieux » sans organes.

¹⁶¹⁸ Gordon Sheppard, Andrée Yanacopoulo, *op. cit.*, p. 119.

voulait s'exiler de notre condition animale, que son âme était dans la plus grande impatience de s'évaporer de toute charnellité¹⁶¹⁹.

Il semble qu'Aquin croyait aussi, ou désirait croire, en la métempsychose ou la transmigration des âmes ; voici ce que déclare le narrateur de *L'Invention de la mort* :

Je renaîtrai, non pas pour interpréter une fois de plus le même rôle sur un nouveau théâtre, mais pour vivre une autre vie. Ce long voyage, à travers les cours d'eau du monde et jusqu'au fleuve antique, aura opéré ma transsubstantiation : je serai un autre... Voici que je forme en moi, à l'instant de tout quitter, le rêve de tout retrouver, sous une autre forme, dans une autre substance et selon des lois glorieuses ! Quelle folie d'accorder mon attention à ce rêve antique de transmigration¹⁶²⁰.

Aussi, les deux personnages féminins mis en scène dans *L'Antiphonaire*, Christine et Renata, traversent, malgré quatre siècles de différence, des épreuves similaires troublantes, au point que le lecteur se demande s'il ne s'agit pas d'une seule et même âme qui s'est incarnée dans deux corps différents¹⁶²¹.

¹⁶¹⁹ Hubert Aquin, « Le Dernier mot », cité dans Françoise Maccabée-Iqbal, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin, op. cit.*, p. 121

¹⁶²⁰ Hubert Aquin, *L'Invention de la mort, op. cit.*, p. 125.

¹⁶²¹ Jean-Ethier Blais, « Un seigneur par l'intelligence et la dignité », *art. cit.*, p. 15.

CONCLUSION

Cette thèse a montré deux façons différentes d'appréhender et de vivre le silence du transcendant : l'une, celle de Georges Bataille, qui consiste à embrasser à corps perdu la perte de Dieu et de soi-même dans un magnifique éclat de rire, et l'autre, celle d'Hubert Aquin, qui réside dans le tiraillement incessant et douloureux entre ce qui éloigne du Christ et ce qui rapproche de Lui. Par les expériences intimement explosives que sont l'érotisme, le rire, la compassion, l'art (la musique et la poésie en particulier) et le sacrifice, le sujet bataillien peut *trembler* (conformément à la définition de Rudolf Otto du sacré : « *mysterium tremendum et fascinans* ») ; il peut, le temps d'un instant, brûler, se consumer, « mourir de ne pas mourir ». C'est précisément dans l'intensité de la fusion avec autrui que réside le sacré tel que l'entend Bataille, au sens non pas d'un Dieu unique, d'un Être substantiel et transcendant, mais d'une réalité impersonnelle. Toutefois, la théorie de « l'expérience intérieure » (et l'expérience elle-même) connaît ses limites ; elle est donc pertinente, mais jusqu'à un certain point seulement. La transgression, sur laquelle reposent les expériences extatiques précédemment citées et, de façon plus générale, le « sacré noir » tel que le conçoit l'auteur, permettent certes d'explorer certaines possibilités de l'homme, conformément au souhait de l'auteur, mais non pas de le libérer complètement, puisque, contrairement aux apparences, elle concourt à conforter l'ordre institué, la morale et les lois existantes : le sujet dépend en effet de l'interdit pour l'enfreindre. De plus, la bipolarité « sacré blanc » et « sacré noir » ne rend pas compte du sacré d'avant le christianisme, car elle rappelle l'opposition chrétienne entre le bien et le mal. Cette théorie du sacré primitif, immanent, reste donc prise dans une pensée de la dualité, dans la vision manichéenne de l'Église. Aussi, plus fondamentalement, la transgression s'épuise complètement et se dissipe instantanément au moment même où elle s'opère, menant ainsi le sujet à répéter indéfiniment l'expérience et par là-même à la banaliser et à savourer de moins

en moins ce qui en résulte, ce qui laisse à penser que le « sacré noir » bataillien, loin d'être une voie féconde, mène irrémédiablement à une forme d'impasse. La quantité des écrits de Bataille montre que sa quête n'a pas abouti et que son besoin, son manque, n'a pu être comblé. L'infraction aux règles laisse le désir inassouvi en fin de compte. C'est sûrement cette frustration qui explique pourquoi l'auteur a ouvert par la suite ses recherches sur un autre type d'expérience : le Zen. Il y a également des limites dans la *communication*, clef de voûte des considérations de l'auteur français sur le « sacré noir ». Durant plus d'une décennie, Bataille a pensé la communion entre les êtres, mais après 1939, il obéit davantage à un mouvement inverse de rentrée en soi proche de ce que propose le bouddhisme Zen ; mais parce que celui-ci ne débouche pas, chez l'auteur, sur la révélation finale, il mène, tout comme le « sacré noir », à une certaine forme d'impasse : il n'y a pas en effet, dans son cas, de *satori*, d'ouverture du troisième œil malgré tous les efforts pour théoriser « l'œil pinéal », et par là-même d'acquisition d'un nouvel angle de vision ; et donc pas de réveil spirituel, de conversion, de retournement.

Chez Aquin, ce n'est pas l'extase, la perte de soi qui est recherchée, mais bien au contraire le sentiment de plénitude que procurent des expériences corporelles similaires à celles que propose Georges Bataille : la sexualité, le meurtre et les drogues notamment. Tout comme chez l'auteur français, c'est l'intensité qui est définie comme la valeur de référence. La quête de totalité amène Aquin et certains de ses personnages à vouloir prendre la place du « Tout-puissant », à se substituer à Lui et à asseoir leur domination sur ses créatures. De façon générale, l'expérience de la transgression répond à leur volonté de puissance, mais partiellement seulement. Elle ne peut être complètement satisfaisante, étant donné que la jouissance sur laquelle elle débouche ne peut être que temporaire. L'élévation est éphémère ou condamnée d'avance à ne pas se produire ; elle implique toujours une rechute. La quête

d'un au-delà sur terre mène donc à un certain échec ; elle finit par avorter, ce qui montre la stérilité, en fin de compte, de la voie du « sacré noir » telle qu'empruntée par l'auteur québécois. Plus fondamentalement, le « sacré gauche » constitue chez Aquin un mal auquel il ne faut pas céder, parce qu'il éloigne du « sacré droit », c'est-à-dire de la perfection du Christ. Aquin et ses personnages sont pris dans une dialectique, source d'angoisse, de la Chute et du Salut. Dieu se présente comme l'absolu qu'ils recherchent tant. C'est plus précisément à la communion avec le Christ qu'ils aspirent, et ce, pour produire l'être total, en union parfaite avec le Seigneur. « L'érotisme des cœurs » ainsi que l'œuvre littéraire permettent, dans une certaine mesure, de revenir à l'Origine, mais ces deux voies connaissent elles aussi leurs limites, laissant l'auteur et ses personnages sans recours, avec, pour seule issue de secours, le suicide.

Il reste, en dépit du silence du transcendant, un temps sacré à la portée de tous : la lecture qui, autant chez Bataille qu'Aquin, se présente comme le truchement par lequel une expérience du sacré peut être procurée, en absence de toute transcendance, voire de toute croyance. Dans *Le Coupable*, Bataille raconte sa rencontre avec le *Livre des visions* d'Angèle de Foligno, qui, a priori, n'a rien à voir avec une expérience de Dieu. Il écrit pourtant avoir « brûlé » en lisant ce *Livre*. Même si, selon lui, la sainte, en parlant de Dieu, parle en esclave, ce qu'elle exprime l'atteint « jusqu'au tremblement ». À l'auteur, Dieu ne parle pas, mais la lecture a le même effet sur lui que celui de la parole divine adressée à Angèle de Foligno. *Le Coupable* a tout l'air en effet de rendre compte d'une révélation : « ne sachant dire à quel point j'ai brûlé : le voile ici se déchire, je sors de la brume », déclare Bataille. Pour décrire sa réaction à la lecture, il utilise le même terme que celui dont use la mystique pour décrire son expérience d'union avec Dieu : le verbe *brûler*, en écho avec l'adjectif *brûlant*, qualifiant le rapport entre l'Esprit et Angèle. L'auteur a commencé à lire le *Livre* dans un train bondé ; il est en

déplacement, comme Angèle de Foligno qui a reçu l'Esprit en elle alors qu'elle était en chemin vers Assise. La façon dont il raconte sa rencontre avec le texte d'Angèle de Foligno montre que la lecture lui donne accès à une forme de transcendance. De fait, comme le souligne Mahité Breton, l'acte de lecture est une façon d'être en lien, par la matière, par l'objet-livre, avec quelque chose qui n'est pas là, qui dépasse le *hic et nunc*, l'ici et le maintenant¹⁶²². Bataille, en lisant Angèle de Foligno, est vivement touché : il *brûle*, il est *altéré*, et pourtant, le *Livre* ne concerne pas sa situation immédiate (il est question d'une époque révolue, marquée par des préoccupations d'un autre temps : Dieu, l'Esprit, les pèlerinages, etc.). Qu'il ait été néanmoins ébranlé prouve qu'il y a quelque chose de divin dans la lecture. Ainsi, la rencontre avec le texte d'Angèle de Foligno constitue une sorte d'expérience mystique : en témoigne le lexique de la combustion (*brûler, brûlant, bois, brasier*) récurrent dans les écrits mystiques. Bataille est tout aussi ému en lisant les pièces de Shakespeare, desquelles se dégage quelque chose qui dépasse largement le texte et son auteur : l'humanité.

Pour Aquin, la littérature a aussi un grand pouvoir de révélation. Léon Bloy est, à ses yeux, « un prophète presque aussi intransigeant que le Christ¹⁶²³ » ; la lecture de son *Mendiant II* en particulier l'exalte profondément. Avec des auteurs tels que Proust, Balzac et Gide, le lecteur est emporté dans un autre monde qui lui dévoile « certaines inconnues de la vie¹⁶²⁴ ». Conformément à la thèse soutenue par Bataille dans *La Littérature et le Mal* (« *La littérature est l'essentiel, ou n'est rien* »), Aquin prend parti pour une « littérature de l'essentiel et du concentré », celle qui se caractérise par sa « pesanteur de vie¹⁶²⁵ ». La qualité du romancier se mesure selon lui en fonction de sa capacité à sentir les drames terribles qui hantent les

¹⁶²² Mahité Breton, *Écrire le divin : Georges Bataille face aux textes mystiques*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2004, f. 47.

¹⁶²³ Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, op. cit., p. 48.

¹⁶²⁴ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶²⁵ *Ibid.*, p. 179.

hommes et à les restituer intacts dans son œuvre, de telle sorte qu'il fait vibrer le lecteur et l'éclaire sur le mystère qu'il demeure à lui-même. Dans les tragédies que sont *Œdipe roi*, *Hamlet* et les romans de Dostoïevski (*Crime et châtiment*, *Les Frères Karamazov*), pour reprendre les exemples donnés par l'auteur, chaque homme peut trouver un écho à sa propre vie inexprimée. Aquin note en particulier l'extraordinaire force des images de Shakespeare, qui « sont à l'opposé de toute recherche intellectuelle, et semblent, plutôt qu'une laborieuse reconstitution, une éjaculation arrachée du cœur même de l'artiste¹⁶²⁶ » ou, pour reprendre une autre image, « un cri unique et authentique¹⁶²⁷ » sortant du fond de notre spontanéité, seul écho intime et vrai de notre âme.

Pour Bataille et Aquin, il y a expérience du sacré non seulement par la lecture, mais aussi par l'écriture, par la transmission de leur propre expérience mystique, à travers la lecture, à leurs futurs lecteurs. Leurs romans et récits exercent un pouvoir de révélation quant aux « possibilités excessives de la vie ». Pour Bataille :

Un peu plus, un peu moins, tout homme est suspendu aux récits, aux romans, qui lui révèlent la vérité multiple de la vie. Seuls ces récits, lus parfois dans les trances, le situent devant le destin. [...] Le récit qui révèle les possibilités de la vie [...] appelle un moment de rage, sans lequel son auteur serait aveugle à ces possibilités excessives. Je le crois : seule l'épreuve suffocante, impossible, donne à l'auteur le moyen d'atteindre la vision lointaine attendue par un lecteur las des proches limites imposées par les conventions¹⁶²⁸.

Les romans et récits de Bataille représentent « l'extrême du possible » ; ils le donnent à voir par la mise en scène de personnages qui choisissent eux-mêmes de se mettre dans des situations relevant de l'« impossible ». Ceux-ci franchissent le seuil de l'humain et basculent dans un autre monde, qui semble intermédiaire entre la vie et la mort. Il n'y a pas de

¹⁶²⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁶²⁷ *Ibid.*, p. 115-116.

¹⁶²⁸ Georges Bataille, *Le Bleu du ciel*, *op. cit.*, p. 11-12.

révélation *stricto sensu* de cet « autre monde » auquel accèdent les personnages de Bataille ; ils atteignent le

« fond des mondes », et rien ne peut être dit de plus, car au « fond des mondes », seule l'absence de sens règne : « ... une attente, un effondrement. / ... seul le fond des mondes. / ... rien ne subsistait qui ait un sens, le fond lui-même n'en avait pas¹⁶²⁹ ». Même s'il n'y a pas de révélation, Bataille, ne serait-ce que le temps de la fiction, parvient à nous faire toucher du doigt le « point douloureux où la vie coïncide avec la mort¹⁶³⁰ » à partir duquel tout défaille, à nous faire passer de *l'autre côté* en nous faisant vivre par procuration la vie excessive, extatique de ses personnages. En cela, l'expérience de la lecture des romans et récits de cet auteur peut être dite *sacrée*. Aquin aussi nous fait ressentir par procuration le sentiment du sacré éprouvé par ses personnages lors de leurs expériences transgressives ou dans des scènes de communion avec l'Origine. En cela, la lecture et l'écriture constituent des expériences sacrées à part entière, ce dont rend bien compte le troisième roman de l'auteur. Dans *L'Antiphonaire*, l'abbé Chigi et Renata parviennent à une forme d'« extrême du possible » grâce à une expérience érotico-mystique due à la lecture du texte sacré *Le Cantique des cantiques*. La fin de *Neige noire* témoigne également de l'effet mystique sur Linda et Éva de la lecture d'un extrait de la première épître aux Corinthiens de saint Paul : « Dieu sera tout en tous¹⁶³¹ ». La plénitude qu'atteignent les deux personnages féminins renvoie au Plérôme, qui n'est autre que la plénitude divine ou, comme le suggère le terme de « palingénésie » utilisé par le narrateur pour commenter la scène finale du roman, « l'éternel retour » nietzschéen.

Par l'expérience mystique de la mort de Dieu et par sa résurrection opérée par le Livre, qui suppose une complicité entre l'auteur et son lecteur, Aquin et Bataille se rejoignent dans la

¹⁶²⁹ Georges Bataille, *Julie*, *op. cit.*, p. 440.

¹⁶³⁰ Georges Bataille, *Le Coupable*, *op. cit.*, p. 319.

¹⁶³¹ Saint Paul cité dans Hubert Aquin, *Neige noire*, *op. cit.*, p. 276.

communion du sacré et de l'érotisme, dans ce que nous avons appelé, faute de mieux, le « sacré noir ».

Bibliographie :

I- Corpus à l'étude :

Œuvres de Georges Bataille :

Corpus primaire :

L'Expérience intérieure, Paris, Gallimard, 1954.

« Le sacré », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 559-563.

L'Expérience intérieure, in *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 7-189.

Le Coupable, in *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 235-392.

Sur Nietzsche, in *Œuvres complètes*, t. 6, Paris, Gallimard, 1973, p. 7-205.

Théorie de la religion, in *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1976, p. 281-351.

L'Histoire de l'érotisme, in *Œuvres complètes*, t. 8, Paris, Gallimard, 1976, p. 7-165.

L'Érotisme, in *Œuvres complètes*, t. 10, Paris, Gallimard, 1987, p. 7-270.

L'Érotisme, Paris, Minuit, 1957.

La Littérature et le Mal, in *Œuvres complètes*, t. 9, Paris, Gallimard, 1979, p. 169-316.

La Littérature et le Mal, Paris, Gallimard, 1957.

Les Larmes d'Éros, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961.

Corpus secondaire :

« L'Amérique disparue », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 152-158.

« Le langage des fleurs », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 173-178.

« Le gros orteil », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 200-204.

« Soleil pourri », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 231-232.

« La notion de dépense », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 302-320.

« La structure psychologique du fascisme », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 339-371.

« La conjuration sacrée », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 442-446.

- « Chroniques nietzschéennes », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 477-490.
- « La pratique de la joie devant la mort », in *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 552-558.
- « Dossier de l'œil pinéal », in *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, 1970, p. 11-47.
- « Le Collège de sociologie », in *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, Gallimard, 1970, p. 364-374.
- L'Impossible*, in *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Gallimard, 1974.
- Méthode de méditation*, in *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 191-228.
- Post-Scriptum 1953*, in *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, Gallimard, 1973, p. 229-234.
- « Collège socratique », in *Œuvres complètes*, t. 6, Paris, Gallimard, 1973, p. 279-291.
- La Limite de l'utile*, in *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1976, p. 181-280.
- « Le mal dans le platonisme et dans le sadisme », in *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, Gallimard, 1976, p. 365-380.
- La Souveraineté*, in *Œuvres complètes*, t. 8, Paris, Gallimard, 1976, p. 243-456.
- « Nietzsche et Jésus selon Gide et Jaspers », *Œuvres complètes*, t. 8, Paris, Gallimard, 1976, p. 459-473.
- « L'ivresse des tavernes et la religion », in *Œuvres complètes*, t. 9, Paris, Gallimard, 1979, p. 322-331.
- « André Masson », *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Gallimard, 1988, p. 35-40.
- « Le bonheur, l'érotisme et la littérature », in *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Gallimard, 1988, p. 435-460.
- « Le mysticisme. Emmanuel Aegerter – Jacques Masui », in *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 179-185.
- « Du rapport entre le divin et le mal », in *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 198-207.
- « L'érotisme ou la mise en question de l'être », in *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 395-413.
- « Le paradoxe de l'érotisme », in *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 321-325.
- « L'érotisme, soutien de la morale », in *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 467-471.

« Emprunts de Georges Bataille à la B.N. (1922-1950) », dans *Œuvres complètes*, t. 12, Paris, Gallimard, 1988, p. 523-621.

« Hegel, la mort et le sacrifice », in *Deucalion 5* (1955), p. 21-43.

Romans et récits, édition sous la direction de Jean-François Louette avec la collaboration de Gilles Ernst, Marina Galletti, Cécile Moscovitz, Gilles Philippe, Emmanuel Tibloux, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004.

Œuvres d'Hubert Aquin :

Corpus primaire :

Prochain épisode [1965], édition critique établie par Jacques Allard, Montréal, BQ, 1995.

Trou de mémoire [1968], édition critique établie par Janet M. Paterson et Marilyn Randall, Montréal, BQ, 1999.

L'Antiphonaire [1969], édition critique établie par Gilles Thérien, Montréal, BQ, 2005.

Neige noire [1974], édition critique établie par Pierre-Yves Mocquais, Montréal, BQ, 1997.

L'Invention de la mort [1991], édition critique établie par Manon Dumais, Montréal, BQ, 2001.

Journal 1948-1971, édition critique établie par Bernard Beugnot, Montréal, BQ, 1999.

Corpus secondaire :

« La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n°23, 1962, p. 299-325.

« Profession : écrivain », *Parti pris*, vol. 1, n°4, janvier 1964, p. 23-31.

« Le corps mystique », *Parti pris*, vol. 1, n°5, février 1964, p. 30-36.

« L'originalité », *Le Quartier latin*, vol. 48, n°27, 3 février 1966, p. 3.

« Thèmes de la littérature récente : commentaires », *Recherches sociographiques*, vol. 5, nos 1-2, janvier-août 1967, p. 191-193.

« Ecrivain faute d'être banquier », *Le Droit, (Perspectives)*, vol. IX, n°41, 14 octobre 1967, p. 64-67.

« Profession : écrivain », *Presqu'Amérique*, vol. 1, n°2, novembre-décembre 1971, p. 12-14.

Blocs erratiques, textes (1948-1977) rassemblés et présentés par René Lapierre, Montréal, Quinze, coll. « Prose entière », 1977.

« Profession : écrivain », *Point de fuite*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1995, p. 45-59.

Mélanges littéraires I. Profession : écrivain, édition critique établie par Claude Lamy, Montréal, BQ, 1995.

Mélanges littéraires II. Comprendre dangereusement, édition critique établie par Jacinthe Martel, Montréal, BQ, 1995.

Point de fuite, édition critique établie par Guylaine Massoutre, Montréal, BQ, 1995.

Récits et nouvelles « Tout est miroir », édition critique établie par François Poisson, Montréal, BQ, 1998.

II- Théorie et critique :

Concernant directement le corpus :

Sur Georges Bataille et son œuvre :

BAILEY GILL, Carolyn (dir.), *Bataille : writing the sacred*, New York, Routledge, 1995.

BARTHES, Roland, « La Métaphore de l'œil », *Critique*, n°195-196, 1963, p. 672-832.

BLANCHOT, Maurice, « L'expérience intérieure », in *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943, p. 51-56.

BLANCHOT, Maurice, « L'expérience limite », in *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 300-322.

BLANCHOT, Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.

BORCH-JACOBSEN, Mikkel, « Bataille et le rire de l'être », *Critique*, nos 488-489, janvier-février 1988, p. 16-40.

BRETON, Mahité, *Écrire le divin : Georges Bataille face aux textes mystiques*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 2004.

BRUNO, Jean, « Les techniques d'illumination chez Georges Bataille », *Critique*, n°195-196, août-septembre 1963, p. 706-720.

CAHIERS BATAILLE, nos 1 et 2, Les Éditions Les Cahiers, 2011, 2014.

CELS, Jacques, *L'Exigence poétique de Georges Bataille*, Bruxelles, Éditions Universitaires/De Boeck, 1989.

CHAPSAL, Madeleine, *Quinze écrivains : entretiens*, Paris, Julliard, 1963, p. 9-22.

CONNOR, Peter T., *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2000.

- Critique*, n°195-196, août-septembre 1963, « Hommage à Georges Bataille ».
- CUSSET, Catherine, « Technique de l'impossible », in Denis Hollier (dir.), *Georges Bataille après tout*, Paris, Belin, 1995, p. 171-190.
- DERRIDA, Jacques, « De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve », in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 369-406.
- DURANÇON, Jean, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1976.
- ERNST, Gilles, *Georges Bataille. Analyse du récit de mort*, Paris, PUF, 1993.
- ERNST, Gilles, « Georges Bataille : volcans et "existence totale" », *Nature et politique. Logique des métaphores telluriques*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 149-161.
- ERNST, Gilles, LOUETTE, Jean-François (dir.), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2013.
- ERNST, Gilles, « Bataille et le dualisme pulsionnel de Freud, ou la grande différence », dans Gilles Ernst et Jean-François Louette (dir.), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2013, p. 37-58.
- FAUCHIER, Vanessa, *La Tauromachie comme expérience dionysiaque chez Georges Bataille et Michel Leiris*, Anglet, Atlantica, 2002.
- FITCH, Brian, *Monde à l'envers, texte réversible : la fiction de Georges Bataille*, Paris, Minard, 1982.
- FOREST, Philippe, « De Sartre au Satori, une lecture de *Sur Nietzsche* de Georges Bataille », *La Beauté du contresens et autres essais sur la littérature japonaise*, Paris, Éditions Cécile Defaut, 2005, p. 229-252.
- FOUCAULT, Michel, « Préface à la transgression », *Critique*, n°195-196, août-septembre 1963, p. 751-769.
- FRANCO, Lina, *Georges Bataille. Le Corps fictionnel*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- HAMANO, Koichiro, *Georges Bataille : La perte, le don et l'écriture*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2004.
- HEIMONET, Jean-Michel, *Le Mal à l'œuvre : Georges Bataille et l'écriture du sacrifice*, Marseille, Parenthèses, 1986.
- HOLLIER, Denis, « Le matérialisme dualiste de Georges Bataille », *Tel Quel*, n° 25, 1966, p. 41-54.
- HOLLIER, Denis, *La Prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974.

HOLLIER, Denis, *Les Dépossédés*, Paris, Minuit, 1993.

HOLLIER, Denis (dir.), *Georges Bataille après tout*, Paris, Belin, 1995.

HUSSEY, Andrew, *The Inner Scar : the Mysticism of Georges Bataille*, Amsterdam, Rodopi, 2000.

JAROSZ, Krzysztof, « Le sacré noir et les avatars du mythe solaire dans le “Dossier de l’œil pinéal” de Georges Bataille », in M. Wandzioch (éd.), *Le Clair obscur dans les littératures en langues romanes*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Slaskiego, 2005, p. 105-114.

KENJI, Hosagai, « La valeur de la passivité dans les tentatives de l’expérience intérieure de Georges Bataille : entre la philosophie mystique et la discipline du Zen », *Les Études françaises au Japon*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2010, p. 57-70.

KOCH, Michel, *Le Sacricide*, Paris, Léo Scheer, 2001.

KRZYKAWSKI, Michal, *L’Effet-Bataille. De la littérature d’excès à l’écriture : Un texte-lecture*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Slaskiego, 2011.

L’Arc, n°32, 1967, « Georges Bataille ».

L’Arc, n° 44, 1971, « Bataille ».

La Ciguë, n°1, 1958, « Hommage à Georges Bataille ».

LEFEBVRE Pierre, RICHARD, Robert, « La part maudite de Georges Bataille. Six questions à Guy Scarpetta », in *Liberté*, vol. 51, n°2 (284), mai 2009, p. 51-65.

LIBERTSON, Joseph, « Bataille and communication : from heterogeneity to continuity », *MLN*, vol. 89, n°4, mai 1974, p. 669-698.

LIBERTSON, Joseph, « Bataille and communication : savoir, non-savoir, glissement, rire », in *Sub-stance*, n°10, 1974, p. 47-65.

LIBERTSON, Joseph, *Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

LOUETTE, Jean-François, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps modernes*, n°602, 1998-1999, p. 16-36.

LOUETTE, Jean-François, « Bataille ou les portraits sans aveu », *Portraits de l’écrivain contemporain*, Jean-François Louette et Roger-Yves Roche (dir.), Seyssel, Champ Vallon, 2003, p. 73-97.

LOUETTE, Jean-François, « Introduction. D’une gloire lunaire », in *Romans et récits*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. XLV-XCI.

- LOUETTE, Jean-François, « “Dirty”, le rire et l’angoisse », *Recherches et Travaux*, n° 67, 2005. Référence internet : <http://recherchestravaux.revues.org/279>
- LOUETTE, Jean-François, « Georges Bataille : un nouveau sacré », *Revue des deux mondes*, mai 2008, p. 80-86.
- LOUETTE, Jean-François, « Bataille et Gide : une lecture excédante », dans Gilles Ernst et Jean-François Louette (dir.), *Georges Bataille, cinquante ans après*, Nantes, Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2013, p. 95-123.
- LOUVRIER, Pascal, *Georges Bataille, La Fascination du mal*, Paris, Éditions du Rocher, 2008.
- Magazine littéraire*, n°45, octobre 1970, « Georges Bataille, l’erotisme, la mort ».
- Magazine littéraire*, n°243, juin 1987, « Dossier sur Georges Bataille, la littérature, la mort ».
- MARMANDE, Francis, *L’Indifférence des ruines. Variations sur l’écriture du Bleu du ciel*, Marseille, Parenthèses, 1985.
- MAYNÉ, Gilles, *Georges Bataille, l’Érotisme et l’Écriture*, Paris, Descartes et Cie, 2003.
- MAYNÉ, Gilles, *Pornographie, violence obscène, erotisme*, Paris, Descartes et Cie, 2001.
- MILLOT, Catherine, « Bataille et la psychanalyse », *Les Temps modernes*, n°602, 1998-1999, p. 147-152.
- NANCY, Jean-Luc, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgeois, 1986.
- NOËL, Bernard, *La Maladie de la chair*, récit, Toulouse, Éditions Ombres, 1995.
- PÉRIGORD, Monique, « Georges Bataille ou la souveraineté dans l’instant », *Revue de synthèse*, XCVIII, nos 85-86, janvier-juin 1977, p. 49-69.
- PRÉVOST, Pierre, *Georges Bataille, René Guénon : l’expérience souveraine*, Paris, Jean-Michel Place, 1992.
- PRÉVOST, Pierre, *Pierre Prévost rencontre Georges Bataille*, Paris, Jean-Michel Place, 1987.
- RENARD, Jean-Claude, *L’Expérience intérieure de Georges Bataille. Sur la négation du mystère*, Paris, Seuil, 1987.
- Revue des sciences humaines*, n°206, avril-juin 1987, « Georges Bataille ».
- SANTI, Sylvain, *Georges Bataille, à l’extrémité fuyante de la poésie*, Amsterdam - New York, Rodopi, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul, « Un nouveau mystique », in *Situation I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 143-188.

SASSO, Robert, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978.

SICHÈRE, Bernard, *Pour Bataille. Etre, chance, souveraineté*, Paris, Gallimard, 2006.

SOLLERS, Philippe (dir.), *Bataille (Colloque de Cerisy-la-Salle)*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.

STEINMETZ, Luc, « Bataille et le Mithriaque », *Revue des sciences humaines*, n°206, 1987, p. 169-186.

SULEIMAN, Susan Rubin, « La pornographie de Bataille. Lecture textuelle, lecture thématique », *Poétique*, n° 64, novembre 1985, p. 483-493.

SURYA, Michel, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Librairie Séguier, 1987.

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

VERNEAUX, Roger, « L'athéologie mystique de Georges Bataille », in *De la connaissance de Dieu*, Recherches de philosophie, nos 3 et 4, Paris, Desclée de Brouwer, 1958, p. 125-158.

WARIN, François, *Nietzsche et Bataille : la parodie à l'infini*, Paris, PUF, 1994.

ZENKINE, Serge, « Construire un manque : le mythe d'Acéphale », *Les Mythes des avant-gardes*, Véronique Léonard-Rogues et Jean-Christophe Valtat (dir.), Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2003, p. 61-75.

Sur Hubert Aquin et son œuvre :

ALLARD, Jacques, « Prochain épisode », *Parti pris*, vol. III, n°5, décembre 1965, p. 60-63.

ALLARD, Jacques, « Avant-texte pour demain : *Prochain épisode* d'Hubert Aquin », *Littérature*, n°66, mai 1987, p. 78-90.

AMPRIMOZ, Alexandre, « Le logocentrisme de *Prochain épisode* : l'essentiel, l'irréductible d'une théorie scripturale », *Présence francophone*, n°10, printemps 1975, p. 91-101.

ARSENEAULT, Pauline, « Le temps et l'écriture dans *Prochain épisode* d'H. Aquin », *Si que*, n°4, automne 1975, p. 111-122.

BARBANCE, Maryse, « Hubert Aquin : une "fulguration entre deux néants" », Entrevue avec Andrée Yanacopoulo, *Nuit blanche*, n°70, printemps 1998, p. 66-69.

BEAUDRY, Jacques, *Hubert Aquin : la course contre la vie*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Constantes », 2006.

BEDARD, Nicole, « L'apport d'un inédit : *L'Invention de la mort* », *Revue d'histoire littéraire du Québec et du Canada français*, n°10, été-automne 1985, p. 51-55.

- BELANGER, Marcel, « Hubert Aquin ou la démesure de l'écrivain », *Magazine littéraire*, n°134, mars 1978, p. 74-75.
- BÉLANGER, Jean, « L'Antiphonaire », *Études françaises*, vol. 6, n°2, mai 1970, p. 214-219.
- BERGERON, Léandre, « Prochain épisode et la révolution », *Voix et Images du pays*, vol. 6, n°1, mars 1973, p. 123-129.
- BERNARD, Michel, « Prochain épisode ou l'autocritique d'une impuissance », *Parti pris*, vol. IV, nos 3-4, 1966, p. 78-87.
- BERTHIAUME, André, « Un anti-antiphonaire », in *Les critiques de notre temps et le nouveau roman*, Paris, Garnier, coll. « Les critiques de notre temps », 11, 1972, p. 157-162.
- BERTHIAUME, André, « Le thème de l'hésitation dans Prochain épisode », *Liberté*, vol. XV, n°1, 1973, p. 135-148.
- BERTRAND, André, « Prochain épisode de H. Aquin », *Le Quartier latin*, 2 décembre 1965, p. 14.
- BERTRAND, André, « Prochain épisode est-il un chef d'œuvre ? », *Le Quartier latin*, vol. XLVIII, n°26, 27 janvier 1966, p. 3.
- BIGRAS, Mireille, « Prochain épisode : le premier roman de Hubert Aquin », *Liberté*, vol. VII, n°6, novembre-décembre 1965, p. 557-563.
- BLAIS, Jean-Ethier, « Un roman d'Hubert Aquin : "Prochain épisode" », *Le Devoir*, 13 novembre 1965, p. 11.
- BLAIS, Jean-Ethier, « Un livre nouveau de Hubert Aquin : *Trou de mémoire* », *Le Devoir*, 11 mai 1968, p. 15.
- BLAIS, Jean-Ethier, « Les procédés de rhétorique de Cornufacius », *Le Devoir*, n°43, 21 décembre 1969, p. 11-12.
- BLAIS, Jean-Ethier, « Point de fuite : une pause d'Hubert Aquin », *Le Devoir*, 30 janvier 1971, p. 9.
- BLAIS, Jean-Ethier, « Hubert Aquin, prix David : un seigneur par l'intelligence et la dignité », *Le Devoir*, 3 février 1973, p. 14-15.
- BLAIS, Jean-Ethier, « H. Aquin, Prix de la Presse », *Le Devoir*, 26 octobre 1974, p. 15-16.
- BLOIS, « "Prochain épisode"... Est-ce le roman d'un grand rêve? », *Le Petit Journal*, 7 novembre 1965, p. 32.
- BOSCO, Monique, « Écrire est un grand amour... », *Le Magazine Maclean*, vol. VI, n°1, janvier 1966, p. 45-46.

- BOUCHER, Yvon, « Aquin par Aquin », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 129-149.
- BRIND'AMOUR, Lucie, « Sur *Trou de mémoire* : le révolutionnaire pris au piège », *Voix et Images*, vol. 5, n°3, printemps 1980, p. 557-567.
- BROCHU, André, « Un clavier de langages. *Prochain épisode*, de Hubert Aquin », in *L'Instance critique 1961-1973*, Montréal, Leméac, coll. « Indépendances », 1974, p. 359-368.
- CARDINAL, Jacques, *Le Roman de l'histoire. Politique et transmission du nom dans Prochain épisode et Trou de mémoire de Hubert Aquin*, Montréal, Editions Balzac, coll. « L'Univers des discours », 1993.
- CHANADY, Amaryll, « Autoreprésentation, autoréférence et specularité – le narcissisme libérateur de *Trou de mémoire* », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n°2, avril-juin 1987, p. 55-67.
- CHESNEAU, Albert, « Déchiffrons *L'Antiphonaire* », *Voix et Images*, vol. 1, n°1, septembre 1975, p. 26-34.
- CLICHE, Anne Elaine, « L'hérétique du prochain ou l'Épisode selon Aquin », *Religiologiques*, 5, mai 1992, p. 135-151.
- CLISHE, Anne Éléine, *Le Désir du roman : Hubert Aquin, Réjean Ducharme*, Montréal, XYZ éditeur, 1992.
- CLOUTIER, Normand, « James Bond + Balzac + Stirling Moss + ... = Hubert Aquin », *Le Magazine Maclean*, vol. VI, n°9, septembre 1966, p. 14, 37, 40-42.
- DE LA FONTAINE, Gilles, *Hubert Aquin et le Québec*, Montréal, Parti pris, coll. « Frères chasseurs », 1977.
- DE LA FONTAINE, Gilles, « Le mal de vivre chez Hubert Aquin », *Présence francophone*, n°22, printemps 1981, p. 121-130.
- DESAULNIERS, Léo-Paul, « Ducharme, Aquin : conséquences de la “mort de l'auteur” », *Études françaises*, vol. VII, n°4, novembre 1971, p. 398-409.
- DESMEULES, Jarryd, « Le miroir brisé : le délire à l'œuvre dans *Trou de mémoire* et *L'Antiphonaire* d'Hubert Aquin », mémoire de maîtrise, Département de littératures de langue française, Université de Montréal, 2009.
- DESROSIERS, Jacques, « Le phénomène Hubert Aquin », *Le Thérésien*, vol. I, n°5, mars 1966, p. 7.
- DORION, Gilles, « Hubert Aquin : entrevue », *Québec français*, n°24, décembre 1976, p. 21-22.
- DOSTIE, Gaëtan, « Hubert Aquin, séducteur pressé et pressant », *Le Jour*, 24 mai 1975, p. 12 et 14.

- DUPUIS, Gilles, « Être athée sans embrasser l'athéisme », *Le Trait*, n°1, 1998, p. 38-47.
- DUPUIS, Gilles, « Aquin cruciverbiste », *Le Trait*, nos 3-4, 1999, p. 41-54.
- DUPUIS, Gilles, « Hubert Aquin ou le voile coupable », dans *Il Velo dissolto. Visione e occultamento nella cultura francese e francofona*, Franca Zanelli Quarantini (dir.), Bologna, CLUEB, « Heuresis III, Strumenti 22 », 2001, p. 151-165.
- DVORAK, Martha, « Une analyse scripturale des personnages dans *Prochain épisode* de Hubert Aquin », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 45, n°3, juillet-septembre 1975, p. 371-381.
- FAVREAU, Michèle, « Hubert Aquin, propos recueillis sans magnétophone », *La Presse*, 30 avril 1966, p. 11.
- FISSETTE, Robert, « Hubert Aquin, *Trou de mémoire*. L'anamorphose du réel ambigu », in *La Littérature selon Maurice Blanchot*, Joseph Bonenfant (dir.), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, coll. « Cahiers d'études littéraires et culturelles », 1, 1971, p. 170-180.
- FOLCH-RIBAS, Jacques, « Hubert Aquin, la solitude du coureur de fond », *Liberté*, vol. XIX, n°2 (110), mars-avril 1977, p. 3-6.
- GAUTHIER-CANO, Mona, « *Neige noire* : un repas totémique aquinien », dans *L'Instant freudien. Psychanalyse et culture*, Gilles Dupuis, Mona Gauthier-Cano et Robert Richard (dir.), Montréal, VLB éditeur, 1989, p. 95-102.
- GOURDEAU, Jacqueline, « *Prochain épisode* : l'incidence autobiographique », *Études littéraires*, vol. 17, n°2, automne 1984, p. 311-332.
- HARVEY, François, « Nietzsche de Hubert Aquin : transcription et présentation », *Quebec studies*, vol. 57, 2014, p. 15-29.
- HÉBERT, Louis, « Analyse et modernité (POST-) Fragments de *Prochain épisode* », *Protée*, vol. 21, n°1, hiver 1993, p. 109-118.
- HODGSON, Richard G., « Un roman à métamorphoses : éléments baroques dans *Neige noire* d'Hubert Aquin », *Présence francophone*, n°21, automne 1980, p. 131-136.
- HOUDE, Christiane, « Scénario et fiction : *Neige noire* », *Voix et Images*, vol. II, n°3, avril 1977, p. 418-435.
- Hubert Aquin en revue*, Jacinthe Martel et Jean-Christian Pleau [dir.], Québec/Montréal, Presses de l'Université du Québec/Voix et Images, coll. « De vives voix », 2006.
- HUOT, Maurice, « "Premier épisode" d'Hubert Aquin », *Le Droit*, 11 décembre 1965, p. 7.
- IMBERT, Patrick, « Hubert Aquin : la traversée des paradigmes », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n°2, avril-juin 1987, p. 29-38.

- JAROSZ, Krzysztof, « Un roman abymé, *Prochain Episode* de Hubert Aquin », *Prace Historycznoliterackie*, t. 19, 1982, p. 67-86.
- JAROSZ, Krzysztof, « Du roman d'espionnage au roman symbolique », *Prace Historycznoliterackie*, t. 22, 1983, p. 51-63.
- JAROSZ, Krzysztof, « L'intertextualité du *Trou de mémoire* », *Approches méthodologiques de la recherche littéraire*, 1985, p. 31-35.
- JAROSZ, Krzysztof, « Pour une herméneutique de *L'Antiphonaire* de Hubert Aquin », in Jean Besnière, *Signes du roman, signes de la transition*, Paris, PUF, 1986, p. 177-190.
- JAROSZ, Krzysztof, « Lire *Trou de mémoire* ou comment défaire un tissu d'art », in *Mélanges littéraires*, Katowice, Université Slaski, 1988, p. 113-136.
- JATON, Anne-Marie, « *Neige noire* de Hubert Aquin. Un "beau conte d'amour et de mort" », in *Quaderni di Francofonia 3 : Letteratura francofona del Canada*, Liano Petroni, Franca Marcato Falzoni et Carla Fratta (dir.), Firenze, Olschki, 1985, p. 149-158.
- KEYPOUR, N. David, « Hubert Aquin, *L'Antiphonaire*. Structure et sens », *Présence francophone*, 6, printemps 1973, p. 120-132.
- LAMONTAGNE, André, *Les Mots des autres. La poétique intertextuelle des œuvres romanesques de Hubert Aquin*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1992.
- LANGÉVIN, André, « Hubert Aquin ou le cœur clandestin », *Le Devoir*, 16 avril 1977, p. D1.
- LAPIERRE, René, *L'Imaginaire captif : Hubert Aquin*, Montréal, Les Quinze, coll. « Prose exacte », 1981.
- LAPIERRE, René, « Aquin, lecteurs cachés : une poétique de la prédiction », *Revue d'histoire littéraire du Québec et du Canada français*, été-automne 1985, p. 65-69.
- LASNIER, Louis, « Spatio-analyse de *Prochain épisode* », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 33-53.
- LÉARD, Jean-Marcel, « En littérature : la modernité romanesque au Québec », *Études littéraires*, vol. XIV, n°1, avril 1981, p. 17-60.
- LEBLANC, Julie, « La représentation de l'irreprésentable – L'image cinématographique dans *Neige noire* de Hubert Aquin », *Études littéraires*, vol. 28, n°3, hiver 1996, p. 67-75.
- LEFEBVRE, Jocelyne, « *Prochain épisode* ou le refus du livre », *Voix et Images du pays*, vol. V, n°1, 1972, p. 141-164.
- LEGRIS, Renée, « Les structures d'un nouveau roman, *Prochain épisode* », *Cahiers de Sainte-Marie*, 1, mai 1966, p. 25-32.

- LÉONARD, Albert, « Un romancier virtuose : Hubert Aquin. À propos de *L'Antiphonaire* », in « L'œuvre littéraire et ses significations », *Les Cahiers de l'Université du Québec*, 24, Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1970, p. 191-196.
- LERALU, Josiane, « Hubert Aquin : entre le littéraire et le théologal », *Voix et Images*, vol. 11, n°3, printemps 1986, p. 495-506.
- LIU, Marie-Odile, « Petite incursion du côté du baroque et du trans-discursif ou *L'Antiphonaire* : un baroque à vide », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n°2, avril-juin 1987, p. 69-78.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, « Hubert Aquin : grand-prêtre de l'écriture », *Québec français*, n°24, décembre 1976, p. 23, 26-28.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, « *L'Antiphonaire* », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 67-103.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, *Hubert Aquin romancier*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1978.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, « L'appel du Nord dans *Neige noire*. La quête de Narcisse », *Voix et images*, vol. V, n°2, hiver 1980, p. 365-377.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, « Violence et viol chez Aquin. Dom Juan ensorcelé », *Canadian literature*, n°88, printemps 1981, p. 52-60.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, « Inceste, onirisme et inversion : *Neige noire* et l'identité apocryphe », *Canadian Literature*, n°104, printemps 1985, p. 74-84.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, *Desafinado. Otobiographie de Hubert Aquin*, Montréal, VLB éditeur, 1987.
- MACCABÉE-IQBAL, Françoise, *Le Contexte littéraire : lecture pragmatique de Hubert Aquin et de Réjean Ducharme*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'Univers des discours », 1990.
- MAJOR, Robert, « Le patriote pathétique (le patriote de la Révolution tranquille) », *Voix et Images*, vol. XXVI, n°3 (78), printemps 2001, p. 539-555.
- MALCUZYNSKI, M.-Pierrette, « Anamorphose, perception carnavalesque et modalités polyphoniques dans *Trou de mémoire* », *Voix et images*, vol. 11, n°33, printemps 1986, p. 475-496.
- MALCUZYNSKI, M.-Pierrette, « Parodie et carnavalisation : l'exemple d'Hubert Aquin », *Études littéraires*, vol. 19, n°1, printemps-été 1986, p. 49-57.
- MARCHETERRE, Jacquelin, « *Neige noire* de Hubert Aquin et *Hamlet* de Shakespeare, ou le sens de la rivalité », *Urgences*, n°25, octobre 1989, p. 54-67.
- MARCOTTE, Gilles, « Une bombe : "Prochain épisode" », *La Presse*, 13 novembre 1965, p. 4.

- MARTEL, Jean-Pierre, « *Trou de mémoire : œuvre baroque (essai sur le dédoublement et le décor)* », *Voix et Images du pays*, VIII, 1974, p. 67-104.
- MARTEL, Jean-Pierre, « *Trou de mémoire, un jeu formel mortel* », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 55-65.
- MARTEL, Jacinthe, « L'invention de la marge. Le travail documentaire chez Hubert Aquin », *Voix et Images*, 86, hiver 2004, p. 115-127.
- MARTEL, Réginald, « Un roman qui vous habite », *La Presse*, 13 décembre 1969, p. 24.
- MASSOUTRE, Guylaine, *Itinéraires d'Hubert Aquin. Chronologie*, Montréal, BQ, 1992.
- MÉLANÇON, Joseph, « Le procès métaphorique dans *Prochain épisode* », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 15-24.
- MOCQUAIS, Pierre-Yves, *Hubert Aquin ou la quête interrompue*, Montréal, Pierre Tisseyre, 1985.
- ONIMUS, Jean, « L'expression du temps dans le roman contemporain », in *Revue de littérature comparée*, XXVIII, 1954, p. 299-317.
- PALUMBO, Filippo, *Saga gnostica – Hubert Aquin et le patriote errant*, Montréal, VLB éditeur, 2012.
- PATERSON, Janet M., « Écriture postmoderne. Écriture subversive : *Trou de mémoire* d'Hubert Aquin », in *Modernité/Postmodernité du roman contemporain*, Madeleine Frédéric et Jacques Allard (dir.), Montréal, Université du Québec, 1987, p. 87-99.
- PATERSON, Janet M., *Moments postmodernes dans le roman québécois*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1993.
- PELLETIER, Jacques, « Sur *Neige noire*. L'œuvre ouverte de Hubert Aquin », *Voix et Images*, vol. 1, n°1, septembre 1975, p. 19-25.
- PELLETIER, Jacques, « Le fou génial », *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, n°67, automne 1992, p. 51-52.
- PELLETIER, Jacques, « Variation de la critique aquinienne : de la pragmatique à la psychanalyse lacanienne en passant par Bakhtine », *Voix et Images*, vol. 18, n°3 (54), printemps 1993, p. 597-605.
- PELLETIER, Jacques, « Le romantisme tragique du jeune Hubert Aquin », *University of Toronto Quaterly*, vol. 63, n°4, été 1994, p. 575-583.
- PELLETIER, Mario, « Aquin un suicide qu'on n'a pas fini d'autopsier », *Liberté*, vol. 27, n°5 (161), octobre 1985, p. 175-180.

PICCIONE, Marie-Lyne, « L'œuvre inachevée : le thème de la création impossible dans le roman québécois contemporain », in *Modernité/Postmodernité du roman contemporain*, Madeleine Frédéric et Jacques Allard (dir.), Montréal, Université du Québec, 1987, p. 63-74.

PLEAU, Jean-Christian, *La Révolution québécoise : Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*, Montréal, Fides, coll. « Nouvelles études québécoises », 2002.

PONTAUT, Alain, « Que la page ne soit plus la page [entrevue avec Aquin] », *La Presse*, 13 avril 1968, p. 29.

PURDY, Anthony, « De "L'Art de la défaite" à *Prochain épisode* : un récit unique? », *Voix et images*, vol. X, n°3, printemps 1985, p. 113-125.

RANDALL, Marilyn, *Le Contexte littéraire : lecture pragmatique de Hubert Aquin et Réjean Ducharme*, Longueuil, Le Préambule, coll. « L'univers du discours », 1990.

RANDALL, Marilyn, « Contexte et cohérence. Essai de pragmatique littéraire », *Études littéraires*, vol. 25, nos 1-2, été-automne 1992, p. 103-116.

RANDALL, Marilyn, « L'homme et l'œuvre : biolectographie d'Hubert Aquin », *Voix et images*, vol. XXIII, n°3 (69), printemps 1998, p. 558-579.

RANDALL, Marylin, « La disparition élocutoire du romancier », *Voix et Images*, vol. 31, n°3 (93), printemps 2006, p. 87-104.

RENS, Jean-Guy, « Un double échec littéraire... et politique », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 121-126.

RICHARD, Robert, *Le Corps logique de la fiction*, Montréal, L'Hexagone, coll. « Essais littéraires », 1990.

RICHARD, Robert, *L'Émotion européenne. Dante, Sade, Aquin*, Montréal, Editions Varia, 2004.

ROY-GANS, Monique, « "Le Québec est en creux", *Neige noire* de Hubert Aquin », *Voix et Images*, vol. VII, n°3, printemps 1982, p. 553-569.

SAINT-MARTIN, Lori, « Mise à mort de la femme et "libération" de l'homme : Godbout, Aquin, Beaulieu », *Voix et Images*, vol. X, n°1, automne 1984, p. 107-117.

SHEPPARD, Gordon, *Ha !: a self-murder mystery*, Montréal, Mc-Gill-Queen's University Press, 2003.

SHEPPARD, Gordon et YANACOPOULO, Andrée, *Signé Hubert Aquin : enquête sur le suicide d'un écrivain*, Montréal, Boréal Express, 1985.

SMART, Patricia, *Hubert Aquin, agent double : la dialectique de l'art et du pays dans « Prochain épisode » et « Trou de mémoire »*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Lignes québécoises », 1973.

SMART, Patricia, « *Neige noire* : Hamlet et la coïncidence des contraires », *Études françaises*, vol. 11, n°2, mai 1975, p. 151-160.

SMART, Patricia, « Une présence qui dérange », *Le Devoir*, vol. LXIX, n°65, 18 mars 1978, p. 48.

SMART, Patricia, « Un cadavre sous les fondations de l'édifice : la violence faite à la femme dans le roman québécois contemporain », in *Violence in the Canadian Novel since 1960/Violence dans le roman canadien depuis 1960*, Virginia Harger-Grinling et Terry Goldie (dir.), St-John's, Memorial University, 1981, p. 25-32.

SMART, Patricia, « Hubert Aquin, essayiste », in *Archives des lettres canadiennes*, tome IV : « Forces de la pensée et de l'imaginaire », Paul Wyczynski (dir.), Montréal, Fidès, 1985, p. 513-525.

SMART, Patricia, « Les romans d'Hubert Aquin : une lecture au féminin », in *Le roman québécois depuis 1960 : méthodes et analyses*, Louise Milot et Jaap Lintvet (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992, p. 215-227.

SODERLIND, Sylvia, « Hubert Aquin et le mystère de l'anamorphose », *Voix et images*, vol. IX, n°3, printemps 1984, p. 103-111.

SORON, Anthony, *Hubert Aquin ou la révolte impossible*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2001.

TASSINARI, Lamberto, « Oublier Hubert Aquin ? », *Le Devoir*, 20 juin 1997, p. A 13.

TURGEON, Pierre, « Le complot de Hubert Aquin », *L'Illettré*, n°4, été 1970, p. 14.

URBAS, Jeannette, « La représentation de la femme chez Godbout, Aquin et Jasmin », *Revue de l'Université Laurentienne*, vol. IX, n°1, novembre 1976, p. 103-113.

VIDAL, Jean-Pierre, « Hubert Aquin et la mise en scène du texte : *Neige noire* », *Recherches et travaux*, bulletin n°20, Université de Grenoble III, U.E.R. de Lettres, 1981, p. 53-65.

VIGNEAULT, Robert, « *Prochain épisode* », *Relations*, n°306, juin 1966, p. 185.

VISWANATHAN, Jacqueline, « *Prochain épisode* d'Hubert Aquin », *Présence francophone*, n°13, automne 1976, p. 107-120.

VISWANATHAN, Jacqueline, « Le roman-scénario : étude d'une forme romanesque », *The Canadian Journal of Research in Semiotics*, vol. VII, n°3, printemps-été 1980, p. 125-149.

VUONG-RIDDICK, Thuong, « *Neige noire* : une esthétique de la transcativité », *Le Québec littéraire 2. Hubert Aquin*, Montréal, Guérin, 1976, p. 115-119.

WALL, Anthony, « Prisonnier de ce trou, ce *Trou de mémoire* », *Voix et images*, n°41, hiver 1989, p. 301-320.

WALL, Anthony, *Hubert Aquin entre référence et métaphore*, Montréal, Éditions Balzac,

coll. « L'Univers des discours », 1991.

WALL, Anthony, « *Trou de mémoire : pour une poétique du recommencement* », *Voix et Images*, vol. XXI, n°3 (63), printemps 1996, p. 452-477.

WHITFIELD, Agnès, « *Prochain épisode ou la confession manipulée* », *Voix et Images*, vol. VIII, n°1, automne 1982, p. 111-126.

VISWANATHAN, Jacqueline, « *Prochain épisode d'Hubert Aquin* », *Présence francophone*, n°13, automne 1976, p. 107-120.

YANACOPOULO, Andrée, « *Deux épisodes dans la vie d'Hubert Aquin* », *Nouvelle barre du jour*, n°88, mars 1980, p. 5-14.

Sur le sacré et le religieux :

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer I Le Pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

BENVENISTE, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

CAILLOIS, Roger, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

CRAHAY, Roland, *La Religion des Grecs*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991.

CUMONT, Franz, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1963.

D'AQUIN, Thomas, *Somme de la foi catholique contre les gentils*, Vol. 3, Paris, Louis Vivès, 1856.

DE LACGER, Louis, *Le Christianisme aux origines et à l'âge apostolique*, Institut d'Études de religions, 1936.

DE MAISTRE, Joseph, *Éclaircissement sur les sacrifices*, in *Sur les sacrifices*, Paris, Pocket, 1994.

DES PLACES, Edouard, *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Éditions A. et J. Picard et Cie, 1969.

DOUGLAS, Mary, *De la souillure. Essai sur la notion de pollution et de tabou*, traduit de l'anglais par Anne Guérin, Paris, La Découverte, 1992.

DUMÉZIL, Georges, *Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique », 2000.

DURKHEIM, Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

- ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968.
- ELIADE, Mircea, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1975.
- FESTUGIÈRE, André Jean, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, J. Vrin, 1972.
- FOUCART, Paul François, *Des associations religieuses chez les Grecs, thiasés, éranes, orgéons*, New York, Arno Press, 1975.
- FRAZER, James George, *Le Rameau d'or*, traduit de l'anglais par Pierre Sayn, Henri Peyre et Lady Frazer, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1981-1984.
- GERNET, Louis, BOULANGER, André, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1970.
- GIRARD, René, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- HATZFELD, Jean, *Histoire de la Grèce ancienne*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1998.
- HERING, Jean, *Phénoménologie et philosophie religieuse : étude sur la théorie de la connaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1926.
- HERTZ, Robert, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Alcan, 1928.
- HERTZ, Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, 1970.
- HUBERT, Henri, MAUSS, Marcel, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929.
- JASPERS, Karl, *Les Grands philosophes*, Vol. 1 « Socrate, Bouddha, Confucius, Jésus », traduit de l'allemand par Jeanne Hersh, Paris, Plon, 1993.
- KOCH, Michel, *Le Sacrifice*, Paris, Léo Scheer, 2001.
- La Bible*, traduction œcuménique, Paris, Bibli'O – Société biblique française et Editions du Cerf, 2010.
- LEBRETON, Jules, ZEILLER, Jacques, *L'Église primitive*, Paris, Bloud et Gay, 1946.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, PUF, 1963.
- LIETZMANN, Hans, *Histoire de l'Église ancienne*, Vol. 2 « Ecclesia catholica », traduit de l'allemand par André Jundt, Paris, Payot, 1961.
- LIETZMANN, Hans, *Histoire de l'Église ancienne*, Vol. 4 « L'époque des Pères de l'Église jusqu'au Vème siècle », traduit de l'allemand par André Jundt, Paris, Payot, 1949.
- LOISY, Alfred, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, Émile Nourry, 1920.

MACMULLEN, Ramsay, *Le Paganisme dans l'empire romain*, traduit de l'anglais par Alain Spiquel et Aline Roussel, Paris, PUF, 1987.

MÉAUTIS, Georges, *Aspects ignorés de la religion grecque*, Paris, De Boccard, 1925.

MERTON, Thomas, *La Sagesse du désert*, Paris, Albin Michel, Coll. « Spiritualités vivantes », 2006.

MOULINIER, Louis, *Le Pur et l'Impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1952.

OTTO, Rudolf, *Le Sacré : l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit de l'allemand par André Jundt, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1996.

ROHDE, Erwin, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, traduit de l'allemand par Auguste Reymond, Paris, Payot, 1952.

SALOMON, Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1996.

SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence*, Paris, M. Rivière, 1972.

TOUTAIN, Jules, *Les Cultes païens dans l'Empire romain*, Vol. 2, L'Erma Di Bretschneider, 1967.

TURCAN, Robert, *Les Cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

TYLOR, Sir Edward Burnett, *La Civilisation primitive*, traduit de l'anglais par Pauline Brunet, Paris, Reinwald, 1876-1878.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2012.

ZIELINSKI, Tadeusz, *La Religion de la Grèce antique*, traduit du polonais par Alfred Fichelle, Paris, Les Belles Lettres, 1926.

Sur les Mystères et le mysticisme :

ADNES, Pierre, « Théories de la mystique chrétienne XVI-XXème siècle », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. X, p. 1919-1939.

AEGERTER, Emmanuel, *Le Mysticisme*, Paris, Flammarion, 1952.

- AGAESSE, Pierre, SALES, Michel, « La vie mystique chrétienne », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, t. X, p. 1939-1984.
- AMIOT, François, *L'Enseignement de saint Paul*, Paris, Desclée & Cie, 1968.
- APULÉE, *Les Métamorphoses*, t. 3, Livres VII-XI, traduit du latin par Paul Vallette, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- BARUZI, Jean, « De l'emploi légitime et de l'emploi abusif du mot mystique », in *L'Intelligence mystique*, Paris, Berg International, coll. « L'Ile verte », 1985, p. 51-58.
- BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, Éditions Salvator, 1999.
- BAUDART, Anne, « Mysticisme » et « Mystique », in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2 « Les notions philosophiques », t. 2, Paris, PUF, 1990, p. 1711-1713.
- BEAUDE, Joseph, *La Mystique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1990.
- BERNAERT, Louis, « La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique », in *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Éditions de l'Epi, 1964, p. 417-431.
- BERNARD, Charles-André, *Le Dieu des mystiques*, t. 1, 2 et 3, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Théologies », 2000.
- BEYER DE RYKE, Benoît, *Mystique. La passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005.
- BOLOGNE, Jean-Claude, *Le Mysticisme athée*, Paris, Éditions du Rocher, 1996.
- BORELLA, Jean, *Problèmes de gnose*, Paris, L'Harmattan, Coll. « Théôria », 2007.
- BURKERT, Walter, *Les Cultes à mystères dans l'Antiquité*, traduit de l'anglais par Bernard Deforge et Louis Bardollet, avec la collaboration de György Karsai, Paris, Les Belles Lettres, Coll. « Vérité des mythes », 1992.
- CARCOPINO, Jérôme, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, L'Artisan du livre, 1941.
- CORNUZ, Michel, « *Le Ciel est en toi* » *Introduction à la mystique chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- CUMONT, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, H. Lamertin, 1899.
- CUMONT, Franz, *Les Mystères de Mithra*, Paris, Albert Fontemoing, 1902.
- D'AVILA, Sainte Thérèse, *Vie écrite par elle-même*, traduit du latin par le Père Marcel Bouix, Paris, Stock+Plus, 1981.

- DE CERTEAU, Michel, *La Fable mystique XVI-XVII siècle*, t. 1 et 2, Paris, Gallimard, 1982, 2013.
- DE FOLIGNO, Angèle, *Le Livre de l'expérience des vrais fidèles*, traduit du latin par M.-J. Ferré avec la collaboration de L. Baudry, Paris, Droz, 1927.
- DE FOLIGNO, Angèle, *Le Livre des visions et instructions*, traduit du latin par Ernest Hello, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- DE LA CROIX, Jean, *La Montée du Carmel*, t. 1 et 2, traduit de l'espagnol par Hoornaert, Paris – Bruges, Desclée de Brouwer & Cie, 1936, 1922.
- DE LA CROIX, Jean, *La Nuit obscure*, traduit de l'espagnol par Façoise Aptel, Marie-Agnès Haussière et Jean-Pierre Thibaut, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.
- DE LOYOLA, Ignace, *Exercices spirituels*, traduit de l'espagnol par Pierre Jennesseaux, Paris, Arléa, 1991.
- DAVY, Marie-Madeleine, *Encyclopédie des mystiques*, « Préface », Paris, R. Laffont et Ed. Jupiter, 1972, p. I-XVIII.
- DEBLAERE, Albert, « Théories de la mystique chrétienne – Le Moyen Age », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, p. 1902-1919.
- DIÈS, Auguste, *Cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, Felix Alcan éditeur, 1909.
- DUNAND, Françoise, *Isis, Mère des dieux*, Paris, Éditions Errances, 2000.
- ELIADE, Mircea, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959.
- EURIPIDE, *Les Bacchantes*, traduit du grec par Jean et Mayotte Bollack, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005.
- FOUCART, Paul François, *Les Grands Mystères d'Eleusis*, Paris, Imprimerie nationale, Librairie C. Klincksieck, 1900.
- GABRIEL, Frédéric, « Contemplation, anéantissement, récit : les stratégies du sujet spirituel à l'âge moderne », in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, n°43, « Dire le néant », p. 179-209.
- GARDET, Louis, *Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée*, Paris, Alsatia, 1958.
- GARDET, Louis, *La Mystique*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-je ? », 1970.
- GISEL, Pierre, « De la mystique. Relecture à partir de la triple tradition monothéiste », in *Réceptions de la Cabale*, Pierre Gisel et Louise Kaennel (dir.), Paris, L'Éclat, coll. « Bibliothèque des fondations », 2006, p. 315-338.

- GONDAL, Marie-Louise « La mystique est-elle un lieu théologique ? », in *Nouvelle Revue Théologique*, sept.-oct. 1986, tome 108, n°5, p. 666-684.
- GRAILLOT, Henri, *Le Culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing et cie, 1912.
- GREISCH, Jean, « Philosophie et mystique », in *Encyclopédie Philosophie Universelle*, Paris, PUF, 1990, p. 26-34.
- GUILMOT, Max, *Les Initiés et les Rites initiatiques en Egypte ancienne*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- HULIN, Michel, *La Mystique sauvage*, Paris, PUF, « Perspectives critiques », 1993.
- INGE, William Ralph, *Christian mysticism*, London, Methuen, 1948.
- IZARD, Camille, « Mystique et mysticité. Théologie naturelle et “unio mystica” », in *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 4, 1988, p. 561-577.
- JAMES, William, *L'Expérience religieuse*, traduit de l'anglais par E. Brun et M. Paris, Paris, Félix Alcan, 1906.
- JEANMAIRE, Henri, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951.
- KELLER, Carl-A., *Communication avec l'Ultime*, Genève, Labor et Fidès, 1988.
- LAUX, Henri, « Qu'est-ce que la mystique ? », in *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (dir.), Paris, Cerf, Coll. « Philosophie et théologie », 2005, p. 77-90.
- LE CORSU, France, *Isis. Mythes et mystères*, Paris, Les Belles lettres, coll. « Études mythologiques », 1977.
- Le Discours mystique dans la littérature et les arts de la fin du XIXème siècle à nos jours*, Études réunies par Lydie Parisse, Paris, Garnier, 2012.
- LEUBA, James Henry, « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens », *Revue philosophique*, tome LIV, juillet 1902, p. 1-36.
- LEUBA, James Henry, « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens », in *Revue philosophique*, tome LIV, novembre 1902, p. 441-487.
- LEUBA, James Henry, *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris, Alcan, 1925.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les primitifs*, Paris, Librairie Félix Alcan, coll. « Travaux de l'année sociologique », 1938.
- LOISY, Alfred, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris, É. Nourry, 1930.

LOPEZ-GAY, Jésus, « Le phénomène mystique », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. X, 1980, p. 1893-1902.

MAGNIEN, Victor, *Les Mystères d'Eleusis. Leur origine, le rituel de leur initiation*, Paris, Payot, 1938.

MASUI, Jacques, *De la vie intérieure : choix de textes*, Paris, Cahiers du Sud, 1951.

MOLTMANN, Jürgen, « Théologie de l'expérience mystique », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 59, 1979, p. 1-18.

ORTIGUES, Edmond, « Que veut dire "mystique" ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1984, 89, n° 1, p. 68-85.

OTTO, Rudolf, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, traduit de l'allemand par Jean Gouillard, Paris, Payot, 1996.

OTTO, Walter, *Dionysos. Le mythe et le culte*, traduit de l'allemand par Patrick Lévy, Paris, Gallimard, « Tel », 1969.

PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Œuvres complètes*, traduit du grec par Maurice de Gandillac, Paris, Éditions Montaigne, coll. « Bibliothèque philosophique », 1943.

Qu'est-ce que la mystique ? Quelques aspects historiques et philosophiques du problème, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, n°3, Paris, Bloud and Gay, 1925.

RAVIER, André et alii, *La Mystique et les Mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

RÉCÉJAC, Edouard, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, Alcan, 1897.

SCOPELLO, Madeleine, *Les Gnostiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

SÉROUYA, Henri, *Le Mysticisme*, Paris, PUF, 1956.

SHARPE, Alfred Bowyer, *Mysticism: its true nature and value*, London, Sands, 1910.

SMITH, Robertson, *Lectures on the religion of the Semites. Fundamental Institutions*, New York, The Macmillan Company, 1927.

TRESMONTANT, Claude, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris, Seuil, coll. « Maîtres spirituels », 1956.

TRESMONTANT, Claude, *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1959.

TURCAN, Robert, *Mithra et le mithriacisme*, Paris, PUF, 1981.

UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism. Étude sur la nature et le développement de la conscience spirituelle de l'homme*, traduit de l'anglais par Diffusion traditionnelle, Le Tremblay, Diffusion traditionnelle, 1994.

VERMASEREN, Martin, *Mithra, ce dieux mystérieux*, Paris-Bruxelles, Éditions Séquoia, coll. « Religions », 1960.

Sur la sexualité et l'érotisme :

ALBERONI, Francesco, *L'Érotisme*, traduit de l'italien par Raymonde Coudert, Paris, Ramsay, 1987.

BARTHES, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, 1977.

CAMBY, Philippe, *L'Érotisme et le Sacré*, Paris, Albin Michel, 1989.

DARDIGNA, Anne-Marie, *Les Châteaux d'Éros*, Paris, Maspero, 1980.

DANIÉLOU, Alain, *L'Érotisme divinisé*, Paris, Buchet/Chastel, 1962.

DE BIASI, Pierre-Marc, *Histoire de l'érotisme. De l'Olympe au cybersexe*, Paris, Gallimard, 2007.

DEUTSCH, Hélène, *La Psychologie des femmes*, traduit de l'anglais par Hubert Benoit, Paris, PUF, 1969.

Dictionnaire de la sexualité humaine, Philippe Brenot (dir.), Le Bouscat, L'Esprit du Temps, 2004.

« Éros », « érotique », « érotisme », in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2 « Les notions philosophiques », Paris, PUF, 1990.

Éros au pluriel, ouvrage collectif sous la direction de Marcelle Brisson, Montréal, Hurtubise, 1984.

EVOLA, Julius, *Métaphysique du sexe*, traduit de l'italien par Philippe Baillet, Lausanne, L'Âge d'homme, coll. « Essais », 1989.

FOUCAULT, Michel, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCHET, Max-Pol, *L'Art amoureux des Indes*, Lausanne, Clairefontaine, 1957.

FREUD, Sigmund, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, Gallimard, 1936.

- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par Ch. Et J. Odier, Paris, PUF, 1971.
- FREUD, Sigmund, *La Vie sexuelle*, traduit de l'allemand par Denise Berger, Jean Laplanche et collaborateurs, Paris, PUF, 1972.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Payot, 1973.
- FREUD, Sigmund, *Abrégé de psychanalyse*, traduit de l'allemand par Anne Berman, Paris, PUF, 1975.
- FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Payot, 1986.
- FREUD, Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, traduit de l'allemand par Philippe Koepel, Paris, Gallimard, 1987.
- FREUD, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch, Paris, Payot, 1989.
- FROMM, Erich, *La Passion de détruire*, traduit de l'américain par Théo Cartier, Paris, Robert Laffont, 1975.
- GUITTON, Jean, *L'Amour humain*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1948.
- HESNARD, Angelo, *Traité de sexologie normale et pathologique*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1931.
- LAPLANCHE, Jean, Pontalis, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- MARCUSE, Herbert, *Éros et civilisation*, traduit de l'anglais par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1971.
- PLATON, *Le Banquet*, traduit du grec par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- ROUGEMONT, Denis, *L'Amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1979.
- VAN HOOFF, Henri, *Les Mots de la chose*, Paris, Pauvert, 2003.
- VON KRAFFT-EBING, Richard, *Psychopathia sexualis*, traduit de l'allemand par René Lobstein, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque médicale », 1931.

Divers :

- BACHELARD, Gaston, *L'Air et les Songes*, Paris, José Corti, 1962.
- BARTHES, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

BERGSON, Henri, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1969.

BLANCHOT, Maurice, *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Amis des Éditions de Minuit, 1949.

CAMUS, Albert, *Le Mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 2003 [1942].

DERRIDA, Jacques, *Positions*, Paris, Minuit, 1972.

DURAS, Marguerite, *Outside*, Paris, P.O.L., 1984.

FANON, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1987.

GAUVIN, Lise, « *Parti pris* » littéraire, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1975.

GROSZ, Elisabeth, *Volatile Bodies : Toward a Corporeal Feminism*, St. Leonards, Allen and Unwin, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, t. 1 et 2, traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

HUYSMANS, Joris-Karl, *En route*, Paris, Plon, 1961.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.

KESTEMBERG, Jean, « A propos de la relation érotomaniaque », *Revue française de psychanalyse*, tome XXVI, 5, septembre-octobre 1962, p. 533-589.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.

KLOSSOWSKI, Pierre, *Les Derniers travaux de Gulliver*, suivi de *Sade et Fourier*, Montpellier, Fata Morgana, 1974.

LAFORGUE, Dr. R., *Psychopathologie de l'échec*, Paris, Payot, 1950.

LAURE, *Écrits, fragments, lettres*, Paris, Union Générale d'Édition, 1978.

LENOIR, Frédéric, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.

MALRAUX, André, *La Voie royale*, Paris, Grasset, 1930.

MANNONI, Octave, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Éditions du Seuil, 1950.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé*, Montréal, L'Étincelle, 1972.

NIETZSCHE, Friedrich, *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, traduit de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, traduit de l'allemand par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Librairie Générale Française, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'allemand par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, traduit de l'allemand par Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *La Volonté de puissance*, t. 1 et 2, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 1995.

Parti pris

RAYMOND, Marcel, *Baroque et renaissance poétique*, Paris, José Corti, 1964.

ROUSSET, Jean, *La Littérature de l'âge baroque en France : Circé et le paon*, Paris, Corti, 1954.

SECHEHAYE, M.-A., *Introduction à une psychothérapie des schizophrènes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954.

SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, t. 1, 2 et 3, traduit du japonais par Pierre Sauvageot et René Daumal, Paris, Albin Michel, 1972.

VALLIÈRES, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Typo, 1994.

WEINMANN, Heinz, *Du Canada au Québec. Généalogie d'une histoire*, Montréal, L'Hexagone, 1987.

WÖLFFLIN, Heinrich, *Renaissance et baroque*, traduit de l'allemand par Guy Ballangé, Paris, Librairie Générale Française, 1967.