

Klossowski, l'incommunicable.
Lectures complices de Gide Bataille et Nietzsche

Dissertation
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie

Vorgelegt der Philosophisch-Historischen Fakultät
der Universität Basel

von
Slaven Jean-Philippe Waelti

aus
Basel

Genf, 2015
Librairie Droz

Originaldokument gespeichert auf dem Dokumentenserver der Universität Basel
edoc.unibas.ch

Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung-Nicht kommerziell-Keine
Bearbeitung 2.5 Schweiz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/)

CC BY-NC-ND 2.5 CH

Genehmigt von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel, auf Antrag von Prof. Dr. Dominique Brancher (Universität Basel) und Prof. Dr. Knut Ebeling (Weissensee Kunsthochschule Berlin).

Basel, den 15. Juni 2012.

Dekanin Prof. Dr. Claudia Opitz-Belakhal.

SLAVEN WAELTI

KLOSSOWSKI, L'INCOMMUNICABLE

LECTURES COMPLICES
DE
GIDE, BATAILLE ET NIETZSCHE



DROZ

2015



LIBRAIRIE DROZ

Tous droits réservés par la Librairie Droz SA en vertu des règles de propriété intellectuelle applicables. Sans autorisation écrite de l'éditeur ou d'un organisme de gestion des droits d'auteur dûment habilité et sauf dans les cas prévus par la loi, l'œuvre ne peut être, en entier ou en partie, reproduite sous quelque forme que ce soit, ni adaptée, représentée, transférée ou cédée à des tiers.

Ce travail est sous licence Creative Commons Attribution - pas d'utilisation commerciale - pas de modification 2.5 Suisse License. Pour obtenir une copie de la licence visitez <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> ou envoyez une lettre à Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Pour toutes informations supplémentaires, merci de contacter l'éditeur : droits@droz.org

All rights reserved by Librairie Droz SA as proscribed by applicable intellectual property laws. Works may not, fully or in part, be reproduced in any form, nor adapted, represented, transferred or ceded to third parties without the written authorization of the publisher or a duly empowered organization of authors' rights management and except in instances provided for by law.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution - No commercial use - No modification 2.5 Suisse License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ch/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

For any additional information, please contact the publisher : rights@droz.org

Histoire des idées et critique littéraire

Volume 486



© Librairie Droz S.A.



© Librairie Droz S.A.

SLAVEN WAELTI

KLOSSOWSKI, L'INCOMMUNICABLE

LECTURES COMPLICES
DE
GIDE, BATAILLE ET NIETZSCHE



LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, rue Massot
GENÈVE
2015

Ouvrage publié avec le concours de
Basler Studienstiftung Werenfels-Fonds I
Freiwillige Akademische Gesellschaft Basel
et le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique
dans le cadre du projet pilote OAPEN-CH



FONDS NATIONAL SUISSE
DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

www.droz.org

ISBN: 978-2-600-11887-3

ISSN: 0073-2397

Copyright 2015 by Librairie Droz S.A., 11, rue Massot, Genève.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission.



© Librairie Droz S.A.

In Memoriam Friedrich A. Kittler



© Librairie Droz S.A.

REMERCIEMENTS

A toutes celles et ceux sans qui ce livre n'aurait pu voir le jour, je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance. Et tout d'abord à Denise Klossowski, qui m'a accordé sa confiance et l'autorisation de consulter les archives de feu son mari, Pierre Klossowski, décédé en 2001. A Philippe Blanc ensuite, qui a compilé lesdites archives et les a rendues accessibles. Sa connaissance approfondie de l'univers klossowskien, son affabilité et son humour ont été des compagnons précieux pendant l'année de recherches menée au « fonds Klossowski » de la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet à Paris, où sont conservés les manuscrits ici reproduits. Un grand merci enfin à Alain Arnaud, complice lui-même de longue date de Klossowski, et exécuteur testamentaire de son œuvre, qui m'a reçu avec enthousiasme et a autorisé la publication de mes recherches. De son côté, la Fondation Catherine m'a généreusement accordé le droit de publier ici une lettre inédite d'André Gide.

Toute ma gratitude va également aux institutions qui ont soutenu ma recherche en termes de structure et de financement, et offert un cadre de travail stimulant pour mener mon enquête : l'E.N.S., où j'ai été accueilli par Jean-Pierre Lefèvre, l'Université de Bâle, où j'ai soutenu ma thèse, le Fonds National Suisse de la recherche scientifique, la Freiwillige Akademische Gesellschaft, la Max Geldner-Stiftung et la Theodor Engelmann-Stiftung. Mes remerciements vont tout particulièrement à Dominique Brancher, qui a accompagné ma recherche de toute la finesse de ses remarques, ainsi que de son insondable curiosité intellectuelle. A Knut Ebeling qui en a permis l'aboutissement ; à Robert Kopp qui m'en avait soufflé l'idée.

Un grand merci enfin à toutes celles et ceux qui m'ont accompagné de leur présence et de leur complicité au cours de ces années, à commencer par mes parents pour leur soutien indéfectible. A Isabell Schrickel, qui la toute première m'en fit voir le sens. Mes remerciements vont également, dans le désordre de l'alphabet, à Eva Askari, Lena Bader, Alexandra Binnenkade, Regina Bollhalder Mayer, Gaëlle Burg, Isabelle Chariatte-Fels, Anne Dippel, Paul Feigelfeld, Tania Hron, Jérôme Karsenti, Elias Kreyenbühl, Daniele Maira, Etienne Malphettes, Hugues Marchal, Stéphane Montavon, Doris Munch, Klara Němečková, Audrey Rieber,

Rebeka Rusó, Marie Stalder, Anna Tâton, Katharina Teutsch, Roselyne Titaud, Thierry Tremblay, Gerald Wildgruber, Eva Wilson, et à Franziska Solte pour l'émerveillement. Et à toutes celles et ceux que je ne peux pas nommer ici, mais auxquels je ne pense pas moins avec gratitude et amitié.

INTRODUCTION

S'il est vrai que les penseurs essentiels ne pensent « jamais qu'une pensée *unique* »¹, cette parole de Heidegger ne sera jamais aussi vraie que pour le « monomane »² autoproclamé : Pierre Klossowski. Quelle est donc cette pensée ? Une « *idée folle* »³ répond-il, ou « la moindre des pensées, si jamais c'en est une »⁴. Car elle est avant tout un « *fait vécu* »⁵, ou ce que Bataille nomme une « expérience intérieure », laquelle pour autant qu'elle concerne l'intimité la plus secrète de notre être – que Klossowski appelle « notre fond » – demeure incommunicable. Or toute pensée n'a-t-elle pas partie liée avec la raison et le langage ? Si, comme le disait Wittgenstein, penser est « essentiellement une activité qui opère sur les signes »⁶, que signifie penser ce qui échappe à ces derniers ? Peut-on penser l'incommunicable, le « *fait vécu* » ou l'« *idée folle* » ? En aucun cas répond Klossowski : « notre fond [...] n'est pas échangeable, parce qu'il ne signifie rien »⁷. Les paroles permettent l'échange ou la communication entre les hommes parce qu'elles sont signifiantes, et la signification est indissociable de la généralité sociale qui la définit et en règle l'usage. Par conséquent, à se maintenir au niveau de la parole quotidienne, on n'échange rien que de général. La singularité de nos expériences les plus intimes, c'est-à-dire les plus authentiques, ne peut s'y dire ou s'y communiquer. La conscience elle-même qui, selon Nietzsche, « *n'a pu se développer que sous la pression du besoin de communication* », et qui n'est donc qu'un « réseau de liens entre les hommes »⁸, pas plus que le langage ou la raison, « n'appartient [...] au fond de l'existence

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971, p. 370.

² Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, Marseille, Ryôan-ji, 1984, p. 91.

³ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon, entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 6.

⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 68.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 254, p. 253.

individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire»⁹. Dès lors, on ne retrouvera jamais notre fond qu'au risque de perdre ce que Klossowski appelle la «continuité quotidienne»¹⁰ ou le «code des signes quotidiens»¹¹, soit au risque de se voir happé par l'incommunicable qui, du point de vue de la généralité sociale, ne diffère en rien de la folie. En un mot : à vouloir dire l'authentique, je ne peux que me perdre dans la généralité ; à me taire, je peux certes expérimenter mon authenticité, mais alors je ne communique plus rien – quand je ne serais pas fou. Résolu, Klossowski note alors : «Ce dilemme, je le dénonçai»¹². Dans cette dénonciation réside la décision qui domine toute son œuvre et constitue son effort artistique et intellectuel le plus constant : ne renoncer ni à l'authentique – quitte à côtoyer la folie dans ses romans comme dans ses essais – ni à la généralité du langage qui fonde la communication. Décision donc et volonté constante de *communiquer l'incommunicable*.

C'est dans cette tension entre les domaines du fond non-signifiant et du langage que se joua l'expérience de Klossowski. Ce qui nous intéresse, c'est de ressaisir cette dernière en circonscrivant l'espace dans lequel elle eut lieu. Or cet espace n'est ni celui, intérieur, silencieux ou obscur du fond – comment pourrait-il y avoir une expérience là où il n'y a pas de signification et, «à plus forte raison rien à communiquer, parce qu'il n'y a [...] rien»¹³? Il n'est pas non plus l'espace de la seule parole ou des signes dont nous nous servons au quotidien – mais justement pour échapper à notre fond et nous trouver «dans [nos] paroles exclusivement»¹⁴! Le domaine de l'expérience est exactement médian, lieu à la fois de la rencontre et de la distinction, soit l'espace où la vie intime et authentique rejoint la généralité des signes, mais pour s'y distinguer en tant que tache aveugle, que spectre ou obscurité. Et pourtant cette obscurité, selon les propres termes de Klossowski, est-elle autre chose «qu'une clarté trop forte»¹⁵? Comme il l'écrivit dans *Le Bain de Diane* :

C'est en nous que fulgure l'astre éclaté, c'est dans les ténèbres de nos mémoires, dans la grande nuit constellée que nous portons dans notre sein, mais que nous fuyons dans notre fallacieux grand jour. Là nous

⁹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1965, p. 335.

¹¹ *Ibid.*, p. 338.

¹² *Ibid.*, p. 346.

¹³ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1947, p. 182.

¹⁴ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 118.

¹⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 334.

nous confions à notre langue *vivante*. Mais parfois se glissent entre deux mots d'usage quotidien, quelques syllabes des langues *mortes* : mots-spectres qui ont la transparence de la flamme en plein midi, de la lune dans l'azur ; mais dès que nous les abritons dans la pénombre de notre esprit ils sont d'un intense éclat¹⁶.

Nous appellerons avec Klossowski cette tache d'ombre ou ce mot-spectre un simulacre, qui est la matière même et le lieu de toute expérience. Ou, plus précisément, qui délimite l'espace de ce que nous pourrions appeler une « médiation pure » entre l'incommunicable et le langage quotidien. Aussi, la notion de simulacre constituera le point de fuite de nos recherches, sa définition, son fonctionnement et surtout son rôle de *média*, qui à la fois lie et distingue ce qui est du fond et ce qui est du langage.

Il nous faudra donc interroger pour le dire ici avec Castanet : « les rapports de l'expérience intime avec la création »¹⁷, c'est-à-dire poser la question des rapports entre la vie (incommunicable) et l'œuvre (communiquée). Quoi de plus naturel que de se fonder alors sur le vécu de Klossowski, soit sur des événements biographiques tels qu'il nous sera possible de les reconstruire, et surtout sur les jugements rétrospectifs que l'auteur lui-même porta sur ces derniers ? Dans ce dessein, nous tiendrons compte de nombreux textes inédits de Klossowski consultés à la Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet. Et dans le même temps, afin de circonscrire le domaine de l'incommunicable lui-même, ne devra-t-on pas partir précisément de situations présumées de rencontre, de partage et d'échange ? Ainsi, nous articulerons les trois parties de notre étude autour des figures et des relations de Klossowski avec Gide, Bataille et Nietzsche : trois parties qui constitueront autant de variations sur la « pensée *unique* », chaque variation apportant une définition nouvelle et approfondie de l'incommunicable et du simulacre. Et si le choix des trois auteurs sur lesquels nous nous arrêterons a une part d'arbitraire (nous ne consacrerons qu'un seul chapitre à Sade qui compterait aisément parmi ces derniers), il a néanmoins l'avantage de permettre de dessiner une double cohérence, chronologique et thématique, marquant trois périodes de la vie de Klossowski au cours desquelles, dans son dialogue avec chacun d'eux, il se heurtera de diverses manières à son « fait vécu » ou à son « *idée folle* » ; mais s'appropriant leurs expériences ou les rejetant,

¹⁶ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, Paris, Gallimard, 1956, p. 8.

¹⁷ Hervé Castanet, *Pierre Klossowski. La pantomime des esprits*, Nantes, Editions Cécile Default, 2007, p. 55.

il développera ses propres modes de communication, qui deviendront essentiels à l'élaboration de son œuvre.

Parlant de Gide, de Bataille ou de Nietzsche, précisons d'entrée de jeu ce que nous ne ferons pas : réinterpréter l'interprétation que Klossowski propose de leurs parcours, œuvres ou pensées ; cela pour deux raisons au moins. La première : un tel travail supposerait que l'on puisse – pour prendre cet exemple-là – se faire de la philosophie de Nietzsche une idée homogène et synthétique, soit d'en proposer une interprétation « pure » ou « nietzschéenne ». Or, pour autant qu'une telle interprétation soit possible, nous ne pourrions jamais la dérouler dans toute son envergure. Nous serions donc nécessairement amenés à faire des choix, soit à présenter une interprétation déjà orientée de Nietzsche, et, par conséquent, interprétant l'interprétation klossowskienne, nous ne ferions jamais que rapporter une interprétation à une autre. En un mot, on ne relèverait jamais que des différences ou ressemblances que nous aurions au préalable mises chez Nietzsche lui-même, ce qui reviendrait donc à interpréter à travers Klossowski notre propre interprétation de Nietzsche. La seconde raison concerne l'interprétation que Klossowski lui-même propose de Nietzsche. Dans quelle mesure celle-ci est-elle klossowskienne et dans quelle mesure est-elle nietzschéenne ? C'est ce que nous ne saurions délimiter clairement, car la pensée de l'exégète est dès ses origines hantée par la philosophie de l'auteur de *Zarathoustra* ; c'est donc une pensée marquée *par* Nietzsche qui se penche *sur* l'œuvre de Nietzsche pour la réinterpréter. En réalité, au lieu de vouloir déplier en deux lignes parallèles pour les comparer, les pensées de Gide, Bataille et Nietzsche d'une part, et de Klossowski de l'autre, nous tenterons au contraire d'entrer dans le cercle de l'interpréter lui-même, pour y relever les lieux, les points et les axes où les parcours, les réflexions et les œuvres, apparaissent comme déterminées par la « fréquentation commune d'un même espace »¹⁸. Il ne saurait donc s'agir de tenter d'échapper au cercle, il s'agira plutôt d'y entrer, comme le dit Heidegger, « de la bonne manière »¹⁹. Or si le choix de cette « bonne manière », comme le choix des auteurs sur lesquels nous voulons nous pencher, a nécessairement quelque chose d'arbitraire, nous limiterons ce dernier tant que possible en nous laissant guider, à l'extérieur, par les données biographiques, les réflexions et les textes de Klossowski, soit en sollicitant l'ensemble des ressources à disposition ; à l'intérieur, en appliquant à Klossowski lui-

¹⁸ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, Paris, Gallimard, 2001, p. 91.

¹⁹ Martin Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 199.

même les principes d'exégèse qu'il appliqua à d'autres pour se faire le complice de ses lectures de Gide, de Bataille et de Nietzsche. Ainsi, sans prétendre nous « identifier entièrement avec tous les penchants [de son] âme » et sans vouloir « revivre ses situations », nous adopterons néanmoins « ses principes dans les applications » qu'il « se propose de donner en exemple »²⁰ dans un exercice de commentaire – voire de commentaire de commentaire.

La première période que nous considérerons sera celle de la rencontre et de l'intimité avec Gide, période s'étendant entre 1923, moment du retour de Klossowski à Paris après l'exil auquel la Première Guerre avait contraint sa famille, et le milieu des années 1930. La période peut paraître relativement courte; l'expérience à laquelle elle donna lieu n'en est pas moins déterminante, et nous en retrouverons les échos jusque dans les textes de la maturité de celui que l'auteur des *Nourritures terrestres* appelait affectueusement « Maître Pierre »²¹. En 1923 Klossowski a dix-huit ans. Jeune homme en quête de lui-même, il vient à Gide pour « le consulter »²² et découvre en lui un complice tout dévoué de sa sensibilité « uranienne », sensibilité innommable sous le régime des normes sociales en vigueur dans ces années de l'entre-deux-guerres. Néanmoins, là où Klossowski aurait, comme le dit Bonnet, « décidé très tôt [et] une fois pour toutes, de parler par énigmes, sous couvert de l'ironie et du voile »²³, Gide lui aurait donné au contraire « l'exemple de la sincérité »²⁴ – « rien de nous-même ne [justifiant] le secret »²⁵. Et c'est ainsi que le « contemporain capital », de *Corydon* jusqu'aux aveux du *Journal*, se lancera dans ce que l'on appellerait peut-être aujourd'hui une « campagne de communication » sur le thème de son homosexualité. Depuis le milieu des années 1920, au cours desquelles l'écrivain et le jeune homme firent connaissance, Gide serait entré dans la « période de la parrhésie »²⁶, c'est-à-dire de la véridiction ou de la divulgation de sa vie intime. Or pour le jeune homme devenu à son tour écrivain et philosophe, l'entreprise de son aîné repose sur un malentendu : le fond de l'expérience vécue est incommunicable dans le code du langage quotidien

²⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²¹ Pierre Klossowski, *Correspondance*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 96.

²³ *Traversées de Pierre Klossowski*, éd. Laurent Jenny et Andréas Pfersmann, Genève, Droz, 1999, p. 20.

²⁴ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 82.

²⁶ *Ibid.*

et le problème n'est pas résolu par un simple acte d'auto-nomination, tel l'aveu gidien : « les pédérastes dont je suis (pourquoi ne puis-je dire cela tout simplement [...]?) »²⁷ La sincérité elle-même n'est peut-être qu'un masque cachant l'absence de ce qu'elle prétend exhiber. Peut-être est-il en fin de compte plus probe de s'exprimer par énigmes, sous couvert d'un voile qui se dénoncerait lui-même comme voile ?

La deuxième phase de vie qui retiendra notre attention s'étale sur une période allant du milieu des années 1930 jusqu'au milieu des années 1950. Le début en est marqué par la rencontre – une fois de plus déterminante – avec Bataille qui entraînera Klossowski dans le sillage de ses aventures intellectuelles et communautaires, jusqu'à la rupture de la Seconde Guerre mondiale. Et rupture il y a bien, Klossowski entrant dans les ordres et se livrant à une critique sévère des positions et des excès de l'apprenti sorcier. Ce n'est qu'au sortir de la guerre, à la suite de son défroque et de longues années encore de « contorsions »²⁸, que Klossowski parvient à résoudre ses propres contradictions pour rendre alors hommage à celui qui jusqu'au bout resta « un intime »²⁹. L'amitié avec Bataille, en cela très différente de celle avec Gide, ne se développe pas au gré d'un conflit entre une sensibilité « anormale » et les normes qui en censurent l'expression ; abandonnant le problème de la généralité sociale, c'est la question de la communauté impossible ou, pour le dire avec Blanchot, « inavouable »³⁰, qui apparaît. Communauté précisément située à la jonction entre la singularité individuelle et la généralité sociale. Et tout l'enjeu sera de savoir comment fonder cette communauté si les membres qui la composent ne doivent ni aliéner leur singularité ni s'assujettir à un quelconque but – fût-il celui de former une communauté ! Telle est la question de la communauté souveraine, ainsi que la posait Bataille avant la Guerre. Or là où l'apprenti sorcier s'enfoncera dans les paradoxes de la communication conçue comme excès, dépense ou sacrifice, Klossowski découvrira un moyen d'établir un rapport de complicité silencieuse entre « amis du même goût et du même esprit »³¹ – pour le dire ici avec Sade. Cette complicité s'établira au moyen d'un signe qui n'est cependant qu'un semblant de signe, car il demeure sans signification bien qu'il soit compris par tous. Le signe est ici le média d'un « partage sans échange »

²⁷ André Gide, *Journal I*, Paris, Gallimard, 1996, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1092.

²⁸ *Klossowski, L'Arc*, n° 43, Aix-en-Provence, 1970, p. 89.

²⁹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 189.

³⁰ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983.

³¹ Sade, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 1995, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 887.

entre amis et prochains, soit d'une communication, là où Bataille avait voulu concevoir celle-ci en dehors de tout « vecteur »³².

Des trois relations dont nous voulons traiter, celle de Klossowski avec Nietzsche fut la moins conflictuelle et la plus pérenne. S'il lit très tôt les œuvres du philosophe, ce n'est toutefois qu'à partir du milieu des années 1950 que Klossowski commence véritablement à lui consacrer essais et traductions. Il n'est pas exagéré de considérer que l'ermite de Sils Maria dominera sa production littéraire et philosophique jusqu'au milieu des années 1970, au cours desquelles il abandonnera progressivement l'écriture pour se consacrer au « geste muet »³³ de la peinture. Or si Nietzsche est bien la troisième figure tutélaire que nous voulons aborder, celle-ci nous ramènera en réalité en deçà de notre point de départ, soit le retour à Paris de 1923 ; elle nous ramène vers l'enfance de Pierre et vers ce que Stephan Zweig a si joliment appelé « *Le Monde d'hier* »³⁴, le monde d'avant la Première Guerre mondiale. Klossowski restera sa vie durant intensément attaché à ce monde où se développait, au-delà des esprits nationaux, un cosmopolitisme européen et artiste, et où Rilke fut l'amant de sa mère et son ami autant que celui de son frère Balthasar, mieux connu sous le nom de Balthus. Et c'est Gide qui, dès le retour en France de Klossowski, contribue à le « [divertir] »³⁵ de ses racines « lotharingiennes »³⁶, qu'il ne retrouvera qu'en redécouvrant Nietzsche aux côtés de Bataille. De quoi s'agit-il ? La bohème artiste qui avait bercé l'enfance de Pierre était un monde sans normes, ou plutôt un monde dans lequel une pluralité de normes trouvait à s'exprimer dans ce que l'on pourrait appeler une « compréhension polythéiste de l'être ». Et c'est à faire sourdre à nouveau ce continent du corpus nietzschéen que Klossowski s'attache tout particulièrement. Là où, mourant, Dieu « disparaît à l'horizon de la conscience »³⁷, et qu'avec lui cesse la « monstrueuse tyrannie »³⁸ d'une norme unique, c'est la pluralité des tonalités de l'être qui revient, qui sont autant de manières différentes de sentir et d'éprouver l'existence – de l'éprouver à travers une multiplicité de dieux, où « tel dieu ne niait ni ne blasphémait tel autre dieu ! »³⁹ Et dès

³² François Bizet, *Une communication sans échange*, Genève, Droz, 2007, p. 91.

³³ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, op. cit., p. 136.

³⁴ Stefan Zweig, *Le Monde d'hier*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.

³⁵ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 74.

³⁷ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 206.

³⁸ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 143, p. 158.

lors, c'est l'antagonisme d'un monde vrai et d'un monde d'apparences qui disparaît, pour laisser place à la fête au sens où Heidegger écrit que «la fête [...] ce sont les fiançailles des hommes et des dieux»⁴⁰. Dans la fête il n'y a plus incommunicable ni communicabilité, ni individu singulier ni généralité sociale, mais le simple lien ou la pure médiation entre l'un et l'autre.

Revenant en deçà de notre point de départ, nous nous trouverons donc en même temps au-delà de ce dernier. Notre étude suivra ainsi un cours spiralant tournant autour de l'incommunicable comme sur son axe, car l'incommunicable ne constitue pas un thème klossowskien parmi d'autres, mais la «pensée *unique*» d'un monomane. En cela, nous ne voulons pas présenter un recueil d'études sur des thèmes particuliers de la pensée, de l'écriture ou de la peinture klossowskiennes à l'instar de Laurent Jenny et Andreas Pfersmann dans *Traversées de Pierre Klossowski*⁴¹; ni lire son œuvre «dans tout son long»⁴², comme Castanet dans *Pierre Klossowski, La pantomime des esprits*; ni étudier les références occultes de son œuvre et réfléchir sur le *modus operandi* de ses textes, comme le propose Thierry Tremblay dans le récent *Anamnèses, Essai sur l'œuvre de Pierre Klossowski*⁴³; ou encore écrire une introduction à sa pensée, comme le fit Alain Arnaud, dans un essai lumineux sobrement intitulé: *Pierre Klossowski*⁴⁴; nous voulons penser avec Klossowski afin d'éclairer l'«*idée folle*» qui donne son sens à toute son œuvre.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 131.

⁴¹ *Traversées de Pierre Klossowski*, op. cit.

⁴² Hervé Castanet, *Pierre Klossowski. La pantomime des esprits*, op. cit., p. 7.

⁴³ Thierry Tremblay, *Anamnèses. Essai sur l'œuvre de Pierre Klossowski*, Paris, Hermann, 2012.

⁴⁴ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, Paris, Seuil, 1990.

CHAPITRE PREMIER

GIDE OU LA PARRHÉSIE

PARIS

La relation de Pierre Klossowski avec André Gide est placée sous le signe de l'incommunicable, de l'impartageable ou de ce que Monique Nemer a récemment appelé « l'innommable »¹ ; pour autant, elle n'en est pas moins faite d'échanges de lettres ou d'expériences, de la confluence des sensibilités et d'une indéniable complicité de fond. En 1923, séjournant dans le « Berlin wilhelminien et celui de l'époque weimarienne »², le jeune Pierre languit loin de « la terre féconde douce et chaude du jardin français »³, et ne rêve qu'à retrouver Paris qui « se reflétait parfois dans les quartiers de la Spree »⁴. Ce rêve n'est pas un caprice d'adolescent, il répond à la détresse du jeune homme qui, arraché à l'âge de neuf ans à tout ce qu'il connaissait, se trouva livré à des « déplacements qui, durant le premier conflit, puis au lendemain de la guerre [...] traumatisèrent [son] adolescence »⁵. A l'incertitude géographique (et matérielle) due aux errances entre Cassel, Berlin, Berne et Genève, s'ajoute l'insécurité affective, l'enfant ayant été confronté dès l'âge de douze ans à la séparation de ses parents. Et si Baladine entame en 1919 une relation épanouissante avec Rilke, ce dernier, malgré l'intérêt qu'il prendra pour ses deux fils, n'en deviendra pas pour autant une figure paternelle susceptible de répondre au désarroi causé par la guerre et la séparation ; il sera plutôt un grand frère ou un ami, le tout dans une forme de confusion affective faite d'extases lors des rencontres et de tourments lors des séparations. Baladine n'écrit-elle pas à Rilke en 1920 : « Oh René, René, que tu sois

¹ Monique Nemer, *Corydon citoyen*, Paris, Gallimard, 2006.

² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 67.

³ Pierre Klossowski, *Correspondance*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴ *Ibid.*

⁵ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 63.

béni ! de me voir toujours devant toi-même et en t'éloignant de moi : en fontaine, en arbre, en fleur dans ton étoile qui brille au-dessus de toi – pour toi – j'ai embrassé Balthus et je lui ai dit : “Ça vient de loin”⁶. Et il n'est pas anodin que Baladine se tourne vers Balthus plutôt que vers Pierre. Son «choix», semble-t-il, s'était très tôt porté sur le jeune prodige qui, à douze ans déjà, avait publié son *Mitsou*, dont le poète avait écrit la préface. Or, comme le relève le biographe du peintre, Nicholas Fox Weber, du monde de *Mitsou*, «en premier lieu, [Balthus] a évacué son frère»⁷. C'est ainsi que l'on peut comprendre, chez Pierre, le besoin de se chercher en dehors du cadre familial ce que Jean-Claude Bonnet a appelé «des figures paternelles secourables»⁸. Car c'est bien lui qui, «de [sa] propre autorité»⁹, décide d'aller «consulter» Gide dans l'espoir de s'assurer auprès de ce dernier d'une sécurité émotionnelle autant que d'un avenir professionnel, dans l'espoir aussi de retrouver le monde perdu des impressions dans lesquelles avait baigné son enfance parisienne. Dans les termes du *Peintre et son démon*, Klossowski se souvient : «Et voici qu'une chance inespérée s'offre à moi de faire une sorte d'apprentissage moral et matériel auprès de l'homme même que j'avais désigné comme mon directeur de conscience. Or c'est moi qui avais choisi cet homme pour le consulter». Le terme de «consultation» n'est évidemment pas choisi au hasard. Comme le rappelle Bonnet, il renvoie au thème de «la visite au grand écrivain» et «qualifie ici une démarche exclusivement privée auprès d'un médecin des âmes»¹⁰. Seulement, le médecin en question n'est autre que Gide, «l'insaisissable Protée»¹¹. Dans les faits, l'initiative que Klossowski dit avoir prise «de sa propre autorité» avait été préparée de longue date par son père, Erich Klossowski, avec l'aide de Rilke. Ce dernier, déjà en contact avec Gide depuis 1909, entretenait avec lui depuis 1922 une correspondance autour de l'avenir de Pierre, et avait notamment recommandé Erich auprès de l'auteur des *Nourritures terrestres*. Le 25 avril 1922, la Petite Dame écrit : «Nous nous retrouvons chez Rivière à 5 heures. Il y amène deux messieurs qui lui furent envoyés par Rilke : un M. Strohl, professeur à l'Université de Zurich, et un peintre polonais, Klossowski, qui voudrait mettre ses deux fils à

⁶ Rainer Maria Rilke et Merline, *Correspondance 1920-1926*, Zurich, Editions Max Niehans S.A., 1954, p. 98.

⁷ Nicholas Fox Weber, *Balthus, une biographie*, Paris, Fayard, 2003, p. 45.

⁸ *Traversées de Pierre Klossowski*, op. cit., p. 13.

⁹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 98.

¹⁰ *Traversées de Pierre Klossowski*, op. cit., p. 13.

¹¹ Cf. Germaine Brée, *Gide, l'insaisissable Protée*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

l'école du Vieux-Colombier»¹². Par ailleurs, à l'été 1923, Pierre sera encouragé par Gudi Nolke, qui l'accueille alors en Italie, «à faire part à Gide de son désir de retourner à Paris»¹³. Ce que Klossowski dans ses entretiens avec Alain Jouffroy reconnaît bien volontiers, mais tout en précisant que c'est bien lui qui, le premier, avait évoqué la personne de Gide : «J'avais parlé de Gide à une amie de Rilke qui, après mon séjour à Berlin, m'avait invité dans sa villa de Merano. Sachant que Rilke avait écrit à Gide pour me recommander chaleureusement auprès de lui, cette femme charmante m'avait vivement conseillé de lui écrire moi, de mon constant désir de regagner Paris – ce que j'ai fait»¹⁴. Peu après, de retour en Suisse, il écrit :

Château de Muzot
Sierre Valais Suisse
Le 27 octobre 1923

Cher Monsieur André Gide !

Vous allez peut-être vous étonner de la liberté que je me suis permise en me décidant à vous écrire ; bien souvent j'en ai eu l'envie, mais une certaine timidité m'en empêchait ; d'abord j'ai seulement voulu voir comment je m'y prendrais, mais aujourd'hui ma plume m'entraîne tout à fait.

Vous souvenez-vous encore de mon nom ? Vous avez eu l'infinie bonté de vous y intéresser tout l'automne de l'année dernière, et je vous suis mille fois reconnaissant Monsieur Gide de m'avoir fait un tel honneur !

Vous ne pouvez imaginer dans quelle fièvre j'ai passé ces quatre semaines d'attente anxieuse, et même si les projets qui ont été discutés si diligemment par vous Monsieur Gide, et par notre cher ami Monsieur Rilke, ne sont demeurés qu'à l'état d'hypothèses ce temps a été pour moi un délire de joie étrange comme je n'en avais pas ressentie jusqu'alors ; car j'étais si sûr que je viendrais retrouver mon Paris, et que peut-être j'aurais été honoré de vous voir. Représentez-vous je vous prie Monsieur Gide ce que ça veut dire pour un adolescent qui se trouve en telle situation : il a quitté Paris où il est né, à neuf ans, pénétré d'une enfance toute française et particulièrement parisienne ; ses yeux ont vu, et dès lors retenu pour toujours, les paysages de la Provence avec ses ports ; il s'est promené par les

¹² Maria Van Rysselberghe, *Les Cahiers de la Petite Dame*, Paris, Gallimard, 1973, «Les Cahiers de la NRF», t. I, p. 123-124.

¹³ *Pierre Klossowski, Tableaux vivants*, sous la direction d'Agnès de la Beaumelle, Paris, Gallimard, 2007, p. 155.

¹⁴ Alain Jouffroy, *Le secret pouvoir du sens. Entretiens*, Paris, Ecriture, 1994, p. 119.

boulevards de Paris, sur ses ponts, il a longé les quais de la Seine ; et il a vu les arbres les grands marronniers du Luxembourg se couvrir et se dépouiller de leurs feuilles et de cette ville de ces pierres il connaît l'histoire par cœur... brusquement en une nuit de haine universelle il se trouve transplanté en... en Allemagne ! Et depuis il n'a pu encore retrouver la vie harmonieuse qui en France attendait son adolescence. Et je vous assure, Monsieur Gide, « mes racines » si jeunes fussent-elles alors n'ont pu s'invétérer dans ce sol dur et elles sont toutes malades de ne plus se trouver dans la terre féconde douce et chaude du jardin français – Je veux dire par ce galimatias que tout le temps que j'ai vécu en ce pays d'outre-Rhin, ma vie s'est élevée et a crû partant de ce terrain de souvenirs : Paris et son inoubliable silhouette sont toujours devant moi comme un horizon où viennent se loger toutes mes pensées, mes idées, mes espérances ; et tout à coup ces idées, ces pensées, ces impressions que m'a laissées l'esprit français, impressions passées à l'état de rêve, oui tout ça, tout ce rêve lorsque je me promènerais après tant d'années d'absence, dans des beaux quartiers de Paris, tout ce rêve se trouverait réalisé ou plutôt matérialisé sous l'aspect de cette ville. Toute ma nostalgie, justifiée, et expliquée.

Vous vous serez peut-être demandé, Monsieur Gide, pourquoi lorsque sur votre dernière lettre (au mois de décembre de l'année dernière) que nous fit parvenir Monsieur Rilke, dans laquelle vous parliez toujours avec un constant intérêt pour moi et mon cas, et où vous annonciez que tout était prêt, presque, à Paris grâce à vos soins si empressés et si aimables, pourquoi je ne suis pas venu alors. Oh ! moi naturellement je voulais me « sauver » de Berlin à chaque instant. Mais subitement on a eu la crainte que pour l'année d'alors ce serait trop tard et que je ne serais pas « suffisamment préparé à la vie parisienne » et que je ne pourrais plus suivre les cours de M. Copeau, justement à cause de ce retard.

Maintenant, Monsieur Gide, excusez-moi je vous prie, de vous parler des questions de plus en plus personnelles.

On a donc décidé de me faire continuer des études « complémentaires » de littérature française et du latin. Ainsi je devais être préparé pour cet automne 1923 afin de vraiment, cette fois-ci, faire mon voyage à Paris... Voilà l'automne... et à l'instant où je rêve à mon « pèlerinage parisien », on ne me parle plus un seul mot au sujet de Paris ! !

La cause : on a eu peur de la situation politique et toutes ces histoires. On craint que cette année davantage que la précédente, plus de difficultés encore s'opposeront à mon chemin là-bas... Monsieur Gide, ces craintes sont-elles bien justifiées ? J'en doute bien.

Mais en Allemagne, voilà précisément pourquoi je repense irrémédiablement à Paris en ce moment, en Allemagne la situation est infernale !

Pour étudier quoi que ce soit, un jeune homme doit avoir la sécurité suffisante pour pouvoir se concentrer : et cela, à l'heure présente,

n'est plus possible en Allemagne, où l'on s'attend à tout ce qui est imaginable ! Pensez donc. Monsieur Gide, de la concentration en un tel bruit, en tel chaos !

Depuis quelques temps, j'ai changé mes projets : j'ai toujours voulu écrire, et cette idée forme à elle seule tout le fond de ma vie intérieure. Mais il faut se dire, qu'en un temps pareil, il est insensé de vouloir travailler uniquement sur ce point de vue (littéraire) : j'aimerais, avant tout, un métier simplement, qui saura m'assurer la tranquillité que j'aurai besoin plus tard pour mes occupations littéraires (je veux dire qui donne une solution au problème des questions matérielles de la vie) ; et voici encore que même cette idée d'un métier pratique, est presque irréalisable en Allemagne (je veux dire, son apprentissage ; vous serez sûrement renseigné que tout, là-bas, est sens dessus dessous).

Et bien, Monsieur Gide, en pensant au mot si plein de générosité que vous avez eu la grande bonté de me faire dire par Monsieur Rilke... (et excusez-moi encore une fois je vous prie, je ne voudrais vraiment non plus que votre amabilité vous coûtât que des dérangements)..., « que vous aviez le vif désir de m'aider à l'avenir ». Je vous supplie Monsieur Gide, ne vous effrayez pas de moi je vous demande mille fois pardon, j'ai pensé que ce serait peut-être une idée de m'adresser tout franchement, tout ouvertement à Monsieur André Gide. Mais c'est cependant tout en craignant d'être immodeste, de vous importuner, que je vous prierais d'entendre ces quelques mots bien maladroits :

Mon grand désir, c'est de venir à Paris ; (je serais presque tenté de dire avec puérité, « à tout prix »). Je n'ose à présent pas parler de l'Ecole du Vieux-Colombier ; j'espère bien, si je me trouvais un jour quand même à Paris, que je pourrais entrer en relations.

Car je pense à présent à un métier plutôt « pratique ». Mais voici :

Y aurait-il peut-être moyen d'entrer dans une maison d'éditeurs ? (en apprentissage)

Comment trouvez-vous ce projet, Monsieur Gide ?

Enfin pour vous parler des affaires matérielles, je dispose de deux mille francs suisses. Peut-être y aurait-il encore autre chose à laquelle je ne pense pas en ce moment, je ne sais, mais je n'ose déjà plus vous parler davantage de moi. Excusez je vous prie, ma lettre trop volumineuse : c'est affreux que je n'ai pu me retenir ; une fois lancé j'ai cru devoir dire tout.

Veillez seulement lire cette lettre d'un adolescent qui vous lit avec ferveur.

Croyez Monsieur Gide à ma profonde gratitude pour toutes les peines que vous vous êtes données pour moi. Encore je me demande si ce que je tente en vous écrivant ainsi n'est pas un peu téméraire ou impudent.

Veillez croire Monsieur Gide à l'infini respect devant votre nom
d'un jeune admirateur

Pierre Klossowski¹⁵.

A la lecture d'une telle lettre écrite par un adolescent de dix-huit ans, on ne s'étonnera pas que Gide fût fort « intrigué »¹⁶. Et, de fait, sans tarder, il répondit à Rilke :

Cuverville
Par Criquetôt l'Esneval
Seine inférieure
1^{er} novembre 1923

Mon cher Rilke

Je vous réponds tout aussitôt – oui, sitôt votre lettre reçue et celle de votre jeune ami, qui me touche et m'émeut plus que je ne peux dire. Il ne me donne pas d'autre adresse que la vôtre et c'est donc à vous que j'écris ; s'il n'est plus auprès de vous, vous saurez en tout cas où l'atteindre et où lui faire parvenir mon message, l'assurance de ma sympathie dévouée. Tant de zèle et de ferveur mérite l'aide et la récompense. Je suis fermement décidé à l'aider, de quelque manière que ce soit ; c'est-à-dire de toutes les manières. La grande difficulté, c'est que je ne suis pas à Paris. J'y retournerai bientôt il est vrai ; mais pour peu de temps. Tout à la fois je voudrais lui trouver une situation et je ne puis raisonnablement la chercher sans *le* connaître, et ses goûts, et ce dont il est capable. Je crois donc que, d'abord, il serait bon que je le connaisse et cause avec lui longuement. Viendrait-il me rejoindre à mon prochain passage ? Je m'arrangerais de manière à l'héberger les premiers jours, et tant que je resterais à Paris moi-même. Ce serait, je pense, vers la fin de ce mois. Je chercherais avec lui et le présenterais à quelques amis qui pourraient aider ma recherche. J'entrevois diverses possibilités, mais n'ose tenter aucune démarche avant d'avoir causé avec lui.

Je vous réécrirai en temps opportun. D'ici là qu'il ait bon courage, bon espoir ; croyez que l'intérêt et la sympathie que déjà je lui porte, se doublent du grand désir que j'ai de vous marquer mon amitié et mon bon vouloir. [...]

Je vous serre la main bien affectueusement avant de me remettre au travail. Croyez-moi votre bien fidèlement dévoué

André Gide¹⁷.

¹⁵ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

¹⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 96.

¹⁷ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

Penchons-nous sur la lettre de Pierre. Elle présente une construction en deux parties, la première évoquant « la vie harmonieuse », française, la seconde « l'impossibilité de se concentrer » dans le chaos allemand de l'après-guerre. Autour de cette opposition, entre l'harmonie et le chaos – mais que l'on pourrait décliner à l'envi comme opposition du fond et du langage, de l'intensité et de la syntaxe, du silence et de la parole – se dessine l'une des alternatives les plus fondamentales de la pensée et de l'œuvre de Klossowski, qui le guidera notamment dans sa lecture des œuvres d'auteurs aussi divers que Sade, Bataille, Nietzsche sans oublier Gide lui-même. Pour en revenir au jeune Pierre, vivant au début des années 1920 au cœur du désordre berlinois, il voit se lever en lui un monde d'images et de sensations « douces et chaudes », françaises, allant des « paysages de la Provence » aux « boulevards de Paris », évoquant « ses ponts » sur lesquels il s'est promené et « les quais de la Seine » qu'il a longés. Opposition structurante également en cela que Pierre évoque la France que « ses yeux ont vu », soit des impressions où se mêlent à la fois sa biographie, l'histoire de l'Europe et celle des mouvements artistiques : « Est-il besoin de vous dire, commente-t-il dans son entretien avec Monnoyer, que j'ai connu l'attraction de l'univers impressionniste d'un côté, de l'Allemagne expressionniste de l'autre »¹⁸ ? La France est le pays de la lumière, des impressions et des images ; l'Allemagne est celui de l'intériorité, du Chaos et de la nuit. Plus profondément, la lettre est surtout l'expression d'une détresse morale. Que recouvrent exactement les mots : « Représentez-vous, je vous prie Monsieur Gide ce que ça veut dire pour un adolescent qui se trouve en telle situation » ? Pierre pense certes ici au dépaysement géographique puisqu'il poursuit son texte en évoquant son départ de Paris. Mais cette « situation » ne peut-elle également renvoyer à celle, familiale, dans laquelle il se trouve, et à ce jeune frère prodige dont le destin, semble-t-il, est tracé d'avance et pour lequel Rilke lui-même ajoute en *post scriptum* dans l'une de ses nombreuses lettres à Merline : « Et quant à vous-même, mon cher B..., vous le savez – n'est-ce pas ? – que tout franchement nous nous aimons »¹⁹ ? A moins encore que cette « situation » ne soit celle d'un jeune homme, découvrant en lui un désir le portant plus vers les adolescents que les adolescentes, et qui, par conséquent, aurait cette « anomalie »²⁰ en partage avec Gide ? La détresse du jeune Pierre se double des marques d'une grande vivacité émotionnelle, comme en témoignent les expressions : « mille fois

¹⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 63.

¹⁹ Rainer Maria Rilke, *Briefe*, t. II, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1950, p. 194.

²⁰ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 101.

reconnaissant», «vous ne pouvez imaginer dans quelle fièvre j'ai passé ces quatre semaines», «attente anxieuse», «délire de joie étrange» qui semblent empruntées à l'auteur des *Nourritures terrestres* lui-même. Cette impression se confirme lorsqu'au dernier paragraphe, le jeune Pierre conclut : «veuillez seulement lire cette lettre d'un adolescent qui vous lit avec ferveur». Ne se pose-t-il pas ici en face de Gide dans le miroir inégal de la lecture, le maître *lisant* l'adolescent qui le *lit* lui-même avec ferveur ? La ferveur, n'était-ce pas justement ce que le très lyrique narrateur desdites *Nourritures* avait si ardemment voulu enseigner ? «Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur»²¹, s'écrie Gide dès les premières pages de sa grande ode aux désirs et aux «soifs étanchées»²². Et dans sa réponse à Rilke, il ne manque pas de relever que ce qui mérite récompense, c'est «le zèle et la ferveur». Le jeune homme lisant la prose de son aîné prend donc la pose du disciple rêvant peut-être d'incarner ce Nathanaël, dont le narrateur des *Nourritures* se plaint qu'il ne l'a «pas encore rencontré», alors que Pierre se tient justement tout prêt à «sortir – sortir de n'importe où, de [sa] ville, de [sa] famille, de [sa] chambre, de [sa] pensée»²³ – même si, en réalité, il ne s'agit que de revenir au Paris de son enfance. Qu'il y ait au fond de l'expérience gidienne, comme Klossowski le dira plus tard à propos de Nietzsche, «le désir d'enseigner *l'inenseignable*»²⁴, soit la joie, la ferveur et l'intensité, cela, le jeune Pierre l'avait déjà compris. Et ce qu'il propose implicitement à son aîné n'est ni plus ni moins que la reconstitution du type socratique de la relation du maître et de l'élève, soit «l'*Eros paidikos*»²⁵ ou la «pédé-*rustie socratique*»²⁶, telle qu'il la représentera lui-même dans un tableau de 1984 intitulé *Socrate interrogeant le jeune Charmide*, et où l'on voit la tête de Socrate émerger entre les cuisses nubiles de Charmide que Platon appelle aussi «le plus beau des garçons...»²⁷ A n'en pas douter, l'«*Eros paidikos*» constituera l'une des préoccupations majeures de son œuvre autant que de celle de Gide. N'est-ce pas ce que Klossowski laisse entendre lorsqu'il explique, près de soixante ans après les événements, que «Ça ne lui [à Gide] arrivait pas tous les jours de voir venir à lui un adolescent qui l'avait pareillement lu, déchiffré et deviné»²⁸.

²¹ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 157.

²² *Ibid.*, p. 217.

²³ *Ibid.*, p. 153.

²⁴ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir, op. cit.*, p. 177.

²⁵ *Ibid.*, p. 51.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

²⁷ Platon, *Charmide*, 154a.

²⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon, op. cit.*, p. 96.

La lettre de Pierre ne laissera pas Gide indifférent ; comment l'aurait-elle pu ? Il s'empressera de tout mettre en œuvre pour accueillir le jeune homme – lequel arrivera finalement à Paris à la fin novembre 1923. «Gide m'a reçu dans les bureaux de la N. R. F. avec un affable sourire», explique Klossowski à Alain Jouffroy, avant de poursuivre : «Il m'a invité à l'accompagner chez lui, Villa Montmorency. [...] Comme il devait partir le lendemain pour Cuverville, il m'a proposé de l'y accompagner»²⁹. Gide de son côté écrivait à Rouveyre le 30 novembre : «Le jeune Pierre Klossowsky [*sic*] a commencé par loger à la Villa Montmorency ; puis, comme il m'apparaissait qu'il ne souhaitait rien tant que devenir mon secrétaire particulier, et qu'il pourrait bien, après un temps d'entraînement, faire l'affaire, j'ai pris le parti de l'emmener à Cuverville, pour quelques jours – à l'essai, à l'étude. Il fait deux ou trois heures de dactylo par jour et témoigne de tout le zèle désirable»³⁰. On peut cependant douter que le projet de Gide de prendre le jeune Pierre comme secrétaire personnel fût bien sérieux. Ne bénéficie-t-il pas déjà des services de Maria van Rysselberghe, la Petite Dame, dont les carnets de cette période furent malheureusement perdus – la reconstitution qu'elle en donnera plus tard passe malheureusement sous silence la rencontre avec Pierre. De fait, Klossowski lui-même doute que Gide eût véritablement considéré de l'employer comme tel. Ainsi qu'il le dit à Monnoyer, si Gide l'emmène à Cuverville : «ce n'était là, je pense, qu'un prétexte pour m'observer»³¹. Et il poursuit : «Il eût tôt fait de s'apercevoir de l'enfant gâté par son entourage, comprenant tout apparemment, et ne connaissant rien d'élémentaire : d'où le désespoir de celui qui, faute de mieux, était devenu mon tuteur providentiel...»³² Que signifie ici : «faute de mieux» ? Faut-il entendre que Gide ne sera pas le Socrate du jeune Charmide-Pierre ou l'Edouard de ce petit Bernard Profitendieu avant la lettre ? Le maître et le disciple sont pourtant bien entrés en relation sur la base de l'innommable lui-même. Klossowski raconte : «c'est là que j'ai corrigé avec lui les épreuves de *Si le grain ne meurt* et des *Faux-monnayeurs* – ainsi que d'une première version du *Corydon* – en chantier à cette époque»³³. Si sa mémoire le trahit quelque peu à propos de *Si le grain ne meurt* et des *Faux-monnayeurs*, loin d'être à l'état d'épreuves

²⁹ Alain Jouffroy, *Le secret pouvoir du sens*, op. cit., p. 120.

³⁰ André Gide, André Rouveyre, *Correspondance 1909-1951*, Paris, Mercure de France, 1967, p. 77.

³¹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 96.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

à ce moment-là, Gide est bel et bien en train de mettre la dernière main à sa « défense et illustration » de l'éros socratique. De fait, le grand auteur se trouve sur le point d'entrer dans sa période militante et se découvre en conséquence entièrement au jeune homme qui, à l'en croire, ne sera pas longtemps en reste. Pierre raconte : « je lui ai parlé de la petite collection que je faisais de cartes postales marocaines qui représentaient des jeunes garçons »³⁴. En un mot, ce fut une « euphorie qui dura trois semaines »³⁵ – même si le séjour à Cuverville se solda finalement par l'échec de Pierre qui ne pût convaincre de ses qualités de secrétaire, et dont Gide ne devint « que » le tuteur. On décida alors de l'inscrire à Jeanson-de-Sailly, en classe de philosophie et c'est l'écrivain qui devint alors son répondant à Paris.

Ces quelques éléments biographiques, bien que non exhaustifs, mettent en lumière le fond sur lequel eut lieu la rencontre du jeune homme avec son aîné, rencontre vécue comme communication totale, mais au sein d'une société qui en censure l'expression. Monique Nemer, dans son *Corydon citoyen*, a bien mis au jour, à propos du procès d'Oscar Wilde notamment, cette forme de rapport de l'innommable à la norme, intentant un procès à quelque chose que l'on ne peut dire : « juger et condamner, oui ; dire non »³⁶, écrit-elle. Indissociable donc de cette communication de fond sur la base d'une sensibilité érotique partagée, la conscience que l'innommable est « non seulement un attribut de cet amour-là, mais, en quelque sorte, sa nature spécifique »³⁷, d'où également, chez Gide, comme le raconte rétrospectivement Klossowski, « les réflexes, [...] les subterfuges, les faux-fuyants qui caractérisent toute caste opprimée à tort ou à raison »³⁸. Ainsi, la première leçon du maître gidien au jeune Pierre pourrait se résumer dans les termes de cet autre grand éducateur de la jeunesse que fut Nietzsche : « Peut-être la vérité est-elle une femme qui est fondée à ne pas laisser voir son fondement ? Peut-être son nom, pour parler grec, serait-il *Baùbo* ? »³⁹ La vérité ne se donne qu'à travers ses voiles et n'est, mise à nu, que résidu sinon mensonge. Elle ne se donne que dans un miroir ou dans une œuvre d'art, elle ne se donne que dans un simulacre. Comment effectivement rendre compte de l'expérience incommunicable – ici le désir innommable – si cette expérience implique

³⁴ Alain Jouffroy, *Le secret pouvoir du sens*, op. cit., p. 120.

³⁵ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 96.

³⁶ Monique Nemer, *Corydon citoyen*, op. cit., p. 15.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 51.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, Préface, p. 27.

sa propre censure ? Klossowski rapporte à Jouffroy combien il avait été frappé à la lecture des épreuves du *Corydon* par une citation de Goethe : « l'amour pour les garçons est vieux comme l'humanité »⁴⁰ ; et cet amour qui ne peut dire son nom « n'est, commente-il ailleurs, du point de vue de la vie des sociétés qu'une survivance de sensibilité anachronique »⁴¹, soit une sensibilité exilée dans le monde moderne de la productivité qui la réprime comme jouissance gratuite. Et telle est l'expérience incommunicable que Gide et Klossowski partagent : non pas la pédérastie en elle-même, mais le désir rendu innommable par ce que l'on pourrait appeler « le discours dominant » d'une époque donnée. D'où pour Klossowski cette réflexion : « En fait je pense que mon idiosyncrasie n'est que le reliquat d'une tradition de sentir depuis longtemps occultée ; si je rejetais l'expression conventionnelle du sens commun pour céder à la tentation de la folie, que j'inventasse un langage inusité, je trahirais les contenus de mon expérience »⁴². L'expérience qu'ont en partage Pierre et Gide, si elle leur permet d'instaurer entre eux une forme de complicité immédiate, ne les rend pas moins « incommunicables » par rapport au monde et aux normes extérieures. Et néanmoins, Klossowski refusera toujours l'idée d'un « langage intime », dont Wittgenstein a par ailleurs montré qu'il ne serait plus que « des sons que personne d'autre ne comprendrait »⁴³. Si les codes du langage censurent l'expérience, alors il faut la communiquer comme censurée à l'intérieur de ces mêmes codes sous peine de ne rien communiquer du tout.

Cette communication de fond entre le maître et le disciple ne doit pas faire oublier la dissymétrie par ailleurs totale de l'expérience de Gide et de Pierre face à l'innommable ; une bonne génération les sépare, ainsi que les milieux – contigus mais distincts – dans lesquels ils grandirent. Nous ne reviendrons pas ici sur l'itinéraire de Gide – par ailleurs bien connu – progressant par étapes, d'une enfance bourgeoise régie par un protestantisme rigide aux années d'adolescence marquées par le mysticisme et le symbolisme, et jusqu'à la découverte algérienne du désir et de la ferveur, dont rendra compte la parrhésie littéraire et militante des années 1920 avec la publication du *Corydon*, de *Si le grain ne meurt* et, plus tard, du *Journal*. Il importe en revanche de mettre en évidence l'antithèse totale que représente l'itinéraire de Klossowski par rapport à

⁴⁰ Alain Jouffroy, *Le secret pouvoir du sens*, op. cit., p. 120.

⁴¹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 51.

⁴² Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, op. cit., § 269, p. 217. Klossowski est le traducteur.

celui de Gide. Pierre a grandi bien loin de l'ordre et de la loi bourgeoise, dans un milieu artiste et bohème que l'on imagine d'autant plus libre que les Klossowski vivaient loin de leur terre d'origine, et de l'éducation prussienne que détestait Erich ; et cela sans compter ce que l'enfance de Pierre, « prise entre deux conflits mondiaux, [eut d'] ambulatoire »⁴⁴. De fait, il a grandi sans règles, sans contraintes ni tabous, voire sans même la conscience que l'on en pût avoir. Et c'est cela qui ne manquait pas de surprendre Gide, suscitant chez lui le désir de faire prendre conscience au jeune homme à la fois précoce et immature de sa singularité. Evoquant les années d'avant-guerre et de l'immédiat après-guerre, Klossowski se souvient : « l'ambiance où j'avais respiré dans la fréquentation des peintres et des poètes était complètement dégagée des scrupules d'ordre social autant qu'ignorant le genre de conflits intérieurs dont Gide voulait que je prisse conscience »⁴⁵. Et il poursuit : « Cancre rêveur, en deçà de toute maturité d'expression, aucune problématique morale n'avait encore de prise sur moi. D'une insouciance, d'une franchise pour Gide renversante et presque asociale, je m'entendais reprocher de ne connaître ni la peine du travail, ni l'épargne de l'énergie – ces impératifs qu'il avait pour sa part extraordinairement assimilés »⁴⁶. Gide voyait en Pierre « la légèreté, la dépense, la frivolité d'un enfant n'ayant pas été soumis comme lui-même à la sévère éducation puritaine »⁴⁷, ce qui, comme le relève encore Klossowski, ne manquait pas de le séduire et de le décontenancer. Il conclut : « Je n'avais pas de cas de conscience à dix-huit ans, pas de tabous »⁴⁸. Et Klossowski insiste tout au long de son entretien avec Monnoyer sur le fait que Gide était « époustoufflé que dans un milieu contigu au sien, il pût y avoir des jeunes gens qui, ne concevant aucune censure consciente, n'en éprouvaient guère le besoin » ; mais encore : « qu'un adolescent vienne sans nulle gêne, sans aucune discrimination, le requérir pour complice : il en était abasourdi » au point qu'il lui arrivait de lui demander : « Comment t'arranges-tu avec l'Eglise ? As-tu seulement la foi ? »⁴⁹ En d'autres termes, le jeune Pierre vivait parfaitement ignorant du péché et de la culpabilité qui accompagne nécessairement la loi. Gide – aussi paradoxal que cela puisse paraître – incarnera cette

⁴⁴ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁵ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 102.

loi pour l'adolescent, devenant pour lui « presque un deuxième père »⁵⁰, l'amenant à prendre conscience de son « anomalie » et de la singularité innommable qu'elle représente.

La « loi gidienne » – qui s'en étonnerait ? – est ambivalente. Il ne manque pas de louer le jeune homme lorsqu'il le voit travailler son expression : « Tu es tout de même un brave garçon, et tu m'as écrit une si bonne lettre que j'en rigolais de plaisir. Mais, pour quelqu'un qui cherche sa forme, sais-tu qu'elle était rudement bien tournée et que tu trouvais le moyen de m'y dire des choses très subtiles dans un excellent style et qui m'a gonflé d'aise – et de confiance en toi »⁵¹. Il n'oubliera pas non plus de le féliciter lorsque son bulletin est bon : « Je reçois en arrivant ici, ton bulletin – fort satisfaisant. J'en suis inexprimablement heureux. Je t'épargne mes commentaires »⁵². Mais il ne manque pas d'admonester son pupille lorsqu'il le faut. Klossowski se souvient de ces moments où Gide lui disait : « On ne te sent pas empoigner la vie ! » – ou encore : « Parce que tu as du temps à perdre, tu en fais perdre aux autres »⁵³. Par ailleurs, lorsque Pierre, alors hébergé chez les Rouveyre, s'ingénie en compagnie de Balthus et d'Yves Allégret à « mettre quelque ordre dans les bibelots et manuscrits qui encombraient les deux pièces »⁵⁴ de son hôte absent – ce qui provoquera ce que Klossowski appelle « un différend insignifiant » –, il reçoit de Gide les remontrances suivantes : « Tu vas me croire très fâché ; on a toujours l'air fâché quand on a des choses désagréables à dire ; puis, pour que tu prennes mes remontrances au sérieux, j'ai compris, par expérience, que je devais grossir la voix. Aujourd'hui je ne te fais pas de remontrances ; je constate seulement que les avantages que je t'avais mis en main, tu les as gâchés et que ta situation à Paris est compromise par ta faute. Je ne peux plus et ne veux plus t'aider, précisément pour conserver l'affection que j'ai pour toi »⁵⁵.

Ces éloges et ces remontrances dignes « de certains personnages de l'abbé Prévost »⁵⁶, se doublent cependant d'une sorte de subversion permanente au cours de laquelle les rôles s'échangent au gré de

⁵⁰ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants*, sous la direction d'Agnès de la Beaumelle, *op. cit.*, p. 155.

⁵¹ Pierre Klossowski, *Correspondance*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁴ André Gide, André Rouveyre, *Correspondance 1909-1951*, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁵ Pierre Klossowski, *Correspondance*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁵⁶ *Traversées de Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 14.

«l'anomalie [...] commune»⁵⁷. Comme Klossowski le souligne : «Gide s'amusait beaucoup à me parrainer de cette façon»⁵⁸ ; il se plaisait à ce «que le jeune Pierre soit à son tour le guide et le montreur»⁵⁹. En cela, Gide n'est pas simplement l'agent de la loi, il est également le médiateur du désir. Cette inversion des rôles apparaît dans toute sa clarté lorsque l'écrivain, dans une lettre, s'enquiert : «où en es-tu avec Yves ? où en es-tu avec Mademoiselle Sutter ? – Je ne sais presque rien de cette aventure, que par Marc, et très insuffisamment. [...] Je remplis cette lettre d'interrogations, auxquelles tu serais bien ingrat de ne pas répondre. Mais je pense qu'une longue lettre de toi va se croiser avec la mienne... Au revoir, enfant terrible. Tu as éveillé ma curiosité et mon affection ; tu te dois de les satisfaire»⁶⁰. Et de fait, Klossowski répondra à Gide, il répondra de manière à satisfaire au-delà de toute attente les penchants et les passions de l'auteur des *Nourritures terrestres*. Lors de son premier passage à Cuverville déjà, comme nous l'avons signalé, il avait partagé avec son aîné sa collection de cartes marocaines. Or de tels «partages» se perpétueront lorsque Klossowski, au cours de ses premières années parisiennes, se mettra à composer des dessins qu'il qualifie lui-même de «pilule d'excitation»⁶¹. Dans une lettre à dater probablement de mars 1925⁶², le jeune homme raconte les aléas

⁵⁷ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 101.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁵⁹ *Traversées de Pierre Klossowski*, op. cit., p. 15.

⁶⁰ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Dans la lettre en question Klossowski annonce son prochain passage à Toulon, dont la Petite Dame rendra compte en mars 1925 en ces termes : «Deux inconnus, un tout jeune lieutenant de vaisseau et sa femme, amenés par le jeune Klossowsky [*sic*] (très ami, celui-là), sont venus le voir de Toulon en auto. Le bruit de la machine a attiré Gide et il se met à causer avec eux, sur le pas de la porte. Elisabeth entend cette phrase : “Si vous voulez bien, nous allons rentrer, car je commence à prendre froid et je suis grippé.” Il introduit ces personnes au salon, c'était à la tombée de la nuit, et les tient là debout, pendant fort longtemps, leur tenant des propos confus sur sa grippe, sa sauvagerie, sans songer ni à les faire asseoir, ni à demander de la lumière. Pour faire cesser cette situation ridicule, Elisabeth prend la résolution d'entrer avec les lampes et de provoquer une présentation. Mais Elisabeth et les trois visiteurs, très gênés, l'attendent en vain, tandis que Gide fait des efforts éperdus pour essayer de lire ce qu'il y avait sur la carte que lui avait tendue le jeune lieutenant. Enfin, l'air égaré, il fait un ample geste circulaire, qui englobe tout le monde, en proférant simplement : “Commandant !”, ce qui met le comble à la confusion générale. Sans le petit Klossowsky, ces gens portaient certainement avec l'idée qu'ils avaient eu affaire à un toqué, ou à un malade.

Plus tard, comme il s'était laissé emmener à Toulon en auto par ces mêmes personnes qui, finalement, l'agacèrent beaucoup, comme je lui reprochais sa désinvolture à leur égard, il me dit : “Je me sens, il est vrai, rarement l'obligé de quelqu'un.” Je

et les déboires de son amitié avec Yves Allégret avant d'en venir aux réflexions, aux états d'âme dans lesquels une « désertion » d'Yves l'a plongé, et surtout à quelles créations elle l'aura poussé : « Et à minuit, une série de dessins qui peuvent s'intituler : "Heures et exercices du petit éclairer et de Monsieur" (ou de monsieur et de son p. écl.) et dont Marc vous a apporté un des premiers de la série, mais qui ne vous donnent pas l'idée des suivants : je ne connais plus d'obscénité, surtout en art »⁶³.

C'est vers la même période que, en plus des dessins, Pierre relate dans ses lettres des aventures qu'il invente en grande partie, et dans lesquelles il se trouve « aux prises avec quelques jeunes gens de [son] entourage »⁶⁴. Des aventures dont Klossowski dira dans *Le Souffleur* qu'elles « étaient souvent frelatées », mais que Gide « aimait entendre, quitte à s'amuser [des] échecs que trahissait pareille mythomanie »⁶⁵. La lettre précédemment citée donne un bel exemple de ces fabulations d'inspiration résolument sadienne :

Imaginez un après-midi à Pontigny, où exceptionnellement tout le monde serait dispersé et en promenades, l'abbaye un moment abandonnée, avec les seuls gens de service. Tout à coup, un camp volant de cent scouts prend d'assaut l'abbaye ; les domestiques sont vite ligotés ; on fouille les bibliothèques pour trouver des images, on pille la cave, on s'installe dans le réfectoire. Et puis vers sept heures, retour des invités ; la poire de Desjardins, de Du Bos, et, la vôtre. Pas si bête que ça : – mes petits amis, je vous promets de quoi vous souvenir pendant toute votre vie, à votre retour à Paris. Et c'est alors une clameur générale de supplications, une forêt de bras nus suppliants ; une puérile main brune aux doigts effilés, agile, qui s'agripperait à votre bras : « Soyez chic, monsieur, un chic type s'il vous plaît » et de grands yeux bleus ou noirs pleins de larmes, avec ce rictus inévitable d'une bouche insolente et « mignonne » : « On fera ce que vous voudrez... »⁶⁶

En recevant cette lettre, Gide s'effraye de tant de liberté. Il proteste que la poste du quartier n'est pas sûre, et que de telles missives risqueraient de le compromettre. Et au moment où Maurice Sachs projetait de faire une édition de luxe des *Faux-monnayeurs*, pour laquelle Klossowski

comprendais cela, en la circonstance, mais je sentais que sa déclaration avait une portée plus générale ». Maria Van Rysselberghe, *Les Cahiers de la Petite Dame*, *op. cit.*, p. 220-221.

⁶³ Pierre Klossowski, *Correspondance*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁶ Pierre Klossowski, *Correspondance*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

avait entrepris de faire des illustrations, Gide encore se rebiffe, trouvant les illustrations « beaucoup trop *sensationnelles* »⁶⁷. Frilosité soudaine de la part du grand écrivain ? Revirement ou louvoisement ? Les exemples sont nombreux où celui que Klossowski appelle aussi « le Vieux » fait des appels du pied au jeune homme qui, répondant à sa sollicitation, n'obtient au bout du compte qu'un désaveu. Il semble d'une part que Gide réclame du jeune homme qu'il lui montre ce qu'il ne veut pas voir, ce qu'il censure d'une certaine manière, et que, d'autre part, Pierre n'ait d'autre préoccupation que de partager avec son aîné des images et des visions, quitte à provoquer, par ce que l'image a d'excessif, la censure de ce dernier. D'où, dans la relation entre Gide et Pierre, un statut ambigu des images, à la fois sollicitées, désirées et désirables, autant que craintes et réprouvées, voire censurées. Gide va en un certain sens contribuer à occulter le côté visionnaire de Pierre. Ce dernier se souvient : « Mes obsessions réfléchissant les siennes – *sa seule physionomie les justifiait* – si bien qu'à mon tour, je ne voyais alors d'autre mode d'expression que la communication écrite pour en rendre compte. De là que je n'attachais que peu d'importance à mes aptitudes graphiques ou picturales – sinon comme à un divertissement »⁶⁸. Est-ce ici que la syntaxe classique – pour ne pas dire la « syntaxe classique gidienne » – finit par censurer les images dont elle appelle pourtant le partage ? Ainsi se met en place la figure complexe de ce pédagogue, ce « second père », morigénant et sermonnant le jeune Pierre lorsque celui-ci ne se comporte pas bien, cherchant à l'amener à une pleine conscience de son « anomalie », mais qui dans le même temps se laisse prendre par la main afin de, si l'on nous passe l'expression, « s'en faire remonter ». Est-ce en ce sens qu'il faut comprendre cette scène époustouflante placée au début du *Souffleur* – sur laquelle nous reviendrons –, où le narrateur évoque la curieuse situation où il se trouva réduit à n'être plus qu'un « regard de lui », c'est-à-dire à remplir une « fonction [...] à partir de son œil »⁶⁹ ? Lui, le « Vieux », derrière les « longues moustaches tombantes » duquel on reconnaît sans difficulté le jeune André Gide ? Klossowski alors d'expliquer dans son entretien avec Monnoyer : « Longtemps, j'ai été sensible à ses tics, et imitais les tournures gidiennes sans les comprendre dans leur nécessité »⁷⁰. Et il poursuit : « Les amis de Gide s'étonnaient quelque peu de son désarroi à mon égard, tant au point de vue pratique qu'éducatif –

⁶⁷ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 97.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 188.

⁷⁰ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 98-99.

Rouveyre d'abord, plus tard Pierre Viénot qui constatait qu'il m'inhibait littéralement par la sorte de *mimétisme mental* que j'avais contracté à sa fréquentation»⁷¹. Ici prend vraisemblablement source ce que Klossowski a également appelé son «complexe gidien»⁷², dont il ne s'affranchira qu'en passant par les «écoles» sadiennes, batailliennes (sur lesquelles nous reviendrons) puis par les ordres monastiques, la lecture des pères de l'Eglise et enfin le mariage. Mais c'est bien à la suite de cette identification inhibante avec Gide que Klossowski se trouve confronté à des problèmes moraux, qui ne lui appartenaient pas en propre et qui formeront en lui une sorte de «surmoi subversif»: «Ainsi, longtemps, je me suis imaginé vivant les conflits d'un autre comme étant les miens, sauf que cet autre était Gide»⁷³.

Sous la férule de son grand aîné, le jeune Pierre se voit certes poussé à soigner son expression, mais également à raconter et à dessiner ce que ses aventures lui suggèrent, quitte à subir après coup la censure du maître scandalisé par ses indécences. Est-il bien étonnant, dans ces conditions, que Pierre cherchât – au terme de plusieurs années – à échapper à l'emprise de Gide? En affirmant par exemple qu'il n'est pas, ni ne sera jamais un littérateur français, mais qu'il est un «écrivain allemand»? Et que, par conséquent, ni la censure morale de Gide ni celle de la «syntaxe classique» française n'ont de droits sur lui? De retour de son service militaire en Algérie en 1931, Klossowski écrit dans une longue lettre à Gide:

Les Haudères sur Sion
Valais - Suisse
Le 25 juillet 31

Mon très cher André Gide

Très malheureux de ne plus vous avoir revu à mon retour.

Je ne veux pas aujourd'hui vous décrire ce que fut mon expédition à Constantine – affectation qui devait bientôt se révéler comme une erreur administrative – ma déception quant au pays, enfin tout ce qui constitue l'inferral service armé dans un régiment de cavalerie autrefois disciplinaire. Je ne regrette pas l'aventure certes. Elle m'a absolument renouvelé, elle a mis de la perspective dans ma façon de voir l'existence et m'a donné plus d'indépendance me dégageant de certaines habitudes contractées dans le passé, j'ai acquis une conception beaucoup plus souple de la vie, beaucoup moins statique, «viel dynamischer» – et ce n'est pas sans intention que j'écris cela

⁷¹ *Ibid.*, p. 99.

⁷² *Ibid.*, p. 27.

⁷³ *Ibid.*, p. 102.

en allemand. Mais je ne veux pas vous ennuyer davantage avec cette esquisse d'état d'âme me voyant obligé de vous parler dans cette lettre d'une chose infiniment plus ennuyeuse encore.

Après quinze jours de service esquintant – et pourtant j'étais le plus léger cavalier de la garnison – je passai à l'infirmerie en proie à une de ces sales fièvres méditerranéennes et là se déclarait rien moins qu'une pneumonie, grâce à laquelle je fus réexpédié au plus vite sans qu'on se souciât de me soigner ou de me guérir et sans aucun égard pour mon état. On n'aimait pas ma pneumonie. Ainsi ai-je dû faire un voyage de cinq jours dans des conditions cauchemardesques, à la fin duquel ma pneumonie ayant eu le temps de faire ses progrès, je débarquai à Paris comme cadavre vivant: je suis resté alité pendant plus d'un mois, après quoi le médecin m'a ordonné de gagner l'altitude suisse. Me voici donc pour la quatrième fois dans ce magnifique Valais, non pas à Muzot, mais au fond de la vallée d'Evolène, aux Haudères assez près de Saas-Fée, où j'ai pu louer avec quelques jeunes amis charmants un chalet de montagne. [...]

Et cependant je voudrais quand même vous faire part d'une transformation tout à fait importante qui s'est effectuée en moi et dont je n'osais vous parler la dernière fois que je vous ai vu. Je crois avoir trouvé mon véritable moyen d'expression (ne souriez pas): depuis bientôt un an j'écris en allemand. J'ai redécouvert l'allemand, ma véritable langue. J'ignorais que je savais l'allemand – Et pourtant, c'est la langue que j'ai dans le sang, que je possède intuitivement alors que mon français n'a jamais été qu'une acquisition purement cérébrale. D'où mes difficultés infinies, mes gaucheries qui m'ont joué tant de mauvais tours. Et finalement je découvre que toute mon éducation française n'a jamais pénétré au fond de moi, laissant intacts quantité d'éléments qui maintenant devenus mûrs crèvent la mince surface «latine» et se mettent à parler «leur langue». Et les conséquences sont inestimables. J'ai enfin acquis une confiance dans mon propre travail... mais cela nous entraîne trop loin. Soyez assuré ici, mon très cher André Gide, mon grand ami, de l'affection et du dévouement toujours fidèle de

Pierre Klossowski
[...]⁷⁴

Quel revirement depuis la première lettre de 1923 où le jeune Pierre affirmait dépérir loin de «terre féconde douce et chaude du jardin français»! La France et toute la culture qu'elle représente n'est pour lui, en 1931, qu'une «acquisition purement cérébrale», ce qui explique et justifie rétrospectivement ses échecs, ses actes manqués et autres déboires vécus depuis son retour à Paris. A bon compte, le jeune homme se dédouane.

⁷⁴ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

Et quant à son expression, s'il s'est montré incapable de la former et de l'épurer sur le modèle gidien de la « syntaxe classique », c'est que cette dernière lui était étrangère par nature. Affirmant sa « germanité », il échappe donc à l'emprise, au jugement et au regard de Gide – non habilité à le poursuivre au-delà du Rhin. Klossowski, en 1923, au cœur de cette Allemagne si « chaotique » où il était impossible de se concentrer et de se construire, avait redécouvert en lui des impressions parisiennes qui le faisaient languir. Après presque dix années passées en France, forcé sous l'influence de Gide de se confronter à cette syntaxe qu'il éprouve avant tout comme censurante, il redécouvre l'univers germanophone, comme un espace « plus souple, beaucoup moins statique, “viel dynamischer” ». Mais n'est-il pas étonnant que cette lettre dans laquelle on peut lire un désir d'échapper à la sphère d'influence gidienne, ne trouve, pour se formuler, que des termes gidiens ou, plus précisément, les termes de *L'Immoraliste*, dans une sorte de répétition de l'expérience vécue par Gide lui-même ? L'Algérie tout d'abord où se rend Pierre pour accomplir son service militaire, où il tombe malade, atteint « par rien moins qu'une pneumonie ». On se souvient que la maladie de Michel entraîne pour lui la découverte de « richesses intactes, que couvraient, cachaient, étouffaient les cultures, les décences, les morales »⁷⁵. Chez Klossowski, dans une vision très proche, ce sont des « éléments devenus mûrs [qui crèvent] la mince surface “latine” et [qui] se mettent à parler “leur langue” ». Michel et Pierre partagent ainsi le désir de renouer avec une forme d'existence plus vitale et plus sanguine ; le terme de « sang » que Klossowski retrouve dans sa lettre (« la langue que j'ai dans le sang ») n'est pas anodin, rappelant « l'afflux d'un sang plus riche et plus chaud qui devait toucher »⁷⁶ les pensées de Michel, convalescent parmi les bergers de Biskra. Et Michel de conclure : « Je méprisai dès lors cet être secondaire, appris, que l'instruction avait dessiné par dessus. Il fallait secouer ces surcharges »⁷⁷, soit l'« acquisition purement cérébrale ». Klossowski, à l'âge de vingt-six ans, voulant prendre ses distances et s'émanciper de l'influence gidienne, ne trouve donc que des termes gidiens pour le dire. A l'instar de Michel écrivant un « *Essai sur les cultes phrygiens* » qui paraîtra sous le nom de son père, Pierre semble écrire sa vie dans un livre signé par un autre... « sauf que cet autre c'est Gide »⁷⁸.

⁷⁵ André Gide, *Romans, Récits et Stoties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 457.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 399.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon, op. cit.*, p. 102.

Par «mimétisme mental», Pierre est en quelque sorte devenu un personnage gidien. Nathanaël en 1923, il écrit à l'auteur des *Nourritures terrestres*. Bernard Profitendieu jusqu'au service militaire, il se veut secrétaire de l'auteur des *Faux-monnayeurs*, mais comme le narrateur du roman le note à propos de Bernard: «Il n'est sans doute pas un de mes héros qui m'ait davantage déçu, car il n'en était peut-être pas un qui m'eût fait espérer davantage»⁷⁹. Le jeune homme alors de devenir finalement le protagoniste de *L'Immoraliste* et de se libérer de l'emprise de son aîné? Comme nous le verrons plus loin, Klossowski, après avoir «mimé» les personnages gidiens, en mimera encore bien d'autres, sadiens ou nietzschéens. Et son travail ne sera pas tant de retirer tous les masques qui cachent sa vraie personnalité, que de découvrir dans le masque même le fond de toute identité. Dans l'exemple qui nous occupe, c'est sous le masque de Michel que Klossowski redécouvre l'espace allemand qui entre dans un jeu de miroirs avec l'espace français. Si Paris se reflète bien «dans les quartiers de la Spree», se trouvant en un sens au cœur de Berlin, il y a au cœur de Paris également un reflet d'Allemagne, une langue et un milieu d'artistes exilés ayant fait de Paris leur capitale d'élection. Ainsi Klossowski parlera-t-il plus tard de sa «configuration lotharingienne», invoquant une identité issue d'un Etat disparu depuis longtemps, mais qui un jour, des Flandres au Tibre, faisait se rejoindre Latins, Francs et Germains.

LE SOUFFLEUR

Ecrire l'autobiographie d'un autre

La constellation gidienne marquera durablement Klossowski, et déterminera en outre chez lui ce qu'il n'est pas exagéré d'appeler une forme d'aliénation de la personnalité. Or l'aliénation est au moins autant vécue par rapport à Gide que par rapport à une langue française, désirée mais exerçant sa censure – celle de la syntaxe classique – sur la «libre expression» de l'affectivité du jeune homme. Peut-on alors, pour le jeune Klossowski, y voir une aliénation *dans* et *par* le langage? Mais parler, n'est-ce pas toujours aliéner sa singularité dans la généralité de la langue? Ne se désigne-t-on pas toujours soi-même par un pronom appartenant à tous, et n'ayant de référence actuelle qu'à l'intérieur du discours? Philippe Lejeune se demandait «à propos de la “première personne”, si c'était la personne psychologique (conçue naïvement comme extérieure au langage), qui s'exprimait en se servant de la personne grammaticale

⁷⁹ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 1110.

comme d'un instrument, ou si la personne psychologique n'était pas un *effet* de l'énonciation elle-même»⁸⁰? Benveniste, pour sa part, relève qu'il n'y a pas de concept du «je», «puisque'il n'y a pas d'“objet” définissable comme *je*»⁸¹, c'est à celui qui parle que le «je» renvoie, identifié par le fait qu'il parle. Et si ce «je» ne repose pas sur un objet, un concept ou un sujet – au sens premier de *sub-iectum*, ce qui est jeté en dessous – garantissant, d'une énonciation à l'autre, la permanence d'un même individu, l'identité de ce dernier n'est-elle pas livrée à la discontinuité même de ses énonciations? La mise en question de l'identité personnelle à laquelle invite Klossowski est radicale: aucun rapport à soi ne semble devoir subsister en dehors du langage à travers lequel un individu se désigne comme «je». Ou alors, il faudrait que, dans le fond de l'individu, en deçà du langage lui-même, quelque *ipséité* transcendante se produise éternellement et indépendamment de ses énonciations. Mais une telle éternité du rapport à soi serait-elle encore humaine? N'appartient-elle pas plutôt à Dieu tel qu'il se nomme dans *L'Exode*: «Je suis le je suis» (Exode, 3,14)? L'identité humaine, ne pouvant se prévaloir d'une telle éternité, semble bel et bien livrée à la discontinuité des énonciations de son «je», d'où, pour Klossowski, l'alternative radicale qu'il formule dans sa «postface» aux *Lois de l'hospitalité*, que nous voulons évoquer ici une première fois avant d'y revenir:

*Toute identité ne repose que sur le savoir d'un pensant en dehors de nous-mêmes – si tant est qu'il y ait un dehors et un dedans – un pensant qui consente du dehors à nous penser en tant que tel. Si c'est Dieu au-dedans comme au-dehors, au sens de la cohérence absolue, notre identité est pure grâce; si c'est le monde ambiant, où tout commence et finit par la désignation, notre identité n'est que pure plaisanterie grammaticale*⁸².

Le pensant dont il est question est peut-être Dieu, peut-être le langage; et le «savoir» de ce pensant, on l'appellera ou «foi» ou «jeu de langage» au sens de Wittgenstein. Quant à l'identité, elle est peut-être *don de Dieu*, peut-être *case vide* du pronom personnel «je». Cette alternative est au cœur de l'œuvre de Klossowski, et particulièrement du *Souffleur*, où elle se retrouve marquée jusque dans le nom de l'improbable narrateur, un certain Théodore Lacase. Mais il y a plus, le personnage répondant à ce nom n'est lui-même qu'une instance énonciative seconde ou aliénée:

⁸⁰ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 34.

⁸¹ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966, p. 252.

⁸² Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 337.

lorsqu'il dit «je», il ne se désigne peut-être pas tant lui-même qu'un autre, un certain K. dans le roman. Ne peut-on alors envisager que K., à l'instar de Klossowski, se soit «imaginé vivant les conflits d'un autre comme étant les [siens]»⁸³, et qu'il les aurait alors extériorisés dans un double de lui-même? C'est à cette question que nous voulons consacrer ce chapitre en nous fondant sur *Le Souffleur* qui, à bien des égards, peut se lire comme l'élaboration littéraire «la plus autobiographique»⁸⁴ de l'expérience vécue auprès de l'auteur des *Faux-monnayeurs*, en tant qu'elle témoigne d'une aliénation *en* la personne de Gide, qui est dans le même temps une aliénation *du et par* le langage.

Définissons pour commencer ce que, s'agissant du *Souffleur*, nous pouvons entendre par autobiographie. Pour Lejeune, le texte autobiographique se définit par «l'identité de l'auteur, du narrateur et du personnage»⁸⁵. Or si Klossowski en est bien l'auteur, le narrateur en revanche est réduit à l'initiale «K.», et se trouve en outre dédoublé – ou aliéné – dans une seconde instance énonciative: Théodore Lacase. Peut-on alors parler d'autobiographie? Klossowski, aux dires d'Alain Arnaud, aurait tout au long de son existence «montré une résistance constante envers toute tentative d'établir sa biographie»⁸⁶. Cette résistance à la *biographie* n'est pourtant que l'envers d'un effort constant de mise en récit de ses expériences intimes, élaborant – à l'instar de Gide – une œuvre tout entière ancrée dans ce que Lejeune a appelé «l'espace autobiographique»⁸⁷. Ainsi, dès les premières lignes de son premier roman, *La Vocation suspendue*, paru en 1950, Klossowski avertit «qu'il pourrait s'agir d'une autobiographie romanesque»⁸⁸. A propos du *Souffleur*, il affirme qu'il s'agit de son livre «le plus autobiographique»⁸⁹. Et finalement, à Monnoyer, il déclare: «Souffrez qu'à tout prendre, je me considère comme un *autobiographe* dans mes “essais” non moins que dans mes “romans”»⁹⁰. Affirmation lourde de conséquences si l'on considère qu'elle annexe à l'autobiographie non seulement la fiction romanesque, mais encore la réflexion théorique, comme si tant l'une que

⁸³ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁵ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁶ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 181.

⁸⁷ Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, *op. cit.*, p. 165.

⁸⁸ Pierre Klossowski, *La Vocation suspendue*, Paris, Gallimard, 1950, p. 11.

⁸⁹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 58.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 17.

l'autre n'avaient jamais de sens qu'eu égard au vécu intime⁹¹. Klossowski revient en outre sur l'identification de K. avec l'auteur, affirmant sans ambiguïté à Monnoyer, qu'il est lui-même : «K. dans le livre»⁹². A ces dires, ajoutons que si l'auteur et le narrateur n'ont pas le même nom, le narrateur «K.» ne porte pas moins l'initiale de l'auteur, soit un nom qui est l'abrégié de celui de l'auteur. Or, ainsi que Klossowski l'a vraisemblablement appris chez Nietzsche, un signe linguistique est toujours l'«*abréviation de signes des mouvements (pulsionnels) des gestes*»⁹³, soit de la vie elle-même en tant qu'elle ne s'est pas encore aliénée dans un code de signes échangeables. Et ajoutons enfin que Klossowski a disséminé au sein de son texte, un certain nombre d'indices qui permettent d'établir avec certitude son identité avec K. ; le dénommé étant notamment décrit comme un homme «au visage anguleux, de type slave»⁹⁴, et dont le nom complet a des «consonances slaves»⁹⁵.

Reste la question du second narrateur et de son identité avec K. d'une part, et avec l'auteur de l'autre. *A priori*, du moment que les noms de Théodore Lacase, de K. et de Klossowski sont distincts, c'est qu'ils doivent désigner des instances différentes. Néanmoins, lors d'une discussion, Théodore Lacase s'étonne que son interlocuteur l'«*assimile encore à un certain K.*»⁹⁶ Et lorsqu'au terme du roman, le narrateur que l'on pensait être Théodore Lacase, finit par revenir à lui comme après un long cauchemar, c'est dans le lit – et sous les traits – de K. Doutant encore de son identité, il se rassérène alors en se disant : «*sans être sûr d'être K., tout de même je pensais que tout allait s'arranger*»⁹⁷. Comment comprendre ce lien entre les deux instances énonciatives ? Peut-être serait-il utile de se remémorer ici la définition du pacte autobiographique tel que l'a formulé Lejeune ; selon ce dernier, le pacte est scellé par l'«*engagement que prend un auteur de raconter directement sa vie (ou une*

⁹¹ Nous pourrions vraisemblablement aussi parler d'autofiction pour autant que l'on entende ce terme dans le sens large que lui a donné Philippe Gavarini, comme «*texte autobiographique et littéraire présentant de nombreux traits d'oralité, d'innovation formelle, de complexité narrative, de fragmentation, d'altérité, de dispartite et d'autocommentaire qui tendent à problématiser le rapport entre l'écriture et l'expérience*». Cf. Philippe Gavarini, *Autofiction*, Paris, Seuil, 2008, p. 311.

⁹² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 55.

⁹³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁴ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 242.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 331.

partie, ou un aspect de sa vie) dans un esprit de vérité»⁹⁸. Mais comment «se raconter» si l'expérience vécue est justement celle de l'aliénation ou de l'exclusion du sujet hors de sa propre énonciation ? Comment «se raconter» si l'expérience authentique de l'auteur est d'avoir été le sujet absent de son discours ? Ne faudrait-il pas paradoxalement que ce soit *un autre* qui en écrive l'autobiographie ? Tel est le problème que rencontre Klossowski : l'autobiographie semble d'entrée de jeu impossible, barrée par la présence d'un autre à la place du sujet – ou, plus précisément, le sujet ne se trouve pas à sa place, «manque à sa place»⁹⁹ pour reprendre ici les termes du structuralisme psychanalytique ; l'autobiographe se trouve dans l'ombre d'un autre, «sauf que cet autre était Gide»¹⁰⁰.

Quant au roman lui-même, dont le titre complet est *Le Souffleur ou Un théâtre de société*, il constitue le troisième volet de la trilogie conjugale des *Lois de l'hospitalité*, qui dépeignent les turpitudes d'un époux ayant promulgué de curieuses lois au nom desquelles il entraîne son épouse à commettre l'adultère avec ses hôtes. Le roman se compose de quatorze chapitres précédés d'un prologue et suivis d'un épilogue, et relate les événements étranges auxquels aurait donné lieu une tentative de mise en scène d'une certaine pièce de théâtre injouable intitulée *Roberte, ce soir* – la pièce faisant évidemment référence à l'œuvre de Klossowski publiée six ans plus tôt, mais qui, dans *Le Souffleur*, serait née de l'imagination de Théodore Lacase – à moins qu'elle n'ait été écrite par K., sous le titre «Violette ou une soirée en harmonie» que Théodore Lacase aurait à son tour plagiée. Précisons d'entrée de jeu que les répétitions en question eurent bien lieu et que les acteurs en furent aussi amateurs que prestigieux. Laissons à Michel Butor – qui en fut – le soin de les identifier le temps d'une lettre adressée à Klossowski :

Par une belle fin d'après-midi, sur la terrasse de quelque bistrot de Saint-Germain-des-Prés, en compagnie de Georges Lambrichs, vous m'avez fait part de votre projet de réalisation, pour lequel vous me proposiez le rôle d'Antoine, Denise serait naturellement Roberte, vous songiez pour Octave à Georges Perros avec qui j'étais déjà très lié. Quant au cauchemar, vous n'hésitez pas à suggérer Patrick Waldberg pour le colosse et Jean Wahl pour le nain¹⁰¹.

⁹⁸ Philippe Lejeune, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005, p. 31.

⁹⁹ Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, p. 25.

¹⁰⁰ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 102.

¹⁰¹ Pierre Klossowski, «Cahiers pour un temps», Paris, Centre Georges Pompidou, 1985, p. 28.

Toutes ces figures se retrouvent dans le roman : Georges Perros devient Merlin jouant le rôle d'Octave, Michel Butor devient Raphaël jouant le rôle d'Antoine, Patrick Waldberg devient U. jouant le rôle du colosse et Georges Lambrichs, Guy de Savigny n'interprétant aucun rôle dans la pièce, quant à Denise Klossowski, elle tient évidemment le rôle de Roberte. En outre, on y rencontrera Jacques Lacan sous les traits du psychiatre Ygdrasil et, bien entendu, André Gide, sous une multiplicité de masques et dénominations différentes. Romanesque donc et autobiographique, *Le Souffleur*, comme avant lui la *Vocation suspendue*, est un « roman autobiographique » à clés.

La structure d'ensemble du roman peut se décrire comme un jeu de miroirs inversés : deux parties se reflétant l'une dans l'autre comme la descente dans la folie et la remontée vers le clair jour de la conscience : catabase et anabase. Le prologue déjà laissait présager un véritable « épanchement du songe dans la vie réelle », soit l'abandon à l'étrangeté des rêves où toutes les « distinctions quotidiennes »¹⁰² sont dissoutes ; l'épilogue pour sa part célèbre le réveil du narrateur au milieu de la communauté de ses amis. Entre les deux : une intrigue qui se développe selon une complexité croissante jusqu'à ce que le récit, tentant désespérément de faire la lumière sur lui-même, en devienne proprement impossible. La première partie, comprenant les chapitres I à VI, raconte, par la voix du narrateur intradiégétique, les démêlés de Théodore Lacase avec l'identité insaisissable de ses proches, comme ses doutes concernant la sienne. Elle raconte son passage du monde quotidien dans un monde révolu, où la vie se révèle sous un aspect neuf, étrange et discontinu ; sa femme, Roberte, y apparaîtra comme mystérieusement douée du don d'ubiquité – à la fois épouse de Théodore sous le nom de Roberte Lacase, mais également, sous le nom de Valentine K., épouse de K. Et tout le problème de Théodore sera de savoir s'il a affaire à deux femmes d'une extraordinaire ressemblance, ou à une seule femme se présentant alternativement sous deux identités différentes. La seconde partie du roman met quant à elle en scène le récit d'un certain Guy de Savigny, ami de Théodore, qui s'emploie à faire la lumière sur l'identité des divers protagonistes de l'intrigue, mais qui ne parviendra en définitive qu'à l'embrouiller complètement. Il produit ce que Jean Decottignies a appelé une « caricature criante de l'effort narratif, et exhibition de son inévitable aporie »¹⁰³. Roberte/Valentine K. (qu'il semble ici plus commode de désigner ensemble) s'y retrouve à jouer le rôle de la veuve d'un mari qui

¹⁰² Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 287.

¹⁰³ Jean Decottignies, *L'écriture de la fiction*, Paris, P. U. F., 1979, p. 165.

n'est pas mort, soit d'un revenant des années d'Occupation, qui aurait en outre provoqué la disjonction des deux femmes. Désespérant de ne savoir jamais qui est *sa* femme, Théodore s'écriera notamment : « Il ne se peut tout de même pas qu'il y ait ici le même mort pour deux veuves... »¹⁰⁴ ! Il finira néanmoins par affronter ses vieux démons qui se révéleront les mêmes que ceux qui poursuivaient son épouse, quitte à se liquider lui-même en les liquidant. Et c'est alors qu'il se réveillera, mais sous les traits de K., et auprès de Roberte que le récit avait pourtant présentée comme la femme de Théodore. Le doute subsiste donc même après la résolution de l'intrigue, et le roman en fin de compte, comme le souligne Otto Pfersmann, « raconte [...] l'histoire d'un ego-narrateur qui ne peut en aucune façon avoir d'identité »¹⁰⁵ ; Théodore Lacase n'étant en dernier lieu rien d'autre que « la case » vide de l'identité dans le langage¹⁰⁶. Dans les pages qui suivent nous voulons nous arrêter sur le prologue qui forme une sorte d'hommage posthume à Gide, ainsi que sur le premier et le dernier chapitre du roman, qui illustrent les moments-clés de l'aliénation et du retour à soi du narrateur.

Le théâtre du prologue

Le prologue du roman s'ouvre alors que, dans un petit théâtre parisien, les lumières s'éteignent, les chuchotements se taisent et le rideau se lève. D'entrée de jeu, le récit nous convie à une représentation qui coupe la diégèse en deux. Il y a d'une part le public, assistant dans l'ombre au spectacle, et de l'autre, le spectacle lui-même. Sur la scène : « une chambre aux papiers verts assez sordides » et, dans un coin, un corps sommeillant. Entrent deux « très jeunes gens » qui réveillent celui qu'ils appellent « Maître » : « On vit alors émerger, commente le narrateur dont on peut penser – mais sans en avoir la certitude – qu'il s'agit de K., le crâne chauve, puis les épais sourcils, puis les yeux clignotants de l'homme réveillé, et qui, encore à demi-allongé, s'appuyait sur ses coudes. Le jeune garçon demeurait la bouche ouverte dessus le crâne de celui qui, de toute évidence était un vieillard »¹⁰⁷. Depuis la salle

¹⁰⁴ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 293.

¹⁰⁵ Pierre Klossowski, « Cahiers pour un temps », op. cit., p. 142.

¹⁰⁶ Nous ne pouvons ici faire plus que de signaler la proximité extrême que présente une telle construction narrative avec *Les Elixirs du diable* d'E.T.A. Hoffmann où l'identité du narrateur vacille, sourdement dédoublée, d'un bout à l'autre du roman. Nous reviendrons cependant au rapport de Klossowski avec le romantisme allemand *in suo loco proprio*.

¹⁰⁷ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 177.

où il se trouve assis, le narrateur le reconnaît instantanément: «Pour moi, c'était Lui»¹⁰⁸, lui le «Vieux» ou le «Guide»¹⁰⁹: lui, Gide, jouant durant les premières années de l'après-guerre, son propre rôle dans une pièce intitulée «*Le Purgatoire*». Or quel sens pour l'auteur des *Nourritures terrestres* à jouer dans une telle pièce, lui qui, en 1947, loin de se trouver «au purgatoire» de la critique, reçoit le prix Nobel de littérature? Aussi étrange que cela puisse paraître, il semble que le public ne soit pas contemporain du spectacle, où, plus précisément, que l'espace de la scène soit «uchronique» par rapport au temps historique dans lequel vit le public. Cette impression se confirme lorsque le Vieux, sur scène, se met à marmonner: «– Trois mille six cent cinquantième jour d'indulgence...», comme s'il tenait le décompte des jours déjà passés au purgatoire. La pièce doit-elle être comprise comme prolepse, représentant dans les années d'après-guerre, la situation qui sera celle de Gide devant le public en 1961, trois-mille-six-cent jours après sa mort? De deux choses l'une: ou bien nous nous trouvons après la guerre, et alors Gide est au sommet de sa gloire, ou bien nous nous trouvons en 1961, et Gide a déjà rejoint les morts et compte ses heures passées au purgatoire. Impossible de trancher l'alternative; nous sommes emportés dans le tourbillon d'un étrange futur antérieur, où le public de l'après-guerre assiste à la représentation d'un Gide tel qu'il «sera devenu» dix ans après sa mort. Mais comment penser le fait que le narrateur, à la fin du spectacle, puisse, «dans l'intention de revoir au-delà de la mort le Guide [qu'il avait] perdu»¹¹⁰, monter sur scène et passer derrière le rideau abaissé? Est-ce à dire que la relation de Pierre à Gide doit être située en dehors du temps, comprise dans une mémoire de l'avenir et du passé, espace paradoxal où toute différence entre le présent, l'avenir et le passé se trouve abolie? Nous verrons encore qu'une telle temporalité devra être pensée comme éternel retour – ce à quoi Klossowski s'emploiera à partir de la doctrine de Nietzsche. En dehors du prologue, les choses semblent néanmoins plus simples, l'intrigue du roman faisant référence à des événements à situer en 1961, année où «l'homme du 18 juin allait mettre fin au verbiage, mettre à la raison les Français d'Algérie, en imposer aux Fellaghas...»¹¹¹

Or depuis dix ans, au Purgatoire, Gide, accompagné des deux jeunes gens apparus dès le lever du rideau, fait la vaisselle, lave des plats, ou,

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 243.

littéralement, « essuie les pots cassés » de son existence. Toujours lors de la première et unique scène du spectacle, il lance un plat « vers l'invisible plafond », qui ne retombe pas. Après les lois de la chronologie, les lois de la physique, voire de la logique, semblent à leur tour suspendues ; les enfants s'écrient : « – Si ça tombe, ça se casse », à quoi le Vieux rétorque : « – Si ça se casse, ça tombe, tout est là ! »¹¹² Et les pots cassés, Gide les essuie avant tout face au public qui ne manifeste à son égard qu'une « hésitante hilarité »¹¹³. Le Vieux alors de poursuivre en commentant sa situation :

Ce n'est pourtant pas pour la démonstration de pareille loi à laquelle je suis désormais soumis pour expier, à la satisfaction de plusieurs, un prétendu détournement de conscience, que nous vous avons donné le spectacle de la vaisselle et je m'en excuse auprès de vous, on vous a dérangés pour bien peu de choses. S'il est vrai que j'ai quitté ce monde, d'où vous me contemplez à loisir, qu'on sache au moins que c'est un autre qui, naguère, s'en revint de Russie, un autre qui, en tout et pour tout ce qu'il a pu faire, le fit sous mon nom et vécut jusqu'aux heures triomphales du Théâtre-Français, et jusqu'au défilé de la foule inconsolable devant mon faux cadavre. Donc un usurpateur que vous avez enseveli, honoré, honni – mais j'ai laissé faire par amour de la vérité, renonçant à la vérité même qui n'appartient à tous qu'à condition de n'appartenir à personne¹¹⁴.

L'usurpateur, le faux Gide, est le masque qu'à son détriment on fit à l'auteur des *Faux-Monnayeurs* dix ans après sa mort : or ce masque est la seule vérité qui demeure de son existence passée. C'est là toute l'ambivalence de la notion de vérité : là où Jaspers pensait que le vrai « pour être authentiquement vrai, [...] [devait] être communicable »¹¹⁵, Klossowski pense au contraire que la vérité d'une vie, ou sa véritable authenticité, ne repose que dans sa singularité incommunicable ; à être communiquée à tous, pour sincère que soit cette communication, elle n'en devient pas moins le masque de l'expérience authentique qui lui avait donné lieu. Malgré tout l'effort autobiographique de l'auteur de *Si le grain ne meurt*, le public de la pièce, de son point de vue du public, et par le fait qu'il est public, ne voit jamais que le masque de l'expérience vécue. Et ce public s'en ira, quittera la salle avant même que ne soit finie la « morne saynète »¹¹⁶. Le narrateur de son côté, resté seul dans la

¹¹² *Ibid.*, p. 179.

¹¹³ *Ibid.*, p. 178.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 179.

¹¹⁵ Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Bayard, 2003, p. 205.

¹¹⁶ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 180.

salle après que la lumière est revenue et que le rideau a été abaissé, reste bouleversé par ce qu'il a vu : « qui donc commente-t-il, avait pu entendre, sans le reconnaître, cette déclaration faite de sa propre voix, au timbre à moi si familier dont je restais pénétré jusqu'à la moelle ? »¹¹⁷ Encore bouleversé, le narrateur entend alors derrière lui s'approcher une salu-
tiste qui n'est autre que Roberte elle-même – ou plutôt « celle qui allait devenir la présente Roberte »¹¹⁸ – faisant sonner dans son aumônière quelques pièces de monnaie. Or au moment où elle lui tend son aumô-
nière en le priant de bien vouloir donner « pour les misères cachées »¹¹⁹, des orgues se font entendre derrière le rideau abaissé. La petite salle du théâtre semble insensiblement glisser dans l'onirisme. « Donner pour le voir » : tel est le marché qu'elle lui propose, elle qui, à la grande stupéfaction du narrateur, se présente encore comme la filleule du Vieux. Aussi « donnera-t-il », et elle le mènera de l'autre côté du rideau, l'introduisant dans l'espace-temps paradoxal de la scène, marquant symboliquement un changement dans le statut du narrateur : de spectateur, il devient à son tour acteur de l'expérience incommunicable. Or être acteur, c'est jouer un rôle tout en sachant que l'on joue – ce que Nietzsche a appelé « la fausseté en bonne conscience »¹²⁰. Le franchissement du rideau correspond ici à une prise de conscience de la division inhérente à l'identité du narrateur : d'une part, il y a le masque et la vérité qui est celle de la vision externe du public ; d'autre part, il y a l'expérience incommuni-
cable de l'acteur, qui est vision intérieure d'un sujet. Et toute l'intrigue du roman se déroulera dans la confusion de ces deux dimensions du moi : dans la confusion, pour le dire avec Lacan, entre la « fonction imaginaire du moi » et le sujet qui ne peut s'y reconnaître « qu'en s'aliénant »¹²¹.

On ne s'étonnera alors pas qu'une fois monté sur scène, le narra-
teur découvre le Vieux sous un aspect entièrement différent de celui sous lequel le public l'avait vu. En creux du masque que ce dernier lui avait composé, se cachait la personnalité singulière, protéiforme et démoniaque peut-être de Gide ; ainsi l'aperçoit-il tout d'abord « de dos, enveloppé dans sa pèlerine, assis à la table des commandes du poste d'aiguillage » d'une gare apparue dans l'univers de plus en plus onirique de notre prologue. En d'autres termes, Gide, dans son purgatoire imagi-
naire, se trouvait pour le public condamné à essayer des pots cassés ; du

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 180.

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 361, p. 267.

¹²¹ Jacques Lacan, *Des noms-du-père*, Paris, Seuil, 2005, p. 34.

point de vue de celui qui a pu franchir le miroir, il est aiguilleur en chef de trains, maître des bifurcations, voire, pour reprendre une expression du *Baphomet*: «Prince des modifications»¹²². Que signifie cette image déconcertante? Un fragment non daté de Klossowski nous mettra sur la voie :

Ce qui m'avait attiré chez Gide, pour parler d'une manière très générale, c'était ce qu'il a lui-même nommé une pensée desultory (ce qui signifie littéralement que l'on mène deux montures, sautant de l'une à l'autre sans jamais lâcher l'une pour l'autre) – image de la double propension d'une nature qui refuse de se laisser enfermer dans un dilemme, quitte à faire figure de traître plutôt que de se mutiler¹²³.

Par la pensée «desultory» – dont Gide parle dans le *Journal des faux-monnayeurs* –, il désigne en premier lieu une pensée ou un esprit «courant», mobile, présentant une «égale aptitude aux contraires»¹²⁴, ou qui, à l'instar de Lafcadio, dirait: «je n'avance rien sur moi-même, que le contraire ne m'apparaisse aussitôt beaucoup plus vrai»¹²⁵. La pensée «desultory» est marquée par des bifurcations sans nombre, mais à chaque aiguillage, c'est comme si le train entier se dédoublait et poursuivait sa course sur deux rails divergents. A propos d'un personnage qui ne verra finalement pas le jour, Gide notait dans le *Journal des faux-monnayeurs*: «D'opinion, somme toute, Valentin n'en avait pas. Ou plus exactement il les avait toutes et les éprouvait tour à tour, heureux encore quand ce n'était pas simultanément»¹²⁶. Nous reviendrons sur le sens de cette «simultanéité» et sur les confusions qu'elle peut engendrer. Contentons-nous pour l'instant de retenir que l'aiguillage n'est pas un choix qu'il faudrait trancher: «Tout choix est effrayant, quand on y songe»¹²⁷ s'écriait déjà le narrateur des *Nourritures terrestres*; l'aiguillage n'exclut jamais l'une des deux voies au profit d'une seule autre, ne pose pas d'alternative en termes de «ou bien / ou bien», mais affirme au contraire les deux possibilités nouvelles l'une après l'autre, dans un mouvement de clignotement constant. Ce type d'aiguillage, Deleuze et Guattari le mettent en parallèle avec un usage particulier de la «synthèse disjonctive», usage promis à un riche avenir dans leur œuvre, et dont ils pensent

¹²² Pierre Klossowski, *Le Baphomet*, Paris, Mercure de France, 1965, p. 141.

¹²³ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

¹²⁴ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1092.

¹²⁵ André Gide, *Journal des Faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1927, p. 120.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹²⁷ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques*, *op. cit.*, p. 154.

avoir trouvé le modèle chez Klossowski, ignorant en cela ses origines gidiennes – Gide ne se trouve-t-il pas, vers la fin des années 1960 et au début des années 1970, bel et bien au purgatoire ? Quoi qu'il en soit, pour les auteurs de *L'Anti-Œdipe*,

c'est là qu'apparaît un des sens principaux de l'œuvre de Klossowski : découvrir un tout autre usage de la synthèse disjonctive [...] A l'usage exclusif, limitatif, négatif de la synthèse disjonctive, s'oppose un usage *inclusif, illimitant, affirmatif*. Schizophrénisation : une disjonction qui reste disjonctive, et qui pourtant affirme les termes disjoints, les affirme à travers toute leur distance, sans limiter l'un par l'autre ni exclure l'un de l'autre. [...] Le Schizophrène est mort *ou* vivant, non pas les deux à la fois, mais chacun des deux au terme d'une distance qu'il survole en glissant. Il est enfant *ou* parent, non pas l'un et l'autre, mais l'un au bout de l'autre, comme les deux bouts d'un bâton dans un espace indécomposable. Tout se divise, mais en soi-même : « Oui, j'ai été mon père et j'ai été mon fils », « je suis mon fils, mon père, ma mère et moi »¹²⁸.

Deleuze et Guattari mettent le doigt sur le problème de fond que pose une écriture qui, renonçant au principe de contradiction, fait sienne un usage « illimitant » de la synthèse disjonctive. Et *Le Souffleur*, à l'instar de la *Vocation suspendue* et du *Baphomet*, ira très loin dans l'exploration de ladite synthèse disjonctive. Comme nous l'avons déjà signalé, les personnages s'y trouvent dédoublés sans pour autant que chacun des doubles ne se dégage entièrement de son *alter ego*. Ils n'entrent pas dans un rapport de contradiction où l'un exclurait l'autre, mais dans un rapport où ils sont l'un *ou* l'autre, alternativement voire en même temps, une face d'eux-mêmes tournée vers le public, le monde de la communication quotidienne, et une face tournée vers la mouvante et incommunicable intériorité du monde de la scène. Théodore ne dit-il pas : « J'écris pour moi, Théodore Lacase, et Guy m'assimile encore à un certain K. qui, lui, écrit pour tout le monde »¹²⁹ ? Autrement dit, le même personnage, selon qu'il se perçoive à travers la médiation d'autrui, Guy en l'occurrence, produit un discours signifiant pour le plus grand nombre ; mais le même personnage, se considérant en dehors de toute médiatisation, estime que son écriture ne s'adresse qu'à lui seul. Autrement dit encore, prise pour elle-même, l'écriture de Théodore n'est que silence, mais face à la communauté des hommes, elle est parole justiciable des signes généraux de la langue.

¹²⁸ Klossowski, *L'Arc*, *op. cit.*, p. 59-60.

¹²⁹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 203.

Le narrateur n'est toutefois pas le seul personnage à vivre une telle dualité. Ainsi, dans l'une des scènes les plus époustouflantes du récit, il raconte la rencontre impossible de Roberte avec elle-même – ce qui n'ira pas, évidemment, sans poser de réels problèmes de langage. La scène se déroule dans l'atelier de Théodore Lacase, lequel, entouré de deux amis, Raphaël et Merlin ainsi que de sa femme Roberte, dirige la fameuse répétition de la pièce *Roberte, ce soir*. Roberte est en train de réciter son rôle, et cela avec « tant d'à-propos et de naturel qu'U. en eut un mouvement de surprise, croyant qu'elle venait de parler spontanément et constatant que, déjà, elle vivait plutôt qu'elle ne jouait son rôle »¹³⁰. A ce moment les portes s'ouvrent et la « salutiste », soit Roberte elle-même, entre dans l'atelier. Les deux femmes se jettent alors l'une sur l'autre et, luttant farouchement, roulent sur le tapis. U. souffle à cet instant à l'oreille de Théodore : « Elle est impossible. Séparez-la ! » Ce que Théodore commente pour lui-même : « Il ne me dit pas : “Séparez-les !” mais bien : “Séparez-la !” »¹³¹ – phrase impossible impliquant l'unité de personnages distincts. Le récit se poursuit néanmoins, mais semble pour l'instant ne plus prendre en considération que l'une des deux « faces » de Roberte, celle de la salutiste qui, « assise sur le canapé »¹³², continue de répéter son rôle, « l'autre » Roberte s'étant temporairement volatilisée. Or quelques lignes plus loin, on lit ce passage extraordinaire : « Celle que, depuis l'arrivée de Guy, je désignais par devers moi comme la “salutiste”, était revenue au salon, arrangeant ses cheveux, ayant quitté la veste du tailleur turquoise que Roberte portait avant le dîner »¹³³. La confusion atteint son comble, et le principe de contradiction se trouve plusieurs fois mis à mal au sein de la même phrase : comment la salutiste restée au salon peut-elle y entrer ? Comment peut-elle tomber la veste que porte une autre ? Au demeurant, il n'est pas plus clair pour les protagonistes de la scène que pour le lecteur s'il y a dédoublement de la même femme ou s'il y a deux femmes. Les avis, sans surprise, divergent.

Le tain d'un miroir semble séparer, mais tout en les maintenant unis, deux niveaux de réalité ; le premier, celui des « distinctions quotidiennes » ou, de ce que Klossowski nomme également le « code des signes quotidiens », tributaire du principe de contradiction qui gouverne le langage et la logique. A ce niveau : Roberte *est* Roberte et ne peut en même temps être *non*-Roberte. Le second niveau : celui du fond mouvant de l'être, où

¹³⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹³¹ *Ibid.*, p. 219.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, p. 220.

le principe de contradiction se trouve suspendu au profit d'un foisonnement et d'une multiplication constante de l'identité, sans qu'aucune des identités nouvelles ne semble devoir exclure les autres, chacune dès lors capable de « maintenir le pour et le contre »¹³⁴. A ce niveau-ci : *Roberte est Valentine K.* et pourrait bien, en même temps, *ne pas être Valentine K.* Toute l'ambiguïté et la richesse du texte klossowskien consiste à maintenir ensemble – au prix, certes, de distorsions flagrantes des codes du récit – ces deux dimensions unies et divergentes à la fois. Sommes-nous ici bien loin de l'expérience de Gide lui-même ? L'expérimentation littéraire de Klossowski, dont il revendique dès le prologue l'ascendance gidienne, ne pousse-t-elle pas dans ses dernières limites, le dédoublement des personnages inauguré par *Les Caves du Vatican* ? Pour Klossowski, Gide aura eu le talent de se maintenir toujours dans le code des signes quotidiens – quitte à se trouver affublé du masque que lui aura fait le public. Mais de l'autre côté du rideau, débarrassé des regards inquisiteurs, il manœuvre des aiguillages et fait bifurquer des trains, remplissant dans la pénombre « un devoir absolument anonyme » et néanmoins décisif, tirant de sa table de commande, « ces sons ineffables qui, derrière le rideau baissé » avaient fait croire le narrateur « à un jeu d'orgue »¹³⁵. C'est ainsi une sorte de définition de l'art de Gide que propose Klossowski : un fond de disjonctions, aiguillages, réduplications et divisions, mais dont le Maître tire une œuvre à la forme classique – ce que Charles Du Bos appelait « Le Labyrinthe à claire-voie »¹³⁶. Et la définition tourne finalement à l'hommage lorsque Klossowski fait débarquer sur les quais de l'improbable gare que gère Gide, une foule de jeunes filles et de jeunes garçons, ainsi qu'un chœur d'enfants chantant sous la direction de *Roberte*.

L'aveuglante conversion

Gide est aux commandes ; abandonnant son masque au public, il est intronisé maître des disjonctions. Sera-t-il la figure tutélaire régnant sur l'étrange roman autobiographique klossowskien ? Certainement, le « Guide » ou ses divers avatars occupent une place importante dans le premier chapitre du *Souffleur*, où ils se trouvent assimilés au passé du narrateur dont le présent appartient entièrement à sa femme : « Je m'étais marié, explique-t-il, pour ne plus songer au passé »¹³⁷, et reléguer ainsi

¹³⁴ *Ibid.*, p. 306.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹³⁶ Cf. Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, Paris, Editions Corrêa, 1947.

¹³⁷ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 192.

les fantômes des temps anciens dans la pénombre de sa mémoire. Toutefois, lorsqu'il tente de faire le portrait de celle qu'il avait épousée, le narrateur échoue : il échoue à représenter sa vie en même temps qu'il la vit. Il décide alors de changer de point de vue ; ainsi écrit-il : « l'effort que j'ai tenté depuis des années, c'était de passer derrière notre vie, pour la regarder. J'ai donc voulu saisir la vie en me tenant hors de la vie, d'où elle a un tout autre aspect. Si on la fixe de là, on touche à une insoutenable félicité »¹³⁸. Ce point de vue « derrière la vie », à la fois extérieur et intérieur à elle, n'est-ce pas celui de quelqu'un qui vivrait sans vivre, d'un mort-vivant, ou, plus précisément, d'un mort, vivant encore dans le narrateur lui-même ? Tout fonctionne comme si le présent était frappé de mort, et que le passé, lui, agissait encore. Ce point de vue n'est-il pas celui de Gide, menant une « existence posthume dans Paris »¹³⁹, comme le notait déjà le prologue ? Gide, ou le Vieux, et bientôt « la momie », représenterait une époque et un regard révolu auquel le narrateur va redonner corps : « Alors il m'arriva d'échanger le temps à vivre, contre le temps déjà vécu par un autre. Est-ce à dire que j'aie troqué mon propre regard contre celui d'un homme sur le déclin ? Mes yeux n'ont-ils pu soutenir ce qui une fois pour toutes se présenterait comme notre propre vie ? »¹⁴⁰ Klossowski n'avait-il pas déjà confié à Monnoyer s'être longtemps « imaginé vivant les conflits d'un autre comme étant les [siens] »¹⁴¹ ? Le narrateur conclut : « Plutôt que de vieillir tranquillement auprès d'elle, j'évoquai une vieillesse qui ne m'appartenait pas, et une figure sénile déroula sa perversité révolue, à l'ombre de laquelle je pus lire dans l'âme de la jeune veuve que j'avais épousée »¹⁴². La perspective du Vieux fait apparaître un texte neuf que le narrateur pourra alors lire, un texte que la perspective extérieure cachait sous la surface des « désignations quotidiennes ». Dans le *Bain de Diane*, Klossowski déjà notait qu'au quotidien, « nous nous confions à notre langue vivante. Mais parfois se glissent entre deux mots d'usage quotidien, quelques syllabes des langues mortes » qui, « dès que nous les abritons dans la pénombre de notre esprit [...] sont d'un intense éclat »¹⁴³. Il faut donc abandonner l'usage présent de la langue et suivre le « Guide » dans la pénombre comme Alice le lapin, pour retrouver à partir d'un fond de mémoire, un

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹⁴¹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 102.

¹⁴² Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 186.

¹⁴³ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 8.

sens plus profond au présent vécu. Ainsi le narrateur pourrait-il s'écrier comme Michel avant lui : « Et je me comparais aux palimpsestes ; je goûtais la joie du savant, qui, sous les écritures plus récentes, découvre, sur un même papier, un texte très ancien infiniment plus précieux. Quel était-il, ce texte occulté ? Pour le lire, ne fallait-il pas tout d'abord effacer les textes récents »¹⁴⁴ ?

Le prix de cette lecture : l'aliénation du narrateur au Vieux, à l'ombre ou à la pénombre qu'il représente. Et ce prix est loin d'être mince. Le narrateur s'identifie avec le regard du Vieux, devient le regard du Vieux ; le narrateur est ce regard « qu'il jetait sur les jeunes garçons et les filles » et « qu'il a laissé errer de-ci de-là »¹⁴⁵, et qui surtout donnait à son auteur « l'exemple du pire »¹⁴⁶. Ne reconnaît-on pas ici le rapport de « Maître Pierre » avec son ancien tuteur ? Gide n'avait-t-il pas désiré, comme nous l'avons écrit plus haut, « s'en faire remonter » par le jeune homme ? Ne lui avait-t-il pas demandé « où il en était » dans telle ou telle liaison réelle ou imaginaire ? Au premier chapitre, le « regard-narrateur » alors de constater : « Je ne suis qu'un regard de lui – regard que ne saurait lancer quelqu'un ayant un état civil »¹⁴⁷. Gide en 1961, pour Klossowski, n'est-il pas un être posthume, se survivant en deçà du quotidien, hors de toute atteinte ou dénomination stable, véritablement « sans état civil » ? Et néanmoins, de ce dernier, dans la pénombre qu'il habite, émane une culpabilité que le « regard-narrateur » se réapproprie ; dans le regard qui passe du Vieux au narrateur, c'est la culpabilité qui s'échange, le narrateur prend sur lui et va désormais porter tout ce que le Vieux rejette, tandis que ce dernier s'absout et se refait le « regard indifférent qu'il croyait serein, qu'il croyait humain, qu'il croyait chrétien... »¹⁴⁸. Derrière ce regard neuf et frais, on reconnaît sans mal la conception que Gide avait fini par se faire, notamment dans sa *Morale Chrétienne*¹⁴⁹, de l'Évangile et du Christ comme négateur de la famille, délivrant un message libérateur empreint de jouissance, un Christ contre les Églises. Klossowski pour sa part pourrait bien avoir fait – dans un premier temps – tout le contraire. En 1940, il entre dans les ordres, chez les bénédictins de Hautecombe, afin d'y accomplir son noviciat. Il prend donc le parti de l'institution, le parti de l'Église et donc de la culpabilité. Ainsi,

¹⁴⁴ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 399.

¹⁴⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité, op. cit.*, p. 189.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 188.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴⁹ André Gide, *Journal I, op. cit.*, p. 259-261.

le « regard-narrateur » rapporte-t-il à K. les derniers propos imaginaires, mais fort durs, que le Vieux aurait tenus à son égard :

Tout ce que j'ai toujours foulé aux pieds, ce que j'ai abominé, c'est toi qui vas l'incarner encore une fois ! m'a-t-il dit avant d'expirer. Je n'ai pu me former moi-même qu'en te formant toi-même de tout ce que je cachais à ma vue. Car il fallait que l'immondice prît corps, fût-ce dans le rayon ténu d'un regard tel que toi !¹⁵⁰

Le Vieux se serait-il déchargé sur l'Eglise et ses représentants de tout ce qui à ses yeux le rendait coupable en extériorisant l'« immondice » ? Le « regard-narrateur » poursuit :

ce regard qu'il avait mis beaucoup de temps à identifier, il croyait le reconnaître chez nos saints prêtres ! et chaque fois qu'il voyait un homme en soutane, il pensait croiser ce regard qu'il avait renié, ce regard que depuis lors il a décrié, vilipendé, ridiculisé, parce qu'il ne pouvait plus faire autrement que de le discerner chez les prêtres !... lui qui voulait à tout prix se refaire un regard d'enfant ! Alors m'ayant détaché de son œil comme on casse une branche, l'enfance se brisa¹⁵¹.

Gide se refait un regard d'enfant ; Klossowski de son côté se réapproprie les conflits et la culpabilité de son aîné, devenant le regard que ce dernier a détaché de son œil. Ici se brise l'enfance ; ici s'impose la loi au sens paulinien, entraînant avec elle la culpabilité. Du moment que le narrateur « se voit » à travers le regard de son prochain et qu'il entre dans le monde de la réciprocité et de la responsabilité, il ne vit plus dans l'immédiateté d'un rapport enfantin au monde, mais dans celui d'un rapport médiatisé par le regard de l'autre imposant cette loi, dont nous avons montré toute l'ambiguïté au chapitre précédent. Le « regard-narrateur » s'adresse alors à K. pour lui rappeler que « si vous l'avez aimé, lui, vous ne l'avez aimé que pour cela ! pour ce regard mauvais, comme une approbation de ce que vous n'osiez admettre... »¹⁵²

L'appropriation imaginaire du regard de l'autre, du Vieux, de Gide ou du « Guide » se double encore d'un échange symbolique des positions. Le sujet, le « je » du narrateur, se retrouvera assis sur « la case » du Vieux : K. devenant ici Théodore Lacase. Lors de la scène suivante, le narrateur rend compte d'une promenade dans le Paris ensoleillé du mois d'avril. Parvenu au Palais Royal, il y rencontre une « élégante momie assise dans son fauteuil roulant » aux pieds de laquelle traîne

¹⁵⁰ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 188.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵² *Ibid.*

« une édition d'*Aspects de la France* »¹⁵³. Le terme « momie » représente la première altération de la figure qui mène son existence posthume dans la mémoire du narrateur. Cette momie n'est pas une figure uniquement gidienne, elle en a certains traits : le côté « grand bourgeois » bien sûr ; mais un grand bourgeois qui lit *Aspects de la France*, évoquant donc un sympathisant d'extrême droite. En réalité, il s'agit ici du mari défunt qui hante sa femme, le Dr. Rodin, dont le nom rappelle l'une des figures les plus inquiétantes du Marquis de Sade, et qui apparaîtra sous diverses identités au cours du roman comme le Dr. Laurence, le chiropractor ou encore l'oncle Florence. Le défunt toutefois, sous une identité ou sous une autre, aurait pris l'habitude de rendre visite à Roberte/Valentine K. afin de lui extorquer des faveurs sexuelles que celle-ci ne peut lui refuser en raison d'un passé fort trouble qui, révélé, l'exposerait à de fâcheuses conséquences. La momie, tout autant que Roberte/Valentine K. ou Théodore Lacase/K., se divise indéfiniment. « A la première image, bénéfique et bienveillante, note Lugan-Dardigna, succèdent d'autres figures du grand vieillard, maléfiques et perverses, qui aboutissent à un exact envers du "guide perdu" décrit dans le prologue »¹⁵⁴. Ne retrouve-t-on pas ici les « deux faces » du tuteur Gide, à la fois complice et juge sévère des débordements ou de l'irrésolution du jeune Pierre ?

Quant au journal, *Aspects de la France*, le narrateur, averti du fait que venait d'y être publié un compte rendu de son dernier livre, demande à la momie la permission de le feuilleter – permission que la momie accorde de bonne grâce. Il se met alors à lire et commente : « Tout en lisant j'allais de long en large, lorsque j'eus un éblouissement. Je laissai tomber le journal et portai mes mains sur mes yeux : j'avais cessé de voir »¹⁵⁵. Cette lecture éblouissante renvoie bien entendu à l'expérience de Rousseau, lisant sur le chemin de Vincennes l'énoncé du concours de l'Académie de Dijon : « A l'instant de cette lecture, écrit l'auteur des *Confessions*, je vis un autre univers et je devins un autre homme »¹⁵⁶. Et l'événement lui-même, ou « l'illumination de Vincennes », renvoie à une autre illumination, celle de saint Augustin découvrant la Bible et s'écriant : « Aussitôt la phrase terminée, ce fut comme une lumière de sécurité infuse en mon cœur, dissipant toutes les ténèbres du doute »¹⁵⁷. De telles conversions,

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Anne-Marie Lugan-Dardigna, *Klossowski l'homme aux simulacres*, Paris, Navarin, 1986, p. 152.

¹⁵⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 189.

¹⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1959, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 351.

¹⁵⁷ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VIII, XII, 29.

au-delà de leur portée psychologique, voire historique, ont également une importance narrative décisive. Dans les récits de confessions, qu'il s'agisse de saint Augustin ou de Rousseau, l'événement décisif, l'illumination, marque le moment à partir duquel « le personnage » vient à coïncider avec « le narrateur ». Jusque là, le récit était marqué par la présence de « deux actants » : le « je narrant » qui connaît la Vérité et le « je narré »¹⁵⁸ encore errant à la recherche de lui-même, la révélation au contraire, comme le note Genette à propos de *A la recherche du temps perdu*, la révélation permet aux deux voix de « se fondre et se confondre, ou se relayer dans un même discours »¹⁵⁹.

Dans le cas du narrateur du *Souffleur* toutefois, loin d'entraîner une illumination, la lecture produit un aveuglement. Loin de ramener à l'unité le « je narrant » et le « je narré », elle les fait exploser en deux narrateurs qui sont à la fois le même et à la fois différents, portant les noms de K. et de Théodore Lacase. Le temps passé ne sera pas rédimé par une vérité présente, par une « remontée de la mémoire » – involontaire ou non – dans le présent. On assiste ici au contraire à la perte du quotidien et à l'installation du narrateur lui-même dans un passé indéfini, révolu mais encore vivant, en deçà et au-delà de la vie – répétition exacte de l'image du franchissement du rideau décrite dans le prologue. Et le narrateur raconte encore qu'il se trouve, suite à son aveuglement, poussé par la momie subitement ingambe, dans le fauteuil d'infirme qu'elle occupait un instant auparavant. Il se retrouve donc, littéralement, à la place de la momie, et promené par elle. La « conversion » klossowskienne s'apparente en cela à une perte de soi, à un « devenir autre » plutôt qu'à un retour à soi, rendant du même coup l'autobiographie – du moins au sens traditionnel – proprement impossible. Il s'agit d'une conversion à quelque chose qui déborde le rapport circulaire de l'auto-désignation d'un sujet par un « je ». Ici, le sujet se dédouble, se démultiplie et se désigne dans une abréviation du nom de l'auteur, « K. », ou dans une figure aliénée de ce dernier, « Théodore Lacase ». La vie, loin de se reconstituer en un cours logique et régulier, explose en réflexions, spéculations et réverbérations sans fin, entraînant le narrateur à conclure : « Je cherche en vain des faits dans cette dernière période de ma vie, je ne trouve que des reflets, que des résonances et je n'arrive pas à remonter à leur source »¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 259.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 260.

¹⁶⁰ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 191.

Ayant renoncé à son regard et à sa « case », le narrateur assistera à ce que l'on pourrait appeler l'épiphanie de sa femme, Roberte, dans une vision qui s'impose à lui en dépit – ou peut-être à cause – de son aveuglement. Gide, au cours des années qui avaient suivi le retour de Pierre à Paris, avait bien pu censurer l'expression graphique trop osée de ce dernier : ici, au contraire, la « figure sénile » commence à dérouler une « perversité » à l'ombre de laquelle le narrateur pourra enfin « lire dans l'âme de la jeune veuve »¹⁶¹. C'est alors que se déploie une vision de Roberte allongée dans la « pénombre verdâtre » de grands cèdres au milieu d'un « épais fourré de fougères et de lianes »¹⁶², décor qui rappelle une fois de plus celui du *Bain de Diane*. La jeune femme alors se dénude, se couche parmi les lianes et, ainsi que dans les deux tableaux de Klossowski intitulés *Roberte folle de son corps* de 1983, se donne en spectacle se donnant du plaisir. L'image ou la vision de Roberte est pure jouissance, image jouissant d'être elle-même, mais elle l'est également pour le narrateur – voyeur aveugle – qui voit Roberte, « éblouissante comme jamais »¹⁶³. Celle-ci, encore « confuse du plaisir qu'elle s'était donné », aperçoit le narrateur dans son fauteuil roulant, conduit par la momie. Elle se jette alors sur lui en s'exclamant : « Ne serais-je donc jamais seule ? »¹⁶⁴ S'ensuit une empoignade avec la momie ; tous deux luttent au-dessus de la tête du narrateur jusqu'à ce que Roberte finisse par prendre la fuite. Quel est l'enjeu de la lutte ? Nous avons signalé que le narrateur s'était marié « pour ne plus songer au passé », or il échoue à la tâche et s'abîme dans l'ombre de la momie gidienne ou du mari défunt. Il reste ainsi l'otage des ombres du passé et d'une vision « phantasmagorique » de sa propre femme. Et tout l'enjeu sera celui-ci : se maintenir dans la vision, c'est-à-dire dans l'espace paradoxal qui permet l'épanouissement de la vision de Roberte au prix de l'aveuglement du narrateur, et de son aliénation à l'ombre de la momie, ou conquérir l'espace quotidien au risque d'y perdre Roberte, c'est-à-dire la face ou « l'âme » devenue « lisible » de la femme qu'il avait épousée. Les deux perspectives semblent s'exclure mutuellement : soit le narrateur se trouve dans le quotidien, dans le monde des désignations quotidiennes, exclusives de la vision qu'est Roberte, soit il jouit de la vision, mais se trouve aliéné au regard d'un autre : K. devenant Théodore Lacase. Telle était déjà la situation d'Actéon, que Klossowski avait reconstruite dans *Le Bain de Diane* : homme, il parle mais ne voit

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁶² *Ibid.*, p. 190.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

pas la déesse ; l'ayant vue, il se métamorphose en cerf, perdant l'organe de la parole. Klossowski alors de commenter : « Actéon, dans la légende, voit parce qu'il ne peut dire ce qu'il voit : s'il pouvait dire, il *cesserait* de voir »¹⁶⁵. Et tout l'enjeu du *Souffleur* sera exactement celui-là : revenir au niveau du quotidien, des désignations quotidiennes, mais sans perdre le bénéfice de ce que lui avait révélé la position de Théodore, soit la vision de Roberte. En d'autres termes, il faudrait que Théodore, comme après un long cauchemar, se réveille sous les traits de K., mais aux côtés de Roberte et non plus de Valentine.

Le retour à soi

C'est précisément ce qui va se passer lors de la conclusion du roman. Au début du chapitre XIII, avant-dernier de l'ouvrage, Théodore Lacase, après une discussion éprouvante avec le psychiatre Ygdrasil, finit par rentrer chez lui où l'attendent la mère et l'oncle de Roberte, un certain « Florence ». Or l'oncle Florence partage plus d'un trait avec le vieillard du premier chapitre : il a de longues moustaches et une « fort belle tête au front vaste, aux yeux profonds sous d'épais sourcils » et un « bleu regard perdu au loin »¹⁶⁶ que Théodore pense avoir déjà rencontré. Et si le Vieux était le parrain de la salutiste, Florence est l'oncle de Roberte. Alors que Théodore, la mère et l'oncle Florence attendent l'arrivée de Roberte, c'est finalement Valentine K. qui fait son apparition, que la mère tient pour Roberte et que Théodore reconnaît pour la femme de K. ; Valentine pour sa part ne se reconnaît être ni la fille de l'une ni la femme de l'autre, mais simplement... la mère du fils de Théodore ! L'oncle Florence la traite alors d'« infâme créature »¹⁶⁷ avant de se jeter sur elle dans une lutte qui rappelle celle du premier chapitre. Or au cours de celle-ci, Roberte/Valentine K. agrippe « le nez et les moustaches de l'oncle Florence » si bien que, finalement, « tout céda et que toute la peau de la face du vieillard lui resta dans la main »¹⁶⁸, et sous le visage, on voit apparaître les traits décomposés d'une momie mise à nu. Théodore qui, au premier chapitre, avait laissé Roberte et la momie lutter au-dessus de sa tête, se saisissant cette fois d'une béquille, fracasse le crâne du mort-vivant qui « en croulant [se retourne], et les globes de ses yeux, du fond du néant »¹⁶⁹, se mettent à le fixer implacablement.

¹⁶⁵ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 69.

¹⁶⁶ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 311.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 316.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 320.

Théodore fait face au regard du Vieux, il fait face au regard dans lequel il s'était aliéné.

Après la lutte, le corps de l'oncle Florence – ou de la momie – sera enfermé dans une malle cadenassée. Or, chose étrange, au début du chapitre XIV, le narrateur constate : « Un fait, celui-ci indubitable : j'étais moi-même au fond de la malle. L'étouffement, l'étouffement de Théodore Lacase, voilà ce que voulait Roberte. En effet, le coup par moi-même assené sur le crâne du faux mort avait épuisé mes forces, avait vidé Théodore Lacase »¹⁷⁰. Le narrateur, qui jusque là n'avait eu d'existence qu'en tant que regard du Vieux, du moment qu'il se retourne contre ce dernier et l'assomme doit logiquement disparaître lui-même. Seul, recroquevillé dans l'obscurité de la malle, il entendra tour à tour les voix de Valentine K., de la momie gidienne et du mari défunt s'adresser à lui. Citons ici le murmure terrible de la momie qui répond au discours que le « regard-narrateur » tenait au premier chapitre :

Embrassez-moi Théodore, serrez-vous contre moi, nous ferons sauter la serrure ! Vous me devez tout ce qui a rempli votre existence depuis dix ans ! Mort, ma vision cependant vous nourrit. Vous êtes né trop tard, Théodore, vous n'avez de regard que pour un monde disparu : le mien. Ces béquilles, c'est pour vous que je les porte, c'est pour vous que sur elles je me traîne, et vous m'en frappez ! A quoi bon ? Vous n'avez pas la force voulue pour m'abattre ni pour prétendre posséder cette femme, la mienne, et d'autant moins pour la donner ! Vous êtes trop pauvre pour être généreux Théodore, votre richesse, vous me l'empruntez, vos émotions, c'est moi qui les ai vécues, vos confessions ne sont que le décalque d'une coupable félicité dont vous n'avez pas la capacité... En vain cherchiez-vous dans vos mises en scène, dans vos répétitions dérisoires, à reproduire une splendeur à jamais absente de votre vie en porte à faux¹⁷¹.

Les événements du roman, comme nous l'avons signalé, ont lieu en 1961, soit dix ans après la mort de Gide, dix années que le narrateur aurait ainsi encore passées dans l'ombre du Vieux. Car Théodore n'est qu'un regard de lui et tout ce qu'il a vécu, d'émotions, de félicités ou de splendeurs n'étaient que l'ombre de celles qu'avait vécues Gide. Théodore Lacase/K., « né trop tard dans un monde trop vieux » ? Sans aucun doute, et Klossowski n'aura de cesse de revenir au monde de son enfance, « le monde d'hier » où, pour le dire avec Nietzsche, « la valeur d'un homme » ne se mesurait pas « d'après ce qu'il rapporte aux hommes

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 321.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 322.

ou leur *coûte*»¹⁷², mais à la qualité inéchangeable de son émotion. Un monde dans lequel Baudelaire pouvait encore s'exclamer: «Être un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux»¹⁷³. Nous reviendrons encore amplement sur ce rapport entre inutilité souveraine et asservissement à l'utile; retenons simplement ici que le passé dans lequel s'installe Klossowski a plus d'un trait gidien, signe de son aliénation à son illustre tuteur venant le chercher jusque dans sa malle pour lui rappeler son inconsistance. Et quand les ténèbres finissent par s'abattre sur la malle, la tentation se poursuit jusqu'au réveil du narrateur soudain s'exclamant: «Moi... K.!» Retour à soi donc, et annulation des regards et des rôles échangés; mais paradoxalement, si c'est bien K. qui se réveille lors de l'épilogue, c'est auprès de Roberte et non de Valentine, découvrant en quelque sorte le moyen d'être K. et de maintenir la vision que l'aliénation en Théodore lui avait révélée. Laissons alors le geste de Roberte conclure, qui, comme le dit K., «d'une passe de ses mains superbes sur mon visage, [...] fit disparaître le passé et me ramena au présent tangible: l'immédiat épiderme de sa paume satinée sur mes yeux, sur mes lèvres. J'avais repris corps. J'allais posséder Roberte, l'épouse de "feu" Théodore Lacase»¹⁷⁴, ce dernier se trouvant enterré profondément dans le cerveau de K.

Après avoir retracé dans notre premier chapitre le cheminement de Klossowski par rapport à Gide à partir de documents biographiques, nous avons proposé ici une lecture de l'élaboration littéraire qu'il en a donné dans *Le Souffleur*. L'aliénation y est apparue comme un échange de regards, comme l'échange aussi d'une perspective quotidienne contre un temps sans commencement ni fin, le temps d'un mort-vivant. Ici s'ouvre un regard neuf sur le monde, mais combien dangereux, car il risque de faire basculer le narrateur, voire l'auteur, dans la folie, puisque, rappelons-le, *Le Souffleur* est un roman autobiographique. La question qui se posera à Klossowski sera alors celle de «la folie acceptée ou éludée»¹⁷⁵. Comment rester fidèle à l'expérience sans perdre totalement pied, sans perdre le contact avec «la vérité qui appartient à tous», soit le langage? Si la solution doit être l'image ou la vision, comment comprendre cette dernière? C'est respectivement au problème de l'expérience singulière, de la généralité des normes et de l'image ou de la représentation, que

¹⁷² Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, t. XIII, *Automne 1887 – mars 1888*, 9 [55], p. 36.

¹⁷³ Charles Baudelaire, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1954, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1209.

¹⁷⁴ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 332.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 346.

nous consacrerons les trois prochains chapitres de notre étude, avant de méditer avec Klossowski sur la « leçon » de l'œuvre et de la pensée de Gide.

LE DÉMON

Nous n'avons pas posé la question de savoir qui est « le souffleur ». Le portrait à la mine de plomb de Gide que Klossowski trace en 1954 nous mettra-t-il sur la voie ? On y voit, dans un dessin aussi peu réaliste que ressemblant, Gide en seigneur libertin, lunettes rondes sur le nez et calvitie à demi cachée par une discrète perruque XVIII^e. Attablé de face, sa main gauche recouvre quelques manuscrits tout en maintenant un livre ouvert, et sa main droite tient un crayon ou une plume levée : il semble qu'il vienne de cesser de gratter le papier. Le maître aurait-il été interrompu dans son travail par la statue d'un éphèbe qui, derrière lui, aurait subitement pris vie, et vers laquelle déjà se tourne son regard ? L'éphèbe sur son tabouret s'est mis à jouer de sa flûte de pâtre grec, et à marcher comme s'il voulait monter sur l'épaule de Gide afin de lui souffler quelques désirs concupiscent. Disons-le tout de suite, le souffleur, pour Klossowski, n'est autre que le diable de Gide, et ce dernier « est ici l'euphémisme de son amour des garçons »¹⁷⁶. Le premier émoi amoureux du petit André n'a-t-il pas été suscité par un « garçonnet [...] costumé en diabolotin », dont il rapporte dans son autobiographie qu'il « sautait, cabriolait, faisait mille tours, comme ivre de succès et de joie ; il avait l'air d'un sylphe ; je ne pouvais déprendre de lui mes regards »¹⁷⁷ ? Mais enfin, qu'est-ce que recouvre l'euphémisme ici ? Qu'est-ce que signifie pour le théologien à la vocation suspendue, l'évocation gidienne du démon ? En quoi ce dernier, sous couvert d'une identification littéraire du démon, peut-il s'écrier dans le *Journal de Faux-monnayeurs* : « il n'y a pas bien longtemps que je l'ai compris... c'est que j'ai le diable dans mon jeu »¹⁷⁸, et qu'il n'avait besoin que de le « supposer » pour que les choix dont les motivations lui étaient restées les plus obscures, en fussent « du même coup éclaircis »¹⁷⁹.

Dans deux articles pénétrants consacrés à Gide repris dans *Un si funeste désir*, Klossowski médite sur le démoniaque et l'incommunicable

¹⁷⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 98.

¹⁷⁷ André Gide, *Souvenirs et voyages*, Paris, Gallimard, 2001, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 135.

¹⁷⁸ André Gide, *Journal des Faux-monnayeurs*, op. cit., p. 124.

¹⁷⁹ André Gide, *Journal I*, op. cit., p. 1013.

chez Gide. Le premier article, intitulé « En marge de la correspondance de Claudel et de Gide », fut publié dans *Les Temps modernes* en juin 1950, après que la correspondance elle-même a été publiée chez Gallimard en 1949. Le second article fut publié dans les mêmes *Temps modernes* en septembre 1950, sous le titre « Gide, Du Bos et le démon » ; le *Dialogue avec André Gide* du critique avait pour sa part fait l'objet d'une réédition en 1947 aux éditions Corrêa. Chacun des deux articles répond donc à une actualité littéraire et traite à sa manière de la question de l'homosexualité et de l'incommunicable, bien que sans jamais les aborder de front ; car pourrait-on traiter *positivement* de l'incommunicable ? Peut-être faut-il reconstruire patiemment l'histoire d'une correspondance afin de, entre deux lettres ou deux silences, mettre le doigt sur le vide où le diable, subrepticement, se serait glissé. Ou, dans le cas de Du Bos, faut-il fouiller le *Dialogue* afin de faire ressortir les apories secrètes dans lesquelles nous plonge tout échange avec le contradictoire, quitte à ce que celui-ci ait pris les traits de Gide – à moins que Claudel et Du Bos, tout deux (re-)convertis au catholicisme, n'aient eux-mêmes été manœuvrés par le malin ? Quoi qu'il en soit, pour Klossowski, c'est toujours dans l'échange, dans ses ruptures et ses malentendus, qu'il faut chercher à ressaisir les fils brouillés de l'impossible communication pour y déceler la part du diable. Peut-on s'empêcher de penser ici au vampire, qui, dans le roman de Bram Stoker, glisse sa silhouette insaisissable entre les lettres que s'écrivent les protagonistes ? Est-ce un hasard si Klossowski lui-même termine son article consacré à la correspondance de Gide et Claudel sur l'évocation de *Nosferatu* ? Nous verrons encore en quoi le démon implique une conception discontinue du temps, fort éloignée de la « durée » bergsonienne très en vogue dans les années 1920, période où eurent lieu les dialogues sur lesquels médite Klossowski.

Du Bos, le diable et un dialogue de sourds

Intéressons-nous tout d'abord à l'article consacré à « Du Bos, Gide et le démon », et, pour commencer, au *Dialogue avec André Gide* de Charles Du Bos, paru pour la première fois en 1928. Le *Dialogue* rassemble diverses réflexions sur l'œuvre gidienne, dont l'article de 1921 sur *La Symphonie pastorale*, les textes de *Cinq entretiens sur André Gide* de 1925, une méditation sur *Numquid et tu ? ...* datée de 1927, le *Labyrinthe à claire-voie* de 1928, et finalement une *Lettre-Envoi à André Gide* datée de la même année. Cette petite chronologie esquisse les contours d'une période décisive de l'activité de l'auteur de *Corydon*, celle de son « coming out » ou de ce que Klossowski, moins prosaïque que nous,

appellera sa « parrhésie »¹⁸⁰. Jusque-là, il était encore possible de faire semblant de croire que *L'Immoraliste* et *Saül* avaient été des erreurs regrettables ; et si Claudel l'admoneste fermement à propos du passage « pédérasique » des *Caves du Vatican*, c'est qu'il a encore l'espoir que Gide ne participe pas de ces « mœurs affreuses »¹⁸¹. Or après *Corydon* en 1924, et *Si le grain ne meurt* en 1926, le doute n'est plus permis. Gide est bel et bien un sectateur du malin. Si Claudel en 1928 avait déjà désespéré de l'âme de Gide, Du Bos, dans le *Labyrinthe à claire-voie*, venait pour sa part à peine d'engager le combat pour sauver un « bon Gide », celui des *Cahiers d'André Walter*, de *La Symphonie pastorale*, de *La Porte étroite* et surtout de *Numquid et tu ? ... d'un « mauvais Gide »* dont l'œuvre serait menacée de « faillite » : soit « la faillite du théoricien de l'homosexualité avec *Corydon*, la faillite du romancier avec *Les Faux-monnayeurs*, la faillite de l'autobiographe avec *Si le grain ne meurt* »¹⁸². Ainsi se construit la suite des essais rassemblés dans le *Dialogue avec André Gide* – titre qui, au demeurant, paraît bien usurpé, tant il est vrai qu'il s'agit moins d'un dialogue avec André Gide que d'une méditation sur l'œuvre d'André Gide. L'échange est en effet à tout le moins unidirectionnel, mettant en définitive l'homme en accusation dont la faillite morale aurait parallèlement entraîné celle, esthétique, de son œuvre. Pour Gide, que la lecture du *Dialogue* affecta profondément, il ne restait qu'à prendre acte et à se taire. A Du Bos, le 17 juin 1928, il écrit :

J'ai vécu, depuis notre dernière entrevue, dans un état de grande tristesse [...] m'en voulant d'avoir lâchement cédé au besoin de me justifier, alors que je m'étais promis de ne regimber sur aucun point de votre attaque. [...] “Je lui laisse le dernier mot” ; vous protestiez, s'il m'en souvient, contre ma phrase ; mais que faire d'autre, lorsque l'adversaire a raison ? Toute discussion est oiseuse, du moment que mon tort est d'être, et de laisser paraître qui je suis¹⁸³.

Du Bos qui, comme le pense Klossowski, rêvait de « dépouiller, une fois pour toutes, ce ton d'argumentation tout intellectuel qui est trop le ton de l'“avoir raison” »¹⁸⁴, devra donc bien s'avouer que les raisons ont bien

¹⁸⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 82.

¹⁸¹ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1949, p. 217.

¹⁸² Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, Paris, Buchet/Chastel, 2004, p. 330.

¹⁸³ Charles Du Bos, *Lettres de Charles Du Bos : et réponses de André Gide*, Paris, Corrêa, 1950, p. 140.

¹⁸⁴ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 45.

fini par prendre le pas sur ce qu'il appelait ailleurs une « bienheureuse compréhension »¹⁸⁵.

La publication du *Dialogue* semble ainsi témoigner d'une crise qui couvrait pour Du Bos depuis l'apparition de nouvelles tendances dans l'œuvre de Gide. Et la crise est essentiellement spirituelle. Du Bos, alors qu'il rédige le *Dialogue*, est en train de se rapprocher intérieurement du catholicisme refleurissant du début des années 1920¹⁸⁶. Faut-il voir une coïncidence entre les deux événements que constituent le début de la rédaction du *Labyrinthe à claire-voie*, le 14 juillet 1927, et sa conversion le 30 du même mois ? Du Bos dément : « Entre mon retour à la foi catholique et non seulement le fond mais le ton d'ensemble du *Labyrinthe à claire-voie*, s'il existe une concordance, il n'y a nulle relation de cause à effet »¹⁸⁷. Laissons cela à l'auteur des *Approximations*, même si, comme le rapporte François Mauriac, « le salut d'André Gide était en quelque sorte l'enjeu »¹⁸⁸ de tous les combats spirituels de ces années-là. La Petite Dame en eut du reste l'intuition : « Du Bos fait son salut sur votre dos »¹⁸⁹, affirmera-t-elle à Gide. Klossowski dit à peu près la même chose lorsqu'il écrit qu'« [au] lendemain de sa conversion, Charles Du Bos connaît la nécessité, ressentie par plus d'un néophyte, de *rencontrer le démon* »¹⁹⁰. La foi, certainement, ne se soutient jamais aussi bien qu'en présence du malin ; de toute façon, pour Du Bos, il paraît essentiel de tirer les choses au clair, et quant à Gide : « Il faut le mettre en demeure ou d'affirmer l'existence du diable ou de la nier »¹⁹¹.

Car enfin, qu'est-ce que le malin ? Klossowski, au début de son article, rappelle que « le dogme catholique affirme que Dieu seul est l'existence et que le diable en tant que diable, n'est rien et qu'il n'existe comme pur esprit que pour avoir reçu l'être comme toute autre créature ; esprit créé, il révèle sa tendance démoniaque par son aspiration contradictoire à être pour cesser d'être, à être pour n'être point, à être en n'étant pas »¹⁹². Aucune hérésie dans ces propos parfaitement dans la ligne de l'analyse

¹⁸⁵ Herbert et Jane M. Dieckmann, *Deutsch-französische Gespräche 1920-1950, La Correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1980, p. 277.

¹⁸⁶ Cf. Frédéric Gugelot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Editions, 2010.

¹⁸⁷ Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, op. cit., p. 328.

¹⁸⁸ François Mauriac, *Mémoires intérieurs*, Paris, Flammarion, 1985, p. 177.

¹⁸⁹ André Gide, *Journal II*, Paris, Gallimard, 1997, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 89.

¹⁹⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 44.

¹⁹¹ Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, op. cit., p. 382.

¹⁹² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 39.

augustinienne du mal. L'être créé, relevant d'un Dieu éminemment bon, ne saurait être mauvais : « Tout ce qui "est" est "bon" ; et le mal [...] n'est pas une substance, puisque s'il était une substance ; il serait bon »¹⁹³, affirme l'auteur des *Confessions*. L'être et toutes choses « souverainement bonnes » reposent en Dieu, en son éternité, et ne subissent ni corruption ni altération d'aucune sorte. Toutes les choses qui ne seraient en revanche « nullement bonnes »¹⁹⁴, se trouveraient dans une position de totale hétérogénéité par rapport à Dieu, et ne connaîtraient ainsi aucun repos, mais seule leur infinie et permanente altération. Ainsi privées du bien, de l'être et de l'éternité de Dieu, « ces choses » ne sont plus « des choses », mais des actes de perversion, corruption ou néantisation. C'est en cela que le mal, le diable ou le démon ne peut à proprement parler être dit existant, qu'il « n'est rien » et qu'il n'est que dans l'acte même de cesser d'être. Aucune hérésie dans ces propos, disions-nous, et cependant un problème certain d'ontologie. Le diable n'est rien et pourtant il est bien un « esprit créé ». A-t-il alors commis ce que Klossowski appelle encore une « erreur d'ontologie »¹⁹⁵ ? A moins que le langage ontologique ne s'applique pas aussi parfaitement que l'on pourrait le souhaiter à ce dernier. N'eût-il pas été surprenant de saisir le trompeur si facilement ?

Si l'on abandonne un instant le plan ontologique pour se tourner vers le plan dogmatique, on relèvera que, depuis le quatrième concile de Latran en 1215, il est admis que les démons ont été créés par Dieu. Et cela dès les origines, puisqu'il y aurait eu co-présence du corporel et du spirituel, des anges et des démons créés « tout ensemble et dès le commencement du temps » par le « Principe unique »¹⁹⁶ lui-même. Et les démons sont des anges qui, mus par le désir de s'égaliser à Dieu, ou jaloux de l'homme créé à son image, se seraient rebellés contre l'éternité du Père et en auraient nié l'autorité suprême. Pourrait-on alors aller jusqu'à concevoir que la capacité propre à l'esprit humain de nier l'être est d'essence démoniaque et qu'elle est ce qui empêche la création de se déployer dans toute sa plénitude ? Gide, nous le verrons, n'en est pas bien loin ; pour autant, tout se passe chez lui, comme le rappelle Klossowski, non pas au niveau dogmatique, mais à celui d'une « leçon de choses »¹⁹⁷.

¹⁹³ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VII, XII, 18.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁶ Latran IV, « De la foi catholique, Décret du 30 novembre 1215 », éd. Raymonde Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Editions de l'Orante, 1965, p. 342.

¹⁹⁷ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 43.

Ces nuances quant à l'ontologie du malin, il n'est pas certain que Du Bos en fût parfaitement averti, c'est du moins ce que Klossowski laisse entendre au début de son article, soulignant que pour parler du malin, il faut d'abord s'être demandé « ce que les termes de démon, de démoniaque, signifient »¹⁹⁸. Faute d'avoir cerné ces derniers, on risque fort de finir la dupe du diable. Pour nous, il semble que Du Bos se trouve dans la ligne de son « cher saint Augustin »¹⁹⁹, évidemment. Et cette position semble, en tout cas dans un premier temps, avoir également été celle de Gide ; son *Journal* indique que ses positions se modifièrent en 1916 au plus tard, date à laquelle il écrit : « ma conception du Diable restait toute négative ; je le condamnais par défaut ; je limitais à Dieu son contour ; et comme je faisais continuer Dieu partout, je ne laissais commencer l'*Autre* nulle part »²⁰⁰. Et cet « *Autre* » ne peut atteindre Dieu, pas plus que sa création ou ses créatures, pour autant que ces dernières reposent dans la foi, car, comme le note encore saint Augustin : « créateur et créature sont bons tous ensemble »²⁰¹. Seul l'homme privé de Dieu, ou éprouvant une défaillance dans sa foi, court le risque de devenir la proie de l'activité altérante du malin. Le croyant, veillant à toute heure du jour et de la nuit, tout entier tendu vers Dieu, viendra à bout même des pulsions, désirs et instincts les plus négateurs – comprenez sexuels. Gide ne faisait-il pas déjà dire à André Walter que « cette sorte de démon ne se vainc que par la prière et par le jeûne. Que l'esprit domine sans cesse ; qu'il ne perde pas pieds un instant ; tant qu'il est fervent, la chair est soumise – mais veille bien qu'elle ne faiblisse – *Veillez et priez de peur de succomber* »²⁰². André Walter, tendu vers Dieu, rêve de produire une œuvre unique et totale, mallarméenne, résumant à elle seule l'être entier. Pour André Walter, morale et esthétique ne font encore qu'un, la morale n'étant pas une dépendance de l'esthétique comme Gide le proclamera plus tard – encourageant (aussi) pour cela la désapprobation de Du Bos, pour qui l'inverse seul est acceptable. Pour en revenir à André Walter, c'est-à-dire à l'André Gide de 1886, ces derniers selon Du Bos possèdent encore au plus haut point, « le sens et l'amour de l'invisible, la vertu de contemplation : ils sont d'authentiques spirituels, et, à ce titre, éminem-

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁹ Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, *op. cit.*, p. 355-366.

²⁰⁰ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1011.

²⁰¹ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VII, VI, 7.

²⁰² André Gide, *Les Cahiers et les poésies d'André Walter*, Paris, Gallimard, 1952, p. 137.

ment capables de cette “action” qui s’appelle “penser à Dieu”²⁰³. Action d’un être inentamé, d’une vie pleine d’elle-même et d’une pensée reposant entièrement en Dieu.

Cette définition du démon, déjà délicate sur le plan ontologique se complique encore considérablement sur le plan logique. Comment le Diable, qui à proprement parler n’est rien sinon un pur acte de néantisation, peut-il néanmoins agir et accomplir son œuvre négatrice ? Klosowski poursuit :

Démoniaque l’esprit doit emprunter un être autre que le sien, puisqu’il renie l’être ; lui-même n’étant que pure négation, il a besoin d’une autre existence pour exercer sa négation. Il ne le peut que sur des créatures qui sans être par elles-mêmes ont reçu l’être, auxquelles l’esprit cherche à s’associer pour connaître sa propre contradiction, sa propre existence dans l’inexistant²⁰⁴.

Si Dieu est l’être, et le malin acte de néantisation, celui-ci ne peut accomplir son œuvre qu’en prenant place au cœur de l’être, rompant sa plénitude et introduisant une fêlure dans ce que saint Augustin appelle le « vouloir plénier »²⁰⁵. Cette fêlure n’est autre que la liberté de l’homme ou, dans les termes du père : « c’est le libre arbitre de la volonté qui est cause du mal agi » ; et il poursuit : « Ainsi lorsque je voulais ou ne voulais pas une chose c’était moi – j’en étais absolument certain [...] et c’était là (et je m’en rendais de plus en plus compte) que résidait l’origine du mal »²⁰⁶. La volonté contient donc quelque chose de vicié, elle est comme partagée entre affirmation et négation simultanées ; la volonté cherchant à se connaître comme liberté est ainsi amenée à nier ce qu’elle est, c’est-à-dire une créature de Dieu. Et c’est bien un tel danger qui fait frissonner Du Bos : penser contre soi-même – écueil sur lequel auraient buté déjà de nombreux intellectuels et artistes tels que Nietzsche et, bien évidemment, « tel aspect de Gide »²⁰⁷. Pour prendre tout d’abord le cas du philosophe, Du Bos observe que ce dernier a consacré une bonne partie de son activité spirituelle à ramener l’homme à sa stricte dimension physiologique. Indépendamment de la *contradictio in adiecto* que représente pour le critique le fait de développer une *pensée* visant à *naturaliser* l’homme, Du Bos voit surtout ici l’exemple d’un philosophe pensant contre lui-même. En cela, Nietzsche serait « le héros, presque

²⁰³ Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, op. cit., p. 289.

²⁰⁴ Pierre Klosowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 40.

²⁰⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VIII, VIII, 20.

²⁰⁶ *Ibid.*, L. VII, III, 5.

²⁰⁷ Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, op. cit., p. 366.

le saint de l'homme qui se pense contre lui-même, qui pense à contre courant, et je connais, continue l'auteur des *Approximations*, peu d'êtres dont tout le destin dément à tel point l'explication biologique qu'il soutenait ». D'une certaine manière, pourrait-on ajouter avec Du Bos, le malin a trouvé en Nietzsche l'un de ses « martyrs »²⁰⁸. Par antithèse, l'homme prêtera donc d'autant moins flanc au démon qu'il ne pensera pas contre lui-même, qu'il ne nagera pas contre le courant, et qu'il suivra sa pente naturelle; en un mot: regimber pour se connaître apparaît comme l'écueil suprême, hybris, orgueil et tragédie humaine. N'était-ce pas déjà là le premier acte négateur du premier ange déchu? Quoi qu'il en soit, Du Bos fera justement grief à Gide de n'avoir pas suffisamment insisté dans ses essais sur Nietzsche sur le « tragique de la connaissance »²⁰⁹. Penser contre soi-même s'apparente à un acte de révolte contre l'être au nom d'une connaissance inutile, si l'être lui-même n'était pas. La nature contradictoire du démon affirme donc et nie l'être dans un même mouvement; et pour Du Bos, la chose est grave, chose dont Gide, particulièrement à partir des années 1920 se rendrait éminemment coupable. « La forme sienne du *Labyrinthe* note-t-il dans son *Journal*, consiste à n'avoir pas plutôt avancé quelque chose, qu'il le retire en avançant la chose inverse – et surtout, les deux propositions posées, à se garder de départager, à tout laisser dans l'état », voire, pire, à se contredire au sein d'un même mouvement de pensée. N'est-ce pas ce Gide-là que nous avons déjà rencontré dans la représentation qu'en donne Klossowski en maître des aiguillages et des disjonctions d'une gare onirique? Et Du Bos finira par adresser à Gide un reproche que Klossowski considère comme bizarre, soit de « croire au démon et de n'y croire point »²¹⁰.

« Vous le croyez votre dupe, s'il feint de l'être »...

Si l'on considère certaines affirmations de Gide dans son *Journal*, ainsi que dans le *Journal des Faux-monnayeurs*, on ne donnera pas tort à l'auteur des *Approximations*: à l'instar de Baudelaire, Gide n'est pas loin de penser « que la plus belle des ruses du diable est de vous persuader qu'il n'existe pas »²¹¹. Ainsi, l'un des intervenants de la bien nommée « Identification du Démon », en annexe du *Journal des Faux-monnayeurs*, explique qu'il ne croyait pas au diable avant de se rebiffer:

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 375.

²⁰⁹ Béatrice Didier, *Un Dialogue à distance : Gide et Du Bos*, Paris, Desclée De Brouwer, 1976, p. 69.

²¹⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 40.

²¹¹ Charles Baudelaire, *Œuvres*, op. cit., p. 328.

«seulement, voilà ce qui me chiffonne : tandis qu'on ne peut servir Dieu qu'en croyant en Lui, le diable, lui, n'a pas besoin qu'on croie en lui pour le servir. Au contraire, on ne le sert jamais si bien qu'en l'ignorant»²¹². Cette «Identification» de 1927 énonce une idée qui a accompagné Gide de nombreuses années ; à la date du 13 janvier 1921, il note dans le même *Journal des Faux-monnayeurs* : «J'en voudrais un (le diable) qui circulerait incognito à travers tout le livre et dont la réalité s'affirmerait d'autant plus qu'on croirait moins en lui. C'est là le propre du diable dont le motif d'introduction est : "Pourquoi me craindrais-tu ? Tu sais bien que je n'existe pas"»²¹³. Ce que l'on pourrait alors appeler la «révélation du démon» pour Gide, remonterait cependant à 1916 déjà, où, dans des feuillets non datés, il rend compte d'une discussion avec Raverat au cours de laquelle ce dernier lui aurait mis la puce à l'oreille : «La grande force de Satan vient de ce qu'il n'est jamais comme on croit. On a déjà beaucoup fait contre lui quand on s'est persuadé qu'il est là»²¹⁴. Gide s'en est-il jamais persuadé ? Cela reste malgré ses affirmations peu probable, confiant aux mêmes feuillets qu'il est parfaitement indifférent que le «nom de démon» corresponde à ce qu'il cherche à penser, et qu'il ne se sert de ce dernier ni plus ni moins que par «commodité»²¹⁵. En cela, le démon s'apparente pour Gide à une hypothèse de travail, un moyen comme un autre de penser, de comprendre et d'expliquer les événements de sa propre vie : «Que répondrais-je, s'exclame-t-il alors, sinon que je n'eus pas plutôt *supposé* le démon, que toute l'histoire de ma vie me fut du même coup éclaircie ; que je compris soudain ce qui m'était le plus obscur, au point que cette supposition prenait la forme exacte de mon interrogation»²¹⁶. N'est-ce pas une dialectique fort paradoxale qui se met en place entre *l'obscurité* du vécu, et la *lumière* que projette sur ce dernier l'hypothèse du diable ? Le diable, n'est-il pas celui qui scinde le monde, et dans la pénombre duquel se serait abrité Klossowski ? De toute évidence, une partie essentielle de notre être nous échappe, à moins de la désigner arbitrairement du nom du démon.

Ce fond, illuminé mais obscur, spirituel mais impur, inexistant mais s'insinuant dans l'être, n'est-ce pas celui-là que Gide découvre, méditant

²¹² André Gide, *Journal des Faux-monnayeurs*, *op. cit.*, p. 124.

²¹³ *Ibid.*, p. 37.

²¹⁴ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1012.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 1013.

²¹⁶ *Ibid.*

dans *Si le grain ne meurt* sur son expérience algérienne et sur ses hésitations à répondre aux avances du jeune Ali ?

J'attendis ! J'admire aujourd'hui ma constance... Mais était-ce bien la curiosité qui me retenait ? Je ne sais plus. Le motif secret de nos actes, et j'entends : des plus décisifs, nous échappe ; et non seulement dans le souvenir que nous en gardons, mais bien au moment même. Sur le seuil de ce que l'on appelle : péché, hésitais-je encore ? Non ; j'eusse été trop déçu si l'aventure eût dû se terminer par le triomphe de ma vertu²¹⁷.

Et le seuil, comme on le sait, il le franchira allègrement, au moins aussi heureux de vaincre sa vertu que de céder enfin à son désir. Gide de se mettre alors « à dévaler sa pente », sans plus aucune retenue ou crainte. Serait-il abusif de citer ici saint Augustin lui-même s'interrogeant sur la non-existence du mal ? Car si le mal n'existe pas, écrit le père, « pourquoi donc craindre et éviter ce qui n'a pas d'être ? Ou alors, si notre crainte est sans motif, c'est donc assurément la crainte en soi qui est un mal, qui aiguillonne et torture notre cœur pour rien »²¹⁸. Faudra-t-il donc reconnaître avec le Gide du *Journal*, que c'est bien le diable et lui seul qui « tirait argument et avantage de ce qu'il [lui] en coûtait de céder à [son] désir plutôt que de le brider encore » ; et le diariste de conclure : « Certes, les premiers pas que je fis sur la route en *pente*, il me fallut, pour les risquer, quelque courage, et même de la résolution »²¹⁹. Ne voit-on pas ici la machine de guerre du bosienne se retourner brusquement ? L'ennemi qui tenait le vouloir de Gide enchaîné dans les rets d'un refus pervers, était-il bien celui que l'on croyait être ? Klossowski note : « La peur du concret ne serait alors inspirée que par le Malin et la tentation serait de fuir l'expérience à tenter »²²⁰. Religion et morale, Dieu, tout cela se révèle être en dernier lieu ce qui entrave l'expérience du concret, empêche de « nager avec le courant » et de « suivre sa pente ». Et la pente de Gide, dans ce cas, est évidemment homosexuelle.

Demeure la question de savoir « qui » le pousse vers « sa pente »²²¹ ? Est-ce le diable ? Est-ce Dieu ? Dieu ne se joue-t-il pas de nous comme

²¹⁷ André Gide, *Souvenirs et voyages*, op. cit., p. 279.

²¹⁸ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VII, VI, 7.

²¹⁹ André Gide, *Journal I*, op. cit., p. 1012. C'est nous qui soulignons.

²²⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 41.

²²¹ En fait de pente, Gide en a-t-il bel et bien une ? Possédant une admirable « aptitude aux contraires » (André Gide, *Journal I*, op. cit., p. 704), comme il l'écrit dans son *Journal*, ne devrait-on pas considérer qu'il n'a aucune pente ? Claudel l'avait bien compris, qui dans une lettre de 1899 déjà écrivait « Votre esprit est sans pente » (Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 45). Gide, en 1907, de confier à son *Journal* : « Je retrouve et relis une lettre de Paul Claudel

le relève amèrement le vieux La Pérouse dans les *Faux-Monnayeurs* : « Dieu m'a roulé. Il m'a fait prendre pour de la vertu mon orgueil. Dieu s'est moqué de moi. Il s'amuse »²²². L'ambivalence de Gide sur cette question est significative. L'analyse par Klossowski de l'échange entre Gide et Claudel suite à la publication dans la *N.R.F.* des *Caves du Vatican* en 1914, est une fois de plus aussi fine qu'éclairante. Lors de la dramatique correspondance en question, et, plus précisément, à propos du « passage pédérastique »²²³ qui s'ajoutait aux « imprudences » qu'avaient constitué *L'Immoraliste* et *Saül*, Claudel somme Gide de confesser si oui ou non, il participe de « ces mœurs affreuses »²²⁴. Gide, après des aveux ambigus, poursuivra et entrera sur le terrain même de Claudel : « Je ne puis croire que la religion laisse ceux-là qui sont pareils à moi de côté. [...] Par quelle lâcheté, puisque Dieu m'appelle à parler, escamoterais-je cette question de mes livres ? Je n'ai pas choisi d'être ainsi »²²⁵. Gide en appelle à la religion et à Dieu lui-même pour justifier « sa pente », car si tout ce qui existe est bien l'œuvre de Dieu, il n'a aucune raison de taire ce qu'il est : l'hypocrisie étant bien pire que toutes les « mœurs » dites innommables. Dans sa lettre suivante, Gide va encore plus loin en détournant jusqu'aux propos de saint Paul : « Car en vérité, s'écrie-t-il, je vous dis que je ne vois pas comment résoudre ce problème que Dieu a inscrit dans ma chair. Me comprenez-vous ? »²²⁶ Dieu, auteur et de la nature et de la « pente » de Gide ? Est-ce que le monde naturel et la Révélation, comme le lui rappelle Claudel dans sa réponse, ne condamnent pas la pédérastie ? Ne semble-t-il pas cependant bien difficile de croire que Dieu condamne délibérément ce qu'il a lui-même créé ? N'y a-t-il pas ici en fin de compte quelque chose comme un cercle vicieux, ou l'une de ces contradictions dont le diable a le secret ? Car c'est le malin et personne d'autre que Gide fait parler dans les « Feuillettes » déjà cités du *Journal* : « Comment ce qui t'est nécessaire ne te serait-il pas permis ? Consens

(1899) : « Votre esprit est sans pente », me disait-il. C'est bien là ce qu'il me faut. Aucune louange ne m'est meilleure » (André Gide, *Journal I, op. cit.*, p. 583). Et Gide entend par là précisément, « ce flottement, cette indécision passionnée de tout [son] être » (*Ibid.*, p. 704). Claudel de son côté entendait bien autre chose : « Gide est flatté que je l'aie appelé un esprit sans pente – Je voulais dire un esprit marécageux, l'eau complaisante à la boue, une citerne empoisonnée » (Paul Claudel, *Journal II, op. cit.*, p. 66).

²²² André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 1027.

²²³ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926, op. cit.*, p. 216.

²²⁴ *Ibid.*, p. 217.

²²⁵ *Ibid.*, p. 218.

²²⁶ *Ibid.*, p. 219.

à appeler nécessaire ce dont tu ne peux pas te passer. [...] Consens à ne plus appeler péché ce dont tu ne peux te passer»²²⁷. Du diable ou de Dieu ? Dans les mêmes feuillets, le malin conclut : « Tout ce qui te gêne, c'est moi ; tout ce qui te retient. [...] C'est moi si ton sang bout, si ton humeur est vagabonde. C'est moi le regimbement de ta raison. C'est moi le soulèvement de ta chair. C'est moi ta faim, ta soif, ta fatigue. C'est moi ta pente »²²⁸. Est-ce à dire que le diable est Dieu et que Dieu est le diable ? Or si cette conclusion logique déjà fort inquiétante en elle-même semble s'imposer, ce que Klossowski découvre dans l'expérience gidienne est encore mille fois plus vertigineux.

Pour s'approcher de ce vertige, poussons la réflexion plus loin. Le jeune André Walter, première *persona* de Gide, dresse dans ses *Cahiers* un monument à la sainteté immaculée de son amour. A tout prix, la chair doit être « domptée par la ferveur de l'esprit »²²⁹, quitte à ce que la victoire soit arrachée au prix de la folie ! A moins que tout ceci n'ait jamais été qu'une ruse maligne, visant précisément à faire sombrer le jeune homme dans la folie ou tout du moins à le tromper sévèrement sur son propre compte ? André Walter ne place-t-il pas sa passion pour Emmanuèle d'autant plus haut dans le ciel qu'André Gide n'éprouve pas « de désirs devant la femme »²³⁰ ? Et lorsqu'il condamne malgré tout ce désir, condamne-t-il bien *quelque chose* et pas plutôt *rien* ? André Walter aurait-il été ainsi doublement trompé par le démon lui soufflant un désir qu'il n'a pas, mais qu'il condamne dans le même temps au nom d'une morale qui serait également l'œuvre du malin ? La Bruyère le disait déjà : « Vous le croyez votre dupe ; s'il feint de l'être, qui est plus dupe de lui ou de vous ? »²³¹ Or c'est ici que Klossowski va tirer toutes les leçons de l'expérience gidienne. Et cette leçon, avant d'être ontologique ou logique, sera essentiellement éthique.

Dei aemulator

Sur le plan moral rappelle Klossowski, si l'on en revient à une pensée originaire « non encore embarrassée d'arguties aristotéliennes », on rencontre chez Tertullien une « définition [du malin] beaucoup plus sobre et précise » que toutes celles que nous avons rencontrées jusqu'ici. Pour

²²⁷ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1011.

²²⁸ *Ibid.*, p. 1014.

²²⁹ André Gide, *Les Cahiers et les poésies d'André Walter*, *op. cit.*, p. 130.

²³⁰ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, *op. cit.*, p. 218.

²³¹ La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 247.

le premier père latin, «le démon est essentiellement le simulateur»²³². A cet égard, entre Dieu et le diable, il n'y a ni inversion ni à proprement parler identité des termes : tout cela ressemblerait furieusement au «péché-sorbet»²³³ du satanisme que dénonce Gide dans son *Journal*. Il y a au contraire cette expérience que Foucault a résumée mieux que quiconque : «le Démon, ce n'est pas l'Autre, le pôle lointain de Dieu, l'Antithèse sans recours (ou presque), la mauvaise matière, mais plutôt quelque chose d'étrange, de déroutant qui laisse coi et sur place : le Même, l'exactlyment ressemblant»²³⁴. Cette redécouverte, dont Foucault attribue le mérite à Klossowski, fut d'abord celle de Gide. Or si Gide l'évoque littérairement, c'est Klossowski qui en a dégagé les enjeux ontologiques, logiques et moraux. Elle est en cela fondatrice pour son travail artistique, ainsi que pour l'élaboration de sa théorie de la communication de l'incommunicable.

Cette expérience, comme le dit encore Foucault, est «perdue depuis longtemps», perdue au point qu'il n'en «reste plus guère de vestiges aujourd'hui»²³⁵; et pourtant, remontant en deçà de la théodicée augustinienne, Klossowski la redécouvre chez Tertullien : le démon est le simulateur ; et simulant, il n'a qu'un but : détourner de Dieu et du Bien, accréditer l'idolâtrie, rendre l'homme coupable aux yeux de Dieu, le perdre. Pour atteindre ce but, tous les moyens sont bons ; ainsi, trouve-t-on dans l'*Apologétique* des passages consacrés aux pouvoirs de guérisseurs des démons, mais à propos desquels Tertullien précise que les bienfaits qu'on en pourrait attendre ne sont que tromperie, car la maladie déjà était l'œuvre du démon ! Guérissant, le démon cherche à accréditer la croyance en son propre pouvoir et à détourner de Dieu. Et concernant la chasteté, Tertullien met en garde dans son *De exortatione castitatis* contre les abstinences trompeuses. Exhortant un veuf à ne point se remarier et à observer la plus stricte continence devant les plaisirs de la chair, le père lui cite l'exemple de grandes figures mythiques ayant placé leur vertu au-dessus de leur vie. Ainsi Lucrece violée ou Didon abandonnée se vouent-elles toutes deux à la mort plutôt qu'à tout nouveau commerce. Cet exemple toutefois, s'il a bien pour but d'en appeler à la vertu du veuf libidineux, ne fonctionne pas tant sur le mode de l'*exemplum* que sur celui de la culpabilisation. Notre veuf en effet, en tant que chrétien,

²³² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 40.

²³³ André Gide, *Journal I*, op. cit., p. 636.

²³⁴ Michel Foucault, «La Prose d'Actéon», *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, (Quarto), p. 354.

²³⁵ *Ibid.*

ne doit pas tant imiter la chasteté des païennes Didon et Lucrèce, que craindre de les retrouver à l'heure de son jugement dernier, car c'est alors elles qui l'accuseront devant Dieu : « Contre nous, affirme Tertullien, témoigneront même certaines femmes de "ce siècle" qui ont obtenu la gloire pour leur persévérance dans le mariage unique »²³⁶. Autrement dit, le malin, au sens étymologique de *diabolos*, est « le calomniateur », « le diable accusateur » ou « le délateur », s'employant, comme le dit René Braun, à « grossir la culpabilité des chrétiens »²³⁷. Et c'est précisément pour grossir cette culpabilité qu'il aurait soufflé à nos princesses de rester chastes, devenant ainsi des contre-exemples à charge. En cela le diable fait mentir jusqu'à la vertu comme il fait mentir le monde et le Christ lui-même²³⁸ : il est *Dei aemulator* ou *diabolus diuinorum aemulator* ou encore *dei aemulus*²³⁹. N'est-ce pas ce démon-là qu'envisage Gide lorsqu'il écrit dans son *Journal* : « Il crée en nous une sorte de repentance à rebours, de repentance abominable, de regret non d'avoir péché, mais de n'avoir point péché davantage, d'avoir laissé passer sans s'y commettre quelque occasion de pécher »²⁴⁰.

André Walter, voulant fuir les démons de la chair, s'abandonne à ceux de la morale. A qui s'abandonnera Gide tenté par le jeune Ali ? Au démon du désir concupiscent ou au désir de la rupture avec son passé puritain ? Et cédant à la tentation, résiste-t-il à la tentation de résister au jeune homme, ou cède-t-il à la tentation de ne pas résister au désir ? « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment »²⁴¹, affirmait déjà Pascal, que ce sentiment porte la bure du moine ou les atours du jeune homme. En cela, le désir de pureté d'André Walter reposait déjà sur une volonté « manœuvrée »²⁴² par le démon, tout comme celui de Gide de s'abandonner à la jeunesse sauvage d'Ali reposait sur celle – non moins « manœuvrée » – d'échapper à sa propre enfance puritaine et contrite. Dans tous les cas, l'expérience est celle du tourbillon où nous entraîne le diable, dès lors qu'on le conçoit comme puissance de simulation. Une puissance évidemment, que ni Du Bos, ni Claudel, imbus de la « méca-

²³⁶ Tertullien, *Exhortations à la chasteté*, XIII, 3.

²³⁷ René Braun, *Approches de Tertullien*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992, p. 121.

²³⁸ Tertullien, *Des spectacles*, § 29.

²³⁹ Jacques Fontaine, « Sur un titre de Satan chez Tertullien », *Studi et materiali di storia delle religioni*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1967, p. 198-199.

²⁴⁰ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1268.

²⁴¹ Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1221.

²⁴² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 48.

nique admirable»²⁴³ du catholicisme, ne pouvaient ou ne voulaient concevoir. La foi ne donne-t-elle pas, selon le mot de Gide, au robuste esprit du dernier «une infatuation déplorable»²⁴⁴ ?

Pour autant, Gide n'est pas théologien, et malgré les déclarations éparses sur l'existence du démon en tant que «principe positif, actif, entreprenant»²⁴⁵, ce dernier, comme nous l'avons déjà signalé, ne s'apparente en dernier lieu qu'à une «dramaturgie [...] commode»²⁴⁶. Le problème ne se pose pas en termes surnaturels, car dans le fond, s'interroge Klossowski, qu'est-ce que le démon pour Gide ?

Sans doute Gide a-t-il écrit à deux reprises (*Journal*, 1916 et *Journal des Faux-Monnayeurs*) qu'une fois qu'il eut admis «l'existence» du démon, toute la signification de sa vie en fut éclaircie. Mais si l'on examine de près ces textes, on constate qu'il n'est question que d'une chose : le fait d'être dupé de ses propres raisonnements au cours des dialogues qui s'improvisent dans le for intérieur. Jamais le pacte avec le Diable n'y est envisagé, et s'il est resté un mythe pour Gide, c'est qu'on ne fait pas de pacte avec une partie de soi-même, avec le double de soi. En revanche, le diable est chez Gide un agent de dédoublement²⁴⁷.

Cette expérience du dédoublement constitue pour Klossowski le vrai fond du débat. Un passage célèbre de *Si le grain ne meurt* où l'autobiographe médite sur sa propre vertu perdue semble donner raison à l'exégète : «j'en vins alors à douter si Dieu même exigeait de telles contraintes ; s'il n'était pas impie de regimber sans cesse, et si ce n'était pas contre Lui ; si, dans cette lutte où je me divisais, je devais raisonnablement donner tort à l'autre»²⁴⁸. Le diable calomniateur est celui qui introduit la discorde et la division au sein du moi ; il est également désir de jouissance immédiate. Or la jouissance, n'est-elle pas dissolution extatique du moi ? Ne consiste-t-elle pas à être multiple, ondoyant et changeant ? Ne consiste-t-elle pas justement à ne pas choisir ? «Toute préférence me semblait une injustice», notait Gide dans les *Nourritures terrestres*, avant de poursuivre : «voulant rester à tous, je ne me donnais pas à quelqu'un»²⁴⁹. Ainsi seulement, l'être demeure ouvert à

²⁴³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴⁴ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 568.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 1012.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 928.

²⁴⁷ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 51.

²⁴⁸ André Gide, *Souvenirs et voyages*, *op. cit.*, p. 269.

²⁴⁹ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques*, *op. cit.*, p. 80.

l'expérience de sa multiplicité intérieure : « Assumer le plus possible d'humanité »²⁵⁰ signifierait alors, assumer toutes les passions, même contradictoires, et ne jamais accorder sa préférence à une seule – indifférent au risque de ne jamais coïncider avec soi-même, sinon dans un type de jouissance encore inconnue à l'espèce humaine et que Nietzsche déjà appelait de ses vœux : « assumer [...] en son âme, assumer ce qu'il y a de plus ancien, de plus nouveau ; les pertes, les espérances, les conquêtes, les victoires de l'humanité ; avoir enfin tout cela en une seule âme, le condenser en un seul sentiment : voilà qui devrait pourtant constituer une félicité que l'homme n'avait point connu jusqu'alors – félicité d'un dieu »²⁵¹. Ainsi, l'expérience traumatisante de la division intérieure qui avait marqué le jeune Gide, se retourne-t-elle en jouissance de l'infini des possibles ; comme la différence entre Dieu et le diable s'abolit dans le retour de dieux multiples : thèmes cruciaux de l'expérience klossowskienne qui seront, comme nous le verrons encore, au cœur de sa lecture de Nietzsche.

LA GÉNÉRALITÉ

Revenons un instant sur l'expérience vécue par Gide lors de son premier voyage en Algérie en 1893, et sur le récit qu'il en donne dans la seconde partie de *Si le grain ne meurt*. La rencontre avec le jeune Ali est fondatrice, un point de non-retour, une « conversion » où le « je narrateur » et le « je narré » entrent en résonance, se rejoignent et se résolvent l'un par l'autre. Du Bos avait déjà relevé que « Gide [avait] écrit l'ouvrage uniquement en vue de la Deuxième Partie »²⁵², où il affirme haut et fort les droits d'une jouissance « anormale », et vers laquelle le récit tout entier tendait depuis le début. Selon le critique, Gide ne trouve que dans la deuxième partie son « tempo »²⁵³ et son « ton »²⁵⁴, alors que la première partie se réduisait à un récit « musard, sautillant »²⁵⁵ et d'une « intention délibérée »²⁵⁶. Du Bos concluait alors : « Première partie, c'est la radicale absence de *tempo* – je veux dire de *tempo* donné du dedans, commandé et par la *nécessité* et par l'*afflux* intérieur. Rien autant que cette absence-là

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

²⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 337, p. 228.

²⁵² Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, *op. cit.*, p. 269.

²⁵³ *Ibid.*, p. 268.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 273.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 269.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 270.

ne nous renseigne sur l'intérêt infiniment faible que Gide lui-même porte à son récit jusqu'à ce qu'intervienne le problème sexuel²⁵⁷. Jusqu'à sa « conversion », par manque d'intérêt pour son objet, Gide aurait produit un récit que le critique juge « gratuit »²⁵⁸, l'intérêt de l'autobiographe ne se ranimant qu'avec l'apparition de la problématique sexuelle. Mais Du Bos n'envisage pas l'éventualité que Gide aurait, dans chacune des deux parties, donné une représentation scrupuleuse de son vécu. Jusqu'à sa « conversion », c'est bien la lutte « dans laquelle [il se divisait] »²⁵⁹ qu'il s'agissait de représenter ; et seulement dès lors qu'il eut vu un « autre univers » et fut devenu « un autre homme », l'autobiographie put trouver sa cohérence, son « tempo » et son « ton ». Pour autant, cette cohérence retrouvée avec soi-même va produire une nouvelle division : résorbant la fêlure qui écartelait son âme entre son désir et la morale publique, il rompt le lien qui unissait ce qu'il pouvait s'autoriser à vivre avec ce que la société lui permettait de dire. Selon la formule saisissante de Pierre Lepape : « alors même qu'il affirme lyriquement les droits de son corps et de son désir, qu'il revendique la joie de ses sens, [Gide] les condamne à la clandestinité, à l'inavouable »²⁶⁰. Dupé ou non par le dialogue qui s'improvise dans son for intérieur, l'auteur de *Si le grain ne meurt* découvre en même temps sa pente et la rupture totale qu'elle suppose avec le monde et avec la norme.

Dès lors, on pourrait envisager en ces termes les issues s'offrant à lui : 1) la culpabilité – ou nier son anomalie au nom de la norme, et donc se maintenir, par rapport au monde, dans une division intérieure subie ; 2) la duplicité – ou affirmer son anomalie pour elle-même tout en présentant au monde le masque de la normalité, soit se maintenir dans une division voulue et assumée ; 3) l'affirmation – ou refuser son anomalie en tant qu'anomalie et s'employer à la constituer en norme, soit transformer le monde à son image. Pour Klossowski, c'est vers la troisième issue que se serait finalement dirigé l'auteur de *Corydon*, Gide ayant cherché à « réintégrer sa nostalgie des adolescents aux normes de sa propre anthropologie »²⁶¹, et rêvé « à rétablir les structures disparues de la pédérastie pédagogique dans les rapports du maître et du disciple »²⁶² – rapports que Klossowski, comme nous l'avons vu, aurait lui-même

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 272.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 269.

²⁵⁹ André Gide, *Souvenirs et voyages*, *op. cit.*, p. 296.

²⁶⁰ Pierre Lepape, *André Gide le messager : biographie*, Paris, Seuil, 1997, p. 145.

²⁶¹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 104.

²⁶² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 51.

appelés de ses vœux. Son attitude cependant, quant à l'issue à donner à sa propre « anomalie », sera bien différente de celle de Gide. L'auteur des *Lois de l'hospitalité* finira par pencher pour une duplicité assumée et voulue ; ainsi que Jean-Claude Bonnet l'a très bien résumé avant nous : « Pour lui-même, il est clair que [Klossowski] a décidé très tôt, une fois pour toutes, de parler par énigmes, sous couvert de l'ironie et du voile, en préférant toujours la fiction à l'aveu, c'est-à-dire en choisissant d'occuper la position de l'écrivain qui seule permet, dans son jeu infini, de surmonter les tabous en les préservant »²⁶³. Or Gide, tentant d'élever l'anomalie au niveau d'une norme (ancienne ou future), Gide nommant l'innommable « pédérastie », ne fausse-t-il les données mêmes du problème ? Là où l'anomalie devient « norme anthropologique », et l'innommable « homosexualité », ne reconstruit-on pas une nouvelle généralité ? L'homosexualité, encore largement censurée par le discours dominant au cours de la première moitié du XX^e siècle, n'était nullement innommable en d'autres temps – antiques par exemple – où, selon l'expression de Klossowski, « les mœurs homosexuelles » auraient donné lieu à une « institution au même titre que les mœurs hétérosexuelles »²⁶⁴. Ce qui est anormal, innommable ou incommunicable *aujourd'hui*, n'est pas nécessairement incommunicable *en soi* ; l'incommunicable ne se réduit pas à « l'innommable » d'une norme quelconque, il est ce qui, en regard de la norme, quelle qu'elle soit, et du fait qu'elle est norme, se trouve censuré essentiellement. Et c'est là également pour Klossowski, la définition de l'expérience authentique : celle-ci n'est authentique qu'en tant qu'elle est incommunicable, c'est-à-dire singulière et incompréhensible du point de vue de toute généralité. Le problème n'est pas, en premier lieu, celui du rapport entre la norme et l'anomalie – la norme étant toujours susceptible de changer d'une époque à l'autre – mais d'une singularité à la généralité.

Ce rapport constitue pour Klossowski la pierre d'achoppement de la correspondance entre Gide et Claudel. Une fois de plus, le démon se cache dans l'échange, l'échange de lettres et d'idées, et, dans les lettres, entre les lignes et les silences. La correspondance qui s'étend sur un peu plus d'un quart de siècle, de 1899 à 1926, roule sur des questions littéraires, esthétiques ou éditoriales, mais encore et surtout sur des questions religieuses. Claudel, fidèle à lui-même, sera long à désespérer de l'âme de Gide qui, de son côté, ne manquera pas de lui donner plus d'une raison d'espérer. Or l'auteur de *Numquid et tu...?* a-t-il jamais

²⁶³ *Traversées de Pierre Klossowski, op. cit.*, p. 20.

²⁶⁴ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1967, p. 31.

réellement songé à se convertir ? A-t-il jamais été sur le point de céder aux coups de boutoir du poète ? Et si oui, qu'est-ce qui l'aurait finalement empêché de franchir le pas ? Mais peut-être n'hésite-t-il que pour la galerie, que pour Claudel dont l'amitié lui est chère autant qu'elle lui pèse ? La question pour Klossowski est la suivante : Gide hésite-t-il, louvoie-t-il, fait-il un pas en avant, mais pour en faire le lendemain deux en arrière, ou n'est-il pas toujours en même temps en train de reprendre d'une main ce qu'il donne de l'autre ? Dans son *Journal*, il relève que tous ses livres ont « cohabité, cohabitent encore, dans [son] esprit. Ils ne se suivent que sur le papier et par grande impossibilité de se laisser écrire ensemble »²⁶⁵. Ainsi *La Porte étroite* ne représente pas une correction apportée à *L'Immoraliste*, mais bien son pendant – soit les deux versants d'une même âme les éprouvant *simultanément*, et non pas les atermoiements d'une âme soumise à des revirements *successifs*. Klossowski pose l'alternative en ces termes :

Ou bien l'affirmation de la cohabitation des œuvres ne serait qu'une interprétation après coup, et alors les lettres à Claudel, qui concernent plus ou moins la conversion, témoigneraient d'une perplexité intérioritément vraie. Ou bien la cohabitation des œuvres à écrire correspondait aussi à des problèmes déjà intimement résolus, et alors le ton de perplexité de ces lettres [...] ne faisait qu'établir un écran derrière lequel Gide entendait réserver sa liberté d'agir²⁶⁶.

Klossowski incline en faveur de la seconde hypothèse, celle, jusqu'à une certaine date, d'un Gide duplice. Et le fond du problème ressortit à la menace que faisait peser sur Gide l'amitié de Claudel, laquelle risquait de « déceler prématurément le but secret vers lequel il s'acheminait »²⁶⁷.

La remarque est tout à fait significative. Entre Gide et Claudel, il y a un non-dit, ou ce que Gide appelle tout d'abord « un empêchement »²⁶⁸, au nom duquel il ne peut se décider à entrer dans le cosmos catholique que le poète lui avait décrit comme « une chose tellement énorme et monumentale », une chose « aussi vaste que la voûte étoilée, où l'Océan lui-même a place pour se mouvoir, et où l'on respire à pleins poumons »²⁶⁹. L'« empêchement » de Gide, relève Klossowski, est constitué tout d'abord par la fidélité à « ces figures de parents et d'aînés [qu'il a] vues vivre dans une

²⁶⁵ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 613.

²⁶⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 56-57.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

²⁶⁸ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, *op. cit.*, p. 185.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 184.

communion avec Dieu si constante et si souriante»²⁷⁰. Au monde total de Claudel, il oppose donc le souvenir d'une communauté affective, une communauté protestante irréductible à l'universalisme romain. Or c'est précisément cela que redoute Gide : se fondre dans une généralité quelconque. Prenant conscience de son anomalie, l'auteur de *Corydon* en vient à craindre – à juste titre – de ne pas trouver sa place dans la totalité claudélienne. Le poète, souligne Klossowski, tente pourtant de le rassurer : «Défaites-vous de cette idée que, quoi que vous puissiez dire, faire ou croire, il vous sera possible de me décourager ou de me déconcerter ou de me scandaliser»²⁷¹. Pour Claudel, en 1912, Gide se trouve sous l'influence «du diable furieux de le voir échapper»²⁷², et il l'invite dans la même lettre à se rencontrer afin de «causer» ensemble, car écrit-il, «il n'est rien dont notre Ennemi à tous ait horreur autant que du bon sens.» Et qu'est-ce que le bon sens pour Claudel sinon la participation de l'individu, de la créature ou du particulier, à l'universel, à la nature et à Dieu ? Gide recule. Il reculera systématiquement jusqu'à ce que, suite à la publication des *Caves du Vatican*, le doute ne soit plus permis et qu'il doive faire face à la sommation de Claudel de dire s'il participe ou non de «ces mœurs affreuses»²⁷³. Mais Gide le sait bien : «Que je réponde ou que je ne réponde pas, écrit-il au poète, je pressens que vous allez me méjuger»²⁷⁴. Néanmoins, c'est dans la même lettre, qu'il finit par se livrer à l'aveu dont Klossowski relève qu'il est d'abord négatif²⁷⁵ : «Je n'ai jamais éprouvé de désirs devant la femme»²⁷⁶. Le poète alors de faire preuve de douceur et de bienveillance : «Mon pauvre Gide, je ne vous aurais pas écrit si je n'avais pas conservé mon amitié pour vous»²⁷⁷. Or c'est justement de cette amitié que le romancier se défie, cette amitié qui l'écrase de tout son poids. Après la rencontre de 1925, il confie à son *Journal* : «Devant Claudel je n'ai sentiment que de mes manques ; il me domine : il me surplombe ; il a plus de base et de surface, plus de santé, d'argent, de génie, de puissance, d'enfants, de foi, etc., que moi. Je ne songe qu'à filer doux»²⁷⁸. L'amitié est ici un des noms de la menace que

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 185.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 194.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 217.

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 74.

²⁷⁶ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 218.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 220.

²⁷⁸ André Gide, *Journal I*, op. cit., p. 1283.

font peser l'ordre, le bon sens et la généralité sur le « cas singulier » de l'auteur des *Faux-monnayeurs*.

La généralité catholique que lui propose Claudel n'est-elle pas déjà trop particulière pour Gide, que « le besoin de l'universel » empêcha toujours d'adhérer « à une religion dont le dogme lui paraît, malgré son nom, l'expression d'un aspect particulier de l'idéal spirituel »²⁷⁹ ? Choisir, élire, c'est renoncer aux autres possibilités, passions ou désirs, c'est un appauvrissement de l'âme par rapport à l'infini du possible. Plus précisément, choisir, c'est affirmer un seul désir au détriment de tous les autres : ainsi la pureté du jeune André Walter contre tous les « cris de passion »²⁸⁰ ; ainsi la foi en un Dieu unique refoulant ses congénères au rang de démons ; ainsi le refus social de toute sexualité « anormale ». Chez Claudel évidemment, un tout autre son de cloche : c'est l'incroyant « qui ne dispose que d'un monde rétréci, amputé de moitié »²⁸¹ ; quant à Dieu, note le poète, nous ne l'atteindrons « que si nous nous détournons du monde, renonçant à nous-même pour nous abandonner à Lui »²⁸². Gide au contraire n'invitait-il pas Nathanaël à ne pas souhaiter « trouver Dieu ailleurs que partout »²⁸³ ? Le jugement que Claudel portera finalement sur son contemporain en 1947 à l'occasion d'un interview dans *Combat*, le 28 mars 1947, sera sans appel : « Gide s'abandonne aux tentations faciles, à des besoins soi-disant naturels – au lieu de créer un milieu vivant pour son âme »²⁸⁴. Pour Claudel, comme il le dit lui-même, « c'est *oui* ou *non* »²⁸⁵, alors que pour Gide ce serait plutôt « *oui* et *non* » : oui à la multiplicité des passions naturelles, non à l'exclusion hors du bon sens. Et s'il y a une contradiction chez lui, ce ne peut être que de consentir en même temps à la raison « naturellement égale en tous les hommes »²⁸⁶, et aux passions multiples, singulières et inéchangeables. Consentir en même temps à Dieu et aux démons, lui qui ne croyait en fin de compte « ni à Dieu, ni au Diable » – selon le proverbe qu'il cite lui-même en épigraphe de ses « Feuilletts »²⁸⁷ consacrés au malin.

²⁷⁹ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 35.

²⁸⁰ André Gide, *Les Cahiers et les poésies d'André Walter*, op. cit., p. 139.

²⁸¹ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 184.

²⁸² Jacques Andrieu, *La Foi dans l'œuvre de Paul Claudel*, Paris, P. U. F., 1955, p. 156. (Lettre à Jacques Rivière, le 24 octobre 1907).

²⁸³ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques*, op. cit., p. 154.

²⁸⁴ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 249.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 250.

²⁸⁶ Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 126.

²⁸⁷ André Gide, *Journal I*, op. cit., p. 1011.

Aussi la rupture de Gide avec certains de ses anciens amis semblait inéluctable : et cette rupture – tant Du Bos que Claudel se feront fort de le lui rappeler – constitue une chute hors de l'ordre du monde lui-même. Du Bos toutefois, après avoir lu *Corydon*, reconnaît que l'homosexualité pourrait bien « être naturelle » puisqu'elle est dans la nature (la seule chose qui n'est pas naturelle – et sur ce point Du Bos semble s'accorder avec Gide – étant « l'œuvre d'art. Tout le reste, bon gré mal gré, rentre dans la nature »²⁸⁸). Mais le critique poursuit : si l'homosexualité « rentre dans la nature », elle n'est pas pour cela « le naturel [...] », car le pédéraste a beau suivre sa pente, il ne peut pas faire que cette pente ne soit pas une *dévi*ation »²⁸⁹. Et il ajoute que si le titre d'« homosexuel normal »²⁹⁰ défendu dans *Corydon* a un sens, ce ne peut-être qu'en référence aux invertis qui, eux, contredisent irrémédiablement la nature. En réalité, écrit Du Bos, on oublie trop facilement « la distinction entre la catégorie du naturel et celle du normal »²⁹¹, car si, à la limite, il pouvait revendiquer un statut « naturel », l'homosexuel ne peut prétendre à quelque norme que ce soit : il n'appartient pas à la société ou à la généralité humaine. Claudel pour sa part prendra la peine d'expliquer clairement à Gide ce qu'il en est : « Non, vous le savez bien, lui écrit-il, les mœurs dont vous me parlez ne sont ni permises, ni excusables, ni avouables. Vous aurez à la fois contre vous la raison naturelle et la Révélation »²⁹². Pour ce qui est de la raison naturelle, le poète rappelle à Gide que l'homme n'est pas une fin en soi, et que l'attrait sexuel a pour but la procréation, non le plaisir. Quant à la révélation, il se contente de rappeler Sodome et quelques autres passages des écritures. Cependant, aussi datée que soit sa mise en parallèle de la sodomie avec « l'onanisme, le vampirisme, le viol des enfants, l'anthropophagie », il touche, selon Klossowski, le problème de manière plus précise que Du Bos. En effet, construisant un « monde humainement organisé selon le principe d'analogie entre les fins naturelles et les fins humaines » – la reproduction et le désir –, il exclut du même coup l'auteur de *Corydon* de ce monde dans lequel son « désir [...] ne trouve pas son objet »²⁹³. L'excluant du monde, il l'exclut

²⁸⁸ Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, op. cit., p. 202.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 203.

²⁹⁰ André Gide, *Corydon*, op. cit., p. 123.

²⁹¹ Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, op. cit., p. 202. Cette distinction lui aurait été soufflée par l'abbé Altermann « qui dit qu'une des grandes erreurs de notre temps consiste à confondre naturel et normal, à poser que si une chose est naturelle elle est par là même normale » (Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, op. cit., p. 382).

²⁹² Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 220.

²⁹³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 65.

de la nature; l'excluant de la nature, il l'exclut du salut. Pour faire court: en s'affirmant homosexuel, l'écrivain prend congé du monde, de toute norme et de toute communicabilité. Pourtant, Gide continuera de prétendre – en dépit de Du Bos et de Claudel – à une norme au moins, celle de la langue et du sens commun.

La question du Démon rejoint donc ici le problème fondamental de l'incommunicable. Au moment où il cède au souffleur, au moment où il accepte de suivre sa pente, au moment où il se convertit à son fond, Gide se condamne lui-même à l'incommunicable, car les normes sociales en vigueur rendent innommable le contenu même de son désir. Selon un propos de Groethuysen rapporté par Du Bos :

On dirait que le péché de Gide n'est pas un péché humain, qu'il vit avec le souvenir d'une certaine chose qu'il a faite, qu'il voudrait dire, qu'il ne peut pas dire, et qui lui appartient à lui seul. C'est comme s'il était retranché de la communauté, – de cette communauté que crée précisément le péché humain, et d'autant plus quand il est, et parce qu'il est le péché originel²⁹⁴.

Et pourtant, cette expérience, il la nommera dans *Corydon*, dans *Si le grain ne meurt* et dans son *Journal*. Comment penser cette contradiction entre l'enfermement dans l'incommunicable et la divulgation écrite de l'expérience qui lui donne lieu? Gide ne s'en prendra jamais à la raison qui semblait pourtant exclure du monde sa sensibilité. En proie au démon, il se divise sous les attaques d'un doute portant sur Dieu, sur la morale et le principe de non-contradiction, doute qui en aurait mené d'autres à la folie, qui n'est rien d'autre que l'enfermement dans l'incommunicable, soit le refus complet des normes sociales et du code des signes quotidiens. Or écrire, par définition, c'est composer avec la généralité du code, et Klossowski le rappelle avec force dans *Sade mon prochain*: «Le fait proprement humain d'écrire suppose une généralité dont un cas singulier revendique l'adhésion et par là se comprend soi-même dans l'appartenance à cette généralité»²⁹⁵. Gide, pour employer les termes du *Peintre et son démon*, «n'invente aucun critère fondé sur l'anomalie»²⁹⁶. Il n'invente pas de langage singulier – ou personnel – qui contournerait la censure générale. Bien au contraire, partant de ce qu'il a de plus précieux, sa «science de la langue»²⁹⁷, son propos délibéré sera

²⁹⁴ Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, op. cit., p. 272.

²⁹⁵ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, Paris, Seuil, 1967, p. 18.

²⁹⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 106.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 98.

de «plaider l'implaidable»²⁹⁸. De quoi s'agit-il? Klossowski écrit dans un fragment :

Par conséquent il ne s'agit pas ici de l'«anomalie» de Gide. Car au nom de celle-ci Gide eût pu rejeter un langage qui en réprime et en censure l'expression pour s'en réinventer une où se prononcerait largement un solupsisme [*sic*] utopique. Mais il a au contraire accepté le *sens commun* et son langage pour arbitre afin de démontrer que l'anomalie prétendue était une sensibilité *exilée* non par le *sens commun* mais par l'*usage* du soi-disant bon sens ici en défaut : et qu'il n'est aucune sensibilité *qui soit exclue de la réflexion sur elle-même*²⁹⁹.

Se trouvant exclu de la raison générale par Claudel, Gide n'aurait-il pas pu – à l'instar de Nietzsche – remettre cette dernière en cause? Or c'est tout le contraire qui se produira. Considérant que la raison se trouve, selon les termes de Descartes, «naturellement égale en tous les hommes», et que le sens commun ou le bon sens est «la chose du monde la mieux partagée»³⁰⁰, il ne remet en cause qu'un «usage» de ces derniers, religieux ou bourgeois, qui aurait exclu sa sensibilité du monde. Pour Gide effectivement: «Le “bon sens” consiste à ne se laisser point éblouir par un sentiment ou une idée, si excellents puissent-ils être, jusqu'à perdre de vue tout le reste. Ne jamais *isoler* arbitrairement ou complaisamment rien, ni soi-même»³⁰¹. En d'autres termes, Gide ne conçoit pas qu'il doive se trouver nécessairement exclu du monde sous prétexte qu'il est homosexuel. Comme tout un chacun, il participe du bon sens et de la raison où l'humanité trouve son essence, et l'anomalie n'est que le préjugé d'une époque ou une «sensibilité *exilée*» – affirmation qui, pour Klossowski, pensée jusqu'à ses ultimes conséquences, aboutirait chez Gide à «la négation du “cas fortuit” qu'il se sait représenter»³⁰², soit à la négation de l'incommunicable. Et l'auteur des *Lois de l'hospitalité* d'affirmer alors: «Gide prétendra donc que l'anomalie peut argumenter dans les réseaux du bon sens»³⁰³. Le bon sens de l'homme raisonnable, celui de l'expérience quotidienne à la limite de la «platitude», forme le type de la généralité rationnelle dont Gide refuse de se voir exclu au nom de la foi, elle-même – soit dit en passant – acquise au prix du renonce-

²⁹⁸ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Descartes, *Œuvres et lettres*, *op. cit.*, p. 126.

³⁰¹ André Gide, *Journal II*, *op. cit.*, p. 50.

³⁰² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 105.

³⁰³ *Ibid.*

ment à la raison. Il ne cherchera donc pas d'arguments pour se justifier, ni ne tentera de prouver que «la pédérasie doit être», mais partira de «ce fait : elle *est*»³⁰⁴. Du moment qu'il n'accepte qu'une chose au monde «pour ne pas être naturelle», à savoir l'œuvre d'art, il faut bien que «tout le reste, bon gré mal gré, rentre dans la nature»³⁰⁵. Le problème de la pédérasie, par conséquent, note-t-il dans *Corydon*, «c'est en naturaliste qu'il convient de le considérer»³⁰⁶. Toutefois, les considérations qu'il développera dans sa défense et illustration de l'homosexualité, pour naturalistes qu'elles soient, n'en apparaissent pas moins aujourd'hui – notamment de par son ignorance de la révolution que Freud avait entreprise à la même époque – bien désuètes.

Opération de «com» : *Corydon*

A son refus de se laisser exclure de la raison, du langage ou du sens commun, Gide donnera à partir du milieu des années 1920 une coloration militante. Le texte de *Corydon* dont, rappelons-le, le jeune Klossowski a lu les épreuves, est à cet égard tout à fait significatif, à commencer par la forme littéraire sous laquelle il se donne. *Corydon* est constitué de quatre dialogues entre un homme de lettres qui, afin «d'éclairer [son] jugement» quant à «l'irritante question de l'uranisme», résout d'«aller interviewer Corydon»³⁰⁷, un ancien condisciple de lycée ouvertement uranien ayant fait de brillantes études de médecine. Le terme «interviewer» n'est pas anodin : l'entrevue entre l'homme de lettres et Corydon est d'emblée placée sous le signe de la communicabilité et du code des signes quotidiens. Aucun secret, rien d'innommable, aucun défaut de langage ne semble devoir jeter le discrédit sur la possibilité d'échanger et de publier des propos consacrés à la pédérasie. L'occasion de l'interview est d'ailleurs un fait divers dont les journaux de 1909 n'avaient pas manqué de traiter : le procès Renard, où l'accusé comparut d'une part devant ses juges pour répondre de meurtre, mais de l'autre devant les préjugés de son temps pour répondre de ses mœurs. D'emblée, on se trouve ainsi placé au cœur de la *polis*, et qui plus est, au milieu d'une bataille dont l'enjeu n'est finalement rien d'autre que le droit de cité de l'homosexuel.

L'échange de paroles entre l'homme de lettres et Corydon est un échange entre une singularité anormale et la généralité sociale. C'est là

³⁰⁴ Cf. André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 668.

³⁰⁵ André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 30.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 15.

que réside tout l'intérêt de la démarche: l'invitation à rompre le pacte social fondé sur l'exclusion et le silence, est un acte politique visant à conférer une existence à une classe de citoyens jusque là invisibles. On se souvient qu'Oscar Wilde, ainsi que le rappelle Nemer, lors de son procès, «refuse de nommer ses actes, partant, de se nommer»³⁰⁸. Wilde manifeste ou exhibe ses penchants par ses excentricités, tout en les taisant. Et ce n'est pas un hasard, s'il sera finalement condamné pour des faits eux-mêmes non-nommés – sinon de manière négative en tant qu'«actes contre-nature entre hommes»³⁰⁹. Tout le contraire de Gide en somme, qui dit et confesse et assume haut et fort son appartenance sans pour autant l'afficher dans son apparence: «Les pédérastes, dont je suis (pourquoi ne puis-je dire cela tout simplement [...]?)»³¹⁰, écrit-il dans son *Journal* en 1918. Ici a lieu un acte de nomination, un premier acte par lequel, rompant avec le mutisme ambiant, Gide met l'anomalie au niveau de la généralité – c'est-à-dire au niveau des choses pouvant être dites. Le contexte des «Feuillets» du *Journal* où l'aveu apparaît est à cet égard tout à fait significatif, puisqu'il est intégralement consacré à établir une sorte de classification des orientations sexuelles, soit à établir un ordre, une *ratio*, dans l'obscurité des passions. Ainsi, il y aurait les «pédérastes» – auxquels Gide se dit appartenir – les «sodomites», les «invertis» et, peut-être encore, les «lesbiens». Classement évidemment délicat, et d'autant plus qu'il servira de base, dans *Corydon*, pour discriminer les «invertis» jouant le rôle de la femme par rapport aux «homo-sexuels normaux»³¹¹, amateurs de jeunes gens. Ce classement douteux ne doit pas détourner l'attention de l'essentiel: le geste de l'auteur lui-même qui cherche à distinguer des formes au sein de l'innommable, quitte à discriminer, et qui tente donc de construire un ordre raisonné à défaut d'être «rationnel» autour de lui: geste grec s'il en est.

Ce qui avait été présenté comme «interview», se révèle donc ici être également un dialogue socratique, au sens pédagogique et érotique du terme. Il s'agit de l'exercice et usage du *logos*, dans le cadre d'un échange entre semblables. Les termes par lesquels l'homme de lettres annonce sa résolution d'aller consulter Corydon ne trompent pas: «Las d'entendre [au sujet de l'uranisme] s'exclamer ou théoriser au hasard les ignorants, les butés et les sots, je souhaitai d'éclairer mon jugement et, ne reconnaissant qu'à la raison, non point au seul tempérament, le droit

³⁰⁸ Monique Nemer, *Corydon citoyen*, *op. cit.*, p. 14.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 13.

³¹⁰ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1092.

³¹¹ André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 123.

de condamner ou d'absoudre, je résolu d'aller interviewer Corydon»³¹². Cela sur le mode des jeunes gens qui, chez Platon, vont consulter l'homme de raison, Socrate. Et c'est bien à la raison et à elle seule d'arbitrer l'échange entre la singularité sexuelle et la généralité sociale, naturelle et métaphysique, dont Du Bos et Claudel n'auraient pas hésité à exclure Gide. Si *Corydon*, malgré des partis pris dépassés, reste un livre important, c'est en fin de compte par la revendication qu'il porte d'un droit universel à la raison et à la parole.

Interview au sens du journalisme contemporain tout d'abord, dialogue socratique ensuite, *Corydon* peut encore être replacé dans un troisième contexte culturel. Alors que l'homme de lettres arrive chez le nouveau Socrate, dont le lecteur a par ailleurs appris que «ses études de médecine avaient été des plus brillantes»³¹³, il s'étonne que Corydon ne mette pas ces études-là au service de sa pensée : «– Ce n'est donc pas en médecin que vous comptez parler? – En médecin, en naturaliste, en moraliste, en sociologue, en historien... – Je ne vous savais pas tout cela. – C'est-à-dire que je prétends n'y point parler en spécialiste, mais en homme»³¹⁴. Corydon, à la manière d'un gentilhomme du XVII^e ou du XVIII^e siècle, affirme d'entrée de jeu son humaine condition toute entière, et repousse avec mépris l'enfermement dans une profession. Gide met donc l'accent sur le lieu à partir duquel il fait s'exprimer son personnage, soit la généralité, la raison constitutive de l'essence humaine distincte du discours de spécialistes plus ou moins fondés à juger des pathologies les plus diverses. Pour le dire avec Klossowski : Gide, refusant d'inventer un langage particulier pour rendre compte de l'anomalie, aura bel et bien, et jusqu'au bout, tenu «à commenter sa vie dans le langage des honnêtes gens, selon la raison classique, demeurant fidèle au principe de contradiction»³¹⁵. Ce n'est pas un hasard si Klossowski a représenté Gide, dans le portrait dont nous avons parlé, sous les traits d'un libertin éclairé du XVIII^e siècle, c'est-à-dire d'un honnête homme discutant de tout et ne se laissant en tout guider que par sa seule raison.

Pour évidente que soit cette conclusion, elle n'est pas sans surprendre – notamment en ce qui concerne le principe de contradiction. N'avons-nous pas campé dans notre précédent chapitre un Gide en proie à un démon aussi inexistant qu'actif? Or Klossowski explique que Gide finira par revenir «à un rationalisme qui souvent ne craindra pas

³¹² *Ibid.*, p. 15.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

³¹⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 66.

de paraître d'une parfaite platitude, mais alors d'une platitude toujours délibérée»³¹⁶. Ainsi en va-t-il du contenu des discussions, des élaborations théoriques, des aperçus biologiques, moraux ou esthétiques de *Corydon*. Mais c'est que, comme le relève Klossowski, il y a dans le parcours de Gide, une vraie rupture entre deux époques : la première où il nourrissait encore son art de l'«ambiguïté [...] entre la nécessité de dire certaines choses et la prohibition implicite au langage dans lequel il lui faut pourtant s'exprimer»³¹⁷ – période «entièrement placée sous le signe du secret, qui détermine l'*aptitude aux contraires*, et le dispose au dédoublement»³¹⁸. Ce premier Gide, celui de l'échange avec Claudel, avance masqué et se débat avec ses propres contradictions, se divisant sous l'emprise du démon «furieux de le voir lui échapper»³¹⁹, que le poète catholique, après Du Bos, conçoit de manière tout à fait réaliste. Or si Gide lui échappe bel et bien, ce sera pour avoir compris, ainsi qu'il le fera dire à Corydon, qu'il «n'était pas malade»³²⁰, et qu'il pouvait envers et contre tout prétendre à la raison. C'est peut-être ici qu'intervient en outre le goût propre de Gide, ce qu'il appelle son «horreur du particulier, du bizarre, du morbide, de l'anormal»³²¹ dans lesquels il refusera toujours de se complaire. Tout son propos sera au contraire d'affirmer en même temps l'anomalie *et* le bon sens – soit, comme le note Klossowski, d'enrichir le bon sens de toutes les passions singulières qui furent les siennes³²². Ce refus de la duplicité et de l'enfermement dans la singularité, marque le passage à une seconde période de son activité, période dite de la «parrhésie».

Parrhésie et secret

Telle était en gros la position vers laquelle s'acheminait Gide au moment où le jeune Pierre vint le consulter ; sur le point d'écrire son autobiographie, il était prêt à comparaître devant le tribunal de la norme pour y plaider la cause de l'anormalité, soit à plaider ce que nous avons déjà rencontré sous le nom de l'implaidable. Cela ne restera pas sans conséquences pour la définition du sens commun et de la norme, voire de l'espèce humaine. Dans un fragment quelque peu sibyllin, Klossowski note :

³¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*, p. 82.

³¹⁹ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, *op. cit.*, p. 194.

³²⁰ André Gide, *Corydon*, *op. cit.*, p. 27.

³²¹ André Gide, *Souvenirs et voyages*, *op. cit.*, p. 271.

³²² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 106.

L'implaidable rompt les normes du sens commun avec les notions d'identité du moi et de l'espèce humaine : mais il requiert le langage pour remplacer ces normes par des hypostases : le langage dépasse l'espèce humaine en tant que le langage doit expliciter l'être resté hors du sens commun, et ainsi exiger par ces hypostases une refonte de l'espèce humaine : le sens commun n'est donc qu'une norme relativement transitoire : il est une *hypostase* passée à l'*usage universel* comme assurant la sécurité la plus grande de l'espèce : s'attaquer à cette hypostase, c'est s'attaquer à un seul Dieu : l'être resté hors de l'*usage*, contient les multiples dieux : tombés hors d'usage ? A l'usage de quelques uns ? De là le solipsisme [*sic*] utopique, mais Gide³²³

C'est sur ce « mais Gide » que le texte s'interrompt, dont on entrevoit qu'il devait introduire le refus du solipsisme et de la complaisance dans l'anomalie. Or ce fragment est surtout intéressant en cela que Klossowski y donne sa propre définition du sens commun, qu'il ne conçoit pas sur le mode transcendantal cartésien, mais sur un mode social et historicisé. Le sens commun est un état, une norme transitoire ou une « hypostase » parmi d'autres, qui, en raison des avantages qu'elle offre en vue de la survie et de la perpétuation de l'espèce, aurait été érigée en « usage universel », définissant l'espèce humaine toute entière. Et c'est cet « usage universel » qui aurait pris dans le christianisme les traits d'un Dieu unique, garant de sa validité éternelle, et surtout de l'unité de la personne qui s'en réclame – thème central dans toute l'œuvre et la pensée de Klossowski, sur lequel nous reviendrons. Or précisément, à donner la parole à ce qui excède la norme, à plaider l'implaidable dans les termes même qui le censurent, n'est-ce pas le sens commun que l'on remet en question en le forçant de tenir compte de la richesse sous-jacente de l'être, c'est-à-dire de sensibilités anormales ? C'est bien là, selon Klossowski, le projet de Gide : « être enrichi et néanmoins sensé [...] Tel est son programme, tant il est vrai que les perversions admises de longue lutte auront constitué ce comportement fondamental de respect qu'exige l'espèce devant la richesse des passions qui déborde en chacun de ses membres, et dont chacun est moralement l'héritier »³²⁴. Cette leçon, Klossowski la comprend comme « une autre bonne nouvelle », remettant en question « l'institution ecclésiastique elle-même, telle qu'elle s'exprimait à travers Claudel »³²⁵, sachant que la leçon de choses gidienne « n'en est pas moins évangélique »³²⁶.

³²³ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³²⁴ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 106.

³²⁵ *Ibid.*, p. 106.

³²⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 43.

Au milieu des années 1920, Gide franchit donc le pas et se lance dans une entreprise de divulgation de sa vie intime, «période de la parrhésie»³²⁷, dit Klossowski, jalonnée par la parution de *Corydon* en 1924, des *Faux-monnayeurs* et de *Si le grain ne meurt* en 1926, suivis, dès 1939, de la publication du *Journal*, qui sont autant de manières de s'en prendre aux normes morales ou esthétiques contemporaines pour leur faire entendre une vérité qui les excède. Foucault, de 1982-1984 au Collège de France, dans ses cours sur *Le Gouvernement de soi et des autres*, l'a bien mis en évidence: la parrhésie est en premier lieu une manière de tout dire, une forme de franc-parler ou de sincérité, s'exerçant dans le cadre de la *polis* ou la cité. C'est donc un discours non pas en lui-même politique, mais qui s'adresse à la généralité politique, et se produit devant la communauté. Le parrésiasite s'expose en sa véridicité profonde et ne calcule pas ses effets ni ne retient rien par devers soi, il s'ouvre entièrement à la communauté à laquelle il s'adresse; ce faisant, il s'expose à un risque allant de la mise au ban de la société à la peine de mort. Il n'y a pas de parrhésie sans mise en danger du parrésiasite, car la vérité qu'il articule, il en affirme en même temps l'authenticité par son acte même, et se lie indissolublement à elle. En cela, la parrhésie n'est pas un simple aveu (– Gide n'affirmait-il pas à Claudel: «Où avez-vous pu voir dans mes deux lettres quoi que ce soit qui ressemblât à une apologie ou même à une excuse? Je vous disais simplement ce qui en est»³²⁸), elle est l'affirmation publiquement assumée d'une vérité au mépris des conséquences que son énonciation peut entraîner. En un mot: «le parrésiasite, celui qui utilise la *parrêsia*, c'est l'homme véridique, c'est-à-dire: celui qui a le courage de risquer le dire-vrai, et qui risque ce dire vrai dans un pacte à lui-même, en tant précisément qu'il est l'énonciateur de la vérité. Il est le véridique»³²⁹. Ainsi, l'auteur de *Si le grain ne meurt* ne se contente pas d'un discours général sur la tolérance ou la liberté des mœurs, il s'expose dans son discours, «se lie à son énoncé de vérité et prend le risque de toutes les conséquences»³³⁰, à commencer par les ruptures avec certains amis. Gide se livre, et livre son intimité au public qui, ne pouvant plus se méprendre sur son compte, devra l'entendre – pour le condamner ou l'applaudir – en sa vérité donnée dans un acte

³²⁷ *Ibid.*, p. 82.

³²⁸ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 223.

³²⁹ Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège France. 1982-1983, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, p. 64.

³³⁰ *Ibid.*, p. 62.

d'auto-nomination : « les pédérastes dont je suis »³³¹ ; et qui plus est, dans un langage qui respecte toutes les normes de la communication quotidienne en refusant et la folie et le solipsisme. Ainsi Gide est-il parrésiasiste face à Claudel et à l'Église catholique, ainsi l'est-il face au public, lecteur et critique de ses œuvres, ainsi l'est-il face aux préjugés du sens commun et à la société toute entière, et cela indépendamment du fait de savoir s'il ne se trompe pas lui-même. Il s'adresse à la généralité et aux normes sociales pour plaider face à elles une cause qu'elles jugent implaidable, qu'elles ne veulent pas entendre, qu'elles censurent essentiellement ; et dans sa plaidoirie, Gide se découvre en tant qu'homme véridique, c'est-à-dire se communiquant entièrement dans sa véridiction, sachant que le vrai, comme le rappelait Jaspers, « pour être authentiquement vrai, [doit] être communicable »³³².

Mais n'est-ce pas également ici, dans cet effort de vérité, que le diariste, l'autobiographe et le parrésiasiste fausse les données du problème de la communication de l'incommunicable ? Gide, explique Klossowski, « à publier, dès son vivant, ce que d'autres écrivains de son importance [auraient] réservé à la postérité », en serait venu « à *ruiner*, en ce qui le concerne, la traditionnelle notion de la *vie intime* »³³³. Précisément, cette vie intime se définit avant tout par le secret, secret toujours présent et jamais entièrement dominé par l'individu, secret qui le dispose à l'écriture ou à toute autre activité ou mode d'être, mais dont il ne dispose pas. Le secret est constitutif de la personne et, comme le rappelle Roger Mehl, « là où il n'y a plus de secret, il n'y a plus non plus d'intériorité. Pour avoir une vie intérieure, il faut avoir quelque chose à cacher »³³⁴. Or si Gide divulgue le secret de sa vie sexuelle, dont l'expression « vie intime » est l'euphémisme le plus courant, dévoile-t-il également sa « vie intérieure », son âme ou son fond le plus authentique ? Ne devrait-on pas distinguer une anomalie « nommable », telle que la « pédérastie », d'un secret « incommunicable », pour lequel personne n'a de nom, et qui déborde la seule question sexuelle ? Si tant est que la vérité de Gide pût être entendue, n'est-ce pas que l'incommunicable s'en serait déjà retiré ? Communiquer l'incommunicable n'est-ce pas, comme le dit Klossowski dans un fragment, « la mise en commun d'une signification qui se renie dès qu'elle est comprise : soit d'un contenu qui ne garde sa valeur qu'au

³³¹ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1092.

³³² Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, *op. cit.*, p. 205.

³³³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 82.

³³⁴ Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, Les Editions du Cerf, 1980, p. 33.

moment où le sens en est vain»³³⁵. La véridiction est-elle autre chose qu'une illusion de communication sincère ? Cette illusion ne voile-t-elle pas la singularité essentielle de l'individu ? Klossowski conclut en ces termes son article consacré à la correspondance de Gide et Claudel :

Ceci dit, toutes choses qui se pouvaient divulguer constituaient-elles vraiment la vie intime authentique ? Et ne resterait-il pas, au-delà de toute divulgation imaginable, quelque chose d'irréductible que nous ignorons et qui, tout en ayant exigé cette divulgation, n'en resterait pas moins la *plus* authentique – cette vie qui, libérée de tout ce qui devait être dit – demeurerait aussi la plus intangible, la seule intimité qui importât vraiment, la seule valable³³⁶.

Les expériences véritablement intimes, ne restent-elles pas éternellement cachées dans ce que saint Augustin appelle le fond secret de l'âme, «*l'abditum mentis*»³³⁷ ? Et à mesure que l'on tente de les divulguer, ne se retirent-elles pas toujours plus avant dans une intériorité inatteignable, dans un lieu «*interior intimo meo et superior summo meo*»³³⁸, qui serait notre vrai et inaliénable fond ? Toutes choses dont «le rationalisme [...] d'une parfaite platitude»³³⁹ de Gide aurait éloigné le jeune Pierre, et qu'il ne retrouvera – comme nous le verrons – qu'auprès du «nouveau mystique» Georges Bataille.

LA LEÇON

Le secret de Pierre, c'est Gide – nous l'avons vu – qui l'amena à en prendre conscience, le faisant rejoindre ce que Klossowski a appelé la «situation paulienne»³⁴⁰ : aussi longtemps qu'il ne connaissait pas la loi, il était sans tabous, ignorant et le péché et la culpabilité. Or découvrant la loi, c'est lui-même qu'il découvre, séparé de Dieu et de son prochain : «Le péché, rappelle Mehl, signifie que les êtres sont séparés les uns des autres, qu'ils ont une vie privée et une vie intérieure également privée»³⁴¹. La transparence édénique où les premiers humains ne connaissaient pas leur nudité est perdue, et avec elle la transparence d'une communication

³³⁵ Pierre Klossowski, Fragments, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³³⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 83.

³³⁷ Saint Augustin, *La Trinité*, L. XIV, 9.

³³⁸ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. III, VII, 11.

³³⁹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 63.

³⁴⁰ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 103.

³⁴¹ Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, op. cit., p. 36.

immédiate. Désormais chacun porte son secret en lui, qu'il ne peut communiquer sans le défigurer et que personne ne domine entièrement. Et c'est ce secret que, selon le Klossowski des articles sur Gide, Du Bos et Claudel, l'auteur de *Si le grain ne meurt* aurait tenté de divulguer en entrant dans sa période dite de la « parrhésie » ; il aurait cherché à démontrer, note l'exégète, « que rien de nous-mêmes ne justifiait le secret [...] et que toute expérience personnelle n'est vécue jamais qu'en fonction de tous »³⁴². Et s'il juge sévèrement cette tentative, il considère dans le même temps qu'elle est destinée à échouer, notre vie intime demeurant intacte « au-delà de toute divulgation imaginable »³⁴³. En cela, ce qu'il reproche en 1950 au Gide de la parrhésie, ce n'est pas tant de révéler ce que de toute façon il ne peut dire, que de s'illusionner sur le fait qu'on le puisse. Et ce qui est réellement en jeu, c'est la position de l'artiste par rapport à la société et le statut de l'art lui-même. Car dans le fond, la parrhésie n'est-elle pas « une manière de faire rendre à l'individu tout ce qu'il doit à la communauté humaine qui le dépasse toujours »³⁴⁴ ? Dans un fragment de Klossowski, on lit :

Je n'ai pourtant pas aimé chez lui qu'il ait cru si nécessaire de s'intégrer aux revendications sociales de notre temps. Lui, qui est sous ce rapport, le rare produit d'une longue vie de loisirs sans lesquels il n'eût jamais pu mûrir ni prononcer la force de sa pensée, il a poussé la probité jusqu'à faire le procès des conditions de sa réussite, réunies par la chance de son destin.

Je ne sache pas chose moins pensable de nos jours que l'indépendance dont il a été doté. Et je ne crois pas qu'il en ait eu honte ou du moins éprouvé la mauvaise conscience de commande qu'on ne pouvait manquer de lui imputer un jour, dès lors qu'il était allé en Russie et en était revenu pour détruire en même temps que les siennes, les illusions qu'il avait données. Mais cette indépendance qu'il partageait avec toute une classe, fut la condition première de sa patience intellectuelle. Je ne connais à cet égard qu'un exemple à lui opposer : l'atroce existence faite par ses contemporains à Erasme, et tout ce que celui-ci eut à endurer pour sauvegarder et enfin lui aussi maintenir, dans la misère et sous les menaces, son indépendance. Le Vieux sur la fin de ses jours a exprimé le regret que rien ne l'eût obligé à gagner sa vie. Et je dis que le regret est un cri que notre époque a fini par arracher à sa conscience. Tout de même, les misères et les calamités du temps ne l'ont point abusé sur la qualité qu'il représentait. Mais sa défiance admirable à l'égard de ses propres penchants comme le

³⁴² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 82.

³⁴³ *Ibid.*, p. 83.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

soucieux respect d'autrui, ne lui ont fait jamais perdre la mesure, ni le souci de procurer la délivrance et l'ouverture en chacun de la plus grande capacité de jouissance³⁴⁵.

Faut-il voir dans ce texte la confirmation du cliché d'un Klossowski passéiste, conservateur, voire réactionnaire ? Souvenons-nous du contexte dans lequel il écrivit les deux articles sur Gide, publiés respectivement en 1949 et 1950. Sartre ne venait-il pas de s'adresser aux écrivains dans *Qu'est-ce que la littérature ?* pour leur rappeler leur rôle, leur tâche et leur mission ? « Parler c'est agir »³⁴⁶, c'est dévoiler une situation « à moi-même et aux autres *pour* la changer »³⁴⁷. Écrire est par définition l'acte d'une conscience qui s'engage, qui engage sa liberté pour la liberté. Mais cette conscience est-elle pour autant libre ? N'est-elle pas toujours déjà aliénée à son projet – fût-il celui d'obtenir la liberté pour tous –, et l'être qui s'engage, comme le souligne Mehl, ne renonce-t-il pas à « disposer pleinement de lui-même », car son « histoire personnelle se trouve englobée dans une autre histoire, celle d'une collectivité et cet englobement signifie ordinairement que [son] histoire personnelle est mutilée »³⁴⁸. Est-il alors bien réactionnaire que de rappeler que l'œuvre d'art échappe aux seules conditions de sa production, et qu'elle repose sur une « expérience intérieure » ou sur une « vie intérieure » ou sur un fond qui demeure par essence incommunicable ? Peut-on véritablement confondre « l'engagement public avec l'être de l'homme »³⁴⁹ ? Klossowski s'y refuse. Si l'homme a une essence, celle-ci ne se découvre pas dans son projet, elle constitue au contraire son secret ou son fond, soit ce qui le rend incommunicable à son prochain et à lui-même. Au demeurant, en ces années d'Après-guerre, le vrai courage n'était-il pas de se revendiquer, comme le dit encore Mehl, de « ces penseurs aristocratiques et bourgeois qui ont [...] l'audace de prétendre que la vie intérieure d'un homme [est] plus importante que sa condition sociale, que la liberté de la vie intérieure [est] d'un prix plus grand que la libération à l'égard des aliénations économique-politiques »³⁵⁰ ?

Or le problème demeure de savoir comment communiquer ce fond incommunicable, cette liberté fondamentale, ce néant ou ce secret qui

³⁴⁵ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 27.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁴⁸ Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, *op. cit.*, p. 11.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

nous constitue ? Sartre restera obstinément fermé à la question du média et du langage comme média, considérant que « les mots sont transparents et que le regard les traverse » et que, par conséquent, « il serait absurde de glisser parmi eux des vitres dépolies »³⁵¹. Quant au style, « il doit passer inaperçu » et la beauté se trouve elle-même réduite à une « force douce et insensible »³⁵². D'une certaine manière, il réduit la littérature à la dimension de la parrhésie : elle est dévoilement d'une situation dans un acte de parole, et elle s'adresse au « pouvoir »³⁵³ ou à la situation dans laquelle elle apparaît pour la dénoncer et la changer. Or si une telle définition conduit, selon Klossowski, à la ruine de la vie intérieure, il reviendra sur ses positions quant au problème de la véridicité gidienne. Dans un fragment, il note : « Quant à l'Oncle André, – le Vieux par excellence [...] – il m'a offert l'exemple de la sincérité quand même cela me paraissait parfois un peu court et souvent banal : et toutefois je n'ai compris qu'après sa mort combien sa leçon était plus subtile que je ne le pensais naguère, et de quel prix était finalement l'enjeu de la sincérité »³⁵⁴. Si le fragment est impossible à dater, il est en tous cas bien postérieur aux articles sur Gide, Du Bos et Claudel, puisqu'il évoque le temps d'après la mort de Gide en 1951. Cette leçon pourrait-elle signifier une forme de conciliation entre divulgation et secret ou entre vérité et silence, voire entre la communication et l'incommunicable ? Gide réserve-t-il, sous le voile de sa véridiction, la part la plus intime de lui-même ? A moins que la véridiction elle-même n'ait jamais été que le masque du secret ? N'est-ce pas cela que disait Klossowski lorsqu'il représentait Gide au prologue du *Souffleur* s'évoquant lui-même comme « un autre qui, naguère, s'en revint de Russie », un autre qui serait un « usurpateur », mais qu'il aurait « laissé faire par amour de la vérité, renonçant à la vérité même qui n'appartient à tous qu'à condition de n'appartenir à personne »³⁵⁵ ? La vérité et l'amour de la vérité sont deux choses différentes ; la leçon est ici qu'il faut faire passer la première pour un masque afin que s'exprime le second. Mais il faut alors immédiatement préciser que ce masque, comme le dit Bonhoeffer « n'est ni feinte ni mystification, mais bien le signe nécessaire de la division ; en cela il est respectable. Sous ce masque vit le désir du rétablissement de l'unité perdue »³⁵⁶. Est-ce à dire

³⁵¹ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, *op. cit.*, p. 30.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 90.

³⁵⁴ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³⁵⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 179.

³⁵⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 4.

que la véridicité dans laquelle Gide s'offre au public, constitue le signe de la séparation avec son prochain autant que de son désir d'entrer en communication avec ce dernier ? Le masque serait alors la conscience de la division intérieure – de la division entre la vie intérieure et le langage (ou la communication avec le prochain), soit la conscience de la perte de la transparence des mots et de la chute hors du paradis originel.

« Un artiste célèbre du genre de Parrhasios »

Etrangement, dans le terme de parrhésie résonne le nom du peintre grec Parrhasios, connu de toute l'Antiquité pour la vérité et la minutie de ses représentations du réel. Selon l'anecdote rapportée par Pline l'Ancien³⁵⁷, Zeuxis et Parrhasios auraient tenté de déterminer lequel des deux représentait la réalité de la manière la plus fidèle. Zeuxis aurait alors peint ses fameux raisins dont la vérité aurait trompé jusqu'aux oiseaux ; mais lorsque, triomphant, il aurait tenté de soulever le voile qui couvrait le tableau de son concurrent, il aurait découvert que Parrhasios avait peint le voile lui-même. Et c'est ainsi que Zeuxis, trompé par le tableau de son rival, dût s'avouer vaincu. Toute vérité représentée est-elle autre chose qu'un rideau masquant un vide, sachant que derrière ce rideau, comme le dit Klossowski, « il y aurait ce *rien* ou ce *fond* ou ce *Chaos* ou toute autre chose d'innommable »³⁵⁸, que l'artiste, fût-il Parrhasios, ne pourra jamais prononcer ? Est-ce là la leçon « plus subtile » de Gide également ? Tout ce qu'il aurait écrit – même dans la période dite de la parrhésie – ne serait que le voile du secret représenté comme voile, c'est-à-dire comme littérature ? Et c'est bien de cela qu'il s'agit : Gide ne divulgue pas plus son secret qu'il ne le retient par devers soi ; il fait des livres qui n'exhibent que le discours de ce qu'ils ne peuvent ni cacher ni montrer. Dans ce sens-là, l'écrivain a bien la fonction que lui assignait Sartre de nommer afin de montrer, mais cette nomination n'est jamais un acte de dévoilement d'une situation par un projet, c'est tout au contraire une manière de voiler l'essentiel qui n'a par ailleurs ni forme ni sens, ni but ni signification, et qui échappe donc à tout langage, mais sur lequel on se trompe en permanence en le croyant transparent ou, à l'instar de Zeuxis, en croyant qu'il n'y a qu'à l'écarter pour accéder à la vérité. Quel peut être le statut de l'art, de la littérature et de l'artiste dans ce cadre-là ?

Klossowski évoque dans *Le Bain de Diane* un tel peintre du « genre de Parrhasios », ou plus précisément, un « précurseur »³⁵⁹ de ce dernier. Cette

³⁵⁷ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, 36, 5.

³⁵⁸ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 69.

³⁵⁹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 30.

évocation ne doit rien au hasard dans un ouvrage qui constitue une méditation sur la représentation de l'irreprésentable, qui est aussi bien celle de la divinité que du secret dans un souci de vérité. La fable ovidienne est bien connue : Actéon, au hasard d'une chasse, aurait surpris la déesse nue se délassant de ses exploits cynégétiques ; fortune malheureuse pour le chasseur, que la déesse métamorphosera en cerf en lui lançant : « Maintenant va raconter que tu m'as vue sans voile ; si tu peux, j'y consens »³⁶⁰ ; or nul ne pourra jamais comprendre les paroles d'Actéon étouffées dans un brame, pas même ses chiens qui le mettront en pièces. Celui qui fait l'expérience de la divinité s'en trouve à tel point transformé, qu'il n'a plus les moyens de raconter ce qu'il a vu, la mort d'Actéon devenant ainsi l'« image de la divulgation et de la consécration d'un secret »³⁶¹. Trois thèmes dominent donc la fable ovidienne : l'infortune ou le destin du chasseur, la théophanie ou l'apparition de la divinité aux yeux d'un mortel, et enfin l'impossibilité de la divulgation de cette vision à des tiers. Si nous traiterons du premier *in suo loco proprio*, nous reprendrons ici dans l'ordre les deux derniers.

Précisons tout d'abord que Klossowski infléchit quelque peu le mythe en faisant d'Actéon non seulement un chasseur, mais également un « anachorète »³⁶² méditant sur la théophanie de Diane, soit sur les conditions de possibilité d'apparition de la divinité à des yeux mortels. La déesse, comme tous les olympiens, est par essence éternelle et impassible, son être souverain est jouissance inutile et ludique et « sa "vie" consiste [...] à se divertir de ses diverses théophanies dans sa liberté sans limites et son inépuisable richesse »³⁶³. Et ces théophanies précisément ont lieu dans l'esprit ou l'imagination des hommes, qui n'est autre que le miroir dans lequel les dieux se contemplant eux-mêmes. Or les dieux sont impassibles et immortels ; ils ne connaissent ni la succession du temps, ni le principe de contradiction : pour Klossowski, mêlant allègrement théologie chrétienne et panthéisme païen, « les Douze Dieux identiques par essence, mais distincts par la personne »³⁶⁴ peuvent « s'opposer un instant l'un à l'autre », tout en restant à chaque instant tous présents dans « les actes de chacun d'eux »³⁶⁵. Comment de tels dieux peuvent-ils alors se représenter dans l'imagination d'hommes, passibles et mortels, et dont

³⁶⁰ Ovide, *Métamorphoses*, III, 92-93.

³⁶¹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 36.

³⁶² *Ibid.*, 4^{ème} de couverture.

³⁶³ *Ibid.*, p. 44.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 55.

le langage est soumis au principe de contradiction et de succession ? Ne faudra-t-il pas qu'intervienne un élément permettant la communication au sein de l'incommensurable ? Ce rôle sera celui du « démon intermédiaire »³⁶⁶. Ici Klossowski fait référence à la théorie platonicienne des démons comme médiateurs entre les dieux et les hommes ou, plus précisément, à la relecture qu'en propose saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, où le père rappelle que « l'ensemble des vivants pourvus d'une âme raisonnable se répartit [...] en trois classes : les dieux, les hommes et les démons ». Or entre le ciel qu'habitent les dieux, et la terre qu'habitent les hommes, les démons « occupent l'entre-deux », partageant avec les dieux « l'immortalité du corps » et avec les humains les « passions de l'âme »³⁶⁷. Le démon est le tiers qui s'insère entre la divinité et les hommes ; il est celui qui permet la communication et qui, dans le même temps, entérine la séparation : le démon est le masque par lequel la divinité feint de se représenter aux hommes, alors que ce n'est jamais que le médiateur lui-même qui en invente les contours. On relèvera à cet égard que parmi les multiples titres donnés au démon par Tertullien, on trouve entre autres celui de *Diabolus interpolator*, terme qui indique qu'il sait s'« introduire », s'« interposer » ou encore « feindre une forme nouvelle à partir d'une forme ancienne »³⁶⁸. C'est précisément là le rôle (pensé par un père chrétien) que lui assigne Klossowski dans son analyse de la théophanie (païenne) de Diane :

Diane pactise, écrit-il, avec un démon intermédiaire entre les dieux et les hommes, pour se manifester à Actéon. Par son corps aérien, le démon *simule* Diane dans sa théophanie, et inspire à Actéon le désir et l'espoir insensé de posséder la déesse. Il devient l'imagination d'Actéon et le miroir de Diane³⁶⁹.

Le médiateur, s'il s'insère en tiers, ne *représente* donc pas : il *simule* ce que l'on ne saurait ni dire, ni voir, ni comprendre et donc représenter d'aucune manière que ce soit. Pour penser l'action de ce démon, Klossowski ne se contente pas d'un modèle mimétique, sachant que toute représentation requiert une présentification préalable, alors que l'essence de la divinité, pas plus que le secret qui constitue l'individu, ne sont jamais donnés. Au sens de Heidegger, la divinité ou le secret « donne » à éprouver, à vivre ou à sentir, mais elle n'est jamais « donnée » à la manière d'un étant. Représenter la divinité irréprésentable signifie

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 46.

³⁶⁷ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, VIII, xiv.

³⁶⁸ Jacques Fontaine, « Sur un titre de Satan chez Tertullien », *op. cit.*, p. 202.

³⁶⁹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 46.

alors bien : simuler ou masquer ou voiler, fût-ce d'un corps nu, l'essence incommensurable de la déesse pour la rendre visible. Et ce que l'on voit, ce n'est jamais que le corps du démon qui se confond avec l'imagination du chasseur où la déesse se donne à elle-même en spectacle. En d'autres termes : dévoiler l'essence de Diane revient à laisser le démon lui donner une enveloppe dans notre imagination, soit à la simuler dans un média qui lui est par ailleurs totalement étranger, et qui par conséquent ne divulgue en rien sa nature profonde. N'était-ce pas là la leçon de Parrhasios telle que Pline l'avait rapportée, ou du moins de cet artiste « précurseur » qu'évoque Klossowski ? N'est-ce pas le travail de l'artiste que de livrer son imagination ou sa fantaisie au démon intermédiaire, qui ne dévoile qu'en voilant la vérité irreprésentable du fond intime ou du secret ? « Pas d'œuvre d'art sans participation démonique »³⁷⁰ affirmait déjà Gide dans ses conférences sur Dostoïevski. Et telle serait en outre le sens de la « leçon plus subtile », que Klossowski découvre quelques années après avoir fait de la parrhésie de son aîné la critique sévère sur laquelle nous nous sommes arrêtés : on entame jamais le fond ou le secret, et toute soi-disant divulgation de ce dernier n'est jamais qu'un voile ou un corps de démon, soit une simulation et non une représentation. Ainsi, « par amour de la vérité », il faut « [renoncer] à la vérité même »³⁷¹ de la représentation, et se laisser porter par le jeu du démon, sachant qu'il n'y a pas lieu d'opposer la vérité et le mensonge : l'œuvre littéraire, écrite dans un souci de véridicité, n'étant jamais que le simulacre d'une vérité incommunicable.

Cave Simulacrum !

Qu'est-ce qu'un simulacre ? Le terme traduit tout d'abord la notion grecque de *Φαντασμα* qui apparaît notamment dans *Le Sophiste* de Platon, où le philosophe tente de définir l'art du sophiste, qui est essentiellement un « art du simulacre »³⁷². Le sophiste est celui qui est capable de parler de tout sans rien connaître ; ses paroles ne donnent de la science qu'une « apparence trompeuse »³⁷³ ou une « apparence de ressemblance »³⁷⁴, et s'apparentent ainsi à des « fantômes produits par

³⁷⁰ André Gide, *Essais Critiques*, op. cit., p. 638.

³⁷¹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 179.

³⁷² Platon, *Le Sophiste*, 236c.

³⁷³ *Ibid.*, 232a.

³⁷⁴ *Ibid.*, 236b.

des discours mensongers»³⁷⁵ ou à des «fantasmagories»³⁷⁶. A cet art, s'oppose celui du vrai philosophe dont les discours sont fondés sur la connaissance de la science et non sur des opinions rapportées; ils peuvent en cela être considérés comme de bonnes «copies»³⁷⁷, formées à la ressemblance du modèle qu'ils représentent, là où les discours du sophiste seraient de mauvaises «copies», ne produisant que ce que Deleuze appelle un «*effet* de ressemblance», soit un «*effet* d'ensemble, tout extérieur, et produit par des moyens différents de ceux qui sont à l'œuvre dans le modèle»³⁷⁸. Et l'auteur de *Logique du sens* est très proche de Klossowski lorsqu'il envisage le mode de production des *Φαντασματα*, ou simulacres, non comme la représentation «au sens causal» d'une chose présentifiée au préalable, mais comme puissance de simulation ou «puissance de produire un *effet*» par un «processus de déguisement»³⁷⁹. Le philosophe et le sophiste sont tout deux des producteurs d'images, mais là où le premier forme les siennes à la ressemblance de ce qui est, le second ne produit que des fantasmagories; le premier représente ce qui est, le second ce qui n'est pas. Or pour autant que les simulacres représentent le non-être, ils n'en ont pas moins une certaine existence, et c'est précisément là le souci de Platon: voir le monde et la pensée envahis par des images trompeuses simulant ce qui n'est pas. Deleuze a montré en quoi, pour parer à la «montée des simulacres»³⁸⁰, le platonisme aurait cherché à arrimer l'image à l'idée qu'elle représente; représentation certes dégradée, mais n'en relevant par moins du «Même»³⁸¹, là où le simulacre n'a qu'un rapport d'altérité avec l'idée qu'il prétend représenter. A proprement parler, il simule, mais dans la dissemblance, cette idée.

Chez Lucrèce en revanche, le terme de simulacre désigne tant les «bonnes» que les «mauvaises copies», que le *De rerum natura* désigne indifféremment comme *imago* ou *simulacrum*. Pour autant, la différence entre des images qui imitent fidèlement des choses et des images trompeuses, nous représentant des fantômes ou revenants n'en est pas moins maintenue. Les premières sont des «sortes de membranes» émanées de la profondeur ou de la surface des corps, et qui «voltigent de tous côtés

³⁷⁵ *Ibid.*, 234e.

³⁷⁶ *Ibid.*, 236c.

³⁷⁷ *Ibid.*, 235d.

³⁷⁸ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 297.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 304.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 303.

³⁸¹ *Ibid.*

à travers les airs»³⁸². Là où l'émanation provient de la profondeur, elle sera «lâche et dispersée»³⁸³; odeur, fumée ou chaleur, elle affectera notre odorat, notre goût ou notre toucher. Là où les simulacres émanent de la surface, ils sont «plus serrés, plus denses»³⁸⁴; formes et couleurs, ils affectent notre œil et constituent notre vision. Ces deux types d'images touchent nos sens et donnent lieu à nos perceptions, qui selon le philosophe-poète sont toujours vraies: nos sens étant «infaillibles» au point d'avoir formé la «notion de vérité»³⁸⁵ elle-même. Ce n'est donc ni dans notre œil ni dans les simulacres oculaires qu'il faut chercher la source de l'erreur, mais bien dans notre raison elle-même, soit dans nos images mentales ou, plus précisément, dans les «opinions que l'esprit ajoute de lui-même», supposant avoir vu ce qu'il n'a pas vu et insinuant dans l'esprit de «douteuses créations»³⁸⁶. Ces images secondes, tout comme les premières, entrent «par les canaux du corps et vont à l'âme»³⁸⁷ dont elles ébranlent la nature subtile, mais pour y susciter des sensations trompeuses. Elles-mêmes sont d'origines multiples: simulacres éloignés de leur source pour certains, «naissant spontanément»³⁸⁸ dans le ciel et formant des figures ou des silhouette divines pour d'autres, chimères oniriques combinant diverses images enfin, tels les «Centaures» ou les «museaux de Cerbères ou des fantômes d'hommes»³⁸⁹, ou encore fantasmes érotiques d'individus «que le désir aveugle»³⁹⁰. Ces images dans tous les cas se distinguent de la pure sensation issue de la nature, elles représentent des phantasmes dans lesquels s'investissent les passions humaines pour former des mythes, des désirs et des craintes, qui ne sont jamais dus qu'aux «défauts de l'esprit»³⁹¹. Le mythe étant ici l'opposé de la nature³⁹²; il tient lieu tour à tour de simulacres de morale ou de fantasmagories théologiques entravant l'épanouissement naturel de l'homme, et dont précisément il s'agit de se «défaire»³⁹³.

³⁸² Lucrèce, *De la nature*, IV, 34-36.

³⁸³ *Ibid.*, IV, 91.

³⁸⁴ *Ibid.*, IV, 67.

³⁸⁵ *Ibid.*, IV, 478-479.

³⁸⁶ *Ibid.*, IV, 465-468.

³⁸⁷ *Ibid.*, IV, 730-731.

³⁸⁸ *Ibid.*, IV, 131.

³⁸⁹ *Ibid.*, IV, 732-733.

³⁹⁰ *Ibid.*, IV, 1153.

³⁹¹ *Ibid.*, IV, 386.

³⁹² Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 322.

³⁹³ Lucrèce, *De la nature*, IV, 7.

Chez les poètes et chez Ovide en particulier, le terme de simulacre se retrouve par exemple pour désigner « l'image fugitive » (*simulacra fugacia*³⁹⁴) où Narcisse aperçoit son propre reflet : image du double trompeur, simulant la présence d'un beau jeune homme derrière le miroir « d'une source fallacieuse »³⁹⁵. Or ce jeune homme n'est qu'une « forme sans corps »³⁹⁶, qui néanmoins a la particularité d'être mobile : elle tend ses bras à Narcisse, cherche à l'embrasser ou lui fait des signes de la tête, et lui parle toujours en même temps que lui³⁹⁷. Les simulacres ne se trouvent toutefois pas que sur le miroir des eaux paisibles, ils peuvent également représenter dans le ciel les formes menaçantes d'animaux sauvages (*simulacra ferarum*³⁹⁸), et sous terre, les fantômes de morts ayant reçu « les honneurs du tombeau »³⁹⁹. Dans les songes enfin, ils apparaissent formés par Morphée, qu'Ovide appelle « le plus habile imitateur (*simulator*) de la figure humaine »⁴⁰⁰. Le plus souvent, le simulacre désigne cependant des statues ou des images sacrées : images

³⁹⁴ Ovide, *Les Métamorphoses*, III, 432.

³⁹⁵ *Ibid.*, III, 427.

³⁹⁶ *Ibid.*, III, 416.

³⁹⁷ Gide, penché sur son image et se regardant en train d'écrire, n'a-t-il pas couru le risque de subir le même sort que Narcisse ? Comme il le confie lui-même à son *Journal* : « J'écris sur ce petit meuble d'Anna Shackleton qui, rue de Commaille, se trouvait dans ma chambre. C'était là que je travaillais ; je l'aimais, parce que dans la glace du secrétaire, au-dessus de la tablette où j'écrivais, je me voyais écrire ; entre chaque phrase je me regardais ; mon image me parlait, m'écoutait, me tenait compagnie, me maintenait en état de ferveur » (André Gide, *Journal I, op. cit.*, p. 578). Le passage est célèbre. Dällenbach a depuis longtemps relevé qu'il y a ici d'une part spéculations instantanée, celle que renvoie le miroir et dans laquelle Gide se plonge avec délice, jouissant « de l'image le figurant tel qu'il veut se voir : écrivain » (Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire : contribution à l'étude de la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977, p. 27), mais que cette même spéculation n'est d'autre part déjà plus celle du rapport ininterrompu à soi, Gide dit bien : « entre chaque phrase je me regardais ». L'écriture a rompu le charme en introduisant la discontinuité des signes dans la pure contemplation. Recréant un « Gide d'écriture », elle permet au « Gide-Narcisse » de ne pas mourir d'amour pour son propre reflet. Ce reflet – nous le verrons – c'est ce que Klossowski appellera un phantasme et l'écriture ce qu'il appellera la reproduction du phantasme dans un simulacre. N'en déplaise à Sartre, il n'est donc pas absurde de glisser parmi ses mots « des vitres dépolies » : ces dernières, troublant l'absolu de la contemplation de soi dans un miroir ou une source trompeuse, permettent de ne pas se laisser happer par la pure vision au profit d'une expérience de la parole qui la reconstitue, la mime ou la simule dans le média de l'écriture.

³⁹⁸ Ovide, *Les Métamorphoses*, IV, 404.

³⁹⁹ *Ibid.*, IV, 435.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, XI, 634.

des dieux (*simulacra deorum*⁴⁰¹) ou hommes transformés en pierre par la méduse⁴⁰², ou encore le marbre qui, sous les baisers de Pygmalion, prendra miraculeusement vie⁴⁰³. Au-delà de ce dernier exemple, le simulacre se produit donc généralement comme image douteuse et superficielle, comme fantôme sans corps, effrayant ou trompeur, voire comme figure du double. Dans tous les cas, c'est l'absence d'ancrage ou de référence qui les caractérise, autant que leur caractère mobile ou évanescent.

Images fabriquées par un artisan mal intentionné chez Platon, imaginations fabuleuses cause de nos peurs chez Lucrèce ou images mobiles et trompeuses chez Ovide, on voit dans la question du simulacre s'entrecroiser les fils de la réflexion de Klossowski sur Gide. Sa pensée trouvera cependant son terrain propre, non pas tant dans le dialogue avec la philosophie et la poésie antiques, qu'avec la théologie chrétienne, et en particulier avec saint Augustin. Chez ce dernier, le simulacre a le sens traditionnel de statue des dieux qui peuplaient les cités romaines. Or en tant que tels, les *simulacra* constituent également une détermination des divinités quant à leur âge, leur sexe et autres attributs. Dès lors, ne devient-il pas facile de confondre la déesse ou le dieu avec son simulacre ? Son culte ne se résume-t-il pas en une pure iconolâtrie, les simulacres manifestant ce que Baudrillard a appelé le pouvoir des images « meurtrières de leur propre modèle »⁴⁰⁴ ? Et il fallait bien, pour que cette critique iconoclaste puisse se développer, avoir conçu un Dieu essentiel se communiquant aux hommes, non pas dans une statue ou une icône ou toute autre représentation artistique, mais par la foi et « par sa vérité elle-même », qu'il faut entendre « non par le corps, mais par l'esprit »⁴⁰⁵. Ainsi, les simulacres, étant à eux-mêmes la divinité représentée, étant des créations humaines avec lesquelles l'existence des dieux se confond, n'ont jamais été inspirés que pour tromper les hommes eux-mêmes. Et pour saint Augustin, il « n'y a pas la moindre ambiguïté : ce sont des démons criminels, des esprits d'une extrême immoralité » que la religion païenne « invite à voir sous l'aspect d'idoles grossières propres à prendre possession des cœurs insensés »⁴⁰⁶.

Toutefois, la critique du père ne se focalise pas tant sur ces représentations statiques des dieux que sont les *simulacra*, que sur les mises en

⁴⁰¹ *Ibid.*, X, 694.

⁴⁰² *Ibid.*, V, 211.

⁴⁰³ *Ibid.*, X, 280.

⁴⁰⁴ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981, p. 16.

⁴⁰⁵ Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XI, ii.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, VII, xxvii.

scène dynamiques des jeux théâtraux : « les dieux dont on se moque au théâtre [n'étant] pas différents de ceux qu'on adore dans les temples »⁴⁰⁷. Car apparemment, on se réjouit beaucoup lors des *ludi scaenici* où les dieux les plus puissants apparaissent dans les postures les plus scabreuses ou les plus ridicules. L'instauration de ces jeux remonte selon saint Augustin aux grandes pestes qui avaient sévi dans la Rome des premiers siècles, et que les dieux auraient fait cesser en contrepartie de la mise en scène de leurs turpitudes et de leurs crimes. Et le père en concluait que ce ne sont pas des dieux qui en ont exigé l'instauration, mais des démons, car si les « les obscénités des jeux leur plaisent autant », c'est qu'ils « éprouvent des émotions humaines »⁴⁰⁸, ce en quoi ils démontrent suffisamment leur caractère démonique. Or si la religion est ce qui doit être imité, le risque de corrompre la société entière en corrompant les mœurs des spectateurs est compréhensible. Saint Augustin souligne bien que « ces rites, en s'insinuant peu à peu dans les âmes des hommes, semblables aux démons avides de divertissements, se sont répandus largement et abondamment, embellis par les mensonges des poètes et corrompus par des esprits trompeurs »⁴⁰⁹. En d'autres termes, les rites ne mettent pas seulement en scène de faux dieux, ils sont eux-mêmes condamnables comme simulacres de religion. Et le problème est une fois de plus que ces démons « désirent se faire prendre pour des dieux »⁴¹⁰, se délectant « d'honneurs prétendus divins, mais en fait ignominieux et criminels »⁴¹¹. Ils simulent une fausse divinité, une divinité qu'ils possèdent aussi peu qu'ils n'en ont l'impassibilité. Ils ne sont plus les médiateurs qu'ils ont pu être dans le platonisme, seul le Christ est dorénavant le médiateur entre Dieu et les hommes ; ils ne le sont plus, car il n'y a plus de dieux différents des démons eux-mêmes, ou plutôt : les dieux n'ont jamais été que des simulations trompeuses. Dans les termes du père : le démon « affecte [...] de simuler ce qu'il n'est pas » (*adfectat [...] simulare quod non est*)⁴¹².

Avec saint Augustin c'est, comme l'écrit Baudrillard, « toute la foi et la bonne foi occidentale [qui se sont engagées] dans ce pari de la représentation : qu'un signe puisse renvoyer à la profondeur du sens, qu'un signe puisse *s'échanger* contre du sens et que quelque chose serve de caution à

⁴⁰⁷ *Ibid.*, VI, vi.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, VIII, xiv.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, VII, xviii.

⁴¹⁰ *Ibid.*, VII, xxxiii.

⁴¹¹ *Ibid.*, VII, xxxiii.

⁴¹² *Ibid.*, XI, xiii.

cet échange – Dieu bien sûr»⁴¹³. Or au seuil de l'époque contemporaine, c'est la disparition de cette caution que constate Nietzsche par la voix de l'insensé⁴¹⁴. La mort de Dieu ne réouvre-t-elle pas l'espace antique du simulacre? Nietzsche n'appellera-t-il pas les philosophes à devenir les trompeurs et embellisseurs de l'humanité: «A nous les belles images trompeuses!»⁴¹⁵ Pourtant, ce qui apparaît comme plus inquiétant encore que la mort de Dieu, ou la disparition pure et simple de la caution, c'est l'idée que le garant puisse n'avoir jamais été qu'un simulacre. Idée diversement appréciée par la philosophie contemporaine: ce que Deleuze appelle par exemple un «joyeux [...] effondrement»⁴¹⁶ où «le simulacre mime et le modèle et la copie», fait au contraire l'objet d'une critique sévère de la part de Baudrillard, car, écrit-il, «si Dieu lui-même peut être simulé, c'est-à-dire se réduire aux signes qui en font foi [...] alors tout le système passe en apesanteur, il n'est plus lui-même qu'un gigantesque simulacre»⁴¹⁷. De cela, à proprement parler, personne n'a mieux rendu compte que Gide lui-même, faisant ré-émerger le simulacre des caves où saint Augustin l'avait refoulé et tenu enchaîné pendant des siècles: nous voulons parler ici des *Caves du Vatican*. Car quel est l'objet de la sotie irrévérencieuse? A une correspondante Gide répondait en 1935: «Je ne veux point surfaire l'importance des *Caves du Vatican*; je crois pourtant, sous une forme funambulesque, y avoir abordé un très grave problème. Il suffit, pour s'en rendre compte, de substituer à l'idée du vrai pape, celle du vrai Dieu, le passage de l'une à l'autre est facile et déjà le dialogue y glisse parfois»⁴¹⁸. Et peu importe que, dans la sotie, la substitution n'ait pas réellement lieu, l'essentiel, comme le lecteur pourra s'en convaincre en suivant les aventures burlesques d'Amédée Fleurissoire, n'est pas que la révélation du faux pape fût vraie, car «si elle était vraie ou seulement crue pour vraie»⁴¹⁹, relève Klossowski à propos de la doctrine de l'éternel retour, elle n'en produirait pas moins les mêmes effets. Et les effets sont dramatiques, mettant à mal tout le système de renvoi des signes à leur sens et des images à la réalité profonde qu'elles représentent. Ceci, dans *Les Caves du Vatican*, est tout d'abord vrai de l'échange de la

⁴¹³ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, op. cit., p. 16.

⁴¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 125, p. 149-150.

⁴¹⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1884 – Automne 1885, t. XI, 43 [1], p. 442.

⁴¹⁶ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 303.

⁴¹⁷ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, op. cit., p. 16.

⁴¹⁸ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques*, op. cit., p. 1571.

⁴¹⁹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 142.

foi contre l'argent. Que vaudraient effectivement les efforts pécuniaires consentis par les ouailles naïves, si Dieu ne garantissait pas la validité des valeurs religieuses ? Or l'escroquerie de Protos introduit justement contre monnaies sonnantes et trébuchantes, de fausses valeurs religieuses auxquelles Amédée a le malheur de croire. Et dès lors, le croisé ingénu se trouve plongé dans un monde – romain – où il ne rencontre plus que des personnages costumés lui jouant la comédie de la vraie quête du vrai Pape. Et le problème est bien là : sitôt que l'on entre dans le jeu du faux-Pape, « tout le reste à la fois [chavire] »⁴²⁰ et chaque personne rencontrée pourrait aussi bien être un agent déguisé de la Loge qu'un Jésuite aux écoutes. « A qui se fier, sinon au Pape ? et dès que cette pierre angulaire cédait, sur laquelle posait l'Eglise, rien ne méritait plus d'être vrai »⁴²¹. Même son beau-frère, même Julius « non plus n'était pas le vrai Julius »⁴²² ! Et finalement, Amédée de s'écrier : « j'ai pu douter de ma propre réalité, douter d'être moi-même ici, à Rome, ou si plutôt je rêvais simplement d'y être et n'allais pas bientôt me réveiller à Pau, doucement couché auprès d'Arnica, au milieu de mon ordinaire »⁴²³. Le croyant accepte de payer pour libérer le Pape : Dieu garantissant la loyauté d'un tel échange. Or il se trouve que le même croyant payera également de son argent ou de sa personne pour libérer un faux Pape ! Du coup, il devient impossible de distinguer un vrai Pape d'un faux. La monnaie va de pair avec la fausse monnaie et tout sombre dans la gratuité jusqu'à ce que, ironiquement, le meurtre parfaitement inutile et gratuit d'Amédée permette à Julius d'authentifier la fable du faux Pape : le meurtre gratuit authentifie un vrai « faux Pape » au lieu de dénoncer l'escroquerie du faux « faux Pape ». Du moment qu'il n'y a plus de garantie transcendante à l'échange des signes contre leur signification, c'est le monde catholique tout entier qui sombre dans le simulacre.

Il devient alors possible de replacer Gide précisément dans l'histoire de la redécouverte du simulacre. Citons à nouveau Baudrillard :

Le passage des signes qui dissimulent quelque chose aux signes qui dissimulent qu'il n'y a rien, marque le tournant décisif. Les premiers renvoient à une théologie de la vérité et du secret (dont fait encore partie l'idéologie). Les seconds inaugurent l'ère des simulacres et de la simulation, où il n'y a plus de Dieu pour reconnaître les siens, plus

⁴²⁰ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 809.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*, p. 815.

⁴²³ *Ibid.*, p. 817.

de Jugement Dernier pour séparer le faux du vrai, le réel de sa résurrection artificielle, car tout est déjà mort et ressuscité d'avance⁴²⁴.

Gide ne fait-il pas susurrer le démon à son oreille dans le *Journal des Faux-Monnayeurs*: «*Pourquoi me craindrais-tu? Tu sais bien que je n'existe pas*»⁴²⁵? Expression la plus précise et la plus profonde sans doute de l'essence de la simulation comme production de simulacres, soit le pouvoir de cacher dans le langage, la vacuité du fond de l'être. Et c'est précisément cela qui intéresse Klossowski dans le simulacre: la capacité propre de l'esprit à le produire en niant ce qui est là, ou au contraire en affirmant ce qui ne l'est pas – dissimulant l'absence de fond ou simulant sa présence dans le langage. Et ce qui est ici en jeu, ce n'est ni plus ni moins que ce que Lohmann – que nous ne pouvons qu'évoquer brièvement ici – a appelé «l'émancipation de la pensée hors de la langue»⁴²⁶, et qui aurait été selon lui précisément une conquête de la culture et surtout de la langue latine par rapport aux modes de pensée grecs. Aussi longtemps que la pensée restait liée à la langue – ou l'être au langage – seules les catégories de l'affirmation (*affirmo id quod est*) et de la négation (*nego id quod non est*) étaient envisageables. Or du moment que la pensée s'extrait de la langue, elle se trouve dès lors face à cette dernière qu'elle traite comme un outil de communication, ou plutôt, elle fait la découverte du média comme média. Dès lors apparaissent de nouvelles catégories: celle la simulation (*simulo id quod non est*) et la dissimulation (*dissimulo id quod est*)⁴²⁷. La langue ne constitue pas pour la pensée qui s'en émancipe le média transparent que rêvait Sartre, elle s'opacifie au contraire et devient le lieu de prédilection de l'exercice de la simulation et de la dissimulation. C'est ce sens-là du média que Klossowski réveille, sens «démoniaque»⁴²⁸ qui, à la suite de Platon, fut dénoncé par

⁴²⁴ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, op. cit., p. 16.

⁴²⁵ André Gide, *Journal des Faux-monnayeurs*, op. cit., p. 128.

⁴²⁶ Lohmann note que les notions de simulation et de dissimulation n'apparaissent que dans la culture et surtout dans la langue latine, permettant de nommer ce que Platon ne pouvait penser qu'en termes «d'art du simulacre» ou «d'imitation» – et donc de penser également l'absence de modèle. Cf. Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker und Humblot, 1965, p. 273.

⁴²⁷ Cf. Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, op. cit., p. 274: «*Dieses Verhalten des Redenden hat, indem zu der einfachen Affirmation oder Negation: 1. affirmo id quod est und 2. nego id quod non est, noch die Kombinationen: 3. affirmo id quod non est und 4. nego id quod est hinzutreten, 4 Möglichkeiten. Die 3. und die 4. Möglichkeit werden im Lateinischen als Verhalten speziell begrifflich bezeichnet durch die Verba simulo "ich simuliere" (etwas nicht Vorhandenes) und dissimulo "ich verhehle" (etwas Vorhandenes)*».

⁴²⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 40.

les pères de l'Église inquiets de voir la plénitude de l'être entamée par l'œuvre de la simulation. Et ce qui intéresse tout spécifiquement Klossowski, c'est le passage qu'il ne cesse de scruter dans son œuvre entre une conscience mythique où l'être coïncide encore largement avec le langage, et une conscience chrétienne où l'esprit humain, se représentant à lui-même sous les traits d'un Dieu éternel et immuable, s'émancipe d'une langue relative et fluctuante. Passage entre l'humanité antique qui, pour Klossowski, «[rêvait] en marchant»⁴²⁹ et peuplait l'univers «d'autant de divinités»⁴³⁰, déterminées comme simulacres constituant «une vision spatiale et tangible sous leur aspect anthropomorphe»⁴³¹, à l'«intérieurité chrétienne»⁴³² avec laquelle s'impose la conception du «monothéisme moral»⁴³³, dans lequel l'homme achève la conquête de lui-même.

Phantasme et simulacre

Quel rôle le simulacre joue-t-il précisément dans le dispositif klossowskien? Il faut revenir au *Bain de Diane* et à cet «artisan célèbre du genre de Parrhasios»⁴³⁴. Ce dernier dans la recréation du mythe par Klossowski aurait peint une Diane dans un pavillon de plaisance royal. Or Actéon, y pénétrant, s'y serait vu portant une tête de cerf et saillant la déesse effarouchée. Et cette vision aurait si profondément troublé son esprit, qu'il en serait venu à y chercher l'explicitation de ce qui allait devenir son propre destin – jusqu'à se déguiser en cerf et à dresser ses chiens à le pourchasser dans les bois, au risque qu'ils finissent par le mettre en pièces. Klossowski alors de se demander, si «l'on peut s'attendre à voir dans un tableau ce qui peut nous arriver»⁴³⁵. Mais cela voudrait dire, poursuit-il, qu'il y aurait «une mystérieuse conformité de l'image avec nos intentions imprévisibles. A moins que l'image exerce sur nous une force de persuasion telle qu'il nous faille la reconstituer dans l'espace quotidien»⁴³⁶. Quelle est cette image qui exerce sa contrainte sur le chasseur? Si Actéon s'est bien vu en cerf saillant la déesse, Klossowski

⁴²⁹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 8.

⁴³⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 208.

⁴³¹ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, Montpellier, Fata Morgana, 1968, p. 56.

⁴³² *Ibid.*, p. 71.

⁴³³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 209.

⁴³⁴ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 31.

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.*

ajoute que «les officiers du roi opposèrent à ceci un démenti formel : peu avant que le prince y entrât, ils avaient eux-mêmes conduit l'artiste dans ce pavillon et pu contempler l'ébauche de son œuvre : elle n'offrait rien que de décent»⁴³⁷. L'image qui aurait frappé Actéon reste invisible aux regards des autres spectateurs ; où l'aurait-il alors vue sinon dans sa propre fantaisie ? Et que l'image représente-elle sinon un scénario imaginaire ou ce que l'on désigne généralement comme un fantasme ? – que Klossowski orthographe toujours avec «ph» pour le distinguer de la définition strictement psychanalytique. Le phantasme, explique-il dans *La Monnaie vivante*, c'est une intensité prélevée sur «l'instinct de propagation», «la force pulsionnelle prélevée [formant] alors la matière d'un phantasme»⁴³⁸. Le phantasme est *libido* pure, libérée du souci de reproduction, c'est-à-dire du souci de féconder et qui ne vise qu'à se dépenser en tant que volupté gratuite. La *libido* pour Klossowski a donc deux pôles : l'animalité d'une part comme souci de reproduction et la divinité de l'autre comme désir de dépense gratuite. Cette polarité de la *libido*, les hommes de l'antiquité l'avaient interprétée à travers la figure des dieux, telle Diane, qui, comme l'écrit Klossowski, règne dans les sphères les plus basses de l'être «*possédable*», c'est-à-dire «fécondable», et dans les sphères les plus hautes, «*impossédée*»⁴³⁹, c'est-à-dire «infécondable». La contradiction qui se trouve au cœur de la nature des dieux est la contradiction qui habite la *libido* elle-même. Et entre les deux pôles de cette dernière, ce qui permet à la force pulsionnelle de s'arracher à l'animalité afin de libérer des voluptés divines, c'est précisément l'image ou le simulacre, c'est-à-dire le démon qui simule la divinité inatteignable. Klossowski note : «l'image libère l'animalité de sa fonction et lui ouvre une nouvelle sphère : le jeu et les formes du jeu, qui l'associent à la gratuité secrète de l'univers divin»⁴⁴⁰. Or qu'advierait-il de celui qui, abandonnant la sphère de l'image, s'identifierait avec son phantasme ? Ne retournera-t-il pas, dans une extase voluptueuse, au niveau de la sphère la plus basse, soit de l'animalité la plus fruste ?

Tel sera le destin d'Actéon. Dans la fable klossowskienne, le phantasme va exercer son empire de telle manière que le chasseur va chercher à s'identifier à lui, c'est-à-dire à s'identifier au cerf dans l'espoir de posséder la déesse. La possèdera-t-il ? Nous avons vu comment le

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ Pierre Klossowski, *La Monnaie vivante*, Paris, Editions Joëlle Losefeld, 1994, p. 18.

⁴³⁹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 10.

⁴⁴⁰ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, op. cit., p. 13.

corps de cette dernière se dévoilait lentement dans sa méditation ; mais nous avons vu également que ce dévoilement n'était que la simulation d'un démon et que le corps de la déesse lui-même n'était que le voile qui en cachait « la nature incompréhensible ». Or Actéon, par « amour de la vérité », refuse la médiation du démon : il « [refuse] le simulacre »⁴⁴¹ de « *Diane nue, Diane rougissant, Diane souillée, Diane se lavant* », simulacres « qu'il s'agit de détruire »⁴⁴², et il se rue alors sur les parties intimes de la déesse au désespoir de leur arracher ce que « ses lèvres secrètes »⁴⁴³ taisent. Or les lèvres demeureront silencieuses, et Actéon, « sous le masque du cerf, avec sa recherche de la vérité et son besoin de la communiquer, est condamné d'avance »⁴⁴⁴ : sa métamorphose rendant toute « divulgation impossible »⁴⁴⁵. Comment parlerait-il alors qu'il n'a déjà plus qu'un gosier pour bramer, finissant mis en pièces par ses propres chiens ? Ainsi devait-il déchoir de toute communicabilité et s'enfoncer dans le silence des bêtes. Actéon a abandonné le simulacre pour s'identifier au phantasme lui-même ; et le phantasme ne parle pas, il est pure force pulsionnelle que ne recouvre que le voile léger dont les peintres ou les poètes le parent pour le communiquer. Actéon sombre donc pour avoir levé le voile qui cache qu'il n'y a au-dessous du voile que « ce rien ou ce fond ou ce Chaos ou toute autre chose d'innommable »⁴⁴⁶. Son aventure est celle de ceux qui, à l'instar de Nietzsche, refusent le simulacre au nom de la vérité, quitte à ce que celle-ci les condamne à la folie, qui n'est jamais qu'une forme d'enfermement irrémédiable dans l'incommunicable. Et la leçon de Klossowski se tient tout entière dans le renoncement (comme nous le verrons encore) à la possession du phantasme pour en préférer la reproduction dans un simulacre libérateur. Et certes, la mort d'Actéon est extase, tout comme la plongée de Nietzsche dans la folie est « jubilante dissolution »⁴⁴⁷, mais il ne peut rester de cette extase qu'un simulacre comme seule forme possible de divulgation, soit une statue d'Actéon lui-même au milieu des bois. Klossowski de conclure en ces termes sa recherche théopanique :

⁴⁴¹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 96.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 92.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁴⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 69.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 263.

Longtemps, au dire de quelques uns, son spectre hanta les campagnes ; il lapidait ceux qui s'aventuraient dehors dans la nuit, et se livrait à je ne sais quels autres méfaits ; comme on ne pouvait retrouver ses restes, les oracles ordonnèrent qu'on lui élevât une statue au flanc d'un rocher, le regard au loin ; ainsi il l'épiait encore, comme fixé à toujours dans sa vision ; lui qui refusait le simulacre, un simulacre immortalisait son amour de la vérité⁴⁴⁸.

Le simulacre témoigne de l'expérience incommunicable d'Actéon, expérience d'une extase et d'une rencontre avec la divinité, qui constituait la matière même de son phantasme. Or si l'artiste ne veut pas subir le sort du chasseur, sans pour autant renoncer à communiquer son expérience, il doit se faire lui-même le producteur de ses simulacres. Préserver de l'identification au phantasme invisible tout en le rendant visible, telle est la fonction du simulacre dans le dispositif klossowskien. L'auteur des *Lois de l'hospitalité* note : « En tant qu'objet de contemplation, le simulacre (pictural ou plastique) “ne reproduit pas le visible, mais rend visible”, [...] c'est-à-dire exprime matériellement une action morale, spirituelle. Ce qui revient à dire qu'il simule une agitation invisible »⁴⁴⁹. Et ce que Klossowski pense ici à propos des simulacres plastiques s'applique également à l'objet littéraire. Le récit n'est pas la représentation d'une histoire ou d'une aventure, il rend visible en simulant quelque chose qui sans lui ne pourrait paraître. Il est, comme il le dit encore, une « actualisation de quelque chose d'incommunicable en soi ou d'irreprésentable ». Quel est cet incommunicable ou cet irreprésentable ? Klossowski répond : « l'irreprésentable est “le phantasme dans sa *contrainte obsessionnelle*” »⁴⁵⁰. Là où s'impose le phantasme, le libre arbitre se trouve suspendu et l'individu ne peut pas ne pas lui céder – quitte à justifier rationnellement après coup comme « choix » ce qui avait été « contrainte », ou à identifier cette dernière avec son vouloir propre afin de sauver une illusoire notion d'autonomie de la pensée. En tout état de cause, Spinoza n'est pas loin. Et Klossowski note bien que « la puissance *résiste à tout*, sauf qu'elle ne saurait *résister à elle-même* » avant de conclure que, si le sujet « est malade, il cède à l'impulsion, s'il est sain, il cède à son *trop-plein*, mais il cède tout de même au mouvement d'une *puissance* qu'il confond avec son vouloir. Résister à des forces envahissantes non contrôlées n'est qu'une question d'interprétation et

⁴⁴⁸ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁴⁹ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁵⁰ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 76.

relève toujours d'une décision *arbitraire*»⁴⁵¹. En un mot, que le sujet cède à la tentation ou qu'il cède au désir de ne pas céder, il ne peut jamais que répondre à la sollicitation de son démon. Et de toute évidence, l'homme ne se libérera de sa servitude envers le phantasme – pour ne pas dire ici de sa «cervitude» ou, selon l'expression de Klossowski, de son «*cerf-arbitre*»⁴⁵² –, qu'en le représentant dans des simulacres, qu'ils soient statues, rites religieux, icônes, tableaux vivants, théâtre sacré ou œuvres d'art. En cela, il permet à la contrainte exercée par le phantasme de se représenter, de s'objectiver ou de s'extérioriser. La fonction du simulacre, note Klossowski, est «d'abord exorcisante; mais pour exorciser l'obsession – le simulacre *imite* ce qu'il appréhende dans le phantasme. [...] Il tend à reproduire, soit l'*indicible* ou l'*immontrable* selon la censure sociale, religieuse ou morale»⁴⁵³. Imiter quelque chose d'invisible, c'est simuler ce quelque chose dans un média hétérogène par rapport à la chose. Ce qui, nous le verrons encore, ne signifie en rien que le sujet recouvre par là quelque chose comme un «libre arbitre». Le sujet ne peut pas ne pas répondre à la contrainte du phantasme et néanmoins, l'exorcisant dans un simulacre, il trouve peut-être la possibilité de l'«apprécier *différemment*»⁴⁵⁴ dans un sens qu'il nous faudra encore déterminer. Le phantasme relève donc d'un domaine d'intensités désirantes incommunicables, le simulacre d'un domaine de manifestation qui, en tant qu'œuvre d'art, n'est pas pour autant soluble dans l'usage général de la parole ou dans la généralité tout court.

L'œuvre d'art comme simulacre offre au sujet un lieu où déposer son secret, son obsession ou son désir: elle permet au démon de s'exorciser. Pour cela, il faut que l'œuvre simule efficacement la contrainte du phantasme, il faut qu'elle offre un lieu dans lequel le démon accepte de s'exiler – pour ne pas dire de s'incarner: elle doit séduire le démon par «la ressemblance de son simulacre». L'œuvre d'art est donc pour Klossowski «l'analogie démonique»⁴⁵⁵ de l'émotion invisible et incommunicable de l'artiste. Et si le démon et l'artiste ont partie liée, c'est parce que l'un comme l'autre, tour à tour, ils font passer le non-être dans l'être (ou le non-être pour l'être) par la simulation, et l'être dans le non-être (ou l'être pour le non-être) en le dissimulant. Le démon particulier de l'artiste, quel est-il? C'est précisément le désir de divul-

⁴⁵¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 132.

⁴⁵² Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 91.

⁴⁵³ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 77.

⁴⁵⁴ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 86.

⁴⁵⁵ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 96.

guer l'être intime, c'est-à-dire de communiquer l'incommunicable. Or il n'y a jamais d'incommunicable qu'en regard du code des signes quotidiens et de la généralité. Imiter efficacement la contrainte du phantasme reviendra donc à «subir la censure de la syntaxe "classique", soit sa rigueur logique, exclusive de toutes propositions contradictoires (à l'image des "anomalies")», c'est-à-dire «à reproduire la contrainte obsessionnelle du phantasme (incommunicable)»⁴⁵⁶. Pour l'auteur des *Lois de l'hospitalité* – et à la suite de Gide –, il ne saurait être question de s'abandonner au solipsisme : «Désarticuler la syntaxe pour "restituer" le phantasme tel quel, décomposer les formes pour en reconstruire une phantasmatique, c'est lâcher la proie pour l'ombre ; soit liquider toute contrainte sans en exercer aucune : au nom d'une vaine liberté»⁴⁵⁷. Ne pouvant alors renoncer ni à l'incommunicable ni à la généralité, et sachant que «nul contenu d'expérience ne se peut jamais communiquer qu'en vertu des ornières conceptuelles creusées dans les esprits par le code des signes quotidiens»⁴⁵⁸, il faudra envers et contre tout se servir de ce code quotidien. Pour Klossowski, la solution consiste à faire usage de ce qu'il appelle un stéréotype, qui, certes, recouvre ou occulte toute signification singulière ; or si on le pousse «jusqu'à la démesure», il finit cependant par «opérer lui-même la critique de son interprétation occultante»⁴⁵⁹. Pour prendre un exemple tiré de l'œuvre de Klossowski, celui-ci ne détricote-t-il pas, avec ses *Lois de l'hospitalité*, le triangle traditionnel de l'adultère, tel que l'avaient illustré *Madame Bovary* ou *La Sonate à Kreuzer* ? Et néanmoins, le simulacre d'adultère représenté dans les *Lois* ne peut paraître en tant que simulacre que grâce au stéréotype qu'il accentue jusqu'à le rendre inintelligible. Car y a-t-il encore infidélité là où l'époux «offre» son épouse à des hôtes de «passage» ? La logique monogamique de l'adultère est rompue, mais sans qu'on n'entre pour autant dans une logique de l'échangisme ou du libertinage. Une telle logique ne permettrait pas le «don» de l'inéchangeable épouse. Il faut que celle-ci soit fidèle à son mari pour qu'il puisse la «donner» et qu'elle puisse lui être infidèle par fidélité. Et l'aporie explose dans *Roberte, ce soir* au moment où le narrateur reconnaît la nature contradictoire de son épouse :

Car ou bien l'essence de l'hôtesse est constituée par sa fidélité à l'hôte, et alors elle échapperait d'autant plus à lui qu'il voudrait juste-

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

ment la connaître dans l'état contraire de la trahison ; elle ne saurait le trahir pour lui rester fidèle ; ou bien l'essence de l'hôtesse est vraiment constituée par l'infidélité, et alors l'hôte n'aura plus aucune part à l'essence de l'hôtesse qui serait susceptible d'appartenir, accidentellement, en tant que maîtresse de céans, à l'un des invités⁴⁶⁰.

Ni adultère, ni libertinage, le phantasme sous-jacent aux *Lois* ne correspond à aucune expérience intelligible, mais il requiert néanmoins la logique de l'adultère ou du libertinage pour se communiquer comme incommunicable. En un mot, l'œuvre d'art ou l'œuvre littéraire comme simulacre, selon l'expression d'Otto Pfersmann, « représente un acte de communication qui demeure comme tel incompréhensible »⁴⁶¹.

L'artiste est un fabricant de simulacres qui masquent et exhibent une expérience à jamais invisible. Au nom de l'authenticité incommunicable, l'écrivain simule une vérité communicable qui n'est qu'une imitation ne communiquant rien à son sujet, mais assurant le rapport à la généralité, soit la vérité. Le masque manifeste, mais en dissimulant ; la simulation dit la vérité, mais en produisant des masques. Et l'art devient alors le lieu d'une communication de l'incommunicable, communiqué comme incommunicable par le jeu des simulacres. Gide, l'insaisissable Protée, communiquant sous de multiples formes le fond de son expérience – entre autres marquée par une sexualité minoritaire – biaisant avec le lecteur, jouant avec le diable, mais se présentant toujours sous un aspect impeccable, aura sans doute fourni au jeune Pierre l'exemple par excellence d'un tel art du simulacre. Et Klossowski ne lui fera jamais grief que d'avoir pu, en tant qu'artiste, songer quitter la dimension du simulacre au nom de la sincérité, car pour le théologien à *La Vocation suspendue*, il n'y a de vérité que comme simulation de vérité, simulation sous laquelle se cache non pas « la pédérastie », « le démon », « le vice » ou tout autre chose que l'on pourrait nommer, mais le fond qui est le lieu dans lequel, selon les termes déjà cités, se recueille notre vie « la plus authentique – cette vie qui, libérée de tout ce qui devait être dit – demeurerait aussi la plus intangible, la seule intimité »⁴⁶².

⁴⁶⁰ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 110-111.

⁴⁶¹ Pierre Klossowski, « Cahiers pour un temps », op. cit., p. 147-148.

⁴⁶² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 83.

CHAPITRE II

BATAILLE, LE COMPLICE

LE MÉDIATEUR

L'oncle Donatien, l'oncle André et l'ami Georges...

Par dessus tout, le jeune Pierre avait aspiré à revoir « [son] Paris » ; c'est Gide qui lui permettra de retrouver les boulevards, les ponts, les parcs et les quartiers de son « enfance toute française »¹. Mais a-t-il autant désiré revoir la ville lumière qu'il n'a aspiré à « consulter » celui qu'il appellera affectueusement « le Vieux », « l'oncle André », soit une « image paternelle secourable »² ? René Girard n'a-t-il pas montré que « l'élan vers l'objet est au fond élan vers le médiateur »³ ? Et le désir du jeune Pierre ne le porta-t-il pas si avant vers ce dernier, qu'il se mettra à imiter « ses tics » et ses « tournures [...] sans les comprendre dans leur nécessité », à réfléchir « ses obsessions » et adopter en tout un « mimétisme mental »⁴ qui devait le conduire à n'être plus, en fin de compte, « qu'un regard de lui »⁵ ? En Gide – si l'on peut dire – le jeune homme perd son identité, s'enfonce dans un univers qui n'est pas le sien, hésitant, raturant et ses actes manqués et ses tentatives de s'exprimer, incapable pendant de longues années de débrouiller les paradoxes gidiens, et notamment cet « art de plaider l'implaidable » que nous avons évoqué. Mais c'est alors qu'il fera d'autres rencontres, se tournera vers d'autres médiateurs : Sade, Bataille, Nietzsche, qui lui faciliteront un nouveau retour, non plus vers Paris, mais vers son propre fond. Dans les termes d'un fragment :

¹ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

² *Traversées de Pierre Klossowski*, op. cit., p. 13.

³ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1961, p. 24.

⁴ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 98-99.

⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 188.

[...] L'art de plaider l'implaidable: voilà ce qui m'avait séduit chez Gide mais qui ensuite me fit m'éloigner de lui, lorsque Sade m'occupait beaucoup plus longuement pour les mêmes raisons; ce fut à ce moment que la stimulante amitié de Georges Bataille me ramena à Nietzsche et presque simultanément à Rilke: je venais de découvrir chez l'un comme chez l'autre une identique remontée à d'anciens « multiples dieux », une identique attente de leur retour.

Ce n'est point pêle-mêle, comme il pourrait sembler, que je cite, que j'évoque ici ces physionomies qui se sont trouvées sur mon chemin; leur exemple plutôt que leurs influences mutuellement incompatibles, se sont peu à peu coordonnées en moi, à mesure que l'implaidable (propension d'une double nature) me fixait davantage que l'art de le plaider⁶.

Et dans un autre fragment, il poursuit à propos de Georges Bataille :

Une amitié pour moi des plus stimulantes: car il m'obligeait pratiquement à m'exprimer; son propre tourment, sa propre véhémence ne furent pas sans m'inciter à traiter Sade dans le contexte théologique; mais aussi tout un ordre de sollicitations anciennes se réveillèrent au contact de cette fermentation de Bataille: tout ce qui avait languï et qui s'était assoupi pendant la période où Gide exerçait sur moi son attrait, tout ceci se raviva.

Un fait très singulier du lointain passé: je n'avais pas quinze ans que je m'étais plongé dans l'Obermann de Senancour et je le fis lire à Rilke. Vingt ans plus tard je redécouvris l'exemplaire annoté de Rilke au moment où dans le contexte Bataille, Sade, Nietzsche et le monde chtonien, les divinités nocturnes, l'obsession mythique et l'éternel retour de l'identique, l'envers nocturne des choses et des êtres, le monde lunaire des Amazones (Bachofen), le phallisme tombal (étrusque) le monde des morts et les mondes embryonnaires, la métamorphose: tout ceci se révélait par l'intermédiaire de Nietzsche et se prolongeait dans les chants ultimes de Rilke – de Rilke dont de son vivant j'avais négligé la pensée, diverti que j'étais par le desultory gidien⁷.

Dans ces très beaux textes malheureusement impossibles à dater, Klossowski évoque un retour intérieur et moral vers un fond de sensibilité propre, après celui, extérieur et physique, de 1923 à Paris. En réalité, à partir du milieu des années 1930, il s'agit surtout d'un retour à Nietzsche et à Rilke, d'un retour à cette formation « *lotharingienne* »⁸ vers laquelle il avait déjà cherché à remonter quelques années auparavant, notam-

⁶ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁷ *Ibid.*

⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 74.

ment lorsqu'il annonçait dans une lettre à Gide, que l'allemand était la langue qu'il avait dans le sang. Mais comme nous l'avons vu, Klossowski cherchait alors surtout à fuir la sphère gidienne, cherchait à échapper à la contrainte d'une syntaxe « exclusive de toutes propositions contradictoires à l'image des "anomalies" »⁹, dans laquelle il risquait de s'empêcher d'écrire jamais. Or c'est Bataille qui l'« obligea pratiquement à [s'] exprimer ». La rencontre avec l'apprenti sorcier fit ressurgir en Klossowski les « sollicitations anciennes » que Gide, ou ce que l'on aimerait appeler ici le classicisme ou la « clarté française », avaient contribué à censurer. Par opposition, ce qui remonte dès lors, c'est le monde du romantisme allemand, « chthonien », « nocturne », « mythique ». Mais n'en pouvons-nous pas dire autant du retour à cette sensibilité occultée que nous en avons dit du retour à Paris ? L'élan de Klossowski vers le « monde lunaire des amazones », « le phallisme tombal étrusque » ou « les mondes embryonnaires », est-il autre chose qu'un élan vers Bataille lui-même ?

Mensonge romantique et vérité romanesque distingue différents types de médiations. Dans le cas de Gide, nous parlerons d'une « médiation enfantine », où le sujet « admire et imite ouvertement [son modèle] sans jamais craindre [...] aucune rivalité »¹⁰. La distance qui effectivement séparait Klossowski de son illustre aîné était bien trop importante pour qu'aucune concurrence entre eux ne pût naître jamais. Dans le cas de Bataille en revanche, nous parlerons de « médiation interne », soit d'un rapport entre égaux fait de luttes pour la reconnaissance, d'émulation et de rivalité. La configuration de la médiation interne, explique Girard, a ceci de particulier que l'élan du sujet vers l'objet « est brisé par le médiateur lui-même puisque ce médiateur désire, ou peut-être possède, cet objet »¹¹. Klossowski désirant alors ce à quoi Bataille lui-même aspire ? S'agit-il du « phallisme étrusque », de l'« obsession mythique » ou, plus simplement, d'une forme de souveraineté sauvage ? Quoi qu'il en soit, une telle médiation peut conduire celui que Girard appelle le « disciple fasciné par son modèle » à « répudier les liens de médiation », voire à une ambivalence de sentiments oscillants entre la « vénération la plus soumise » et la « rancune la plus intense ». Et l'archiviste-paléographe de conclure : « C'est là le sentiment que nous appelons *haine* »¹². Est-ce un hasard si ce que Decottignies considère être le « maître mot de la réflexion

⁹ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 49.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² *Ibid.*

klossowskienne en [ses] premiers essais» de 1933 à 1939, années de sa fréquentation intime de Bataille, ait été celui d'«*agressivité*, provisoirement relayé par ceux de la *haine* et de la *destruction*»¹³? Peut-être ne faut-il pas surinterpréter ce que le contexte des convulsions sociales et politiques d'une époque qui voyait émerger partout en Europe les «forces de haine»¹⁴ suffirait amplement à justifier. Reste le terme de «disciple»; est-ce plausible? Lorsque Monnoyer veut s'entretenir avec Klossowski de ses relations avec Bataille, l'interviewé choisit d'entrer en matière de manière fort éloquente: «Je récuse tout ceux qui m'expliquent à travers Bataille, ce qui reviendrait à l'expliquer à travers moi, comme si j'étais son disciple. S'il est vrai que je l'ai connu plus intimement que nombre de ceux qui parlent désormais en son nom, je n'ai aucun privilège pour en parler»¹⁵. Et certes, Klossowski n'est pas le disciple de Bataille, mais il n'en concède pas moins quelques pages plus loin: «Bataille m'a appris à travailler, car j'étais entortillé»¹⁶.

Une telle mise en perspective ne doit cependant pas faire oublier l'amitié et la connivence qui lia les deux hommes, et qui dura jusqu'à la fin de la vie de Bataille, lequel, affirme Klossowski, «jusqu'au bout [resta] un intime»¹⁷. Dans un article de 1970 intitulé «De Contre-attaque à Acéphale» paru en 1970 dans le numéro 7 de *Change*, il retrace l'itinéraire de Bataille – et parallèlement le sien propre à ses côtés:

Nous n'aurions jamais pu rester attachés l'un à l'autre et jusque dans nos oppositions, s'il n'y avait eu au préalable la fréquentation commune d'un même espace où la pensée peut à la fois considérer de loin les objets les plus insolites qui lui viennent et presque aussitôt – non pas les «comprendre» – mais proprement s'accoupler avec eux. [...] L'espace où cela se joue n'appartient, tant s'en faut, ni à la philosophie, ni à la science, ni à l'art, ni à la religion, et tout de même – nonobstant toute délimitation pathologique – se présente comme une singulière architecture combinant ces quatre dimensions de l'affectivité...¹⁸

De ce court extrait, il faut retenir tout d'abord la formulation qui l'introduit: «Nous n'aurions jamais pu», comme si un attachement trop

¹³ Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, Paris, Gallimard, 2001, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹⁵ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 174.

¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹⁷ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, *op. cit.*, p. 91.

fort ne pouvait s'avouer que sous couvert d'une négation préalable. Cet attachement naît de la fréquentation commune d'un espace mental ou spirituel paradoxal, où le sujet saisit son objet et fait dans le même temps corps avec lui : une « dimension de l'affectivité », mais qui n'exclut pas une forme de réflexion ; un lieu de partage, mais situé en deçà du domaine de la compréhension quotidienne. Ce qui lie les deux hommes, ce n'est donc pas tant l'accord sur un certain nombre de concepts ou de positions, qu'une manière commune de traiter les notions philosophiques, scientifiques, artistiques ou religieuses. Cet espace – disons-le ici avant d'y revenir – est celui du simulacre, tel que nous en avons esquissé les contours au chapitre précédent et sur lequel nous reviendrons. Klossowski poursuit :

Bataille m'exerça à explorer mieux cet espace et, me liant à ses propres entreprises d'alors, il m'apprit dans le même temps la sorte d'obstination méthodique que lui-même mettait à reproduire et articuler cette part d'affectivité en nous la plus réfractaire à une organisation intelligible et que, sous ce prétexte, nous sommes portés à trahir en nous intégrant hâtivement à des orthodoxies de tous ordres, valant pour cette part autrement informulable que l'histoire a déposée en nous-mêmes¹⁹.

En d'autres termes et pour cette période de son existence où il fut lié aux « entreprises » que furent Contre-Attaque, Acéphale et le Collège de sociologie (à l'exception du Collège socratique), et sur le long chemin qui devait le ramener vers Nietzsche et Rilke, Klossowski se met bel et bien à l'école de Bataille. Et cette école sera celle d'un retour à l'authenticité d'un fond incommunicable (ne se réduisant pas à l'affirmation d'une orientation sexuelle), inintelligible aux yeux de la généralité (fasciste, communiste, catholique, voire surréaliste) et échappant à toute signification pour une époque ou un discours historiquement datable, tout en se trouvant singulièrement aux prises avec eux.

La « médiation interne », ou bataillienne, entrera cependant dans un rapport de résonances avec une autre médiation, sadienne, que l'on pourrait cette fois, toujours avec Girard, qualifier d'« externe ». Il s'agit ici d'une mise en rapport accomplie par une personne absente ou très éloignée, voire décédée ou idéale : un médiateur dont le sujet se réclame ouvertement et qu'il vénère au point de s'en déclarer le disciple ou, selon l'expression de Klossowski : le prochain – comme le confirmera en 1947, le titre de son premier ouvrage publié : *Sade mon prochain*. Dans un très

¹⁹ *Ibid.*, p. 91-92.

riche fragment, Klossowski revient sur ses apprentissages auprès de ces maîtres qu'il appelle aussi ses « oncles » : Donatien et André.

J'ai divers parrains, divers oncles. Ceux que j'avais choisis et ceux que j'avais subis. Les uns et les autres m'étaient tantôt chers, tantôt agaçants. Je n'oserais parler comme de mes parrains que de Flaubert, de Baudelaire, mais je puis parler avec plus de familiarité de ceux qui furent en quelque sorte mes oncles que je subissais autant que je les avais choisis, tel Sade, et tel Gide qui pour moi prolonge le parrainage de Flaubert et Baudelaire. L'Oncle Donatien je le nomme ainsi parce qu'il a toujours été là, et qu'il ne venait que parce que je ne lui devais rien, sinon beaucoup de rhétorique, beaucoup de déclamation à propos de choses qu'il n'avait pas besoin de m'enseigner mais qu'il me démontrait de façon très minutieuse, avec les mots qu'il fallait, quand je risquais de m'empêcher à les dire. Quant à l'Oncle André, – le Vieux par excellence, un peu inquiet de l'ombre Donatienne, – il m'a offert l'exemple de la sincérité quand même cela me paraissait parfois un peu court et souvent banal : et toutefois je n'ai compris qu'après sa mort combien sa leçon était plus subtile que je ne le pensais naguère, et de quel prix était finalement l'enjeu de la sincérité. Et j'ai mesuré avec l'étendue de mon ingratitude, le temps que j'avais perdu à négliger ce qu'il me proposait de vive-voix. Que je me sois affublé de la soutane, que j'aie pu me donner une si formidable illusion et abuser de beaucoup d'âmes nobles par cette allure empruntée, et jusqu'à narguer pieusement le Vieux, tout ceci, dis-je, m'apparaît aujourd'hui comme un mauvais tour que l'Oncle Donatien jouait à l'Oncle André en lui disputant ma pauvre personne, quitte à nous démontrer que la sincérité n'est pas la franchise. Peut-être est-ce une querelle de mots : mais la sincérité ne permet pas la liberté gaspilleuse de la franchise. L'Oncle André avait un grand sens de l'économie dans les dépenses de l'âme, avant tout, ce que d'aucuns ont qualifié d'avarice. Donatien lui estimait qu'à perdre, il y a tout à gagner.

Et dans ce sens, en quittant la soutane, je me suis trouvé enrichi de tout ce que j'avais appris en simulant : car me prenant à mon propre jeu, je n'en ai pas moins exploré certaines régions dans moi-même, et ce voyage intérieur m'a renseigné sur mes limites et sur mes faussetés plus que ne me l'aurait permis le refus d'un faux départ, au nom de la sincérité. Pour lors, l'Oncle André me regarde avec quelque tendre stupeur : ta vie n'est-elle pas couverte de ratures aux yeux de l'Oncle Donatien ? Autant de sillons sur l'eau. L'Oncle André fronce ou ne fronce même pas les sourcils : Comment pouvais-tu oublier, toi si longuement penché sur l'Écriture, ce que dit l'Apôtre : on ne se moque pas de Dieu ? Quel est le sens de cette parole si ce n'est que nous n'avons pas deux vies à user ? Tâche de te repentir pendant qu'il se fait tard, et réduis maintenant tes expériences aux choses que tu possèdes réellement. Réduire ses expériences ? sursaute

l'Oncle Donatien. Que de choses restent à faire ! L'Oncle André se fâche : Vos choses, c'est toujours la même chose. – Soit ! dit Donatien, puisque nous n'avons que cela, mais cela seul est énorme ! Et les autres ? reprend gravement le Vieux, il leur en coûte davantage sinon à vous-même ! Quelle honte que de faire payer les autres pour nos propres erreurs. Qu'est-ce que les autres ???... Pareille querelle me les enlève, les emporte dans une rumeur où tour à tour, l'un ne s'estompe jamais qu'il ne dessine l'autre²⁰.

Ce fragment retrace les débats intérieurs de Klossowski du début des années 1930, années de sa découverte de Sade²¹, jusqu'à la Libération, qu'il faut entendre dans un sens autant historique avec la fin de la guerre, que privé, avec le défroque. Car jusqu'à cette période cruciale, il semble qu'il ne s'était pas encore émancipé de la tutelle de ses « oncles », subissant « l'influence déclinante de Gide » d'une part, et n'entrevoiant de l'autre qu'à peine, « par-delà l'athéisme de Sade »²², un espace mental propre.

Outre le rapport intime et familial avec des grands noms de l'histoire de la littérature française, que cache cette notion d'« oncle », telle que l'utilise Klossowski ? Les oncles, semble-t-il, figurent dans son œuvre comme les médiateurs, dont le personnage d'Octave dans *Les Lois de l'hospitalité*, fournira la personnification la plus éminente. L'ancien professeur de scolastique, lit-on au début de *Roberte, ce soir*, « souffrait de son bonheur conjugal comme d'une maladie » dont il était par ailleurs certain de guérir du moment qu'il l'aurait « rendue contagieuse »²³. La maladie n'est-elle pas ici le désir lui-même ? Désir de partager l'incommunicable ou de communiquer l'impartageable dont *Roberte*, comme nous le verrons encore, deviendra le « signe » ? Et la guérison sera obtenue dès lors qu'Octave aura trouvé des complices désirant le même partage ou partageant le même désir, et capables d'en lire le « signe » dans la physionomie de *Roberte*. Mais c'est surtout chez le neveu, Antoine, adopté de fraîche date par le couple, que cette « médiation » visera à susciter le désir : « Ma tante, explique le jeune homme, me traitait comme un frère et le professeur avait fait de moi son disciple préféré. Le plus extraordinaire, c'est que je servis de prétexte à la pratique de cette hospitalité dont ma tante faisait les frais »²⁴. Et quelques lignes plus

²⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²¹ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 185.

²² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 135.

²³ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 107.

²⁴ *Ibid.*

loin, il poursuit : « Il est vrai que ma tante Roberte m'avait inspiré une passion violente. Mais mon oncle, ayant deviné mon trouble, en profita de façon perfide pour contempler en mon individu sa propre perversité »²⁵. A travers ses personnages, Klossowski ne se contemple-t-il pas lui-même, tel que Gide l'avait contemplé, courant flirts et aventures et attendant qu'il lui en fournisse les comptes rendus détaillés ? Cet Octave qui, sous ses aspects de grand bourgeois, rappelle bien Gide – et Sade par son goût de la description minutieuse de tableaux vivants – est avant tout une *persona* de Klossowski devenu auteur et qui, sous le nom de Roberte, partagerait une vision impartageable. Pour cela, il aura fallu que, suivant ici encore la leçon de Girard, « le romancier lui-même se [reconnût] semblable à l'*Autre* fascinant par la voix de son héros »²⁶. Là où il avait subi la fascination de l'auteur des *Faux-monnayeurs*, subi la fascination de celui de *Justine* et de *Juliette*, il finira par rompre avec toute forme d'imitation pour parler avec sa propre voix. En d'autres termes, devenu auteur, il cesse de se heurter au médiateur qui indique l'objet désirable au sujet, et qui dans le même temps lui en interdit l'accès : il se métamorphose au contraire de manière à en prendre lui-même les traits. Il s'agit alors d'accueillir « en lui » ou « chez lui » comme ses hôtes, ceux dont il avait précédemment été l'hôte, pères et maîtres, pour les transformer en prochains, amis et complices. Il s'agit en fait de passer, comme le dit judicieusement Denis Hollier, « des lois de l'hostilité à celles de l'hospitalité »²⁷, dont la scène finale du *Souffleur* donne sans doute la plus belle représentation. Et ce n'est pas un hasard si ce que Klossowski reconnaît comme son œuvre véritable, débute avec la première des variations de ce qui deviendra *Les Lois de l'hospitalité*.

Gide aura été le maître d'une médiation visant ce que Klossowski a appelé la « parrhésie littéraire », Sade sera pour sa part le héros d'une médiation visant quant à elle à la « réalisation totale des passions que la nature a mises en l'homme »²⁸. De quoi s'agit-il ? Pour le comprendre, revenons à notre fragment. Si l'on en croit Klossowski, l'oncle Donatien aurait « toujours été là », comme si, indépendamment de la découverte qu'il eût pu faire de l'auteur de *Justine* et de *Juliette*, ce dernier n'aurait jamais servi que de révélateur pour une sensibilité qui languissait depuis toujours en lui, et que, n'étant encore parvenu à lever la

²⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁶ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 335.

²⁷ *Traversées de Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 25.

²⁸ Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, *op. cit.*, p. 42.

«censure implicite de [son] affectivité»²⁹, il s'«[empêchait] de dire». Or s'il a toujours été là, l'oncle Donatien n'en continuait pas moins de «venir» auprès de son neveu, tel le désir se reconstituant après chacune de ses satisfactions voluptueuses. Et il ne vient que parce que son neveu ne lui «doit rien». Sade est une figure de la «liberté gaspilleuse» et de la gratuité : une figure de ce qui se donne ou est donné, mais en dehors de tout échange et de toute économie, parce qu'inéchangeable ou hors de prix. Que pouvait bien opposer l'oncle André à la fureur des désirs et des voluptés promises par l'oncle Donatien ? Gide n'a-t-il pourtant pas également pensé la notion de dépense, et, qui plus est, bien avant Bataille lui-même ? Certains passages du *Corydon* dans lesquels il loue l'instinct de volupté, dit «plus naturel» que celui de procréation, pourraient le laisser à penser. Dans les termes de l'uranien (mais qui pourraient aussi bien être empruntés à Buffon³⁰) : au mâle «la dépense gratuite [...] est naturelle»³¹. Mais cette notion, tout d'abord naturalisée, se trouve ensuite mise au service d'une vision pédérastique du monde, soit d'un véritable ordre social, politique et artistique, c'est-à-dire d'un type – certes révolu – de généralité, mais qui n'en garde pas moins les travers, exclusive à son tour de toute anomalie. Klossowski l'a bien vu lorsqu'il écrit dans la version de 1967 de *Sade mon prochain* : «Les mœurs homosexuelles sont susceptibles de donner lieu à une institution au même titre que les mœurs hétérosexuelles, comme cela s'est vu maintes fois dans l'histoire des sociétés humaines»³². La dépense sadienne quant à elle ne peut faire l'objet d'aucune rationalisation, d'aucun enseignement, pas plus qu'elle n'est susceptible de se constituer en norme sociale. Elle est pure jouissance, et, en tant que telle, indéfiniment incommunicable. En réalité, on retrouve ici le fond de la critique que Klossowski avait adressée à Gide, soit de s'illusionner quant à ce qui constituerait «la vie intime authentique»³³, celle-ci ne pouvant se définir que de manière négative, soit selon son incommunicabilité même. Gide apparaît en fin de compte tout entier du côté de «l'économie dans les dépenses de l'âme», de la «défiance à l'égard de ses propres penchants», du respect d'autrui et de sa conservation. Lui qui était, selon Klossowski, «foncièrement propriétaire»³⁴, devient le garant de l'ordre social et de l'échange, là où Sade

²⁹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 102.

³⁰ Buffon, *De l'homme*, Paris, Maspero, 1971, p. 101.

³¹ André Gide, *Corydon*, op. cit., p. 53.

³² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, op. cit., p. 31.

³³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 82.

³⁴ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 106.

incarne la pulsion de dépense gratuite et antisociale. Et la discussion entre les deux oncles se clôt précisément sur la rencontre avec autrui – son néant pour Sade, le respect qu'on lui doit pour Gide ; affirmation brutale de l'*ego* d'une part, « soucieux respect » de l'autre. Klossowski, comme nous le verrons, sera long à faire la part des choses et à découvrir l'espace transversal de la complicité comme forme du lien avec autrui. Un espace, dont il fera la découverte en cheminant aux côtés de Bataille, et qu'anticipait déjà le « Nous autres »³⁵ nietzschéen du cinquième livre du *Gai savoir*.

Le fragment consacré aux oncles et parrains est fort postérieur à la rencontre avec Bataille dont la pensée et le vocabulaire affleurent dans des expressions telles que « liberté gaspilleuse », « économie des dépenses de l'âme » ou dans l'axiome : « à perdre il y a tout à gagner ». Toutefois Klossowski prend bien soin d'indiquer, notamment dans ses entretiens avec Monnoyer, qu'il s'était déjà imprégné de la pensée du marquis avant de faire la connaissance de l'auteur de *L'Histoire de l'œil* – rencontre pour laquelle il avance même une date : « Le fait qu'au moment où Bataille est venu me voir pour la première fois en 1934, je connus déjà l'œuvre de Sade m'a mis en garde contre son prosélytisme »³⁶. Ainsi se déclare l'ordre de préséance entre Sade, auquel il doit d'avoir pu surmonter son « empêchement à dire », et Bataille qui l'« obligea pratiquement à s'exprimer ». La date de la rencontre est cependant sujette à caution. La chronologie la plus récente de la vie de Klossowski retient par exemple la date de 1933, tout en précisant qu'elle aurait pu avoir lieu au séminaire de Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel³⁷. Cette date est également celle qu'avait retenue Michel Surya dans sa biographie de Bataille, bien qu'il ne fasse pour la première fois mention de Klossowski qu'au cours du chapitre qu'il consacre à Contre-Attaque, soit au moment de traiter des événements de l'année 1935³⁸. Klossowski, dans un fragment de notice biographique datant probablement des années 1960, confirme indirectement la pertinence de ce choix : « C'est durant les années 1935-1936 que commence [ma] longue amitié avec Georges Bataille »³⁹. Et si l'apprenti sorcier, dans l'esprit de Klossowski, ne s'opposera pas à Sade, c'est parce que les deux penseurs de l'excès ont

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, « Nous autres hommes sans crainte », p. 235.

³⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 180.

³⁷ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants*, sous la direction d'Agnès de la Beaumelle, op. cit., p. 156.

³⁸ Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992, p. 268.

³⁹ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

beaucoup en commun ; en revanche, il apportera beaucoup à la lecture que l'ancien séminariste pût faire de l'auteur des *120 Journées*.

Éléments de psychanalyse

Son « empêchement à dire », Klossowski le surmontera finalement en 1933, à l'occasion d'un article paru dans la *Revue française de psychanalyse* précisément consacré au divin marquis : « Éléments d'étude psychanalytique sur le marquis de Sade ». Quelle était la situation de Klossowski en 1933 et comment en est-il venu à la psychanalyse ? Un fragment à peine rédigé nous livre quelques éléments :

Si j'ai bien eu divers rapports avec des médecins psychanalystes – et cela depuis mon adolescence – [...] dans l'entourage de ma mère – devenu un ami intime, le médecin familial – vingt ans plus tard membre de la première société parisienne de psychanalyse – m'avait longuement suivi, surtout depuis mon retour d'un service militaire en tant qu'appelé à Constantine, réformé en raison d'une grave pneumonie, et vers l'année 33, m'avait recommandé comme secrétaire au Dr. Lafforgue.

Comme je m'en confiais à Jacques Lacan fort intéressé par les dessous de Roberte [...] Jacques le Fataliste estima que cette période fut pour moi des plus catastrophiques.

En effet, c'est à partir de la publication de ma très maladroite étude sur le complexe anti-œdipien de Sade dont Marie Bonaparte avait à l'encontre de Lafforgue estimé nécessaire la publication dans la *Revue de Psychanalyse* que je me suis totalement dégagé de tout besoin de me soumettre moi-même à une analyse⁴⁰.

Rappelons que suite à la publication de l'article en question, ledit Dr. Lafforgue, chez qui Klossowski aurait lu « toute la collection – énorme ! de *La Revue freudienne* et [rédigé] des comptes rendus des articles les plus notables »⁴¹, congédia son secrétaire sur le champ. Les raisons d'une telle sanction ? Le titre, très circonspect, avançait quelques « éléments d'une étude » ; le contenu de l'article en revanche, remettant d'entrée de jeu en cause les principes fondamentaux de la psychanalyse, était tout sauf prudent. Pour Klossowski, la « signification du sadisme de Sade »⁴² repose effectivement sur une étrange inversion du complexe d'Œdipe ; contrairement à la leçon analytique qui affirme que « la haine du père se trouve être le conflit initial », on trouverait chez Sade un complexe

⁴⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴¹ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski, op. cit.*, p. 186.

⁴² Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939, op. cit.*, p. 29.

« beaucoup plus rare »⁴³ qui se serait formé suite à une déception profonde infligée par la mère – déception qui aurait déterminé chez lui une haine intégrale de cette dernière, ainsi que de toute valeur dite maternelle. Or maternel rime avec rationnel, c'est-à-dire utile à la conservation et à la perpétuation de l'espèce. La mère représente l'ordre social fondé sur la gratitude due à qui vous a mis au monde, sur la reconnaissance et le respect du prochain, la gestion et l'accroissement du patrimoine ainsi que sur l'économie de l'échange et de la capitalisation. Autant de valeurs que Bataille, quelques années plus tard, dans *La Discussion sur le péché* sur laquelle nous reviendrons, considérera comme relevant du « Bien », sachant que ce dernier est synonyme d'une « morale du déclin »⁴⁴. Or chez Sade, face à la mère, se dresse l'ombre du « père de famille destructeur de sa famille »⁴⁵, représentant de la « liberté gaspilleuse » et de la jouissance non assujettie à un quelconque sens ou but. Le Mal serait alors l'irrationnel, la jouissance inéchangeable et la destruction gratuite qui, pour Sade lu par Klossowski, n'en rejoint pas moins l'ordre naturel lui-même, organisé non pas en vue de la conservation et reproduction de l'espèce, mais de la perte et de l'écoulement voluptueux. Dans le Mal, l'individu qui le pratique – à l'instar des libertins de la société du crime – participe à l'œuvre de la nature, voire, mieux, le Mal permet la « communion de l'individu et de la Nature au sein de l'ingratitude universelle »⁴⁶. Le Mal, ainsi que le dira Bataille lui-même, devient communication sans limite entre des individus s'abandonnant eux-mêmes dans l'expérience de la dépense, soit ce qu'il appellera la « morale du sommet »⁴⁷. Quant à Klossowski, il s'autorise pour son analyse des nombreux passages des œuvres de Sade, où le divin marquis met en scène l'union voluptueuse du père et du fils ligués contre la mère. L'exemple le plus célèbre est sans doute fourni par le personnage de Brisa Testa tiré de *L'Histoire de Juliette*⁴⁸, qui culmine dans « la suppression de la mère exécutée conjointement par le père et le fils », scellant la « communauté entre le fils et le père »⁴⁹. Et l'intérêt, ou le paradoxe, d'une telle analyse, ce n'est pas tant que la capitalisation s'oppose à la dépense, comme la jouissance à la conservation, mais que la communication profonde entre les êtres s'oppose à l'échange de valeurs, bons procédés ou paroles.

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 320.

⁴⁵ Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 38.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 320.

⁴⁸ Sade, *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, 1998, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 906-916.

⁴⁹ Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 41-42.

L'entrée de Klossowski dans le champ du discours consiste donc dans un acte de subversion dont la science de psyché commença par faire les frais. Et si la subversion vise le complexe d'Œdipe, elle vise avant tout à travers ce dernier, le « lieu commun [de] la psychologie actuelle »⁵⁰. À Œdipe, Klossowski n'oppose pas un complexe différent, mais quelque chose de « beaucoup plus rare » et pour ainsi dire d'innommable en raison même de sa singularité. L'essentiel repose dans l'affirmation du caractère incommunicable de l'affectivité sadienne, dont les modèles usuels de la psychanalyse ne sauraient rendre compte. Sur cette critique initiale du discours analytique, Klossowski ne variera pas, confiant en 1984 encore à Alain Arnaud, que si la cure vise à ramener l'analysant au principe de réalité, alors « la guérison ne s'effectue que par une nouvelle aliénation »⁵¹, les lieux communs et les complexes généraux ne pouvant jamais rendre compte du fond singulier qui sommeille en chaque homme. Klossowski revient sur ses rapports à la psychanalyse dans le fragment suivant :

Ma fréquentation des milieux psychanalystes fut d'ordre purement intellectuel. Donc à aucun des moments moralement critiques que j'ai vécus je n'ai songé à me soumettre à un traitement analytique. Je pense que ma formation catholique romaine, mais aussi mon intérêt toujours profond pour les arguments théologiques du côté de la pensée calviniste et luthérienne et enfin pour les gnostiques – ont prévalu chez moi contre tout esprit élucidateur analytique qui prétend démasquer comme autant de phantasmagories et de complexes les formes et l'expression de la sensibilité religieuse et cela jusque dans les créations de l'art.

Bien loin de nier la pathologie et les aspects négatifs – c'est au contraire pour mettre en relief la fécondité qui transparait toujours dans l'ambiguïté des phénomènes pathologiques que j'ai commenté des figures aussi différentes que le sont Sade et Nietzsche.

Ma façon de procéder dans pareilles investigations n'en est pas moins proche de la méthode analytique : s'identifier entièrement avec tous les penchants d'une âme, revivre ses situations et adopter ses principes dans les applications que cette âme se propose de donner en exemple comme aussi ses répugnances – ainsi en l'occurrence quel est le caractère de l'athéisme d'un Sade ? Pourquoi en vient-il à se complaire dans la description de ses personnages monstrueux comme nécessairement athées ou l'athée comme nécessairement monstrueux – dès lors que personnellement il n'a cessé de proclamer l'athéisme comme une condition de probité morale pour le comportement équi-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁵¹ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 107.

table à l'égard de ses semblables ? A telle enseigne que pareille antinomie le fait exclure de tous les esprits athées de son époque⁵².

Démasquer les formes et les expressions de la sensibilité revient à vouloir les réduire à des complexes préfabriqués. Ceux-ci sont toutefois toujours trop généraux pour rendre compte d'une sensibilité ou pathologie particulière, dans lesquelles résident en outre les ressources les plus fécondes et les plus incompréhensibles de l'individu créateur. Mais ce fragment en dit plus encore : il énonce la méthode d'investigation klossowskienne, qui consiste à « s'identifier » avec les figures sur lesquelles il médite, soit à établir avec elles une forme de communication intime, et à se faire le complice de leur désir afin de saisir ce dernier sur l'extrême frontière où la pathologie se retourne en fécondité. Dans l'article de 1933, nous n'en sommes cependant pas encore là. Klossowski ne s'y pose pas en médiateur, mais bien en sujet désirant : le médiateur ici, c'est l'oncle Donatien. Et que dit l'expérience de ce dernier ? Elle raconte précisément l'histoire d'un fils qui, loin de désirer écarter son père pour se garantir l'accès à sa mère, « s'allie à la puissance paternelle et, fort de son Sur-moi asocial, retourne contre la mère toute son agressivité »⁵³. Et quel est le désir du père lui-même ? Klossowski répond pour le marquis : « L'image du père symbolise aux yeux de Sade la réalisation des passions que la nature a mises en l'homme, image à laquelle Sade aspire désespérément »⁵⁴. Ce qu'il rejette avec l'ordre maternel, c'est la loi de l'échange, de la réciprocité et de la reconnaissance. Ce qu'il recherche auprès du père, c'est la force d'affirmer et de décharger toute l'agressivité de l'*ego* – comme nous le verrons encore.

Ces éléments de psychanalyse ne laissent pas de surprendre. Klossowski d'ailleurs disqualifiera lui-même son travail précoce sur le cas de Sade, le jugeant « très maladroit »⁵⁵, voire écrit avec une « incroyable insouciance »⁵⁶. Pourtant, et s'il devait bel et bien s'agir d'un « commentaire de faux problèmes »⁵⁷, pourquoi y revient-il trois décennies plus tard dans un chapitre de *Nietzsche et le cercle vicieux* intitulé « La Consultation de l'ombre paternelle » – dont le titre rappelle également « la consultation de Gide » ? N'est-il pas singulier que le philosophe

⁵² Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁵³ Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 31.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁵ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 180.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁵⁷ *Ibid.*

s'y trouve à son tour soupçonné d'avoir « inversé le schéma œdipien »⁵⁸ ? De l'étude précoce sur Sade à la grande étude sur Nietzsche, publiée en 1969, le schéma reste inchangé, seule l'interprétation s'approfondit. Ainsi, en 1933, il était question d'une « culpabilité envers le père » que le fils aurait négligé et d'une « déception profonde que la mère aurait fait éprouver à l'enfant Sade »⁵⁹. En 1969, les données s'affinent : le père meurt alors que Nietzsche n'avait que cinq ans, et le philosophe grandit dans un univers entièrement féminin, composé essentiellement de sa mère et de sa sœur qui se chargeront à nouveau de lui lorsqu'il aura sombré dans la folie. Pour Klossowski, Nietzsche aurait vécu comme une aliénation son entrée dans le monde social des normes grégaires et du code des signes quotidiens. Or l'aliénation aurait subitement prit fin au moment où, ayant atteint l'âge auquel son père mourut, il tomba lui-même dans l'une de ses plus graves crises de santé. Dans les termes d'*Ecce Homo* : « Mon père est mort à trente-six ans : il était délicat, aimable et morbide, comme un être qui ne pouvait faire que passer – plus un bienveillant rappel de la vie que la vie elle-même. A l'âge même où sa vie déclina, la mienne aussi se mit à décliner : dans la trente-sixième année de mon âge, j'atteignis le point le plus bas de ma vitalité »⁶⁰. Or cette chute de la vitalité coïncide chez le philosophe avec un retour à soi, une prise de conscience de la valeur de la vie elle-même. La maladie lui révèle qu'il n'avait été jusqu'à ce jour que « l'ombre de lui-même »⁶¹, aliéné dans un monde de valeurs grégaires où la mère « réelle devient (avec la sœur de Nietzsche) l'image même de la vie sous sa forme la plus méprisable, la plus détestée, ce que Nietzsche condamne, ce dont il souffre, ce qui l'étouffe, la compassion mortelle pour le fils malade »⁶². Et ce qu'il retrouve dans la « présence du père mort », c'est « l'exubérance de l'esprit »⁶³ dont la découverte coïncide, au début des années 1880, avec le commencement de l'œuvre de la maturité. Nietzsche, retrouvant son père mort, sort de l'ombre de sa mère vivante : telle serait pour Klossowski la clé de l'énigme sur laquelle s'ouvrirait *Ecce Homo* et qu'il traduit en ces termes : « En tant que mon père je suis déjà mort, en tant que ma mère, je vis encore et je vieillis »⁶⁴. Sade, emprisonné sur les instances

⁵⁸ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 258.

⁵⁹ Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 30.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, t. VIII, « Pourquoi je suis si sage », § 1, p. 246.

⁶¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 258.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 243.

de sa belle-mère et n'en «subissant» pas moins les bons offices de sa femme, avait désiré «la réalisation des passions que la nature a mises en l'homme»⁶⁵; Nietzsche, enfermé dans le langage des normes grégaires auxquelles l'aurait introduit sa mère, aurait pour sa part éprouvé: «La hantise de l'authenticité, soit l'inéchangeable et irréductible fond et toute la peine pour y parvenir»; et Klossowski conclut, péremptoire, «voilà ce qui forme la préoccupation première et dernière: d'où le sentiment de *n'être pas né encore*»⁶⁶, ainsi que la nécessité pour Nietzsche de devenir sa propre mère et de remplacer cette dernière auprès de l'ombre paternelle afin de renaître, c'est-à-dire de s'engendrer soi-même.

La persistance d'une telle structure à trente ans de distance, son diagnostique chez des auteurs aussi différents que Sade et Nietzsche ne peut être fortuite; d'une manière ou d'une autre, elle renvoie à l'expérience de Klossowski lui-même en quête d'un mode d'être authentique. Dans le passage de *Nietzsche et le cercle vicieux* que nous venons de citer, le parallélisme établi entre son expérience et celle du philosophe est saisissant: lorsqu'il note que la hantise de l'authenticité «forme la préoccupation première et dernière», il omet de préciser qu'il s'agit là de la hantise *de Nietzsche*, celle-ci pouvant aussi bien renvoyer à celle de l'exégète! Vivre dans l'inauthentique, c'est vivre selon les normes sociales de l'échange et de la communication, soit selon un ordre de valeurs maternelles dont la «consultation de Gide» n'aurait pas libéré le jeune homme, puisque, comme nous l'avons vu, celui-ci finit par être rangé parmi les figures du respect d'autrui, des normes du langage et de l'échange. C'est bien la «consultation de Sade» qui permet à Klossowski de surmonter son «empêchement à dire», mais c'est celle de Bataille qui, le ramenant à des «divinités nocturnes», à «l'obsession mythique» ou au «phallisme tombal (étrusque)», «l'oblige pratiquement à s'exprimer». L'article de 1933, ne constituait-il pas un premier acte manqué – ou délibéré? – pour briser les liens avec un monde qui, selon ses propres dires, appartient à «l'entourage de [sa] mère», pour entrer dans la communauté des hommes? Ce d'autant plus que, comme le relève Klossowski: «C'est Bataille qui m'a libéré de la psychanalyse, en même temps que d'un cercle d'influence qui confinait à l'étroitesse»⁶⁷.

Cette quête de l'authenticité n'ira cependant pas sans faire surgir d'importants dilemmes que l'œuvre entière d'un monomane ne sera pas

⁶⁵ Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 42.

⁶⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 271.

⁶⁷ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 180.

de trop pour résoudre. A l'instar de ses héros Sade et Nietzsche, Klossowski était en quête d'un mode d'être authentique, qu'il semble trouver tout d'abord dans la figure du père, symbole de la «réalisation des passions» ou «de l'authenticité asociale». Avec Sade, il pense l'union du fils avec le père et sa conséquence : la destruction frénétique et toujours reconduite de la mère. Avec Nietzsche, il pense l'union avec l'ombre du père, qui conduit à la destruction des codes grégaires et du langage, entraînant chez le penseur la plongée dans l'aphasie ou le mutisme. Frénésie ou silence, tels sont les deux extrêmes du dilemme représenté par les figures de Sade et de Nietzsche. Ou bien rejeter, au nom de l'expérience, les normes qui la rendent incommunicable (pour inventer un langage sans norme – mais serait-il encore langage ?) ou bien se taire. Dans les deux cas, l'expérience ne peut qu'être trahie, car elle n'est authentique, c'est-à-dire incommunicable, que pour autant que les normes grégaires de la communication la rendent telle et pour autant qu'il y ait bien désir de la communiquer. Au début des années 1930, Klossowski n'a pas encore posé le dilemme en ces termes, ni médité la «leçon plus subtile» que Gide «lui proposait de vive voix». Il n'a encore rien résolu, ni sur le plan théorique par l'élaboration de la notion de simulacre, ni sur le plan pratique par la création écrite ou peinte d'œuvres artistiques. Il est tout entier absorbé par une oscillation entre désir de destruction et mutisme. Et c'est sous le signe de cette oscillation qu'il vivra les aventures batailliennes de Contre-attaque, d'Acéphale et du Collège de sociologie. C'est probablement son désir de violence, qui le liera à l'apprenti sorcier, son besoin de s'élaborer lui-même dans sa plus grande authenticité, qui le poussera à maintenir une certaine distance – jusqu'à ce qu'ait lieu «la Libération», le grand retournement intérieur où le désir de destruction se fera désir de partage, sous le signe de Roberte.

Compagnon de Bataille

Nous nous sommes déjà arrêtés sur les incertitudes concernant la date de la rencontre avec Bataille. Ce qui est en revanche certain, c'est qu'ils ne commenceront à travailler sur des projets «communs» qu'à partir de 1935, soit à partir des *Cahiers de Contre-Attaque*. Dans sa biographie de Bataille, Mattheus remarque :

Depuis cette époque, Bataille est en relation étroite avec l'essayiste, romancier et peintre Pierre Klossowski (né en 1905 à Paris). Klossowski n'avait à ce moment encore pas publié de livre, mais il écrivait pour les revues *Esprit*, *Volontés*, *Recherches philosophiques*, *Revue française de psychanalyse*. C'est en tant que catholique de gauche, interprète et adepte de Sade, traducteur de Otto Flake, Paul-

Ludwig Landsberg, Max Scheler, Walter Benjamin qu'il rejoignit Contre-Attaque⁶⁸.

De son côté, Klossowski jettera rétrospectivement une lumière très personnelle sur l'entreprise qui liera un moment Bataille et Breton avant de les opposer définitivement : chacun s'étant tout d'abord illusionné « sur les aspirations de l'autre », et ayant cru un instant poursuivre « le même but ». Sauf que, la révolution voulue par Breton se devait d'être « justifiée socialement donc rationnellement », là où pour Bataille seule l'intensité insurrectionnelle devait compter, à l'exclusion de toute « rationalité anachronique ». Au demeurant, et malgré sa connivence avec l'apprenti sorcier et la présence de cet « élément médiateur »⁶⁹ que fut Maurice Heine, qui ne laissa pas de le fasciner, il semble que Klossowski se soit comporté de manière extrêmement réservée au milieu des diverses tensions qui traversèrent le groupe jusqu'à sa dissolution. Il faut dire que rien ne semblait le préparer à s'engager dans un mouvement « fondé en vue de contribuer à un développement brusque de l'offensive révolutionnaire »⁷⁰. On pourrait au mieux parler d'une première prise de température des convulsions sociales et politiques du milieu des années 1930. Quant à la virulence toute bataillienne du discours, les appels à la violence ou au « surfascisme », il confie à Monnoyer qu'il n'a « jamais adhéré à cette sorte d'activisme »⁷¹. Klossowski, vraisemblablement, ne faisait à ce moment que « subir », de la même manière qu'il avait subi ses divers oncles ou parrains, l'« extraordinaire ascendant »⁷² de l'apprenti sorcier.

Contre-Attaque à peine enterré, Acéphale, en avril 1936, est déjà né sous l'impulsion combinée d'André Masson et de Bataille. Sans perdre de vue la question politique, le débat se place dès lors au niveau religieux – dans un sens aussi antichrétien que nietzschéen. Klossowski,

⁶⁸ « Seit dieser Zeit steht Bataille in näherer Beziehung zu dem Essayisten, Romancier und Zeichner Pierre Klossowski (geb. 1905 in Paris). Klossowski hatte damals noch kein Buch veröffentlicht, schrieb aber für die Zeitschriften *Esprit*, *Volontés*, *Recherches philosophiques*, *Revue française de psychanalyse*. Er stieß also als linker katholischer Intellektueller, als *Sade-Interpret* und *-Adept*, Übersetzer von *Otto Flake*, *Paul-Ludwig Landsberg*, *Max Scheler*, *Walter Benjamin* zu *Contre-Attaque* » (T.d.A.). Bernd Mattheus, *Thanatographie*, t. II, Munich, Matthes und Seitz, 1984, p. 295.

⁶⁹ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, *op. cit.*, p. 91-94.

⁷⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. I, *Les Cahiers de « Contre-Attaque »*, p. 384.

⁷¹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 181.

⁷² *Ibid.*

avec des articles sur Sade⁷³, Nietzsche⁷⁴ et Kierkegaard⁷⁵, est présent dès le premier numéro de la revue et figurera encore au sommaire du dernier. Mais qu'était-ce donc qu'Acéphale pour le futur séminariste ? C'était avant tout Bataille, répond-il, «Bataille emblématisé par Masson», soit une «figure initiatique» derrière laquelle se cachait «l'expérience même»⁷⁶ de son fondateur, tandis que la communauté ésotérique qu'elle représentait se résumait à son «idiosyncrasie»⁷⁷. Une fois de plus, les choses semblent se réduire à l'«extraordinaire ascendant» que l'auteur de *L'Histoire de l'œil* aurait eu sur ses proches et sur Klossowski en particulier. Quant à la compréhension de Bataille pour les recherches de ses amis à cette époque, il ne semble pas qu'elle ait été bien profonde ; lorsque Bernard-Henri Lévy demande à Klossowski : «– Ça ne collait pas vraiment avec vos préoccupations à vous ?», il répond laconiquement : «– En effet. D'ailleurs, il ne comprenait pas bien»⁷⁸.

Concernant la déclaration de mars 1937 relative à la fondation d'un Collège de sociologie, Klossowski fera partie une fois de plus des signataires, bien que, selon ses propres dires : «Comme pour *Acéphale*, j'étais plutôt en marge»⁷⁹. Et à l'ambition du Collège de proposer une «sociologie sacrée» dont l'objet «implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré»⁸⁰, il oppose, sans autre commentaire, que sa propre «conception du "sacré" n'est pas redevable aux travaux du Collège»⁸¹. Il y donnera néanmoins deux conférences : «La tragédie» à partir de sa traduction d'*Antigone* de Kierkegaard, le 19 mai 1938, et «Le marquis de Sade et la Révolution», le 7 février 1939, qui constitue sans doute sa contribution la plus substantielle et la plus originale aux diverses «entreprises batailliennes» de cette période. Il s'agit en outre d'une conférence à travers laquelle Klossowski s'affirme, selon l'expression d'Eric Marty, comme

⁷³ Pierre Klossowski, «Le Monstre», repris dans *Tableaux vivants*, *op. cit.*, p. 40-42.

⁷⁴ Pierre Klossowski, «Création du monde», repris dans *Tableaux vivants*, *op. cit.*, p. 25-29. Et «Deux interprétations récentes de Nietzsche», repris dans *Tableaux vivants*, *op. cit.*, p. 33-39.

⁷⁵ Pierre Klossowski, «Don Juan selon Kierkegaard», repris dans *Tableaux vivants*, *op. cit.*, p. 13-24.

⁷⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 182.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris, Grasset, 1991, p. 170.

⁷⁹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 185.

⁸⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. I, «Note sur la fondation d'un Collège de Sociologie», p. 492.

⁸¹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 185.

le « véritable fondateur du tournant sadien »⁸² dans lequel se jettera après lui toute une génération. Conférence enfin prophétique à quelques mois du déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, puisqu'elle rapproche certains aspects de la Révolution avec la peste brune sur le point de semer sa terreur à travers le monde entier⁸³.

A bien des égards, on note donc chez Klossowski, dans la manière dont il relate ces diverses aventures, les plus grandes réserves, voire une grande distance critique. Tous ces cénacles semblent tomber sous le coup de ce qu'il a aussi appelé son « interminable adolescence »⁸⁴, et qu'il décrit encore en ces termes dans sa « Lettre sur Walter Benjamin » : « Je l'avais [Benjamin] rencontré à l'époque où je participais aux agglutinations Breton-Bataille, peu avant d'« acéphaler » avec ce dernier, toutes sortes de choses que Benjamin suivait avec autant de consternation que de curiosité »⁸⁵. Et il reconnaît dans un autre article, que si l'on devait relever dans Acéphale « une part d'enfantillage, Bataille s'y reconnaissait justement »⁸⁶. Et quant à son état d'esprit personnel à cette époque, par rapport au Collège de sociologie, rien n'en dit plus long que la réponse qu'il fit à Adorno lui demandant ce qu'étaient leurs activités : « moi, hors de propos : “inventer de nouveaux tabous.” Adorno : “N'avons-nous pas déjà assez de tabous ?” Benjamin hochait la tête »⁸⁷. L'insouciance donc d'un côté, la volonté de marquer une distance de l'autre, de préciser qu'il se tint toujours en marge, dégagé et peu investi. Mais une affirmation surnage néanmoins : celle qu'il connaissait bien Sade *avant* de faire la connaissance de Bataille, et que, par conséquent, ses premières intuitions dans la lecture du divin marquis n'avaient d'autre origine que sa propre idiosyncrasie.

L'AGRESSIVITÉ

Le jeune Pierre se sera choisi – autant qu'il aura subi – ses oncles, Donatien et André, et il sera long à se libérer de leur médiation, qui

⁸² Eric Marty, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux ?*, Paris, Seuil, 2011, p. 54.

⁸³ Cf. Andréas Pfersmann, « Klossowski avec Sade et Bataille », *Traversées de Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 33-44.

⁸⁴ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁵ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, *op. cit.*, p. 86.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁸⁷ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 187.

durera jusqu'à ce qu'ayant trouvé son «*propre principe d'autorité*»⁸⁸, il puisse écrire en 1954, *Roberte, ce soir*. Le laps de temps est donc considérable entre le premier article publié en 1933 et la première œuvre qu'il dise reconnaître pleinement. Ce laps de temps appartient à l'oncle Donatien autant qu'à Georges Bataille; il appartient à la méditation encore négative de la leçon gidienne, dont il ne tire que très lentement les leçons. Il se tient même, durant cette période, au plus loin de l'oncle André, cherchant l'excès plutôt que la mesure, l'affirmation de soi plutôt que «le respect d'autrui», la jouissance ravageuse plutôt que les litotes de la «syntaxe classique». Cette volonté de renouer avec ses impulsions premières n'est-elle pas le contrecoup de l'aliénation subie auprès de Gide? Quant à l'entreprise de communication de l'incommunicable, s'en remettant à l'oncle Donatien plutôt qu'à l'oncle André, aura-t-elle plus de chances d'être couronnée de succès? En réalité l'école sadienne, comme nous voulons le montrer ici, conduit à l'impasse qui sera celle de Klossowski durant la période allant du début des années 1930 jusqu'à *Roberte, ce soir*. Cette impasse n'est plus celle d'une «syntaxe classique» censurant l'affectivité, mais celle de l'*ego* menaçant de détruire le monde humain en liquidant Dieu, les catégories morales et le langage. L'école gidienne avait conduit à l'aliénation du moi dans le regard d'autrui; l'école sadienne, plaidant pour la solidarisation inconditionnée du moi avec ses forces primitives, aboutira à la destruction complète d'autrui. Double impasse donc, impliquant tour à tour la négation de l'incommunicable au profit de la communicabilité ou celle, au contraire, de toute communicabilité au nom de l'incommunicable.

Cette seconde impasse apparaît de manière particulièrement évidente dans le deuxième article publié par Klossowski en 1934-1935 dans *Recherches philosophiques*: «Le Mal et la négation d'autrui dans la philosophie de D.A.F. de Sade»⁸⁹. L'article figurera également dans l'édition de *Sade mon prochain* de 1947 sous le titre: «Esquisse du système de Sade», augmenté de quatre pages d'introduction. En 1967, Klossowski réécrit la cinquième et dernière partie de l'article dans une perspective entièrement neuve. En relisant alors les versions de 1934-1935 et 1947, nous voulons ici déterminer quelle fut l'impasse sadienne de Klossowski durant cette période, et faire ressortir l'originalité des solutions proposées par la version de 1967.

⁸⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁹ Repris dans: Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, *op. cit.*, p. 49-77.

Des divines dialectiques sadiennes

A l'instar des «Éléments d'une étude psychanalytique sur le marquis de Sade», le deuxième essai de Klossowski: «Le Mal et la négation d'autrui dans la philosophie de D.A.F. de Sade» continue de s'interroger sur le «sadisme de Sade»⁹⁰. Celui-ci ne semble toutefois plus justiciable de la seule approche psychanalytique: c'est désormais la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave qui balise de chemin de la réflexion. Ce n'est pas en vain que Klossowski fréquenta le séminaire d'Alexandre Kojève – où il aurait en outre rencontré Georges Bataille⁹¹. Quelle est la première leçon du philosophe russe – et notable interprète – de *La Phénoménologie de l'esprit*? «L'homme est conscience de soi»⁹²; l'homme est constitué par le désir qui l'amène à prendre conscience de soi, c'est-à-dire à se constituer comme «moi» et à se désigner par un «je». Le désir n'est donc rien d'autre que le Soi, autant que «le Soi est désir»⁹³. Mais ce dernier est aussi un vide, un manque et la quête d'une satisfaction qui ne sera atteinte que dans l'«action négatrice» par laquelle il s'assimile le «non-Moi désiré»⁹⁴. Le désir ou le «Soi», que Klossowski appellera *ego*, sera donc immédiatement agressif. Et cette agressivité s'exercera en premier lieu aux dépens du prochain dans une lutte pour la maîtrise ou la reconnaissance. Dans les termes de Kojève: «Pour qu'il y ait Conscience de soi, il faut [...] que le Désir porte sur un objet non-naturel, sur quelque chose qui dépasse la réalité donnée. Or la seule chose qui dépasse ce réel donné est le Désir lui-même»⁹⁵. Ici s'engage donc la lutte des désirs entre eux, qui conduira à la détermination des positions du maître et de l'esclave. Le maître est celui qui aura remporté la lutte, mais qui aura dans le même temps préservé la vie du vaincu, dont seule la présence servile lui garantit sa position: le maître n'est jamais maître que par rapport à l'esclave. Sa conscience dépend donc de ce dernier, puisque c'est seulement «“médiatisée” par la reconnaissance d'un autre, de l'Esclave»⁹⁶, qu'elle est proprement

⁹⁰ Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 29.

⁹¹ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants*, sous la direction d'Agnès de la Beaumelle, op. cit., p. 156.

⁹² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 11.

⁹³ Alexis Philonenko, *Commentaire de la “Phénoménologie” de Hegel*, Paris, Vrin, 2001, p. 72.

⁹⁴ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 12.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 22.

humaine. En d'autres termes, il n'y a pas de maîtrise, pas plus qu'il n'y a d'humanité sans la médiation de consciences asservies.

La conscience du maître peut-elle pour autant se tenir pour satisfaite ? Afin de satisfaire son désir de reconnaissance, il a dû accepter la médiation par la conscience de l'esclave : il a dû renoncer à l'immédiateté de son désir, soit à une partie de son agressivité afin de laisser la vie sauve à l'esclave. Que devient l'agressivité non dépensée ? Délaissant Hegel pour se tourner vers Nietzsche, Klossowski répondra : elle « se mue en conscience »⁹⁷. Et telle est bien la leçon de *La Généalogie de la morale* : « Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur, se retournent vers le dedans – c'est ce que j'appelle l'intériorisation de l'homme : voilà l'origine de ce qu'on appellera plus tard son "âme" »⁹⁸. Cette âme ou cette conscience est essentiellement, comme le rappelle Deleuze, « mauvaise conscience »⁹⁹, remord et culpabilité. Que sont le remord ou la culpabilité ? C'est la conscience d'un désir qui n'a pas le droit d'être, soit la reconnaissance du désir par la conscience, ou encore sa médiation. Afin de détruire de manière immédiate – Klossowski dit « en toute pureté »¹⁰⁰ – il faudrait donc détruire en dehors de toute conscience. Et tel aurait été, selon lui, le projet sadien, projet d'établissement d'une « monstruosité intégrale »¹⁰¹ qu'il reconstruit sur la base d'une conception autant hégélienne que nietzschéenne. La question sera alors de savoir comment parvenir à une « renaturalisation de la cruauté »¹⁰² ; comment obtenir que l'agressivité « s'identifie avec la pureté du désir »¹⁰³ et ne se retourne pas en mauvaise conscience ? Mais est-il seulement possible pour la conscience de soi de revenir à l'immédiateté de son désir ? Ou, autrement dit, l'ego peut-il faire l'économie de sa constitution par la médiation du prochain au nom de son désir immédiat de destruction du prochain ? La question, placée sur le terrain sadien, est donc bien celle de la communication de l'incommunicable, tel que nous en avons formulé ci-dessus la double impasse : soit le désir se trouve muselé au nom de sa communication – la reconnaissance par autrui –, soit il s'exprime dans toute sa violence, mais alors il n'y a plus personne à qui le communiquer, et l'ego sombre dans le solipsisme.

⁹⁷ Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane, Essais 1933-1939*, op. cit., p. 82.

⁹⁸ Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, t. VII, p. 275-276.

⁹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P. U. F., 1962, p. 146.

¹⁰⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, op. cit., p. 129.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰² *Ibid.*, p. 129.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 136.

La médiation par laquelle l'*ego* se constitue dans sa relation – ou sa lutte – avec le prochain se décline sous trois aspects essentiels : elle sera tour à tour opérée par Dieu, par les catégories morales ou la raison, et finalement par le langage. Concernant le premier, Klossowski écrit : « Tant que le *prochain* existe pour l'*ego*, il lui révèle la présence de Dieu »¹⁰⁴. Le thème est bien entendu biblique : aimer Dieu de tout son cœur ; aimer le prochain comme soi-même, « toute la loi de Moïse et tout l'enseignement des prophètes dépendent de ces deux commandements », lit-on chez Matthieu (22,40). Et chez Jean : « Si quelqu'un dit : "J'aime Dieu" et qu'il hâisse son frère, c'est un menteur. En effet, il ne peut pas aimer Dieu qu'il ne voit pas, s'il n'aime pas son frère qu'il voit » (Jean, 1^{ère} Lettre, 4,20). L'amour du prochain révèle la présence invisible de Dieu à l'*ego*, et cette présence est l'amour lui-même qui ne peut venir que de Dieu ; l'*ego*, le prochain et Dieu, se trouvent ainsi tout trois intégrés dans un processus dialectique de constitution réciproque. Or cette relation, une fois reconnue, entraîne avec elle ce que Klossowski appelle les « catégories morales »¹⁰⁵, ou, plus précisément, « la conscience morale »¹⁰⁶ qui l'encadre et la régleme en imposant à l'*ego* comme à autrui, une loi de réciprocité : le fameux « ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fasse ». Réciprocité au demeurant indépendante du contexte strictement chrétien, puisque Sade lui-même, par la voix des personnages de son précoce *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, reconnaît que « la raison, la raison toute seule doit nous avertir que de nuire à nos semblables ne peut jamais nous rendre heureux »¹⁰⁷. Ici, dans le meilleur esprit des Lumières, c'est la raison pratique et morale qui prend la place de Dieu, sans que pour autant rien ne change dans la configuration qui lie l'*ego* au prochain. Quant au langage, il constitue le dernier point essentiel de cette relation dialectique. « L'homme prend conscience de soi, écrit Kojève, au moment où, pour la "première fois" – il dit : "Moi". Comprendre l'homme par la compréhension de son "origine", c'est donc comprendre l'origine du moi révélé par la parole »¹⁰⁸. Mais ici encore, le « je » apparaît comme dialectiquement lié à un « tu ». « Je » ou « celui qui parle », ne parlerait pas s'il n'avait pas reconnu face à lui un « tu » à qui il s'adresse, et s'il n'avait pas reconnu en lui un être de langage. « Je » et « tu », note Benveniste, « s'opposent comme les membres d'une corré-

¹⁰⁴ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁷ Sade, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1990, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 11.

¹⁰⁸ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 11.

lation, qui est la *corrélation de personnalité*»¹⁰⁹. De quelque manière que l'on aborde la question, il semble donc que le tiers invisible de la médiation s'imisce toujours dans la relation au prochain. Sade, désirant donner libre cours à ses pulsions de destruction, ne se heurtera-t-il pas alors tour à tour à Dieu, à la morale et au langage ? C'est ce triple combat du marquis que Klossowski reconstruit dans son « Esquisse du système de Sade », combat en vue de la « renaturalisation »¹¹⁰ du désir impliquant la déshumanisation homologue de la pensée.

Il s'agit donc, pour le dire avec Nietzsche, de « replonger l'homme dans la nature »¹¹¹, processus que Klossowski reconstruit chez Sade en trois étapes dont le développement, une fois de plus, sera dialectique. Premier temps : la théorie de l'« Etre suprême en méchanceté » ; second temps : la négation de l'Etre suprême au profit d'une « nature à l'état de mouvement perpétuel » ; et finalement : la négation de la négation, soit de la nature elle-même, au profit d'un « système de la nature » qui réintègre l'intention mauvaise qui avait été celle de l'Etre suprême en méchanceté. Cette dialectique, disons-le tout de suite, présente ce que Bataille a appelé « une image un peu construite »¹¹² ; se servant d'éléments disséminés dans les discours des personnages sadiens, elle ne rend pas compte d'une progression réelle dans l'œuvre du marquis. En outre, la pensée de Klossowski lui-même demeure étrangère à la dimension téléologique, essentielle au processus dialectique tel que l'avait conçu Hegel. En effet, le moment de la suppression dialectique, soit le passage de la « nature à l'état de mouvement perpétuel » au « système de la nature », ressemble étrangement à un retour à l'« Etre suprême en méchanceté ». En cela, comme le note Ian James : « le drame dialectique sadien, aussi rigoureusement dialectique que ses différentes phases puissent être, débouche sur l'échec de la dialectique, dans la répétition du même moment *ad infinitum* »¹¹³. Le dernier mot de l'expérience du héros sadien ne sera donc pas le progrès mais la répétition du même, ou la répétition infinie d'actes et de sévices dans un acharnement insensé sur la victime de ses débauches. Face à la suppression dialectique, apparaît donc l'inquiétante

¹⁰⁹ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, op. cit., p. 231.

¹¹⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, op. cit., p. 86.

¹¹¹ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, t. VII, § 230, p. 150.

¹¹² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. IX, *La Littérature et le mal*, p. 247.

¹¹³ « *Sade's dialectical drama, however rigorously dialectical its various phases may be, has its outcome in the failure of the dialectic, in the repetition of the same moment ad infinitum* » (T.d.A.). Ian James, *Pierre Klossowski, The Persistence of a Name*, Oxford, Legenda, 2000, p. 40.

catégorie de la répétition vide ou de l'éternel retour du même, sur lequel nous arrêterons *in suo loco proprio*.

Venons-en à la première étape, soit à ce que Klossowski construit comme « thèse » sadienne : l'Être suprême en méchanceté dont le personnage de Saint-Fond, dans *L'Histoire de Juliette*¹¹⁴, se fait le porte-parole. L'expression « Être suprême » renvoie tout d'abord à la conception déiste des Lumières, mais Sade en complète parodiquement la notion en ajoutant que cet Être est suprême par sa méchanceté. Et cet Être, à l'envers du Dieu d'amour de l'Évangile qui commande « d'aimer son prochain », commandera de le détruire : « les malheurs perpétuels dont je couvrais l'univers ne devaient-ils pas vous convaincre que je n'aimais que le désordre, et qu'il fallait m'imiter pour me plaire. Ne vous donnai-je pas chaque jour l'exemple de la destruction ; pourquoi ne détruisez-vous pas ? »¹¹⁵ L'Être suprême en méchanceté – après le « père de famille destructeur de sa famille »¹¹⁶ – devient ici le médiateur du désir d'affirmation « des passions que la nature a mises dans l'homme »¹¹⁷. En modelant ses actions sur celles de cet Être, le sujet sadien parvient-il alors à renouer avec son agressivité primitive en deçà de toute reconnaissance du prochain ? La logique sous-jacente se décline pour Klossowski en ces termes : « Je suis heureux du mal que je fais aux autres comme Dieu est heureux du mal qu'il me fait »¹¹⁸. Autrement dit, pour s'affirmer, l'*ego* reste tributaire d'un Dieu certes mauvais, mais qui, dans le monde inversé qu'il représente, n'en demeure pas moins le garant d'une morale – à défaut de l'être de la morale. L'affirmation n'est pas pure ou primitive, elle est médiatisée et n'échappe pas au prochain qu'elle a toujours déjà reconnu, fût-ce pour le détruire.

La deuxième étape du processus devra donc passer par la négation de tout Être suprême : à sa place s'impose une « nature à l'état de mouvement perpétuel »¹¹⁹. Le modèle d'une telle nature, Klossowski le trouve dans *La Nouvelle Justine*, et plus précisément dans les propos de Bressac, au chapitre XVI¹²⁰. Selon le libertin, seule existe la matière à l'état de mouvement permanent. La vie et la mort ne sont que transitions : « sitôt qu'un corps paraît avoir perdu le mouvement, par son passage de l'état

¹¹⁴ Sade, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 536-538.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 536.

¹¹⁶ Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁸ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 65.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 69-70.

¹²⁰ Sade, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 938-946.

de vie à celui que l'on appelle improprement la mort, il tend, dès la même minute, à la dissolution : or, la dissolution est un très grand état de mouvement »¹²¹. En cela aucune morale, aucune conception du bien et du mal ne peut et ne doit être prise en compte, seule demeure « cette matière perpétuellement en mouvement, qui tressaille de plaisir et ne procure de jouissance que dans la dissolution et la destruction »¹²². Mais alors, n'est-ce pas la possibilité même du crime qui disparaît ? Tout acte de destruction est-il autre chose qu'un moment du grand mouvement aveugle de la nature ? Klossowski souligne dans le texte de Sade une conséquence étrange de cette conception : par la voix du chimiste Almani, Sade se met à insulter la nature. Est-ce à dire que le marquis découvre « dans la Nature les traits de ce Dieu créant le plus grand nombre d'hommes dans le but de leur faire encourir les supplices éternels »¹²³ ? Dans les termes d'Almani : « Étudiez-la, suivez-la, cette nature atroce, vous ne la verrez jamais créer que pour détruire, n'arriver à ses fins que par des meurtres, et s'engraisser, comme le Minotaure, que du malheur et de la destruction des hommes »¹²⁴. Et le chimiste poursuit : « Oui [...], j'abhorre la nature ; et c'est parce que je la connais bien, que je la déteste : instruit de ses affreux secrets, je me suis replié sur moi-même [...], j'ai éprouvé une sorte de plaisir indicible à copier ses noirceurs »¹²⁵. Cette position, qui réintègre une intention méchante dans la nature, ne contredit-elle pas la thèse d'un mouvement perpétuel se produisant, pour ainsi dire, par-delà bien et mal ?

La troisième étape du processus dialectique ne devra-t-elle pas être la réintroduction des noirs desseins de l'Être suprême en méchanceté dans la nature à l'état de mouvement perpétuel ? Une telle synthèse, Klossowski la découvre dans le « *Système de la nature* »¹²⁶ du Pape Pie VI dans la quatrième partie de *L'Histoire de Juliette*. Selon ce système, pour le dire avec Spinoza, existeraient parallèlement une *natura naturans* et une *natura naturata*. La première subsiste en dehors des règnes végétaux, animaux et humains, soumise à des lois qui lui sont propres. Selon ces lois, elle aurait formé toutes les créatures sans que s'y soit mêlé aucune intention de sa part : « Aucun être ici-bas, explique le Pape à Juliette, n'est exprès formé par la nature, aucun n'est fait à dessein par

¹²¹ *Ibid.*, p. 946.

¹²² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 71.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Sade, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 778.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 779.

¹²⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 75.

elle ; tous sont les résultats de ses lois et de ses opérations, en telle sorte que, dans un monde construit comme le nôtre, il devait nécessairement y avoir des créatures comme celles que nous y voyons »¹²⁷. Or les créatures une fois formées évoluent selon des lois qui leur sont propres, formant notamment les lois humaines de la réciprocité et de la reconnaissance. Ces lois secondaires visent alors à permettre la conservation et la multiplication de l'espèce, mais ce faisant elles privent la nature de sa plus intime possibilité, celle de créer de nouvelles espèces. Avec le Pape, on conclura donc que, si l'homme « se multiplie, il a raison suivant lui ; s'il se détruit, il a tort, toujours d'après lui ; mais aux yeux de la nature, tout cela change ; s'il se multiplie, il a tort ; car il enlève à la nature l'honneur d'un phénomène nouveau, le résultat de ses lois étant nécessairement des créatures ; si celles qui sont lancées ne se propageaient point, elle lancerait de nouveaux êtres »¹²⁸. La conclusion sera sans appel : « Ainsi, ce que nous regardons comme des vertus, devient donc des crimes à ses yeux ; au contraire, si les créatures se détruisent, elles ont raison eu égard à la nature »¹²⁹. La nature asservie à des lois humaines secondaires, et privée par elles de son plus intime pouvoir de création, chercherait ainsi à détruire ses créatures afin de retrouver sa liberté de création. A cet effet, elle enverrait régulièrement sur terre, épidémies, guerres et grands criminels.

La question sera cependant de savoir si, comme le dit Klossowski :

la conscience sadiste ayant acquis la notion d'une Nature non plus astucieuse comme l'être suprême en méchanceté, non plus vorace comme le Minotaure, mais d'une Nature la première esclave de ses lois, la première parmi les victimes de cet univers, ne va-t-elle pas, cette conscience, se considérer en quelque sorte comme le microcosme de cette Nature, souffrant comme elle, de son propre mouvement ?¹³⁰

Et selon l'exégète tel serait bien le cas : nous assistons à une « *renaturalisation* de la cruauté » qui permet alors de « nier la réalité du prochain – de vider la notion du prochain ». Sade, comme le note Klossowski, « revient alors à l'égoïsme primaire »¹³¹, soit à son propre fond affectif d'où jaillit « la poussée des forces irrationnelles de sa person-

¹²⁷ Sade, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 870.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 871-872.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 872.

¹³⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 86.

¹³¹ *Ibid.*

nalité»¹³². N'est-ce pas là la solution que nous cherchions au problème de l'affirmation de l'*ego* face à son prochain ? Ce n'est plus ici un moi humain qui reconnaît son prochain pour le détruire, c'est un *ego* devenu nature indifférente à toutes les lois humaines, qui s'affirme en détruisant indifféremment le prochain et le monde que ce dernier avait fait advenir, celui des catégories morales et de Dieu – voire du langage ; car communique-t-il encore quelque chose, celui-là qui, à l'instar de Sade, aligne sur des centaines de pages la description de meurtres, de viols et d'orgies ? Le marquis raconte-t-il encore bien quelque chose ? Ne détruit-il pas plutôt tout langage en le faisant tourner à vide sur la cruauté comme sur son axe ? N'est-ce pas parce qu'il n'y a plus de langage que les *120 Journées* s'achèvent sur un catalogue de sévices à infliger ?

Pour Klossowski, en 1934-35 ainsi qu'en 1947 encore, cette cruauté est sauvagerie originaire, elle est croyance que l'individu « peut disposer à son gré du monde et des autres créatures » – soit un « sentiment d'omnipotence »¹³³ infantile, pour laquelle l'entrée dans le monde humain coïncide avec une aliénation de « l'égoïsme primaire » : l'entrée dans « *le monde des autres* » se fait au détriment de la « *réalité profonde* »¹³⁴ de l'*ego*. Jane Gallop le rappelait déjà :

Cette cruauté naturelle est distordue par le contact imposé avec le monde des autres où l'agressivité « normale » ou « saine » devient un mal non-naturel. La renaturalisation de la cruauté demande un retour au stade de l'égoïsme primaire accompagné d'un déni du monde des autres en faveur du *monde propre*, du monde appartenant totalement à l'*ego* individuel, et où l'*ego* est absolument souverain. L'*ego* cherche à revenir à sa pureté originelle, à son innocence égocentrique originelle¹³⁵.

Et qui plus est, Klossowski va jusqu'à découvrir chez Sade une véritable forme de « thérapeutique de l'apathie »¹³⁶ aidant l'adulte, c'est-à-dire

¹³² *Ibid.*, p. 51.

¹³³ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ « *That natural cruelty is distorted by the imposed contact with the world of other people where "normal", "healthy" aggressivity becomes unnatural evil. The renaturalization of cruelty demands a return to the state of primary ego-centrism with a concomitant denial of the world of other peoples in favour of the propre monde, the world totally belonging to the individual ego, where the ego is absolute sovereign. The ego seeks to return to its original purity, to its original egocentric innocence.* » T.d.A.) Jane Gallop, *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1981, p. 102.

¹³⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 93.

l'*ego* aliéné au monde des autres, à retrouver en lui l'authenticité des pulsions infantiles. Cette thérapeutique, qui peut se lire comme le prolongement éthique de la leçon ontologique du «système de la nature», a pour but de rendre parfaitement indifférent au bien comme au mal, à la vertu comme au vice pour n'agir qu'en fonction de l'*ego*, et jamais ni de Dieu, ni des catégories morales ou du langage. Il s'agit d'une forme de stoïcisme à la différence près que, là où l'école du Portique vise à l'ataraxie par la domination des passions, la thérapeutique sadienne consiste à se livrer apathiquement à toutes les passions que la nature a mises en l'homme. Cette thérapie n'est-elle pas avant tout à l'œuvre dans le texte sadien lui-même? Les sévices sans fin subits par Justine n'écœurent-ils pas le lecteur qui ferait encore preuve d'empathie avec les personnages du roman, plutôt que d'apathie morale? Pour supporter jusqu'au bout – sans s'ennuyer – la lecture des crimes de sa sœur Juliette, voire y prendre du plaisir, ne faut-il pas avoir renoué avec une part de «sadisme» primitif – pour ne pas dire avec un goût puéril de la répétition? La thérapeutique vise en cela précisément à court-circuiter en l'individu la conscience morale que «nous confondons avec notre propre *ego*» et dans laquelle nous «croyons [...] percevoir la voix de la nature: cependant l'*ego* ne saurait récupérer son omnipotence qu'après avoir établi la vraie identité de la conscience morale: l'espion du monde des autres qui s'est glissé en nous»¹³⁷. C'est donc en nous qu'il faut en finir avec le monde des autres, avec Dieu et les catégories morales pour retrouver en notre fond les forces primitives de l'*ego*. Pour ce faire, une ascèse visant à empêcher les mouvements soi-disant naturels du cœur humain, tels le remords, la culpabilité ou la pitié, sera nécessaire. Dans les termes de la leçon que Justine reçoit de Bressac :

Eteins ton âme, Justine, comme tu nous vois endurcir les nôtres; tâche de faire des plaisirs de tout ce qui alarme ton cœur [...] Crois-tu donc que dans mon enfance je n'avais pas un cœur comme toi? Mais j'en ai comprimé l'organe; et c'est dans cette dureté voluptueuse que j'ai découvert le foyer d'une multitude d'égaréments et de voluptés qui valent mieux que mes faiblesses¹³⁸.

Et à Juliette, Clairwil affirme qu'il faut faire «à l'instant, de sang-froid, la même chose qui, faite dans l'ivresse, a pu [...] donner des remords»¹³⁹. Autrement dit, il s'agit de disjoindre les catégories morales des émotions vécues et les actes de l'affectivité afin que celle-ci rejoigne son vrai fond.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁸ Sade, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 887.

¹³⁹ Sade, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 581.

Telle est pour Klossowski la leçon de Sade en 1934-1935, et dans l'édition de 1947 encore. L'oncle Donatien se dresse face à l'oncle André, comme le désir de retrouver son authenticité après avoir subi l'aliénation dans le monde des codes quotidiens et de la « syntaxe classique ». Triomphe-t-il pour autant ? La discussion qui se déroule dans le for intérieur de Klossowski entre les deux oncles sur le statut d'autrui, semble devoir se poursuivre indéfiniment, qui les « emporte dans une rumeur où tour à tour, l'un ne s'estompe jamais qu'il ne dessine l'autre »¹⁴⁰.

L'impasse de l'*ego*

La conscience sadienne a entrepris sa thérapie de l'apathie, est-elle pour autant débarrassée du prochain ? Est-elle parvenue à la « renaturalisation » désirée ? En réalité, l'impasse qui se dessine ici est celle de la conscience du maître hégélien, dont le désir veut être reconnu par son prochain, mais qui ne reconnaît pas ce dernier, rêvant, comme le dit Klossowski, à une « liquidation de la réalité d'autrui amenant le règne intégral du désir »¹⁴¹. Mais sur quoi – ou sur qui – le désir saurait-il encore régner, dès lors que le prochain a été annihilé ? Sur rien sans doute, et c'est pour cela que le maître – ou le bourreau – « reste donc [rivé] à la réalité d'autrui qu'[il] aspire à nier »¹⁴². Ainsi en va-t-il de notre « grand seigneur libertin »¹⁴³, lui-même asservi en tant qu'*ego* au prochain auquel il ne peut renoncer à se comparer, cependant qu'il lui inflige la violence de ses passions. Ainsi en usent les pervers des *120 Journées*, à propos desquels Klossowski écrit : « En comparant sa situation à celle du malheureux, l'homme fortuné s'identifie fatalement à lui. En suppliciant l'objet de sa luxure pour jouir de sa douleur, le débauché se représentera sa propre douleur et, en se représentant ainsi son propre supplice, il se représentera aussi sa propre punition »¹⁴⁴.

Maître ou esclave, l'*ego* est toujours déjà médiation ; Freud ne concevait pas les choses différemment, lorsqu'il écrivait dans *Le Moi et le ça* : « Comme être de frontière, le moi veut faire la médiation entre le monde et le ça, rendre le ça docile au monde et rendre le monde, par le moyen de ses actions musculaires, conforme au désir du ça »¹⁴⁵. L'*ego*,

¹⁴⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

¹⁴¹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 86.

¹⁴² *Ibid.*, p. 66.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴⁵ Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001, p. 301.

dit encore Freud, est « le valet obséquieux », c'est-à-dire l'esclave du ça dont il « [quémande] l'amour »¹⁴⁶. Ainsi, si le maître hégélien est autonome par rapport à l'esclave dont il médiatise la conscience, il ne l'est pas pour autant par rapport au désir dont il demeure l'esclave. C'est dans cet intervalle entre maîtrise et souveraineté que se joue le « drame de la conscience sadienne » tel que le reconstruit Klossowski, car l'impossible auquel il fera face jusqu'à la fureur sera justement la volonté d'atteindre à la souveraineté *en tant que moi* – ou d'*ego*. Ce qui reviendrait à ramener la conscience – par définition médiatisée – à l'immédiat, pour célébrer la réunion de l'*ego* avec sa pulsion la plus profonde : la pulsion de destruction ou de mort afin de « détruire en toute pureté »¹⁴⁷. En 1947, Klossowski ira jusqu'à illustrer ce paradoxe par un (supposé) désir sadien, de « posséder l'impossédable », soit posséder la Vierge elle-même *en tant que vierge*¹⁴⁸. Chez Sade, commente-t-il : « la pureté et la destruction se confondent et deviennent une *seule exigence absolue* »¹⁴⁹ – paradoxe de la possession de l'impossédable comparable en sa dialectique au paradoxe de la destruction de l'indestructible altérité d'autrui. Dans les deux cas, on ne peut aboutir qu'à un état indéfiniment agressif, mais, semble-t-il, maudit dans sa volonté de s'affirmer comme pureté ou immédiateté. En réalité, tant que la conscience sadienne se comprend comme *ego*, elle reste indissolublement liée à un objet. Et si l'objet reste à jamais indestructible pour la conscience ou pour l'*ego*, n'est-ce pas justement parce que cette conscience lui est éternellement redevable de son « être-conscience » ? Retrouver sa souveraineté immédiate devrait alors signifier « renoncer à son objet, donc à autrui pour accepter de détruire en toute pureté »¹⁵⁰. Mais justement, si la conscience renonce à son objet, ne renonce-t-elle pas également à elle-même ? C'est là le tournant radical de la pensée de Klossowski dans sa lecture de Sade, pour qui, en 1967, l'*ego* devra en premier lieu renoncer à lui-même. Faute de ce renoncement à soi, l'exégète ne se rendait-il pas coupable de ce que l'on pourrait appeler ici – en détournant un propos de Bataille – une « monstrueuse

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 129.

¹⁴⁸ Klossowski confiera plus tard à Jouffroy en parlant de la version de 1947 de *Sade mon prochain* : « J'y parlais de l'élément "Actéon" chez Sade, de son besoin de violer la vierge, ce qui était [...] une erreur complète », et plus loin, il ajoute encore : « Il y avait cette idée de pureté, du désir de posséder la pureté – mais cette idée était plus proche de Bataille que de Sade » (Alain Jouffroy, *Le secret pouvoir du sens*, *op. cit.*, p. 124).

¹⁴⁹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 129.

erreur»¹⁵¹ ? Klossowski, toujours plus circonspect que l'apprenti sorcier, parle quant à lui, dans la version de *Sade mon prochain* de 1967, d'une « grave lacune »¹⁵².

Pour la réédition de 1967, Klossowski réécrivra entièrement la cinquième et dernière partie de son essai. La description des trois étapes de la dialectique de la «renaturalisation» sadienne de la cruauté demeure inchangée; ce qui change, ce sont les conclusions qu'il en tire, et particulièrement dans son analyse de l'ascèse de l'apathie. La question sur laquelle s'ouvre le cinquième et dernier chapitre réécrit, est précisément celle de l'objet de la conscience sadienne – cet objet indispensable à la constitution de l'*ego*. «Comment la conscience sadiste, se demande Klossowski, pourrait-elle jamais renoncer à son objet, donc à autrui pour accepter de détruire en toute pureté, selon sa représentation d'une Nature libérée du besoin de créer?»¹⁵³ La réponse engage un renversement complet de toute l'analyse de 1934-1935 et de 1947: «En renonçant non seulement à autrui, mais encore à sa condition individuelle en tant que *moi*»¹⁵⁴. Dès lors, l'autre n'est rien pour moi et je ne suis rien pour lui, pas plus que je n'ai encore conscience de moi-même: «tant s'en faut, ajoute Klossowski, que cette conscience soit encore *mienne*. Car si je romps avec autrui sur le plan moral, j'aurai rompu sur le plan de l'existence même avec ma propriété»¹⁵⁵. Là où je ne peux plus désigner autrui par un «tu», je cesse également de pouvoir *me* «désigner» par un «je». Dans l'édition de 1967, comme le résume alors Gallop: «Les autres, et le monde des autres, ne sont plus vus comme quelque chose de secondaire et d'externe qui compromet le *monde propre* et originel de l'*ego*. L'*ego* individué lui-même est une élaboration secondaire»¹⁵⁶. L'égoïsme primaire naît donc lui-même de la rencontre avec autrui – il est médiation et individuation d'un désir premier et souverain, c'est-à-dire non encore assujetti à Dieu, aux catégories morales et ne pouvant être désigné dans le langage. Ce désir qui n'est autre que la nature cherchant à détruire l'obstacle qu'elle s'est elle-même suscité,

¹⁵¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Plans pour la somme athéologique*, p. 373.

¹⁵² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 129.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁶ «*Other people and the world of others are no longer viewed as something secondary and external that comes to compromise the original ego's propre monde. The individuated ego too is a secondary elaboration*» (T.d.A.). Jane Gallop, *Intersections*, *op. cit.*, p. 103.

visé donc à se défaire tant d'autrui que de l'*ego* lui-même. «La dose de cruauté, note Klossowski dans sa réécriture, dont la nature a pourvu plus ou moins chaque individu ne serait donc que l'impulsion contrariée du désir, à laquelle chacun s'identifie dans l'*ego*-centrisme primaire, comme s'il en était le suppôt exclusif, quand cette impulsion tendrait à le détruire autant qu'il tend à la destruction des autres»¹⁵⁷. L'erreur aurait donc été d'interpréter l'impulsion destructrice de la nature comme impulsion agressive de l'*ego*, alors que celle-ci est «précisément aussi dangereuse pour l'*ego*»¹⁵⁸. Sichère pour sa part notera :

Si l'on ne peut pas partir du sujet comme intériorité et comme *ego*, ce n'est pas seulement, comme le dit Hegel, parce que l'Esprit comme devenir de la conscience absolue est antérieur à toute conscience individuelle ou parce que les déterminations collectives priment toute existence séparée, c'est parce que le sujet *est un moment de l'être*, ce dont l'expérience érotique réalise la démonstration¹⁵⁹.

N'est-ce pas là exactement la démonstration qui sera celle de Bataille dans les années 1930 ? Quant à Klossowski, partant non plus de l'*ego* mais d'un fond qui serait impulsion souveraine ne connaissant aucun projet, aucun sens ni but, n'abandonne-t-il pas définitivement le champ psychanalytique pour entrer dans celui de la métaphysique, ou, plus précisément, de cet espace mental propre qui n'est ni philosophie, ni science, ni art, ni religion, et qui « tout de même – nonobstant toute délimitation pathologique – se présente comme une singulière architecture combinant ces quatre dimensions de l'affectivité... »¹⁶⁰ ; espace qu'il décrit chez Sade en tant que « cosmogonie mythique »¹⁶¹, sachant que cette expression s'appliquerait aussi bien à son propre travail.

Suite à ce changement de perspective, c'est l'ascèse de l'apathie que Klossowski réinterprète. L'ascèse, en 1947, devait permettre au moi de se libérer d'autrui en se solidarisant avec son *ego* primitif ; en 1967 au contraire, elle devient le moyen de se désolidariser *et* d'autrui *et* de l'*ego*¹⁶². On répétera ici toujours « de sang froid, la même chose

¹⁵⁷ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 132.

¹⁵⁸ « *just as dangerous to that ego* » (T.d.A.). Jane Gallop, *Intersections*, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵⁹ Bernard Sichère, *Pour Bataille*, Paris, Gallimard, 2006, p. 132.

¹⁶⁰ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁶¹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶² Cf. Jane Gallop, *Intersections*, *op. cit.*, p. 103 : « *The 1947-style attempt to purify the naturally cruel ego by negating the world of other is, in 1967, seen to concurrently negate the ego constituted as a relation to that world* ».

qui, faite dans l'ivresse [aurait] pu nous donner du remords»¹⁶³, mais non plus uniquement dans le but de disjoindre la conscience morale de l'agressivité de l'*ego*, mais pour que, répétant à l'infini les mêmes actes de supplice, la réalité du moi autant que celle d'autrui se vident entièrement de tout investissement émotionnel. Le moi et autrui ne sont donc plus rien, et comme le note Klossowski :

pour que ce rien ne soit jamais à nouveau rempli par la réalité de l'autre et de moi-même, ni par la jouissance ni par le remords, il me faut disparaître dans une réitération sans fin d'actes que je risque de regretter, dès qu'à les suspendre, la réalité de l'autre me revient, ou de surestimer la jouissance qu'ils me procurent dès que je rapporte à moi-même cette jouissance ou ce regret ou les rapports à l'autre qui en serait la source¹⁶⁴.

La réitération de l'acte n'est donc plus fureur d'affirmation de soi, elle sert désormais à vider à chaque fois un peu plus l'existence de son être afin de le rendre au fond. C'est là, en 1967, le « propos de [la] morale de l'apathie » : « obtenir ce renoncement à la réalité de soi-même »¹⁶⁵. Et ce renoncement est un abandon de l'*ego* lui-même, soit du même coup une sortie de l'impasse dialectique. L'*ego*, le moi, le « je », ne sont ici plus que les désignations arbitraires d'une nature ou d'un désir mouvant en perpétuelle transformation.

En 1947, Klossowski posait la question : « La négation de Dieu n'entraîne-t-elle pas la négation du prochain ? »¹⁶⁶ En 1967, il répond : la négation de Dieu entraîne la disparition *et* du prochain *et* de l'*ego*. C'est là le pari de ce que Klossowski appelle l'« athéisme intégral »¹⁶⁷ de Sade : intégral parce qu'il ne se limite pas à nier Dieu au nom de la raison (humaine ou des Lumières), soit l'athéisme rationnel qui maintient la réalité du sujet et d'autrui, mais va jusqu'à la négation de la raison elle-même. Klossowski commente : « La raison se voulait affranchie de Dieu. Sade – mais très sourdement – veut affranchir la pensée de toute raison normative préétablie : *L'athéisme intégral sera la fin de la raison anthropomorphe* »¹⁶⁸. Il s'agit donc ici de pousser « la renaturalisation » de l'homme jusqu'à la déshumanisation de ses catégories morales, soit de sa raison elle-même. Et dans le même temps, si l'on renonce à la raison

¹⁶³ Sade, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 581.

¹⁶⁴ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 132.

¹⁶⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 52.

¹⁶⁷ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 21.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 21.

– donc au principe de contradiction – on renonce aux normes du langage lui-même qui charrie les catégories morales autant que celles de l'identité personnelle. Pour Klossowski, chez Sade, le langage ne dit plus rien que sa propre abolition à force de répétition, ou alors, s'il parle encore, c'est pour faire taire la violence même de l'agressivité cachée sous un discours irréprochable quant à son expression. Il faut se servir du langage et de la raison éclairée comme d'un masque, mais pour communiquer à travers eux quelque chose qui leur échappe : «A nous le simulacre et le masque»¹⁶⁹, s'écrie alors Klossowski, mettant dans la bouche de Sade les paroles de Nietzsche : «A nous les belles images trompeuses ! Soyons à l'humanité ceux qui la trompent et l'enjoivent ! En fait, *c'est là* proprement ce qu'est *un philosophe*»¹⁷⁰.

L'athéisme tend vers l'intégralité en abolissant l'identité du moi responsable, c'est-à-dire de l'*ego* ; quittant l'espace mental où l'identité de l'homme se définissait comme ressemblance à Dieu, on sort également d'un mode de pensée relevant de la théologie pour entrer dans un mode proprement athéologique. Comme l'écrit Klossowski en 1963 dans un article sur lequel nous reviendrons : «Qui dit *athéologie* se soucie de la *vacance divine*, soit de la "place" ou du lieu spécifiquement tenu par le *nom de Dieu* – Dieu garant du moi personnel»¹⁷¹. Or pour nous, qui dit «athéologie» dit surtout Bataille, avec lequel Klossowski était justement entré en relation au cours des années 1933-1934. L'influence de Bataille sur la réécriture de *L'Esquisse du système de Sade* ainsi que sur la découverte d'une «issue à la nécessité de détruire»¹⁷² ne saurait être surestimée : elle permettra notamment à Klossowski de passer d'une conception de la destruction d'autrui par l'*ego*, à une théorie de la communication avec autrui. C'est donc à tracer les étapes de la méditation de la leçon bataillienne par Klossowski que nous voulons consacrer nos trois prochains chapitres axés sur les lectures des trois études que Klossowski a consacrées à l'apprenti sorcier : «Le corps du néant» (1947), «La messe de Georges Bataille» (1949), «Le simulacre dans la communication de Georges Bataille» (1963). Nous commencerons par mettre en lumière les impasses dans lesquelles Bataille, au cours des années qui précédèrent la guerre, s'était lui-même enfoncé.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1884 – Automne 1885, t. XI, 43 [1], p. 442.

¹⁷¹ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 132.

LE TOURNANT

De 1933 au début de la guerre, Klossowski lecteur de Sade, aboutit à une impasse : nulle part l'*ego* ne parvient à entrer en communication avec autrui, qu'il ne reconnait que pour détruire. Peut-être que sa conversion au christianisme au début de la guerre dissimule un désir secret d'échapper à la violence négatrice, voire une tentative d'établir sous le regard de Dieu une communication véritable avec son prochain. Au cours de la même période Bataille semble s'être heurté à des difficultés comparables concernant la fondation possible – ou rêvée – d'une communauté spirituelle ou conspirative. Comment la communication serait-elle possible si elle ne devait s'établir qu'en dehors de tout acte de volonté d'un sujet ? Au contraire de Klossowski, Bataille ne cherchera pas la solution du côté de la médiation christique ; la réponse qu'il proposera au drame de la communication sera aussi personnelle qu'originale : elle consistera à établir une communication en l'absence de tout vecteur, *qua* de toute médiation. Klossowski va longtemps méconnaître cette réponse. Il n'en mesurera vraisemblablement la portée qu'à partir du milieu des années 1950, soit au moment de la rédaction de *Roberte, ce soir*. Mais alors, il dépassera Bataille dans une conception renouvelée de la médiation, sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre que nous consacrerons à la question de la complicité.

Avant cela, il aura tenu en 1941, devant un public chrétien, une conférence intitulée « Le Corps du néant », sur « L'Expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille ». Conférence dans laquelle il diagnostique très précisément l'impasse bataillienne du point de vue de la *Mater Ecclesia*. Mais dans le même temps, par une étrange surdité, Klossowski néglige les évolutions de la pensée de Bataille au cours des mêmes années, si bien que le réquisitoire qu'il dresse n'atteint que les positions antérieures à la *Somme athéologique*. Il est d'autant plus surprenant qu'après la parution de *L'Expérience intérieure* en 1943, qui rend les analyses de sa conférence en bonne partie caduques, il n'en inclue pas moins le texte dans la première version de *Sade mon prochain* parue en 1947 – année de la suspension de sa vocation religieuse. Faut-il considérer, comme Klossowski le reconnaîtra lui-même, qu'il s'agissait là des « contorsions [d'un] “défroqué” »¹⁷³ ? C'est sur ce décalage entre les deux amis que nous voulons nous arrêter ici. Nous voulons revenir tout d'abord sur l'impasse bataillienne, avant d'exposer la manière dont

¹⁷³ Klossowski, *L'Arc*, op. cit., p. 89.

le « chrétien Klossowski »¹⁷⁴ l'a expliquée dans « Le Corps du néant ». Nous montrerons ensuite en quoi la critique klossowskienne manque sa cible, sachant que Bataille renverse ses positions dès le début de la guerre, notamment quant à la définition de la notion de dépense. Nous montrerons enfin en quoi Klossowski, malgré son opposition frontale à l'auteur de *L'Histoire de l'œil*, n'en affirme pas moins, dans une réponse aux critiques d'Aimé Patri sur *Sade mon prochain*, une affinité profonde avec Bataille, son « ami incroyant », sans rejeter pour autant ses « amis chrétiens »¹⁷⁵.

L'impasse de la dépense

La thèse de Koichiro Hamano parue en 2004 sous le titre : *Georges Bataille, La perte, le don et l'écriture*¹⁷⁶, nous paraît particulièrement lucide quant au diagnostic de l'impasse à laquelle aboutit Bataille en 1939, et met bien en lumière le renversement total de sa pensée au cours des années de guerre. Hamano part de la fameuse « Notion de dépense »¹⁷⁷ qu'il ne considère pas comme définitivement fixée par l'article de 1933, mais qui aurait subi une redéfinition radicale suite à l'échec des communautés secrètes, acéphales ou scientifiques, qu'il aurait tenté de fonder. Il n'y aurait ainsi pas une, mais deux « notions de dépense ». Dans l'élaboration de ce qui deviendra la première notion, on ne pourra sans doute pas exagérer le rôle joué par la découverte de l'anthropologie maussienne, et tout particulièrement par le grand thème du potlatch. Pour Bataille, c'est la révélation d'une pensée allant à l'encontre « du principe d'utilité classique, c'est-à-dire de l'utilité prétendue matérielle »¹⁷⁸, pensée mettant au jour le besoin premier et inaliénable de tout individu et de toute société : le besoin de la dépense inutile. Mais selon Bataille, Mauss n'aurait pas su se maintenir à la hauteur de sa propre découverte : à peine a-t-il décrit le potlatch qu'il le réinsère dans la trame de l'utilité sociale, matérielle et symbolique. Matérielle tout d'abord, car le potlatch devant être rendu avec usure, il pourra donc *servir* à l'accroissement des richesses du donateur ; symbolique ensuite, car de riches cadeaux *permettent* à leur auteur d'obliger celui qui les reçoit, et ainsi de s'élever

¹⁷⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. IX, *La Littérature et le mal*, p. 250.

¹⁷⁵ Pierre Klossowski, « De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade », *Cahiers du Sud*, n° 285, 1947.

¹⁷⁶ Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 2004.

¹⁷⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. I, « La Notion de dépense », p. 302-321.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 302.

au dessus de ce dernier en créant une première forme de hiérarchie sociale. Pour Bataille, dans les deux cas, l'analyse occulte l'essentiel, soit le primitif et irrépessible désir de la perte gratuite et de la destruction improductive. Et l'accent doit ici tout particulièrement porter sur la notion de « gratuité », car seule la perte « gratuite » satisfait l'homme, le groupe ou la société qui la pratique. Or, pour être gratuite, il faut que la dépense soit souveraine, il faut qu'elle soit son propre principe et son propre but. Toute activité visant un intérêt ou un gain, toute activité *servant* d'une manière ou d'une autre un but ou un sens qui la transcende, est nécessairement *assujettie* à l'avenir dans lequel le gain doit être obtenu. Le principe de l'acte de dépense est alors transcendant à la dépense elle-même qui, pour cette raison, ne peut être dite souveraine : pour être telle, la dépense ne peut et ne doit recevoir aucune motivation ou sens, ni être justiciable d'aucun but : elle doit trouver le principe de son autorité dans la seule immanence de son activité.

Mais la dépense bien comprise ne se limite pas à ramener l'homme à sa souveraineté profonde ; dans *l'Essai sur le sacrifice* signé Mauss et Hubert, elle apparaît tout d'abord comme un moyen de communication. « La victime, écrivent les auteurs, est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit. Grâce à elle, tous les êtres qui se rencontrent au sacrifice, s'y unissent »¹⁷⁹. La dépense sert ici un but qui n'est ni symbolique ni matériel, mais existentiel : fonder la communauté sacrée des hommes par la destruction rituelle d'une chose ou d'un être. L'homme vivant dans le monde profane, le monde de la production et des échanges utiles, et pour autant qu'il poursuive un « projet », se trouve coupé de la nature et séparé de ses semblables. Il domine la première par son projet et se distingue des seconds par l'accroissement de ses richesses personnelles. Dans les termes de Bataille : « Chacun de nous est enfoncé dans l'isolement étroit. Rien ne compte à ses yeux que lui-même »¹⁸⁰. Or la dépense, le sacrifice, mais également l'excès, le gaspillage et la destruction gratuite, font sortir l'homme de son isolement égoïste : l'homme qui dépense est un être ouvert. Allant alors un pas plus loin, Hamano écrit : « Voilà pourquoi la dépense et la communication humaine sont étroitement liées : les hommes qui dépensent étant des êtres *ouverts*, ils peuvent se rencontrer et “communier” sans plus aucun obstacle qui les mènerait au conflit ou à la lutte »¹⁸¹. Bataille, devant le Collège de sociologie, filant une méta-

¹⁷⁹ Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929, p. 42.

¹⁸⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VII, *La Limite de l'utile*, p. 268.

¹⁸¹ Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, op. cit., p. 72.

phore érotique, professait déjà : « Deux êtres communiquent entre eux [...] par leurs déchirures cachées. Pas de communication plus profonde, deux êtres sont perdus dans une convulsion qui les noue. Mais ils ne communiquent que perdant une part d'eux-mêmes. La communication les lie par des blessures où leur unité, leur intégrité se dissipent dans la fièvre »¹⁸². L'homme n'est pas une entité autonome et hermétiquement fermée sur elle-même ; l'individu est paradoxalement autant individu que rupture de l'individu, et la rupture a lieu sous la pression du besoin de (se) dépenser qui est un désir de communiquer. Bataille dira plus tard, lors de la *Discussion sur le péché* sur laquelle nous reviendrons : « La communication et la dépense [...] me paraissent [...] des façons de parler d'une même chose »¹⁸³.

Or pour autant que dépense et communication sont la même chose, si la dépense peut être solitaire, la communication exige par définition la présence au minimum de deux êtres, deux êtres en état de « consommation », c'est-à-dire (se) dépensant. On comprend alors à quelle contradiction interne cette notion de dépense comme communication aboutit – à laquelle Bataille, à partir de la dissolution d'Acéphale et du Collège de sociologie, fera enfin face. La question est la suivante : comment pousser les autres à entrer en communication, au nom de quoi les inciter à se consumer et à dépenser, sachant que toute motivation de la dépense, faisant passer l'être du côté de l'isolement et de la séparation, rend celle-ci servile ? Comment inciter à dépenser sans justifier cette dépense par une utilité quelconque ? Ou, pour le dire avec Bataille : « Comment obtenir d'un être qu'il se perde ? »¹⁸⁴ Durant la période de Contre-Attaque, l'instigateur des *Cahiers* cherchait encore à rendre productive la dépense improductive, soit à utiliser la violence révolutionnaire et antifasciste à des fins politiques. Avec Acéphale, revenu de ce qu'il nomme une « courte illusion »¹⁸⁵ politique, il se tourne vers la dépense sans but, attendant qu'entre membres de la communauté s'établisse une communication profonde n'ayant d'autre fin qu'elle-même. C'est en cela notamment que la « société secrète » se distingue de toute « société du complot » : le complot visant nécessairement un but autre que lui-même, la société secrète s'épuisant au contraire dans la communion existentielle entre ses membres. Toutefois, Acéphale non moins que Contre-Attaque, aboutiront à des échecs douloureux pour Bataille qui vécut les premières

¹⁸² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. II, *Le Collège de Sociologie*, p. 369.

¹⁸³ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 352.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 313.

¹⁸⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. I, « Nietzsche et les fascistes », p. 464.

années de la guerre dans une solitude profonde. Quelle est la cause de ces échecs ? Hamano note que, « dans la période qui a suivi son retrait de la “politique”, Bataille était en fait trop pressé, pressé de se dépenser et de communiquer. Il laissait ainsi sans réponse une question fondamentale à laquelle seule l’absence de possibilité immédiate de “passer à l’acte” lui permettra de se confronter »¹⁸⁶. Et c’est dans la solitude qu’il prendra progressivement conscience de l’« erreur monstrueuse »¹⁸⁷ dans laquelle sa frénésie de dépenser et de communiquer avait risqué de l’entraîner. Quelle était cette erreur ? L’erreur était d’avoir voulu voulu produire la dépense avant d’avoir étudié la question de savoir si l’on pouvait réellement vouloir cette dernière. La réponse, au vu de la définition de la dépense que nous avons donnée, sera négative : on ne peut vouloir la dépense, on ne peut vouloir fonder la communauté – pas même par un sacrifice humain, tel que Bataille, semble-t-il, le rêvait¹⁸⁸.

La solution de la soutane

Guidé par le médiateur sadien, pas moins habité que Bataille du désir de dépenser, Klossowski se heurte à une impasse similaire : l’impasse de l’*ego* tentant de détruire en toute pureté. Or son itinéraire au cours des années de guerre l’amènera vers des solutions différentes. Dès 1941, il se tourne vers l’« éternelle médiatrice » entre les hommes qu’est « l’humano-divinité »¹⁸⁹ du Christ, et entre au couvent de Saint Maximin – après diverses étapes – pour y accomplir son noviciat. Renonce-t-il pour autant à Sade ? Son entrée dans les ordres est-elle autre chose qu’un « mauvais tour de l’oncle Donatien » ? Et l’expérience qu’il en retira, n’est-elle pas une expérience de simulation ? Si nous n’avons aucune raison de mettre en doute la sincérité de la foi de Klossowski, celui-ci n’en tient pas moins, en 1942, des propos fort singuliers que Gandillac

¹⁸⁶ Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l’écriture*, op. cit., p. 98.

¹⁸⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 373.

¹⁸⁸ Cf. Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l’œuvre*, op. cit., p. 303. « Il semble qu’il désira qu’un sacrifice *humain* liât irrémédiablement les participants (les initiés) d’Acéphale ». Jean-Luc Nancy note pour sa part : « il fut hanté, on le sait, par l’idée qu’un sacrifice humain devrait sceller le destin de la communauté secrète d’Acéphale » (Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 47). Klossowski est plus réservé sur ce point. A Bernard-Henri Lévy l’interrogeant sur la possibilité d’un tel sacrifice, il répond : « C’est possible. Mais il ne m’en a jamais parlé sérieusement, sachant fort bien que je ne l’aurais pas suivi dans ce genre de plaisanterie » (Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté*, op. cit., p. 172).

¹⁸⁹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, op. cit., p. 183.

rapporte ainsi : le novice « semble un peu paralysé par son propre démon (affublé d'une soutane qui le gêne aux entournures, il me glisse à propos de Sade des propos subversifs que, paradoxalement, il juge mieux en place dans ma bouche que dans la sienne) »¹⁹⁰. Sade ou le Christ, athéisme ou christianisme ? Et surtout, pour ce qui nous occupe ici, où Klossowski situe-t-il Bataille sur cet échiquier métaphysique ? Dans sa conférence de 1941 consacrée à « L'Expérience de la Mort de Dieu chez Nietzsche et la nostalgie d'une expérience authentique chez Georges Bataille », il commence par poser les choses dans une perspective historique.

L'itinéraire de Bataille doit être replacé dans ce qu'il appelle le « messianisme parisien » né de la « grande Révolution », et qui aurait « particulièrement milité sur le plan spirituel dans le sens d'une *religion future de l'humanité* »¹⁹¹. Ce messianisme est celui de la « première Commune, celle de 1793, à celle de 1871, et jusqu'aux émeutes parisiennes à la veille de cette guerre », messianisme porté par des « phalanges de jeunes hommes : clubs révolutionnaires, agitateurs romantiques et socialistes de 1830 et de 1848, Jeunes France, Saint Simoniens, Fourieristes, Anarchistes proudhoniens et Communards, etc. »¹⁹² Selon Klossowski, c'est dans cette filiation que l'expérience de Bataille doit être replacée. Cela, sans oublier le contexte particulier de l'entre-deux-guerres : l'attrait du fascisme d'un côté et du communiste de l'autre ; sans compter le désir qui anima ces jeunes hommes de « saisir [la vie] dans sa valeur intime », même si celle-ci doit à chaque fois « s'évanouir dans cette tentative même »¹⁹³. L'approche de Klossowski se veut donc historique autant que sociologique. Il ne parle pas en tant qu'initié, mais en observateur objectif, en historien mettant entre lui et l'expérience bataillienne toute la distance qui peut séparer le croyant sauvé par la « médiation universelle » du Christ, de l'athée qui se complait dans le néant d'une contre-Eglise nietzschéenne ou sadienne. Le but étant de démontrer que seule la médiation du Christ est valable, quand toute autre entreprise de communication ne peut aboutir qu'au vide, au néant, au rien – Bataille affirmera bientôt que la communication ou la souveraineté, précisément, « n'est RIEN »¹⁹⁴.

¹⁹⁰ Maurice de Gandillac, *Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 258.

¹⁹¹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 157.

¹⁹² *Ibid.*, p. 157-158.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 159.

¹⁹⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VIII, *La Souveraineté*, p. 300.

Le ton de la conférence de 1941 est résolument chrétien : « Il n'est point de salut hors de l'Eglise »¹⁹⁵, assène le novice Klossowski en guise de *captatio benevolentiae*. Or poursuit-il, parmi ceux qui ont abandonné le corps de l'Eglise pour se fondre dans « la masse amorphe de ceux que nous considérons comme incroyants »¹⁹⁶, certains aspirent au salut comme à un nouveau corps, le corps étant ici la métaphore biblique de la communauté dont le Christ est la tête. D'emblée, Klossowski met donc sur le même plan le désir de communiquer et l'aspiration au salut ; il vise par là directement les diverses sociétés que Bataille avait tenté de créer, mais pour affirmer aussitôt que la seule vraie communauté est celle de la communion eucharistique. Toute autre forme de communauté n'est possible qu'en regard de cette dernière. Tout cela, pense Klossowski, Bataille ne l'eût pas contesté, car « pour lui l'Eglise avait été dépositaire ou plutôt détentrice du SECRET grâce auquel elle avait pu [...] satisfaire aux profondes aspirations mythiques de l'âme humaine et des peuples »¹⁹⁷. Et ce secret est précisément ce que Bataille tente de récupérer dans sa notion de dépense, prise dans sa « signification somptuaire, à la fois érotique et sacrificielle »¹⁹⁸. Dépense luxueuse, inutile et gratuite, qui est l'essence même de l'univers ; et l'Eglise, célébrant le sacrifice, inutile et gratuit de l'innocent, ramenait ainsi l'homme à l'univers comme à sa source, ou à son innocence première, c'est-à-dire à l'inutilité et à la gratuité souveraine de son existence. Mais l'Eglise – toujours dans la perspective bataillienne telle que la reconstruit Klossowski – se serait au fil des siècles de plus en plus confondue avec la société bourgeoise¹⁹⁹, jusqu'à négliger entièrement son secret : l'idée de « salut individuel, le dogme de l'immortalité de l'âme » se seraient traduits dans l'« individualisme économique des classes possédantes »²⁰⁰. Quant à la chasteté, elle ne serait que la « manifestation flagrante d'une civilisation basée sur le complexe de castration et sur [...] l'asservissement de la totalité de l'être humain à l'utile »²⁰¹. L'Eglise serait donc devenue partie intégrante

¹⁹⁵ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 155.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹⁹ A la même époque, Bataille écrivait dans *Le Coupable* : « Dieu [n'est] que la confusion du SACRE (du religieux) et de la RAISON (de l'utilitaire), il n'a de place que dans un monde où la confusion de l'utilitaire et du sacré devient la base d'une démarche rassurante » (Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *Le Coupable*, p. 240).

²⁰⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 162.

²⁰¹ *Ibid.*

du monde bourgeois, et Dieu le garant de l'ordre « moral et social de la famille et de l'État »²⁰². Ainsi, loin de ramener l'homme à son essence, inutile et gratuite, l'Eglise l'en éloigne tout à fait – essence qu'il ne retrouvera alors qu'en niant et la religion et le Père²⁰³. La geste bataillienne est l'histoire de cette négation autant que du refus de s'asservir à des groupes d'intérêts particuliers ; elle est le rêve de l'advenue d'une communauté gratuite fondée sur la seule dépense. Telle est en gros, la lecture christianisée que propose Klossowski de l'expérience vécue auprès de Bataille jusqu'à la guerre ; or partant de là, il conclut que l'expérience ne pouvait aboutir qu'à un échec.

Pour Klossowski, Bataille se voit en maître de cérémonie d'une religion nouvelle fondée sur une « existence pour soi authentique » qui sauvegarderait « la totalité de l'être », se préservant de tout « asservissement à un ordre social déterminé » et de toute « adhésion partisane, parce qu'un parti réduit la totalité de l'être à des revendications déterminées »²⁰⁴. Toute particularité isole l'homme et le sépare de son prochain en le faisant déchoir de l'universalité indistincte où tous les êtres communiquent les uns avec les autres. Un tel désir de totalité ne se comprend pour le novice qu'en regard de la problématique chrétienne de « l'intolérable nécessité d'être la créature que l'on est par rapport au Créateur »²⁰⁵, soit le dégoût « d'être un tel devant Dieu »²⁰⁶. Vouloir faire l'expérience du tout impliquerait ainsi de commettre un attentat contre l'organe même par lequel nous sommes séparés du tout : la conscience ou la tête, c'est-à-dire contre Dieu lui-même sous le regard duquel nous ne pourrions jamais être « qu'un tel ». C'est ici que la nécessité de l'acéphale prend tout son sens – que Klossowski ramène au thème chrétien de la crucifixion. L'homme bataillien, dans le moment du sacrifice de la tête, fêterait une entrée dans les ténèbres, un vendredi saint infini exclusif de toute résurrection. Or, du sacrifice de la tête, ne découle pas moins une infinie culpabilité se communiquant à chacun des membres du corps ou de la communauté sacrificielle. Et telle aurait été pour Klossowski l'alternative bataillienne : « être coupable ou ne pas être »²⁰⁷, vivre en état de « consommation » sacrificielle, c'est-à-dire de communication, ou ne pas vivre. Cette culpabilité communiquée peut-elle néanmoins fonder la

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 163.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 177.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 178.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 179.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 178.

communauté? Bataille semble l'avoir cru; c'est du moins ce que l'on peut penser, si tant est qu'il ait bel et bien envisagé procéder à un sacrifice humain. Or pour Klossowski, en 1941, seul le rédempteur peut donner «à la culpabilité ce besoin de se reconnaître comme les membres mêmes de la Victime»²⁰⁸, soit de se reconnaître comme corps et communauté dont le Christ est la tête. Sacrifier la tête mettait bien l'homme au niveau de la totalité, mais elle écarte du même coup l'homme de lui-même, qui ne peut – à moins d'une médiation divine – être en même temps soi et le tout. Klossowski alors de conclure: «L'Eglise de la Mort de Dieu ne peut emprunter son existence blasphématoire qu'à l'Eglise de la Résurrection; pas de Résurrection, pas de communauté»²⁰⁹.

Mais le novice pousse son analyse plus loin encore. Il n'y aurait pas chez Bataille d'expérience ou d'«existence pour soi authentique», mais seulement la «nostalgie d'une authenticité»²¹⁰. Que serait une existence pour soi authentique? Pour la définir, Klossowski en appelle à l'expérience nietzschéenne, mesure ultime de toute authenticité. Et ce qui différencie l'expérience de Nietzsche de celle de Bataille, c'est que le dernier n'aurait pas eu «le privilège [...] du châtement nietzschéen: *le délire transfigurant le sacrificateur en victime*»²¹¹. L'expérience de Nietzsche est totale car sans retour, elle marque la plongée irrémédiable dans un néant qui est également libération ultime du devoir d'être «un tel» sous le regard de Dieu. Or s'il n'est plus «un tel», n'est-il pas «tout un chacun», voire ne devient-il pas, comme il l'écrit lui-même, «tous les noms de l'histoire»²¹²? Et s'il est devenu «le tout», n'a-t-il pas pris la place de Dieu lui-même? Ne l'a-t-il pas, à cette fin, tué? Or devenu «le tout», peut-il encore tenir un langage particulier sur une expérience qui est précisément la mort de toute particularité et qui n'est même plus à proprement parler «son» expérience, mais accomplissement d'une souveraineté totale? Et comment le monde extérieur pourrait-il effectivement comprendre le récit d'un être faisant

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 181.

²⁰⁹ L'inspiration personaliste est flagrante, et décrit en des termes religieux ce que Denis de Rougemont avait noté dans des termes existentiels: «Celui qui “se tient devant Dieu” est seul. Il se trouve placé dans un rapport strictement personnel, par définition. Mais aussitôt qu'il communit avec son Dieu, il se voit uni à ses semblables par un lien de responsabilité. Séparé du monde et remis au monde d'une manière toute nouvelle, non plus pour le subir mais pour collaborer à sa transformation» (Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage*, Paris-Genève, Slatkine, 1995, p. 62).

²¹⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 177.

²¹¹ *Ibid.*, p. 176.

²¹² Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 341.

parler à la fois « tous les noms de l'histoire », sinon comme folie ? Dans les termes de Klossowski : « Ayant “tué Dieu” au dedans de lui-même, Nietzsche a détruit du même coup le monde où une communicabilité des expériences est possible »²¹³. Il ne peut y avoir d'Eglise ou de communauté fondée sur l'expérience authentique de la mort de Dieu, car alors celle-ci ne peut plus être communiquée à d'éventuels disciples : elle est même devenue « négation de toute communication »²¹⁴. Ici réside en dernier lieu l'échec de la position bataillienne : à prétendre sortir de soi pour entrer en communication avec le tout, il ne fait que se rendre incommunicable à son prochain. Et Klossowski de conclure :

[...] en effet, Dieu seul permet aux hommes de se comprendre et, si Dieu meurt, ils ne se comprennent plus. Allons plus loin : si Dieu meurt, y a-t-il seulement la possibilité de ce qui a nom d'expérience en tant que telle ? si Dieu meurt dans nos cœurs au sens de la pensée nietzschéenne, au sens où cette mort signifie mort de la croyance en Dieu, mort de la foi, alors il n'y a plus d'expérience, à plus forte raison plus rien à communiquer, parce qu'il n'y a plus rien²¹⁵.

L'expérience chrétienne de la mort de Dieu, au contraire de sa « parodie » bataillienne, connaît une sortie des ténèbres, soit la résurrection du Christ en qui renaît la tête de la communauté acéphale. La résurrection constitue le moment capital, car seule la « nécessité du Rédempteur [peut] donner à la culpabilité ce besoin de se reconnaître comme les membres mêmes de la Victime »²¹⁶, et former un nouveau corps. Et c'est alors la communauté même qui renaît de ses cendres, et, avec elle, la possibilité de la communication pleine et entière des expériences vécues dans le silence. La résurrection rend authentique la communication de l'expérience de la mort de Dieu, qui était précisément perte de toute communicabilité. Or si l'expérience de Nietzsche est authentique, c'est parce qu'il plonge dans le néant et s'y maintient, là où Bataille ne peut qu'en éprouver la nostalgie, car du moment qu'il prétend la communiquer, il se trouve déjà du côté de l'Eglise de la résurrection, mais qu'il refuse de reconnaître en tant que telle. Ni complètement nietzschéen ni fidèlement chrétien, il reste donc à mi-chemin, travaillé par une nostalgie de l'authenticité d'une part, et par l'espoir du salut de l'autre. Et tel est bien le paradoxe, car si le salut reste le but de l'expérience, alors celle-ci ne sera jamais authentique – dans le vocabulaire de Bataille : « souveraine ».

²¹³ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 176.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 181.

Le retournement

Au moment où Klossowski formulait ces critiques, Bataille était très précisément sur le point de leur échapper. A son désir de dépenser, à son empressement de fonder la communauté, faisait place une expérience intérieure de caractère entièrement neuf. Le retournement s'opère sans doute, comme le suggère astucieusement Hamano, suite à une discussion avec Maurice Blanchot rencontré lors des réunions du Collège socratique – discussion que Bataille ne mentionnera pas moins de trois fois dans *L'Expérience intérieure*. Bataille s'interroge et pose la question au futur auteur de *L'Espace littéraire* : comment l'expérience ou la dépense – en dehors de la représentation de tout gain et de tout but – serait-elle possible ? Comment échapper à toute autorité transcendante qui motive et asservit du même coup la dépense ? Traduit en langage klossowskien : comment atteindre à une expérience authentique qui ne soit pas d'entrée de jeu fonction d'un salut futur et d'une résurrection ? Blanchot répond : « L'expérience est l'autorité [...] elle doit être expiée »²¹⁷. L'expérience, pour être authentique, ne doit dépendre que d'elle-même, injustifiée, injustifiable, et à tout jamais souveraine. Blanchot suggère à Bataille « de ne plus s'efforcer de perdre et de se perdre, de ne plus chercher à être “le meneur du jeu” – *il faut que le meneur du jeu soit le jeu lui-même*, sinon le jeu, c'est-à-dire la dépense, se transformera inévitablement en spéculation »²¹⁸. Quant au fait de devoir « expier » l'expérience, cela signifie, toujours selon Hamano, « que l'expérience doit s'évanouir aussi librement que lorsqu'elle advint, *sans laisser à celui qui la subit la possibilité d'en tirer profit* ». Suite à la conversation avec Blanchot, Bataille comprend donc que l'expérience, en tant qu'elle est la seule autorité, écarte toute subordination à un but, fût-il celui d'être le tout, fût-il celui de (se) dépenser sans but, de communiquer ou de se consumer. Le renversement est considérable. Et Klossowski lui-même en rendra compte : « J'attribuerai à sa rencontre avec Maurice Blanchot, à leur amitié on ne peut plus bénéfique pour lui-même, qu'il ait reconnu dans l'incommunicabilité totale la condition à partir de laquelle peut alors s'exercer une action véritable »²¹⁹, et à Monnoyer, il confie : « Blanchot a sauvé Bataille, il faut le dire avec beaucoup de force »²²⁰.

Afin que l'expérience se produise, il faut renoncer à la vouloir pour se prêter à la subir : Bataille n'attend plus dès lors qu'elle mène

²¹⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 67.

²¹⁸ Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, op. cit., p. 134.

²¹⁹ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, op. cit., p. 95.

²²⁰ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 192.

à quoi que ce soit – pas plus qu'il n'attend qu'elle ne mène à RIEN – sans quoi elle ne serait pas souveraine. En un mot, il fait ici la découverte de ce qu'il appellera la «volonté de chance», volonté ne désirant rien en dehors de sa propre chance, ne sachant ni quand, ni si elle se produira: «A la place de Dieu, la “chance”, c'est la nature échue mais pas une fois pour toutes. Se dépassant elle-même en échéances infinies, excluant les limites possibles»²²¹. Et un peu plus loin: «Vouloir être le tout – ou Dieu – c'est vouloir supprimer le temps, supprimer la chance (l'aléa)»²²². Vouloir la chance, c'est vouloir l'impossible comme impossibilité du vouloir, et donc comme ouverture à un au-delà du vouloir, qui est l'expérience même ou l'autorité²²³. Quant à la communauté – si communauté il doit ou il peut, par chance, y avoir – celle-ci sera aux antipodes de la fraternité rêvée par Denis de Rougemont qui notait à la même époque dans *Le Journal d'un intellectuel en chômage*: «La seule fraternité réelle la seule créatrice et durable, c'est celle que pourrait rétablir une *fin* commune»²²⁴. Et quelques pages plus loin: «Si l'on veut une communauté, il faut d'abord un but commun, et positif, un principe créateur et pas seulement de la révolte»²²⁵. Pour Bataille: la communauté au contraire ne s'établira pas en vertu d'un projet commun, mais du RIEN lui-même, soit de l'incommunicable; l'incommunicable devenant ainsi, paradoxalement, le principe même de toute communication authentique.

Bataille n'abandonne-t-il pas ici ni plus ni moins que le désir d'être tout? Et du même coup, n'échappe-t-il pas à la dialectique dans laquelle Klossowski voulait l'enfermer? Ne cesse-t-il pas d'être créature dégoûtée par le «fait d'être un tel devant Dieu»²²⁶? Abandonnant Dieu, il échappe à la nécessité de fonder une contre-Eglise, voire de fonder

²²¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 135.

²²² *Ibid.*, p. 140.

²²³ L'expérience, note Bataille, consiste à «sortir par un projet du domaine de projet» (*Ibid.*, p. 60). En cela, l'analyse klossowskienne qui voulait voir envers et contre tout dans l'aventure bataillienne une «aspiration au salut» (Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 174) est réfutée. Comme l'écrit encore Bataille: «le projet n'est plus [...] celui positif, du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet» (Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 35). Et quant au reproche de désirer s'égaliser à Dieu en devenant le tout, il est balayé à son tour: «L'expérience à l'extrême du possible demande un renoncement [...]: cesser de vouloir être tout. Quand l'ascèse entendue dans le sens ordinaire est justement le signe de la prétention à devenir tout, par possession de Dieu, etc.» (Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 34-35).

²²⁴ Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage*, *op. cit.*, p. 164.

²²⁵ *Ibid.*, p. 202.

²²⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 179.

une religion, nécessité dans laquelle il reconnaît désormais une « erreur monstrueuse », ainsi qu'il le note dans un projet d'avertissement à la *Somme athéologique* :

Avant de commencer d'écrire ainsi, le projet que j'avais formé (si l'on veut : que je n'avais pu rejeter) était le suivant : je me croyais alors, au moins sous une forme paradoxale, amené à fonder une religion.

Ce fut une erreur monstrueuse, mais réunis, mes écrits rendront compte en même temps de l'erreur et de la valeur de cette monstrueuse intention. (Que signifie ce que je dis, sinon l'impossibilité d'un projet, dès l'instant où *tout est en jeu* ; que serait en effet la religion si elle ne se référerait à la nécessité où l'homme est, au sommet, de tout mettre en jeu.)²²⁷

Cette mise en jeu totale correspond à un abandon total au jeu lui-même, ou à la chance dont il renonce à être le maître. La communauté se fondera ou ne se fondera pas, nul ne peut en former le projet. Et si elle doit se fonder, ce ne peut être que d'elle-même. Comme le relevait Jean-Michel Heimonet à propos des entreprises collectives des années 1930, malgré leur diversité « les différentes formes de communauté gardent en commun de se situer dans le champ de la réalité pratique. En d'autres termes, pendant la période qui précède la guerre, la communauté reste susceptible d'un futur historique »²²⁸. Les diverses communautés auraient en cela eu en partage une « assise empirique » divulguée par des manifestes, revues, rencontres et débats. Or ce qui se révélera à partir des années de guerre, c'est une forme de communauté paradoxale que ne fonde plus que sa seule attente, donc son absence. Dans les termes d'une conférence de 1948 intitulée « La Religion surréaliste », Bataille conclut : « L'appartenance de toute communauté possible à ce que j'appelle en des termes qui sont pour moi volontiers étranges, absence de communauté, doit être le fondement de toute communauté possible »²²⁹.

Les conséquences de cette « conversion à l'impossible » sont considérables pour Bataille, et en premier lieu pour sa définition – ou ses diverses et parfois contradictoires définitions – de la communication. Comment penser le fait que l'impossibilité même de toute communication soit la garantie de son authenticité ? La communication ne sera-t-elle authentique que pour autant qu'elle est impossible ? C'est que cette dernière n'est pas facile à saisir par le langage conceptuel, lequel, répondant toujours

²²⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Plans pour la somme athéologique*, p. 373.

²²⁸ Jean-Michel Heimonet, *Négativité et communication*, Paris, Jean-Michel Place, 1990, p. 39.

²²⁹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VII, *La religion surréaliste*, p. 394.

à un sens et à un but, reste partie intégrante du projet. Or, comme nous l'avons vu, quel qu'il soit, le projet fait de l'être un sujet, il «l'assujettit» à l'objet qui le transcende et qu'il souhaite acquérir, posséder ou détruire. Là ne peut s'établir aucune communication: il y a seulement ruée, ruée du sujet tendant vers la possession l'objet. La communication a lieu au moment où est retirée «la chaise au sujet comme à l'objet»²³⁰, c'est-à-dire en les précipitant l'un et l'autre dans ce que Bataille décrit tour à tour comme «au-delà de l'être»²³¹, «néant»²³², «source de vie»²³³, «bien de l'être»²³⁴ ou encore «dépassement de l'être»²³⁵. L'aspect chatoyant et contradictoire de ces notions, décrivant en réalité toutes une seule et même chose est tout à fait symptomatique. L'espace qui s'ouvre pour Bataille ne semble donner prise ni au principe d'identité par lequel l'être se replie dans l'ipséité, ni au principe de contradiction par lequel celui-ci entre dans le langage. C'est un espace qui ne peut en dernier lieu se définir que négativement, ou tout au plus comme «moment où l'être se retire du sujet», ce qui, pour Bataille, s'apparente à une dénudation opérée dans l'«ANGOISSE», mais vécue dans l'«EXTASE»²³⁶. C'est le moment du non-savoir se dérochant à toute définition, et ne pouvant faire l'objet d'aucune connaissance positive; il est expérience pure: en lui s'instaure la «communication profonde des êtres à l'exclusion des liens nécessaires aux projets, que forme le discours»²³⁷. Et la communication s'établit justement parce qu'il n'y a plus rien à dire ou à transmettre, mais seulement un non-savoir à partager: «Il n'y a plus sujet=objet, mais "brèche béante" entre l'un et l'autre et, dans la brèche, le sujet, l'objet sont dissous; il y a passage, communication, mais non de l'un à l'autre: *l'un* et *l'autre* ont perdu l'existence distincte»²³⁸. A vrai dire, il n'y a pas vraiment de communication, mais une forme de *partage* d'un espace intime, qui est aussi bien un dehors qu'un dedans. Or s'il y a partage et non pas transmission d'objet, notions, informations, c'est que la communication «ne peut être définie comme vecteur»²³⁹, soit comme médiation entre

²³⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 68.

²³¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Sur Nietzsche*, p. 45.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, p. 49.

²³⁴ *Ibid.*, p. 50.

²³⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 50.

²³⁶ *Ibid.*, p. 66.

²³⁷ *Ibid.*, p. 109.

²³⁸ *Ibid.*, p. 74.

²³⁹ François Bizet, *Une communication sans échange*, op. cit., p. 91.

deux sujets. L'expérience bataillienne de la communication se passe de « l'universel médiateur » qu'est le Christ, comme elle se passe de toute Eglise.

Les positions adoptées par Bataille dans *L'Expérience intérieure* semblent donc, à plus d'un titre, rendre caduques les critiques klossowskiennes au moment même où le novice les articulait. Résumons le différend avant de poursuivre. Pour Klossowski, l'expérience de Nietzsche est authentique, car il est bel et bien devenu le tout. Or, devenu le tout, il est entré dans le rien, c'est-à-dire dans la folie du point de vue des hommes, du monde et de la raison. Et son expérience, si elle est bien authentique, n'en devient pas moins incommunicable : seul le retour à la raison permettrait sa communication, soit un miracle comparable à celui de revenir d'entre les morts. A ce jour, seul le Christ permet le voyage retour : la résurrection devient donc ici la possibilité de la communication de l'incommunicable authentique. L'expérience de Bataille, en revanche, est inauthentique, car il n'a pu devenir le tout, en a la nostalgie, voire pire, il fait semblant de devenir fou, comme il fait semblant de ne pas croire à la résurrection ; il s'enferme alors dans un messianisme douteux, à la recherche de complices pour fonder d'obscures contre-Eglises. Or du moment qu'il parle, soit son expérience est inauthentique, soit la résurrection existe. L'expérience pourrait être authentique s'il ne parlait pas (solution de Nietzsche), ou s'il revenait d'entre les morts (solution du Christ). Elle est inauthentique parce qu'il parle, et, quant à parler authentiquement, seul celui qui a vaincu la mort le peut. Indirectement, Bataille aura répondu à Klossowski par l'écriture de *L'Expérience intérieure* – expérience qui commence précisément par le renoncement à « se vouloir tout », l'apprenti sorcier allant jusqu'à concéder : « J'ai honte d'avoir voulu l'être, car je le vois maintenant, c'était dormir »²⁴⁰. L'expérience seule est l'autorité immotivée, et c'est en cela qu'elle est souveraine. Quant aux « contre-Eglises », c'était une erreur de vouloir les établir, leur fondation ne peut qu'être le résultat de la chance. Il ne reste donc qu'à vouloir ce que la volonté ne peut vouloir, soit la fin de toute volonté. A propos de la folie de Nietzsche, Bataille finira par la considérer comme une mise en « sécurité définitive et absolue »²⁴¹, ne permettant plus aucune mise en jeu, plus aucune dépense, plus aucune chance. En cela, sa propre folie, par son refus de s'abandonner irrémédiablement à la folie, irait plus loin que celle de Nietzsche privé de toute possibilité d'éprouver cette dernière, et de l'éprouver sous une forme toujours reconduite

²⁴⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 10.

²⁴¹ Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, op. cit., p. 171.

comme « mise en question infinie de l'existence par elle-même » dans le processus, par exemple, de l'écriture. Bataille écrit au tout début de *Sur Nietzsche* : « Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou »²⁴². Et dans un brouillon du même ouvrage : « Nietzsche, à la fin s'est effondré. [...] Je ne m'effondre pas, j'écris »²⁴³. L'écriture étant, en dernière instance, un mouvement vers la chance et la communication : « Ecrire est rechercher la chance »²⁴⁴, conclura-t-il dans *Le Petit*.

Bataille se maintient donc sur chacun des deux tableaux : dans l'immédiat de la souveraineté d'une part et dans la médiation du langage de l'autre, dont les interruptions lui permettent de se saisir comme abandon, comme perte de soi et comme communication. Cette position est en réalité très proche de celle que Klossowski avait vue chez Sade : chez les deux auteurs, le même rêve d'immédiateté, le même désir de pureté, et finalement l'acceptation de la même compromission avec le langage, quitte à ce que sa nécessité suscite la fureur de la répétition chez Sade ou, chez Bataille, la dispersion du texte en fragments d'essais, de poèmes ou de récits. Pourtant, avec *L'Expérience intérieure*, un élément nouveau et déterminant entre en jeu, qui permet de faire un pas au-delà des lectures sadiennes qu'avait tentées Klossowski jusqu'en 1947. La découverte fondamentale de Bataille, c'est que dans l'expérience de la dépense ou de la perte, dans le désir sadien de destruction, dans la négativité hégélienne ou dans la pulsion de mort freudienne, se cache un irrépressible désir de communication. Mais ce désir, comme nous l'avons vu, ne peut être satisfait que pour autant qu'est abolie la différence du sujet et de l'objet, et que le sujet renonce à lui-même en renonçant à son objet. C'est cela que Klossowski ne parvenait pas à penser dans ses versions de 1934-1935 et de 1947 de « L'Esquisse du système de Sade ». C'est cela qui marquera le grand renversement de la version de 1967.

Bataille mon prochain ?

En 1947, au moment de la publication de *Sade mon prochain*, Klossowski ne semble pas encore avoir tiré les leçons de *L'Expérience intérieure*. Son livre, loin de marquer un tournant ou un renouveau dans sa pensée, constitue plutôt le point d'orgue des recherches qu'il avait menées de 1933 jusqu'à la fin de la guerre. Klossowski y reprend les textes de deux conférences tenues devant le Collège de sociologie, « Sade et la révolution » et « La Tentation du possible ». Il reprend égale-

²⁴² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Sur Nietzsche*, p. 11.

²⁴³ *Ibid.*, p. 428.

²⁴⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *Le Petit*, p. 69.

ment l'article de 1934-1935 sur lequel nous nous sommes arrêtés : « Le mal et la négation d'autrui dans la philosophie de D.A.F. de Sade ». En appendice, il ajoute un article paru dans *Esprit* en décembre 1938 sous le titre : « Qui est mon prochain ? », suivi d'une reprise de ses « Eléments d'une étude psychanalytique sur le marquis de Sade » sous le titre « Le père et la mère dans l'œuvre de Sade », et d'un troisième texte sans titre portant sur les supposées lectures gnostiques de Sade. Un seul texte nouveau : « Sous le masque de l'athéisme », très marqué par les positions chrétiennes adoptées au cours des années de guerre, dans lequel il traite notamment de « l'hommage à la Vierge » déjà évoqué. Plutôt que « le grand livre sur le sadisme »²⁴⁵ que la critique semblait attendre, *Sade mon prochain* est donc un recueil d'articles, et qui plus est, d'articles parfois vieux de quinze ans ! Au niveau de la composition : le recueil s'ouvre par des considérations sur le rapport de Sade à la Révolution, et se clôt par le texte du « Corps du néant » sur lequel nous nous sommes largement arrêtés. Cette structure permet à Klossowski de tracer à grands traits une histoire de la conscience humaine confrontée à l'événement de la mort de Dieu : la Révolution de 1789 envisagée à travers Sade en présenterait l'« aspect sociologique », tandis que l'expérience de Nietzsche, un siècle plus tard, l'aurait illustrée sur le plan de la conscience individuelle. Et la conclusion de Klossowski en 1941 était sans appel : « toute expérience, de quel ordre qu'elle soit, se réfère toujours au Christ dont l'humano-divinité demeure l'éternelle médiatrice, cause et fin de toute expérience, et dont le calvaire reste l'éternel critère de tout ce qui a été vécu, de tout ce qui se vit et sera jamais vécu »²⁴⁶.

Son attitude toutefois – également par rapport à Bataille – est plus ambiguë qu'il n'y paraît. Klossowski l'a lui-même reconnu à l'occasion d'une lettre faisant le point sur sa bibliographie : il explique ainsi à René Micha que la *Vocation suspendue*, et sans doute aussi *Sade mon prochain* qui lui précède de trois ans, n'ont que « l'intérêt d'une liquidation »²⁴⁷. Jusqu'à la période décisive qui s'ouvrira au début des années 1950 et qui se matérialisera dès 1954 avec *Roberte, ce soir*, « l'écriture était restée aussi embryonnaire que la pensée était hybride (réflexions et tics contractés au séminaire, à “Dieu vivant” – vision fautive de Heidegger à travers Sartre, tergiversations “acéphalisantes” à l'égard de Bataille) »²⁴⁸. Pas même les articles sur lesquels nous nous sommes

²⁴⁵ Aimé Patri, « Notre frère damné », *L'Arche*, n° 26, 1947, p. 152.

²⁴⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 183.

²⁴⁷ Klossowski, *L'Arc*, *op. cit.*, p. 89.

²⁴⁸ *Ibid.*

arrêtés, «En marge de la correspondance de Claudel et de Gide» et «Gide, Du Bos et le démon» ne trouvent grâce à ses yeux, tous témoins de ses «contorsions de “défroqué”»²⁴⁹. Contorsions entre quoi et quoi ? Entre les deux Eglises ! Celle de la mort de Dieu et celle de la résurrection, et entre le refus de toute médiation et «l'éternelle médiatrice» ou entre l'authenticité incommunicable et la communication médiatisée par le code des signes quotidiens.

Une évocation rapide des réactions que suscita la publication de *Sade mon prochain* nous permettra d'éclairer l'ambiguïté de la position klossowskienne, et d'entrevoir les solutions qu'il ne sera plus bien long à trouver. A la publication coup sur coup des *Infortunes de la Vertu* du divin marquis et de *Sade mon prochain*, Bataille réagit avec un article intitulé : «Le Secret de Sade»²⁵⁰ qui deviendra un chapitre de *La Littérature et le mal*. Article où il s'abstiendra de commenter les critiques que lui adresse celui qu'il appelle aussi le «chrétien Klossowski»²⁵¹, considérant sans doute – et à juste titre – que les attaques ne visent que des positions déjà dépassées. A propos de *Sade mon prochain* pris dans son ensemble, Bataille se limite à quelques remarques touchant à l'hégélianisme approximatif sur lequel l'auteur aurait fondé ses analyses concernant «Sade et la Révolution» et son «Esquisse du système de Sade»²⁵². Mais de toutes façons, ainsi que Klossowski le confiera plus tard à Monnoyer, Bataille ne semble jamais avoir vraiment aimé *Sade mon prochain*²⁵³. Pas plus que les surréalistes d'ailleurs, qui dans un pamphlet intitulé : «A la niche les glapisseurs de Dieu», règlent son compte à son auteur. La seule réaction consistante sera celle d'Aimé Patri en avril 1947 dans *L'Arche*, réaction tout particulièrement intéressante par l'interprétation qu'elle propose de l'article sur Bataille : «Le dernier chapitre du livre, écrit Patri, nous fait enfin comprendre que lorsqu'on nous parlait de Sade, il s'agissait en réalité de Georges Bataille, qui est encore vivant, et que

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Georges Bataille, «Le Secret de Sade», *Critique*, août-sept.-oct., 1947, p. 147-312.

²⁵¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. IX, *La Littérature et le mal*, p. 250.

²⁵² «Il me semble que dans son étude sur “Sade et la Révolution” ou dans son “Esquisse du système de Sade”, Pierre Klossowski a donné de l'auteur de Justine une image un peu construite : ce n'est plus que l'ombre portée d'un élément d'engrenage où une dialectique savante enchaîne Dieu, la société théocratique et la révolte du grand seigneur (qui veut garder ses privilèges et renier ses obligations). C'est en un sens très hégélien, mais sans la rigueur de Hegel» (Georges Bataille, «Le Secret de Sade», *Critique*, août-sept.-oct., 1947, p. 155).

²⁵³ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 177.

son ami voudrait sauver, bien qu'il s'y refuse éperdument»²⁵⁴. Ne pourrait-on alors s'autoriser de Patri pour lire ici avec Andréas Pfersmann, en lieu et place de «*Sade mon prochain*» : «*Bataille mon prochain*»²⁵⁵ ? La remarque présente un intérêt certain et une limite. L'intérêt consiste à mettre à jour un jeu de masques dans la réflexion de Klossowski, la limite à prétendre réduire ce jeu au trousseau d'une étude à clés : sous le masque de Sade, Bataille. Or si Bataille se cache en partie derrière Sade, le message – ou l'admonestation – qui lui est adressé est loin d'être univoque.

Klossowski répondra à Patri dans un article paru sous le titre : «De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade»²⁵⁶. Le défroqué s'y adresse à ses «amis incroyants» d'une part, et à ses «amis chrétiens» de l'autre. Aux premiers, il explique que l'on ne peut rendre justice à Sade en faisant de ses œuvres une lecture strictement athée : la violence, la frénésie, le déchaînement sadien ne pouvant se comprendre que de la part d'un homme ayant «vécu sous la loi des disciplines spirituelles chrétiennes»²⁵⁷. Le point de vue des amis athées est donc justiciable d'un point de vue chrétien : pas d'Eglise de la mort de Dieu sans Eglise de la résurrection. Mais à ses «amis chrétiens», Klossowski affirme qu'il est légitime d'étudier «la pensée des hérésiarques comme des contempteurs de la religion»²⁵⁸, la religion elle-même ne se soutenant jamais mieux que face au sacrilège : pas d'Eglise de la résurrection sans Eglise de la mort de Dieu. Si Klossowski reprend donc ici l'argument même de son article consacré à Bataille, ce qui est nouveau, c'est l'accent mis sur l'ambiguïté de sa propre position entre ses «amis» athées et ses «amis» chrétiens – position charnière de rencontre. Il écrit, toujours dans *Les Cahiers du Sud* :

Mes amis incroyants confondent le cas de Sade avec la crise des générations qui l'ont suivi et ce qui pis est, avec la leur. Ils ne se rendent pas compte que Sade leur échappe dès qu'ils le prennent au mot, tandis qu'ils n'échappent pas à Sade : ils en deviennent les personnages plus ou moins réussis²⁵⁹.

²⁵⁴ Aimé Patri, «Notre frère damné», *op. cit.*, p. 156.

²⁵⁵ *Traversées de Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 35.

²⁵⁶ Pierre Klossowski, «De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade», *Cahiers du Sud*, n° 285, 1947.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 718.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 719.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 717.

Et il conclut : « On veut se servir de Sade parmi tant d'autres non plus pour se justifier, personne n'y songe plus, mais pour s'expliquer »²⁶⁰. Or il ajoute ici une note de bas de page tout à fait significative à l'adresse de Patri :

Et ainsi on a écrit que je m'étais servi de Sade pour me confesser, pour agir sur des intimes et que poursuivant la discussion avec Georges Bataille, je lui aurais, sous la forme de mon livre, adressé une exhortation, tout en feignant de parler de Sade²⁶¹.

Klossowski ne dément donc pas plus qu'il ne corrobore le jugement de Patri, il se livre à de nouvelles et étranges contorsions sur la base d'identités inassignables et réversibles. Le « on » de la note se réfère clairement à Patri accusant Klossowski de s'être servi de Sade, mais renvoie directement au « on » de « on veut se servir » qui, dans le texte, se réfère aux amis incroyants qui se servent eux-mêmes de Sade « pour s'expliquer ». Patri accusant de se servir de Sade est donc également accusé ; Klossowski accusé de s'être servi de Sade est également accusateur. Un curieux cercle se met donc en place, qui semble tourner sur lui-même de son propre chef, sans qu'« on » ne puisse jamais en sortir. « On » accuse et dans le même temps « on » se trouve accusé : comme si victime et coupable se couraient après et se constituaient mutuellement. C'est là entrer dans le jeu de marquis, car Sade produit par la bouche des personnages qu'il met en scène, des discours contradictoires qui semblent tourner en boucle autour d'une faille elle-même difficilement assignable. Ainsi, comme le suggère Gallop²⁶², tout ceux qui parlent de Sade deviennent des Justine ou des Juliette, des athées ou des croyants, des accusés ou des accusateurs. Sous le masque de Sade, Klossowski ne s'adresse pas à Bataille ; sous le masque de Sade, il met au jour un fond où les uns et les autres deviennent eux-mêmes les personnages « plus ou moins réussis » du marquis. Et pour autant, de part et d'autre de la ligne de démarcation, ils n'en demeurent pas moins tous des « amis ». L'amitié ne peut-elle alors être assimilée au cercle lui-même dont tous participent sous des masques différents ? Croyants et athées ne se constituent-ils pas les uns les autres comme Juliette répond à Justine, l'Eglise de la résurrection à celle de la mort de Dieu ? Le tout sur la base d'un partage que constituerait la lecture de Sade ? N'ont-ils pas une sensibilité en commun, ceux-là qui entrent dans le jeu du marquis pour le louer ou le condamner

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Jane Gallop, *Intersections*, *op. cit.*, p. 71.

– ou ce que Nietzsche a appelé une *Sternen-Freundschaft*, que Klossowski traduit par « amitié d’astres »²⁶³ ?

Bataille reconnut l’impasse à laquelle l’avait mené son activisme, sa volonté de produire dépense et communication – notamment grâce à Maurice Blanchot. De son côté, Klossowski à la même époque, tirait les conclusions de sa propre expérience, et découvrait dans la figure du Christ le seul vrai médiateur de la communication entre les hommes, et le seul vecteur apte à fonder la communauté. Mais alors qu’il tournait ses conclusions contre l’auteur de *La Somme athéologique* et diagnostiquait son échec, Bataille échappait à sa critique. Pour l’apprenti sorcier, au sortir de la guerre, dépense et communication s’établissent par un coup de chance en dehors de tout projet – elles ne peuvent être qu’un partage s’établissant en deçà du sujet et de l’objet, dans un « au-delà de l’être », un « néant »²⁶⁴, voire une « source de vie »²⁶⁵. Une nouvelle notion de la communauté se met alors en place, fondée sur l’abandon et l’amitié en dehors de tout projet. Et pour Klossowski, il semble bien qu’à travers ses discussions avec Bataille au cours des années de l’après-guerre, un glissement s’opère touchant au statut du médiateur – au sens girardien du terme. Après avoir longtemps vécu dans l’ombre de Gide, inhibé par « la sorte de *mimétisme mental* [qu’il avait] contracté à sa fréquentation »²⁶⁶, après avoir été la victime des « mauvais tours »²⁶⁷ de l’oncle Donatien et avoir subi l’« extraordinaire ascendant »²⁶⁸ de Bataille, l’auteur de *Roberte* va lentement sortir de son « interminable adolescence »²⁶⁹. Le « *Moi*, écrit Girard, qui vit d’imitation, agenouillé devant le Médiateur »²⁷⁰ doit renoncer à ce dernier s’il veut s’acheminer vers une œuvre authentique – et ce renoncement n’est possible que si l’individu « reconnaît un prochain dans son médiateur »²⁷¹. N’est-ce pas un des sens du titre même du recueil *Sade mon prochain*, dont nous avons dit que dans sa première version il constituait avant tout une « liquidation » ? N’est-ce pas là le sens même des expressions « ami incroyant » pour Bataille, et « amis chrétiens » pour les Pères qui l’avaient accompagné au cours de

²⁶³ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 279, p. 191.

²⁶⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Sur Nietzsche*, p. 45.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 49.

²⁶⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 99.

²⁶⁷ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²⁶⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 181.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁷⁰ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, *op. cit.*, p. 334.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 335.

ses années de noviciat ? Sortant progressivement de l'inhibition gidienne ou de la rivalité avec Bataille, Klossowski découvre une nouvelle manière d'entrer en communication par le biais de l'amitié. L'expérience qui avait été celle de l'agressivité se mue alors en expérience de partage avec des proches, des pairs ou des complices. Et c'est parce que l'expérience est incommunicable qu'elle sera partagée, ou, pour exprimer les choses à leur niveau de paradoxe le plus flagrant : c'est parce que l'expérience est impartageable qu'elle peut faire l'objet d'un partage.

LE SILENCE

Pour Klossowski en 1941, l'expérience de Bataille est inauthentique ; s'il la vivait pleinement, il ne pourrait en parler. Car pour en parler authentiquement, il devrait être le Christ dont seule la résurrection permet au pur silence de l'expérience de s'incarner dans une parole, qui, bien qu'étant langage, n'en demeure pas moins silence. Mais Bataille, s'il pense autant se rapprocher du « saint » que du « philosophe », n'exclut pas d'être tout simplement « un fou »²⁷². N'étant pas le Christ, sa parole interrompra nécessairement le silence dans lequel se déroule son expérience, il faudra alors que celle-ci s'épuise, se vide et finalement se taise pour que l'expérience recommence et que le silence se reforme. C'est notamment ainsi que l'on peut comprendre les ruptures du discours à travers l'ensemble des textes qui forment *La Somme athéologique*, au point que Kojève écrira dans sa *Préface à l'œuvre de Georges Bataille* : « Reste à savoir si [les pages de Bataille] contiennent un discours... ou si l'on y trouve une forme verbale du silence contemplatif »²⁷³. Bataille affirmait dans *Le Coupable* : « J'abhorre les phrases... Ce que j'ai affirmé, les convictions que j'ai partagées, tout est risible et mort : je ne suis que silence, l'univers est silence »²⁷⁴. Qu'est-ce qu'une « forme verbale du silence contemplatif » ? Si toute parole rompt la pureté du silence, ne doit-on pas conclure que la pureté de la parole repose dans son impureté même ? Par conséquent, ne faudrait-il pas que la parole affronte son impureté en se faisant ouvertement blasphème, sacrilège et profanation, pour s'épuiser alors comme parole et rejoindre le silence ? Telle est l'hypothèse de Klossowski sur laquelle nous voulons nous arrêter dans

²⁷² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *Méthode de médiation*, p. 218.

²⁷³ Alexandre Kojève, « Préface à l'œuvre de Georges Bataille », *L'Arc*, n° 44, Aix-en-Provence, 1^{er} trimestre, 1971, p. 36.

²⁷⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *Le Coupable*, p. 277.

ce chapitre. Une hypothèse qui, à première vue, ressemble à un habile tour de passe-passe dans une équation dont les quatre termes seraient : le silence, la parole, la pureté et l'impureté. Mais nous voulons montrer que ce qui pourrait apparaître comme tel, constitue en réalité le fondement de la théorie klossowskienne de la communication de l'incommunicable, dont le simulacre – nous l'avons déjà évoqué – est la clé. La parole de Bataille est blasphématoire, mais en cela elle est simulacre de silence, car le blasphème, s'en prenant à la réalité de l'être, sera nécessairement non-parole.

Concrètement, nous voulons nous arrêter ici sur l'article de Klossowski intitulé «La Messe de Georges Bataille. A propos de *L'Abbé C.*» paru en 1950, dans la revue *84* et repris en 1963 dans *Un si funeste désir*. L'article marque un tournant. Nous avons vu qu'en 1941, pour le dire avec Gallop, Klossowski considérait que «Georges Bataille est ni plus ni moins qu'un état nostalgique de la foi»²⁷⁵. Et celui que ce dernier appelle aussi «l'abbé Klossowski»²⁷⁶ s'adressait bel et bien à lui en tant que chrétien, cherchant à l'enfermer dans la dialectique des deux Eglises, et affirmant qu'il n'y a pas de communication en dehors de «l'éternelle médiatrice» qu'est «l'humano-divinité» du Christ. En 1947, au moment de la publication de *Sade mon prochain*, quelque chose commence à changer. Dans sa réponse à Aimé Patri, Klossowski se présente comme divisé ou dédoublé : accusateur et accusé, Justine et Juliette ou, pour évoquer les personnages de *L'Abbé C.* qui nous occuperont ici, Charles le débauché et Robert le curé. Klossowski semble avoir un pied dans chaque Eglise et se diviser entre mort de Dieu et résurrection du Christ ; or, incapable de trancher, il se livre à des «contorsions de “défroqué”». L'article de 1950 appartient encore – aux dires même de son auteur – à cette période de «contorsions» dans laquelle on peut néanmoins discerner les éléments séminaux de l'évolution de sa pensée, tels qu'ils ne tarderont plus bien longtemps à se manifester dans *Roberte, ce soir* et le *Bain de Diane*. Quels sont ces éléments ? Dans l'intervalle qui sépare les deux Eglises, un fait nouveau apparaît : le simulacre qui va progressivement se jouer de la différence du néant et de l'être, du silence et de la parole, de l'incommunicable et du langage dans un mouvement d'enlacement de chaque élément avec son contraire. Pourra-t-on aller jusqu'à affirmer que ce mouvement ne se situe pas simplement dans l'intervalle des deux Eglises, mais qu'il les produit littéralement comme les interpréta-

²⁷⁵ «Georges Bataille is merely a nostalgic state of faith» (T.d.A). Jane Gallop, *Intersections*, op. cit., p. 68.

²⁷⁶ Georges Bataille, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997, p. 230.

tions divergentes de ses circonvolutions ? En 1950, Klossowski ne franchit pas encore le pas. Le simulacre se trouve encore en quelque sorte dépendant d'une logique bataillienne de la transgression qui, « comme toute transgression », conserve et confirme « ce qu'elle excède »²⁷⁷. Klossowski n'est donc pas encore entièrement sorti de l'impasse hégélienne et sadienne, mais un glissement a eu lieu.

Bataille, disions-nous, ne connut qu'une expérience inauthentique ; il n'a pas eu « le privilège » du châtement nietzschéen et se contente de faire semblant d'être fou. Ne pouvant se passer de Dieu pour en pleurer la mort tout en en profanant le nom, il fait en outre semblant d'être athée, car pour Klossowski en 1947 encore, « l'athéisme n'existe pas. Il n'y a que le refus de croire. Mais refuser jusqu'au sang, c'est croire qu'il y a une vérité »²⁷⁸, note-t-il dans sa défense de la première édition de *Sade mon prochain*. Cette affirmation de l'impossibilité de l'athéisme nous renvoie à l'augustinisme de Klossowski, que nous avons déjà évoqué à propos de la figure du démon. Si l'être est l'œuvre de Dieu, celui-ci ne peut être pensé que comme bien. Le mal ne fait pas à proprement parler partie de la création, il n'est pas l'œuvre de Dieu – il est au contraire un déficit d'être, un non-être. En cela, l'existence de l'athéisme, ontologiquement parlant, est impossible. Se déclarer athée ne peut que signifier : « faire semblant » de ne pas se trouver dans l'être, se pencher sur le non-être, mais s'y pencher en tant qu'existant ! L'athée, qui lui-même existe, appartient à la création de Dieu, il ne fait que repousser ce statut sans pour autant pouvoir sortir de la création ; en un mot, il ne fait que « refuser de croire ». Et pourtant il ne s'agit pas ici d'un refus de sang froid. A l'instar de Sade, Bataille est habité par une fureur de profanation de tout ce que le christianisme avait tenu pour sacré ; mais profanant dans ses écrits l'hostie ou le corps du prêtre, il n'en rend pas moins compte de la réalité du sacrement, c'est-à-dire il croit « qu'il y a une vérité ». Ne pouvant sortir de l'être, Bataille ne peut ainsi que simuler la sortie hors de ce dernier, ne peut que simuler la folie dans une répétition du geste nietzschéen. Mais il comprend son impasse et retourne entièrement ses positions au cours des années de la rédaction de *La Somme*. A ce propos, Jean-Luc Nancy, qui a sans doute lu Klossowski de près, note dans *La Communauté désœuvrée* :

A cette espèce moderne et fiévreuse de « rousseauisme » (dont il n'est pas certain, néanmoins, que Bataille se soit jamais tout à fait dépris

²⁷⁷ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 103.

²⁷⁸ Pierre Klossowski, « De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade », *op. cit.*, p. 717.

[...]), il dut opposer un double constat : d'une part, le sacrifice, la gloire, la dépense restaient simulés tant qu'ils n'allaient pas jusqu'à l'œuvre de la mort, et que la non-simulation était donc l'impossible même ; mais d'autre part, dans la simulation elle-même (c'est-à-dire, dans la simulation de l'être immanent), l'œuvre de la mort ne s'en accomplissait pas moins²⁷⁹.

Si ce que Nancy entend ici par « rousseauisme » semble immédiatement clair – l'exigence d'authenticité et de présence à soi, c'est-à-dire le silence menacé par ce que Derrida a appelé « le dangereux supplément »²⁸⁰ de la parole –, pourquoi la non-simulation serait-elle l'impossible, et surtout pourquoi, dans la simulation, l'œuvre de la mort s'accomplit-elle envers et contre tout ? Quel est le rôle de la simulation et quelle est la place du simulacre dans ce contexte précis ? C'est sur ce problème que Klosowski s'arrête dans l'article qui va nous intéresser ici : « La Messe de Georges Bataille ».

La messe du simulacre

L'article s'ouvre sur un certain nombre de considérations théoriques dont la densité ne le cède en rien aux réflexions sur le démon par lesquelles s'ouvrait l'article consacré à Gide et Du Bos – à la différence près que Klosowski ne mobilise plus les pères de l'Eglise, mais la mystique, en particulier rhénane, en la personne de Meister Eckhart. La quête d'authenticité bataillienne prend alors un sens topologique : elle devient quête du « Fond de l'âme », *abditum mentis* augustinien²⁸¹ ou *Grûnt*²⁸² eckhartien. Pour ces théologiens – selon la définition d'Alain de Libera –, le fond de l'âme est le « principe constitutif de la pensée » : le « *fonds* secret de l'âme est [...] aussi le fond ou le *fondement* de la pensée »²⁸³. Ce fondement – et c'est là la singularité de la théologie rhénane – est conçu sur le mode de l'intellect séparé de la philosophie arabe, un intellect simple et impassible, mais résidant dans l'intériorité la plus profonde de l'âme et qui en forme le noyau le plus intime ou le Soi. Cette identification, note Alain de Libera, « est le geste inaugural de la mystique rhénane : le Soi impassible, impersonnel, anonyme est

²⁷⁹ Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, op. cit., p. 48.

²⁸⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 203-235.

²⁸¹ Saint Augustin, *La Trinité*, L. XIV, VII, 9.

²⁸² Cf. Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994, p. 476.

²⁸³ *Ibid.*, p. 44.

placé au Fond même de l'âme comme ce en quoi tout l'être trouve son origine en tant qu'être»²⁸⁴. Reposant dans son fond, l'âme repose en son silence et son authenticité, elle est en Dieu puisque, comme le dit Maître Eckhart dans ses *Sermons* : «le fond de Dieu et le fond de l'âme [ne sont] qu'un seul et même fond»²⁸⁵. Or pour autant qu'elle possède un quelconque savoir, elle s'extériorise ou se pose «elle-même comme extérieure à sa propre vérité, à cette Vérité qui est Dieu lui-même»²⁸⁶. Tant qu'elle demeure dans son fond, l'âme repose dans une connaissance ou un savoir qui reste impensé. Ce n'est que lorsqu'elle se met à penser et surtout à parler, qu'elle sort de sa cécité première, elle sort de sa non-connaissance, elle sort de sa déraison²⁸⁷. Et dès ce moment, elle ne vit plus selon le fond silencieux, mais seulement dans les pensées créées qui naissent de ce dernier.

C'est ici que se forme la dichotomie augustinienne²⁸⁸ de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, dont l'âme selon Klossowski, «parle pour ne pas être dans son lieu, mais dans ses paroles exclusivement»²⁸⁹. Et qui plus est, l'homme «se fixe» dans ses paroles, ou pour le dire avec Benveniste, «se constitue comme *sujet* ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans *sa* réalité qui est celle de l'être, le concept d'«*ego*»»²⁹⁰. Cet «*ego*», n'est rien d'autre que ce qu'Alain de Libera, après les théologiens rhénans, appelle le «moi» ou, mieux, la «fiction du «moi»»²⁹¹ dans laquelle l'homme extérieur force l'homme intérieur à se reconnaître. Mais l'homme intérieur, l'homme qui réside dans son fond impassible et impersonnel, ne peut s'y reconnaître qu'en aliénant son silence, faisant de la «fiction du «moi»» le nouveau suppôt de son âme. Dès lors, celle-ci se trouve asservie aux catégories de la langue elle-même, catégories du suppôt, c'est-à-dire de ce qui est posé «en dehors et au-dessous de la raison de son Principe»²⁹² : le temps, l'espace, le principe d'identité ou de non-contradiction. L'âme semble-t-il, ne retrouvera son authenti-

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 187.

²⁸⁵ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Paris, Flammarion, 1993, p. 315.

²⁸⁶ Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 187.

²⁸⁷ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 394.

²⁸⁸ Cf. Saint Augustin, *La Trinité*, L. IX.

²⁸⁹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 118.

²⁹⁰ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, *op. cit.*, p. 259.

²⁹¹ Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, *op. cit.*, p. 257.

²⁹² Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p. 140.

cité, c'est-à-dire son fond, qu'en se débarrassant de son suppôt et de tout l'être créé, car «on ne peut voir Dieu que par cécité, le connaître que par la non-connaissance, le comprendre que par la déraison»²⁹³. Cette première approche met en lumière le jeu aussi personnel que singulier auquel se livre Klossowski, en faisant converger les positions d'une mystique médiévale avec les avancées de la linguistique contemporaine. Mais ce faisant, il ne force ni les thèses de Maître Eckhart pour qui «le Fond est un silence simple»²⁹⁴, ni celles de la linguistique benvenistienne qui affirme que la subjectivité, «qu'on la pose en phénoménologie ou en psychologie, comme on voudra, n'est que l'émergence dans l'être d'une propriété fondamentale du langage. Est "ego" qui dit "ego"»²⁹⁵. Et Klossowski, selon la formule que nous avons déjà citée, notera quelques années plus tard :

*Toute identité ne repose que sur le savoir d'un pensant en dehors de nous-même – si tant est qu'il y ait un dehors et un dedans – un pensant qui consente du dehors à nous penser en tant que tel. Si c'est Dieu au-dedans comme au-dehors, au sens de la cohérence absolue, notre identité est pure grâce ; si c'est le monde ambiant, où tout commence et finit par la désignation, notre identité n'est que pure plaisanterie grammaticale*²⁹⁶.

Pour autant qu'elle demeure dans son fond, l'âme se trouve dans son authenticité ou son silence, en deçà de tout projet, dans le *JE* divin ou dans le «Je suis le je suis» (Exode, 3,14) de l'*Exode* qui se prononce éternellement dans le fond de l'être. Ici se trouve une «connaissance véritable» qui n'est pas un savoir mais un «non-savoir», quelque chose d'impensé et d'impensable et d'essentiellement immédiat. Ici, écrit Alain de Libera, «connaître, c'est connaître non plus de l'extérieur, *in medio*, c'est connaître à l'intérieur – *sine medio*»²⁹⁷. Ne s'agit-il pas du lieu de la communication immédiate ou sans «vecteur»²⁹⁸, dont nous avons vu qu'elle constituait le point de fuite de la pensée de Bataille? Klossowski explique dans son article sur *L'Abbé C.*, que la communication est pure, c'est-à-dire immédiate, du moment qu'elle découle du fond de l'âme,

²⁹³ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, op. cit., p. 394.

²⁹⁴ Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 253.

²⁹⁵ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, op. cit., p. 260.

²⁹⁶ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 337.

²⁹⁷ Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 45.

²⁹⁸ François Bizet, *Une communication sans échange*, op. cit., p. 91.

soit du moment qu'elle est silence, sachant que l'acte de communication ne peut être immédiat « si les paroles viennent rompre la continuité [du silence] dans les actes »²⁹⁹. La parole rompt la pureté du silence – pureté qui « n'est rien »³⁰⁰ comme l'écrit Klossowski, retrouvant au passage la définition de la souveraineté selon Bataille; elle n'est rien car « elle appartient au silence seul et donc à l'absence du dicible »³⁰¹. Pour le dire en référence au *Souffleur*: l'âme est communication et don de Dieu pour autant qu'elle réside en son fond; sitôt qu'elle s'extériorise dans des paroles, elle s'aliène dans le langage et à la « fonction imaginaire du moi »³⁰². C'est précisément ce dilemme que mettait à jour le nom du narrateur du *Souffleur*, Théodore Lacase: don de Dieu par son prénom, Lacase ou « la case » vide du « je » par son patronyme. Pure grâce ou plaisanterie grammaticale? Nous reviendrons encore largement sur la question dans notre troisième partie.

L'âme ne demeure pas dans son silence, elle s'extériorise dans des paroles, elle abandonne sa pureté ou sa souveraineté, elle rompt avec la possibilité d'une communication immédiate et se projette dans le langage qui est, par rapport au silence, nécessairement impur. Bataille, dans *L'Expérience intérieure*, notait: « La communication profonde veut le silence »³⁰³. Ne pourrait-on envisager alors une parole pure – répondant à un pur silence, telles, par exemple, les paroles que pourrait prononcer une âme pieuse? Or de telles paroles, pour Klossowski, ne peuvent que convaincre cette âme « d'un silence qu'elle n'a pas »³⁰⁴; elle se dupe en prononçant des paroles qu'elle tient pour pures, et en voulant croire que l'impureté réside dans le contenu et non dans l'existence de la parole elle-même. Ce qui est impur, c'est la parole comme médium de la communication, car du moment qu'elle parle, l'âme ne repose plus dans son silence. Au contraire, la parole rend tout silence impur à la manière du supplément de Rousseau, dont Derrida a montré qu'il sortait de la nature, mais pour la corrompre en s'y réintégrant, la faisant alors sortir d'elle-même³⁰⁵.

Pour autant qu'elle repose en son fond, l'âme communique avec toutes les créatures, et ce n'est qu'en ce lieu qu'elle est véritablement communication; comme l'écrit Meister Eckhart:

²⁹⁹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 117.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Jacques Lacan, *Des noms-du-père*, op. cit., p. 34.

³⁰³ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 109.

³⁰⁴ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 118.

³⁰⁵ Cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 208.

Pour connaître vraiment l'être il me faut le connaître là où il est l'être en soi et non pas là où il est déjà divisé: c'est-à-dire en Dieu, car c'est seulement Là que l'âme connaît l'être en entier. L'humanité n'est pas entièrement dans un seul homme, car un seul homme n'est pas tous les hommes, mais Là, l'âme connaît l'humanité entière et toutes choses dans ce qu'il y a de plus haut, car elle les connaît selon l'être³⁰⁶.

Or nous avons vu que cette connaissance n'est pas un savoir. L'âme, pour autant qu'elle connaît dans le fond et communique avec l'être lui-même *ne se sait pas* comme âme, elle repose dans le non-savoir. Elle « se saura » seulement du moment qu'elle *s'extériorisera* dans des paroles. Ici la parole médiatise le silence; ici la parole entame un processus de division de l'âme, qui est également un processus d'enlacement entre eux des éléments divisés. La division n'entame pas le fond ou l'Un, elle divise l'âme *entre* le fond, le silence immédiat, *et* la parole, ou *entre* le silence *et* la médiatisation. Le fond que Meister Eckhart appelle aussi le « petit château fort, est *si totalement un et simple, si élevé au-dessus de tout mode* et de toutes puissances »³⁰⁷, qu'aucune forme de médiatisation ne l'atteint. Quant à Klossowski, il écrit et répète à volonté que « le fond n'est pas échangeable »³⁰⁸, c'est-à-dire qu'il échappe par essence à toute signification. La parole ne l'entame en rien, elle divise l'âme seulement *entre* « l'homme intérieur » qui est silence *et* « l'homme extérieur » qui est langage. Dès ce moment, l'âme entre dans le savoir et quitte la connaissance, car, comme l'écrit Alain de Libera: « il y a une différence entre ne pas connaître », ne pas savoir « une chose » (*nosse*) et « ne pas y penser » (*cogitare*), dans la mesure où « il peut se faire qu'un homme connaisse une chose à quoi il ne pense pas »³⁰⁹.

De cette première division s'ensuit une seconde. L'âme qui a quitté le silence pour le savoir, va découvrir alors le silence comme savoir. Mais celui-ci n'est plus le silence premier ou pur. C'est un silence qui apparaît dans un creux du langage, comme sa tache aveugle, et qu'elle cherche à rejoindre. La division qui se fait jour est celle du silence pur, dans lequel l'âme résidait, et le silence impur qui lui apparaît alors. Blanchot, dans *L'Espace littéraire*, le dira avec bonheur. Là où Klossowski distingue un « silence pur » et un « silence impur »³¹⁰, l'auteur du *Très-haut* distingue

³⁰⁶ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, op. cit., p. 367.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 236.

³⁰⁸ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 68.

³⁰⁹ Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 44.

³¹⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 118.

deux nuits : la première où « s'approche l'absence, le silence, le repos », et dans laquelle « celui qui dort ne le sait pas », et la seconde qui est apparition de la nuit elle-même comme ce qui n'apparaît pas. Dans les termes de *L'Espace littéraire* : « quant tout a disparu dans la nuit, “tout a disparu” apparaît. C'est l'autre nuit. La nuit est apparition du “tout a disparu” »³¹¹. Et retrouvant les termes de Klossowski, il conclut : « Cette nuit n'est jamais pure nuit. Elle est essentiellement impure. [...] Dans la nuit, on trouve la mort, on atteint l'oubli. Mais cette autre nuit est la mort qu'on ne trouve pas, est l'oubli qui s'oublie, qui est, au sein de l'oubli, le souvenir sans repos »³¹². Souvenir qui est la nostalgie même de l'expérience que Klossowski voyait chez Bataille en 1947. Ainsi, le silence qui était le fond s'est divisé en parole et silence, mais de cette première division en naît une seconde qui – sans toucher au silence lui-même – en produit un simulacre, un faux silence donc, un silence second et impur, un silence de langage.

Confronté à ce silence impur, c'est la parole elle-même qui se divise en paroles pieuses et paroles blasphématoires. La pure parole – comme nous venons de le voir – en tant qu'elle est médiatisation, demeure, comme l'écrit Klossowski, « nécessairement impure », productrice elle-même « d'un silence impur et faux »³¹³. L'âme cherche par son langage, par ses paroles, à corriger l'impureté même du silence second ou impur : elle cherche à se « [châtier] d'un silence impie [...] par des paroles pieuses »³¹⁴. Paroles qui, écrit encore Klossowski, « doivent la convaincre d'un silence qu'elle n'a pas »³¹⁵. Mais parvient-elle par de telles paroles à restaurer le silence ? Parvient-elle à rétablir la communication immédiate avec le prochain ? Non, répond encore Klossowski : « plus elle parle, et moins le prochain est touché de ce qu'elle dit : car pour autant qu'il est le prochain, il ne connaît justement que le vrai silence et ne peut donc être atteint par les bienfaits de cette âme que si les “œuvres” découlent vraiment du silence pur de cette âme et non point de ses paroles »³¹⁶. Une âme pieuse, parlant de choses pieuses à une autre âme pieuse, n'entrera pas en communication avec cette dernière. Chaque âme est au contraire enfermée dans le langage par rapport auquel le silence est l'incommunicable même. La parole pieuse ne résout pas l'impasse

³¹¹ Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 211.

³¹² *Ibid.*, p. 214.

³¹³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 118.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 120.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 118.

³¹⁶ *Ibid.*

que nous avons déjà rencontrée : à se taire, on ne partage pas son silence avec le prochain, on ne fait qu'y reposer comme dans son fond ; à vouloir le dire – puisque, comme l'écrit Bataille : « Je n'ai aucun moyen de me taire »³¹⁷ – on ne s'éloigne pas moins du prochain. Double impossibilité de la communication immédiate, double impasse de la communication de l'incommunicable.

Pourrait-on alors envisager non pas de « châtier » un silence impur par des paroles pieuses, mais au contraire d'exorciser l'impureté même du silence (second) par « un langage impie ou obscène »³¹⁸ ? La « pure parole nécessairement impure » se divise alors en paroles pieuses et en paroles blasphématoires. Ces dernières, pour autant qu'elles sont paroles, et donc impures par essence, ne permettent pas plus que des paroles « [parlant] des vertus, des lois, du renoncement à soi »³¹⁹, d'établir la communication immédiate. Elles ouvrent cependant des possibilités nouvelles. La parole blasphématoire blesse autrui : elle le blesse dans sa croyance en quelque chose de sacré. Elle transgresse un interdit. Elle transgresse en réalité, plutôt qu'un interdit, le langage dont l'âme pieuse s'était convaincue de la vérité. Klossowski demande alors : « Que le même langage dont chacun se sert et dont ils se servent, puisse troubler ceux qu'ils avaient convaincus, dès qu'il est loisible de le retourner contre la vérité qu'ils énoncent, [n]'est-ce pas [...] la preuve que la vérité donne contre tout langage ? »³²⁰ En d'autres termes, le langage impie se dénonce comme parole, c'est-à-dire comme impureté, tandis que le langage pieux veut croire à sa vérité, c'est-à-dire à sa pureté. Et il n'y a de blasphème que pour celui qui croit en la vérité d'une parole donnée. Le langage du blasphème divise alors le public de la parole prononcée ou écrite entre ceux qui, choqués, rendent témoignage de leur croyance en la vérité du langage, et ceux qui, ne croyant pas – ou plus – à sa vérité, reconnaîtront dans celui-ci le signe ou l'appel à partager la communion silencieuse de la *non-croyance* en la vérité du langage. C'est en ce sens que Klossowski conçoit « La Messe » de Georges Bataille, dont le cérémonial procéderait d'une « transsubstantiation inverse »³²¹ ne visant pas à rendre le silence visible par une parole sacramentelle sous les espèces du pain et du vin, mais au contraire à faire taire toute parole, ainsi que les noms du « pain » et du « vin », pour communier avec son prochain dans le silence

³¹⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 82.

³¹⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 120.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 118.

³²⁰ *Ibid.*, p. 119-120.

³²¹ *Ibid.*, p. 123.

des choses. Le pain et le vin, consacrés et profanés, révèlent le pur acte de langage qui les avait consacrés comme un acte de médiation – et donc impur – entravant la communion immédiate et silencieuse. En d'autres termes, la messe bataillienne fonde bien une communauté eucharistique, mais non pas une communauté de croyants accueillant le verbe fait chair, soit le silence rendu dans une parole pure, mais d'incroyants en dénonçant la pureté dans leurs blasphèmes. Et par là, ils dénoncent toute parole comme nécessairement impure, permettant alors au pur silence de se reformer en deçà ou au-delà de cette dernière. Par conséquent, « ce n'est qu'au prix d'une *parole impure* que l'âme peut espérer *reposer dans son silence*, dans le silence par lequel elle est, n'étant plus rien elle-même que ce silence »³²². Quitte à ce qu'elle soit pour cela contrainte d'employer, comme Sade le proposait, une thérapeutique de l'apathie dont le but ultime serait de couper tous les liens entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, permettant au premier de rejoindre le silence du fond et renvoyant le second à l'inanité du bavardage quotidien.

AB BC

Le rapport de ces deux paroles, pieuses et blasphématoires, répondant à un silence impur ou ramenant à la pureté du silence, est au cœur de *L'Abbé C*. Les frères jumeaux, Charles C. et Robert, l'Abbé C., sont en quête d'absolu, soit de la totalité pure et immédiate du silence premier. Or cette quête prend des contours bien différents selon que l'on soit, à l'instar de Charles, un débauché, ou de Robert, un prêtre. Le désir de silence est un désir de pureté, mais c'est un désir impur en cela qu'il procède lui-même du silence second, « impur et faux ». Chez Bataille, ce désir impur de pureté est avant tout concupiscence. Pour Charles, le débauché, c'est en se livrant aux excès de la chair qu'il cherche à faire taire les paroles nées du désir impur, afin de renouer avec la pureté du silence. Pour Robert, le prêtre, c'est sa personne même, consacrée, qui « représente la séparation du corps et de l'âme au-dedans de lui-même »³²³, et qui permet de faire disparaître, par des paroles sacrées, l'impureté de son désir. Mais le désir est le même chez les deux frères, désir que leur renvoie Eponine comme en miroir, la jeune et dévergondée amante de Charles, qu'exaspère le refus du prêtre de s'abandonner à sa lubricité. Pour elle, les deux attitudes ne sont au demeurant qu'un jeu de reflets inversés; Charles note du reste: « au vêtement près, Robert

³²² *Ibid.*, p. 118.

³²³ *Ibid.*, p. 123.

était mon image dans la glace »³²⁴. Dans un passage clé du texte, Eponine va jusqu'à charger Charles d'obtenir de Robert qu'il couche avec elle. Lorsque son compagnon de débauche finit par lui avouer l'échec de sa médiation, elle lui jette : « – Bien sûr [...], tu es la même chose que ton frère, un *ercu* (elle employait cet anagramme depuis longtemps)... Mais tu m'écœures avec tes tons graves et tes phrases en balancier »³²⁵. « *Ercu* » est ici l'anagramme de « curé », anagramme signifiant bien le rapport de chiasme dans lequel se trouvent les deux frères quant à leurs paroles respectives. Cela, Charles le relève lui-même à propos d'Eponine : « Personne ne s'y arrête d'habitude, mais qu'une femme soit aimée charnellement par un homme et que le sosie de cet homme lui marque un entier dédain, cet amour et ce dédain mêlés peuvent exaspérer les sentiments qui leur répondent »³²⁶. Charles enfin se dit lui-même « mis à l'envers », mais ayant dès lors sur son jumeau l'avantage que « l'envers a sur l'endroit [...] de ne pas pouvoir paraître vrai »³²⁷. L'endroit est le lieu de la vérité, le lieu de ceux qui croient en la vérité du langage, l'envers est l'impossible ou « la preuve que la vérité donne contre tout langage »³²⁸, un lieu situé en dehors de la distinction du vrai et du faux, soit le silence lui-même. Et l'âme – nous l'avons vu – se duperait, qui voudrait par des paroles pieuses revenir à ce silence ; ses paroles, comme la soutane du prêtre, ne sont que le déguisement sous lequel « Robert, par un réflexe de défense, jouait à Charles une comédie »³²⁹.

Parler, c'est croire en la vérité du langage. En l'absence d'une telle foi, il n'y aurait ni paroles pieuses, ni blasphème. Pour Klossowski, Dieu est indissociable du langage dont il est le garant dans l'ordre de la piété autant que dans celui de l'outrage. On se souvient que Nietzsche déjà craignait que jamais « nous ne puissions nous débarrasser de Dieu, parce que nous croyons encore à la grammaire »³³⁰. Meister Eckhart de son côté prêchait : « nous prions Dieu d'être libérés de Dieu »³³¹ et, dans un autre sermon : « tant que l'âme a un Dieu, connaît un Dieu, sait un Dieu,

³²⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *L'Abbé C.*, p. 272.

³²⁵ *Ibid.*, p. 279.

³²⁶ *Ibid.*, p. 277.

³²⁷ *Ibid.*, p. 300.

³²⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 120.

³²⁹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *L'Abbé C.*, p. 240.

³³⁰ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, t. VIII, « La raison dans la philosophie », § 5, p. 78.

³³¹ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 351.

elle est loin de Dieu»³³²; elle ne retrouvera la profondeur de son silence qu'en perdant toute chose sue, soit en s'abîmant dans son propre néant, car, «ce que tu cherches avec Dieu, note encore le dominicain, c'est le néant»³³³. La perte de la foi en Dieu, sera-t-elle synonyme de la perte du langage? Dans *L'Abbé C.*, on assiste à une telle mise en parallèle. Au cours d'une messe célébrée en présence de Charles et d'Eponine, Robert s'évanouit, brisé par «les mouvements trop rapides de sa pensée [qui] l'avaient depuis longtemps réduit au mensonge». Il chute alors violemment; Charles note immédiatement: «cela n'eut pas l'air d'une comédie»; au contraire, ce qui prend fin avec cette chute, c'est justement l'«absurde comédie»³³⁴. Pour Elisabeth Bosch, «la chute de l'abbé correspond à l'abdication de la religion et en même temps à l'acceptation d'un autre credo»³³⁵. Il s'agit d'une conversion au silence qui se manifestera dès lors dans son refus de parler. Robert se mure dans le mutisme; Bosch note alors:

Tout au long du livre, c'est le silence qui sera caractéristique de la vérité, tandis que la verbosité et le bavardage seront les marques de la comédie et de l'hypocrisie. Le silence est lié au non-savoir, à ce qui dépasse l'entendement. Le langage est subordonné au travail de l'esprit. Il n'est pas condamné [...] mais jugé absolument insuffisant à rendre compte de toutes les possibilités de l'existence³³⁶.

Néanmoins, il semble possible de distinguer quelque chose comme un domaine intermédiaire entre le pur silence et les paroles. Alors qu'après son évanouissement, Robert gît aux pieds de l'autel et que l'on s'affaire autour de lui, il se met, bien qu'«inanimé, la bouche ouverte, la tête pendante»³³⁷, à pincer l'avant bras de son frère. Signe dont le narrateur précise que personne n'en avait rien pu voir. Comment comprendre un tel geste? Charles posera lui-même la question à Robert qui se fera laconique: «Je n'aime pas que tu croies à ma comédie. Je sais qu'en le faisant j'ai rendu mon silence pénible, mais justement, cela me dispense de parler»³³⁸. En d'autres termes, entre le silence de la communication

³³² *Ibid.*, p. 399.

³³³ *Ibid.*, p. 244.

³³⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *L'Abbé C.*, p. 291.

³³⁵ Elisabeth Bosch, *L'Abbé C. de Georges Bataille. Les structures masquées du double*, Rodopi, Amsterdam, 1983, p. 96.

³³⁶ *Ibid.*, p. 128.

³³⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *L'Abbé C.*, p. 292.

³³⁸ *Ibid.*, p. 301.

immédiate et l'impureté des paroles, quelque chose comme un « signe corporel » apparaît. Un pincement, qui ne veut certes rien dire, et qui pourtant témoigne de l'appartenance à une gémellité dans le cas présent, ou à une amitié d'astres dans d'autres. La complicité réunissant les frères autour d'un signe silencieux peut-elle tenir lieu de communication immédiate ? Laissons pour l'instant la question en suspens.

L'Abbé C. met particulièrement en scène l'évolution de l'équilibre des jumeaux après que Robert a perdu la foi – laquelle n'avait jamais été pour Charles qu'un déguisement, la soutane ne faisant pas le prêtre. Et justement, lorsque Robert perd son habit, il sombre dans le silence ou, comme le relève Bosch : « Dès le moment où Robert a été dépouillé de ses vêtements de prêtre, il ne parle plus »³³⁹. Perdant la foi en Dieu, il perd la foi en la vérité du langage face à laquelle ne reste que le signe muet d'une complicité silencieuse. Et si le curé abandonne la religion pour se jeter dans les excès de la chair avec des prostituées amies d'Eponine, Charles, lui, hésite à entrer dans le domaine de la parole pieuse : « J'étais si souffrant, écrit-il, que je déraillais : mon frère impie, je devais, à sa place revenir à Dieu. Le remords me rongait, ma légèreté me faisait horreur, j'avais enfin peur de mes vices »³⁴⁰. La parole pieuse de Robert se renverse en parole impie, libérant un silence de complicité retrouvée entre les deux frères. Mais dans le même temps, ce retour au silence provoque chez Charles la tentation d'une parole pieuse se châtiant des excès de la chair et de l'impureté du silence – tentation qu'il repoussera néanmoins, ne sortant plus jusqu'à son suicide de sa débauche forcenée. Tout l'intérêt porte donc ici sur le mouvement de roulement d'une parole sur l'autre. La piété se retourne en blasphème, tandis que l'impureté se retourne en silence sur la base d'un tempérament, d'un caractère ou d'une réactivité commune. Comme le note Charles : « Ainsi était-ce la similitude, non l'opposition de nos caractères, qui nous avait conduits à manifester des sentiments incompatibles, ceux qui avaient le plus de chance de décevoir et d'irriter l'autre »³⁴¹. Chez Klossowski, nous l'avons vu, le silence entraîne la parole qui, se produisant comme pure parole, est « nécessairement impure » et rend le silence lui-même « impur et faux » ; une parole impure assumant son impureté dans un blasphème, reconduit en revanche vers la pureté du silence – du moins sous la forme d'un signe muet.

³³⁹ Elisabeth Bosch, *L'Abbé C. de Georges Bataille. Les structures masquées du double*, op. cit., p. 128.

³⁴⁰ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *L'Abbé C.*, p. 312.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 291.

La nuit du non-savoir

Du silence à la parole, de la parole pure à la parole impure, du blasphème ramenant au silence à la verbosité pieuse qui en entérine la perte, ce que Klossowski décrit est un mouvement complexe de division en cascade, mais également d'entrelacement des éléments divergents entre eux. Ainsi, la pureté qui à l'origine n'appartient qu'au silence, se retrouve dans la parole – par définition impure – en tant que pure parole impure ou blasphème. Et tout l'intérêt des recherches klossowskiennes sur Bataille consiste à mettre en lumière cet élément médian ou médiateur, là où l'apprenti sorcier ne semblait – du moins au niveau théorique – n'avoir d'attention que pour le silence, soit l'immédiat ou la pureté. Toutefois, avant Klossowski, Sartre déjà avait mis le doigt sur ce qui nous intéresse ici, et cela précisément dans le compte rendu qu'il fit de *L'Expérience intérieure* dans *Les Cahiers du Sud* en 1943 sous le titre: «Un nouveau mystique». Non sans hostilité, le philosophe y revient sur les ambiguïtés inhérentes à la définition de «l'expérience» bataillienne, sur laquelle il n'y aurait au demeurant pas lieu d'épiloguer, si son auteur voulait bien convenir de l'appeler «mystique». Or, selon Sartre, Bataille «n'en conviendra pas»³⁴². Il repousse au contraire le terme de mystique en rejetant toute notion de transcendance, l'expérience ne menant à «aucun havre (mais en un lieu d'égarement, de non-sens)»³⁴³. Cependant, lorsqu'il écrit: «J'ai du divin une expérience si folle qu'on rira de moi si j'en parle»³⁴⁴, peut-on encore douter qu'il ne fasse l'expérience d'un au-delà dont aucun langage ne peut rendre compte? Pour Sartre, entre une expérience mystique – mais dénoncée comme telle – et l'expérience intérieure d'un athée, les choses sont claires: «Il ne s'agit pas de scrupules d'un agnostique qui, entre l'athéisme et la foi, entend demeurer en suspens. C'est vraiment un mystique qui parle, un mystique qui a vu Dieu et qui rejette le langage trop humain de ceux qui ne l'ont pas vu. Dans la distance qui sépare ces deux passages tient toute la mauvaise foi de M. Bataille»³⁴⁵. Sartre touche ici du doigt le fond du problème: «la mauvaise foi de M. Bataille», ou cette manière qui lui est si singulièrement propre d'être ce qu'il est sur le mode du «n'être pas ce [qu'il] est», tout en n'étant pas ce qu'il est sur le mode d'«être ce [qu'il] est»³⁴⁶. L'apprenti sorcier dissimulerait ainsi le mysticisme réel

³⁴² Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010, p. 206.

³⁴³ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 15.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 45.

³⁴⁵ Jean-Paul Sartre, *Situations I*, *op. cit.*, p. 207.

³⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 102.

de son expérience sous un simulacre d'agnosticisme, mais dans le même temps, il simulerait une mystique profonde sous laquelle se dissimulerait en réalité son agnosticisme. Lorsque Klossowski, en 1941, tentait de l'enfermer dans la dialectique des deux Eglises, il ne visait pas autre chose : forcer l'auteur de *L'Expérience intérieure* à se déclarer d'un parti, soit authentiquement nietzschéen, soit fidèlement chrétien, pourvu que cesse l'ambiguïté !

Mais Sartre va plus loin. La « tricherie » de Bataille apparaît nettement dans des notions telles que le « non-savoir », dont la définition est le fruit de « glissements » douteux qu'il reconstruit en ces termes : « Je ne sais rien. Bon. Cela signifie que mes connaissances s'arrêtent, qu'elles ne vont pas plus loin. Au-delà rien n'existe, puisque rien n'est pour moi que ce que je connais. Mais si je substantifie mon ignorance ? Si je la transforme en "nuit du non-savoir" ? La voilà devenue positive : je puis la toucher, je puis m'y fondre »³⁴⁷. Cette « substantification » n'est donc rien d'autre qu'un tour de passe-passe grammatical. La négation dans la proposition « je ne sais rien » devient une chose, comme si – ainsi que Sartre le suggère – on écrivait « rien » entre guillemets : « Je ne sais "rien" ». A partir de là, le « rien » tend à s'autonomiser, à se faire lui-même être ou, plus précisément, à être par lui-même. Dès lors, « il suffira de l'appeler [...] l'inconnu » pour que le résultat soit atteint, car si le rien « c'est ce qui n'existe pas du tout ; l'inconnu, c'est ce qui n'existe aucunement pour moi ». Sartre de conclure : « Voilà donc cet inconnu, sauvage et libre, auquel M. Bataille tantôt donne et tantôt refuse le nom de Dieu. C'est un pur néant hypostasié »³⁴⁸. Tout se joue donc sur un effet de « brouillage » ontologique, par lequel l'auteur de *L'Expérience* ferait passer en contrebande le non-être dans l'être, et ferait de « rien quelque chose, sous prétexte [de lui donner] un nom »³⁴⁹. Bataille n'est pas seulement un vrai mystique jouant à l'agnosticisme, c'est encore un faux philosophe brouillant les plus élémentaires catégories de la métaphysique ! Sartre ne définit-il pas là exactement l'œuvre de la simulation telle que nous l'avons déjà envisagée – mais pour la condamner ? Et tout philosophe athée qu'il est, n'adopte-t-il pas le point de vue d'une morale logique et ontologique finalement très chrétienne, qui veut « que votre parole soit : non – non, oui – oui, le reste [étant] du Malin »³⁵⁰ ?

³⁴⁷ Jean-Paul Sartre, *Situations I*, op. cit., p. 208.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 210.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 209.

³⁵⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 117.

Tout ceci aura de graves incidences sur la théorie de la communication. Celle-ci s'établissait, voulions-nous croire avec Bataille, entre deux êtres ouverts ou blessés, penchés sur leur néant : la communication comme l'écrit Bizet, ne pouvant « en fin de compte, être isolée de ce qui – en apparence – la fait naître (la dépense), ni de ce à quoi elle paraît aboutir (le néant) »³⁵¹. Ce à quoi tend ainsi la communication est le silence comme non-savoir et absence de toute médiation. Or la critique de Sartre nous fait percevoir le fait que ce non-savoir, en tant qu'il reste pensé comme « inintelligibilité »³⁵², n'en constitue pas moins une hypostase, fût-elle celle du néant ! De deux choses l'une : si l'expérience que fait Bataille est bien celle d'une communication aboutissant au néant, alors la description qu'il en donne est ambiguë ; si en revanche sa description doit être prise au pied de la lettre, alors la communication ne s'établit pas dans le néant – c'est-à-dire en l'absence de toute médiation – mais à travers le « pur néant hypostasié », soit quelque chose comme un signe vide se communiquant par la négation de tout contenu et de toute signification. Tel serait le dilemme dans lequel Sartre aurait cherché à enfermer Bataille. Et les choses se compliquent encore si on les envisage au niveau théorique, car pour autant que l'expérience soit souveraine, qu'elle ne soit « rien », nul ne pourrait jamais en parler que par le biais d'une théorie paradoxale qui ne théorise « rien ». Une telle théorie ne devient-elle pas alors le signe même de l'impossible communication ? Et dans ce signe – à défaut de la communication immédiate désirée par Bataille – une forme de communication ne s'établit-elle pas moins ? Une communication par exemple ouverte entre les membres d'une communauté impossible ou inavouable, qui auraient en partage de se reconnaître dans l'insignifiance même du signe dans lequel elle se donne ? Entre « amis » ou « complices » capables de comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une théorie de la communication, mais d'un « pur néant hypostasié » ne communiquant rien que le désir de communiquer ? En cela, Sartre aurait en dernière instance raison d'écrire à propos du message de Bataille : « le reçoive qui peut »³⁵³ ! Et si le philosophe, malgré la pertinence de son analyse, ne se compte pas parmi ceux qui peuvent recevoir, des écrivains tels que Blanchot ou Klossowski seront, eux, prêts à recevoir la révélation du « pur néant hypostasié » qu'est la parole, prise en dehors de sa fonction quotidienne et ouvrant par là à la possibilité d'un nouveau type de communication.

³⁵¹ François Bizet, *Une communication sans échange*, op. cit., p. 91.

³⁵² Jean-Paul Sartre, *Situations I*, op. cit., p. 206.

³⁵³ *Ibid.*, p. 181.

Ces conséquences, il n'est pas certain que Bataille ait voulu les tirer. Au contraire, au cours des années 1950, il semble plutôt prendre ses distances par rapport au mode d'écriture qui avait présidé à *La Somme athéologique*. Dans le « Post-scriptum » qu'il ajoute en 1953 à la réédition de son texte, il note : « Je ne suis pas à l'aise avec ce livre, où j'aurais voulu épuiser la possibilité d'être. Il ne me déplaît pas vraiment. Mais je hais sa lenteur et son obscurité »³⁵⁴. Et au début des années 1950, il commente encore : « Si, comme je le crois, mes livres prêtent à confusion, il est difficile de condamner Sartre aussi vite. Sartre n'eut-il pas raison de s'élever contre un livre qui allait au-devant d'une interprétation misérable ? »³⁵⁵ De fait, la réception de *L'Expérience intérieure* avait été fort peu enthousiaste ; son auteur aurait ainsi été amené à se distancer de son mode d'expression, pour adopter par la suite un type d'exposition rendant justice à la cohérence du discours, notamment dans *La Part maudite* ou encore dans *L'Erotisme*. Si Bataille ne tire donc pas les conséquences de la critique sartrienne, Klossowski, lui, les tire, et dès lors sa pensée s'en trouvera profondément transformée. A proprement parler, c'est ici qu'il commencera à révéler toute l'originalité de sa recherche, car le « pur néant hypostasié » est-il autre chose qu'un simulacre au sens qu'il donnera à ce terme ? Le simulacre, ainsi que nous l'avons vu à propos de Gide, n'est-il pas médiation d'une expérience par elle-même incommunicable et néanmoins communiquée comme incommunicable ? Le simulacre ne se déploie-t-il pas à la limite entre l'être et le non-être, allant jusqu'à feindre l'inexistence ? N'est-il pas, en définitive, communication d'un pur silence dans une parole, une « hypostase du néant » ? Toutes choses que Sartre a certes analysées chez Bataille mais pour les rejeter, et que l'auteur du *Bain de Diane* au contraire accueillera comme sa possibilité d'expression la plus intime. Et nous verrons encore en quoi le simulacre constitue bel et bien la clé d'une communication entre complices, au nombre desquels Klossowski comptera Bataille, Gide, Sade, Nietzsche, mais également Foucault, Strindberg ou Artaud, ainsi qu'il les représentera dans une composition graphique de 1988-90 intitulée *La Nef des fous*.

Revenons pour conclure sur l'itinéraire de la pensée de Klossowski entre la conférence de 1941 et l'article de 1950, revenons tout particulièrement sur deux notions qui seront désormais au cœur de sa réflexion : le « fond de l'âme » et le « simulacre ». Dans « Le Corps du néant », Klossowski opposait l'Église de la mort de Dieu à l'Église de la résur-

³⁵⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *Post Scriptum*, p. 231.

³⁵⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VIII, *Notes*, p. 584.

rection. Dans celle de la mort de Dieu, il ne rencontrait ni expérience ni communication, car, écrivait-il, en dehors de Dieu «il n'y a plus d'expérience, à plus forte raison plus rien à communiquer, parce qu'il n'y a plus rien»³⁵⁶. Mais passant de l'exégèse catholique à une lecture mystique, Klossowski va réévaluer ce «néant» ou ce «rien» que Bataille appelait aussi souveraineté. Il sera désormais «fond incréé de l'âme», révélant un Dieu de l'abîme dans une rencontre immédiate : «car Dieu, comme l'écrit Meister Eckhart, n'a pas besoin de médiateur et ne tolère pas d'intermédiaires. Si l'âme était complètement dénudée et dépouillée de tout intermédiaire, Dieu lui apparaîtrait sans voile ni enveloppe et se donnerait entièrement à elle»³⁵⁷. Mais alors, elle rejoindrait l'*abditum mentis*, cette partie de l'esprit qui ne peut être dite, qui échappe à toute parole, qui est l'incommunicable même. C'est ici que s'impose, en 1950, le mouvement que nous avons reconstruit dans ce chapitre, mouvement entrelaçant entre eux le silence, la parole, le silence impur et la pure parole. En 1947, l'Eglise de la mort de Dieu n'introduisait qu'au néant ; face à elle, celle de la résurrection devenait par antithèse l'Eglise de l'être même, déterminant toute expérience possible et permettant la communication par le biais de «l'humano-divinité» du Christ, «l'universelle médiatrice». Or, c'est dans l'intervalle de ces deux Eglises que se glisse en 1950, une «parole qui [est] nécessairement impure pour être pure parole»³⁵⁸. Cette parole est celle qui fait passer le non-être dans l'être et l'être dans le non-être. Elle dissimule un silence faux sous une parole pieuse, mais simule un silence pur dans un blasphème. Elle est le démon lui-même tel que nous en avons fait le portrait à partir des réflexions de Klossowski sur l'expérience gidienne. Ambiguë par nature, tant sur le plan ontologique que sur le plan logique, et ayant des «conséquences équivoques dans le domaine des actes»³⁵⁹ : elle se révèle être simulacre. Dès lors, il n'y a qu'un pas à franchir pour entrevoir la possibilité que chacune des deux Eglises ne soit qu'une interprétation divergente dudit simulacre, prélevant tour à tour ce qu'il recèle de non-être pour se faire mort de Dieu, ou ce qu'il recèle d'être pour se faire résurrection. Les deux Eglises apparaîtraient ainsi – selon la polysémie latente du terme même de simulacre – *simultanément* de part et d'autre de ce dernier, parallèles et à jamais indissociables l'une de l'autre. Comme le dit Foucault : le simulacre c'est la «venue simultanée du Même et de

³⁵⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 182.

³⁵⁷ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, *op. cit.*, p. 371.

³⁵⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 118.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 117.

l'Autre (simuler c'est, originellement, venir ensemble). Ainsi s'établit cette constellation propre à Klossowski, et merveilleusement riche : simulacre, similitude, simultanéité, simulation et dissimulation»³⁶⁰.

Cette interprétation n'est cependant pas encore celle de Klossowski, qui, en 1950, en est encore à ses « contorsions de "défroqué" ». Le simulacre n'a pas encore atteint son plus haut degré de puissance où il affirmera son autonomie créatrice, disjoignant et mêlant l'être et le néant entre eux par la magie de l'art – littéraire ou pictural. Dans l'article consacré à la « Messe de Georges Bataille », le simulacre est encore lié par sa référence à l'Eglise de la résurrection. Il en est en quelque sorte la parodie, comme la transsubstantiation bataillienne était la parodie de l'eucharistie. Cette posture qu'il prête à l'auteur de *L'Abbé C.*, vaut ici également pour sa notion du simulacre en 1950 : « Bataille, en dépit de son attitude athée, demeure solidaire de toute la structure culturelle du christianisme. Le *prêtre*, la *messe*, les *sacrements*, tous les accessoires du culte, autant que le *nom de Dieu* sont indispensables à l'expression de Bataille »³⁶¹. Et l'exégète lui-même est complice de ces profanations, dont il rend si profondément compte ; le besoin reste en ce sens vivant chez lui de détruire pour posséder, quitte à ce que cette « "abolition", il ne [puisse] l'opérer que comme simulacre »³⁶². Avec la libération de la puissance du simulacre à partir du moment où s'ouvre la période des *Roberte*, le besoin de destruction et de possession fait place au désir qui multiplie à l'infini les interprétations de ce qui était à posséder, et enrichit alors la communauté d'une foison d'expériences divergentes que des complices sauront entendre. Le désir de destruction se fait alors en dernière instance désir de partage avec le prochain.

LA COMPLICITÉ

Comment entendre la complicité telle que la pense Klossowski ? Celle-ci fait l'objet de sa réflexion dans un article de 1963 intitulé : « Le Simulacre dans la communication de Georges Bataille », paru dans le numéro de *Critique* : « Hommage à Georges Bataille ». Klossowski y revient sur ce que l'apprenti sorcier appelle dans la *Discussion sur le péché*, « l'amitié dans la conscience d'une complicité »³⁶³. C'est donc

³⁶⁰ Michel Foucault, « La Prose d'Actéon », *Dits et écrits I, 1954-1975, op. cit.*, p. 357.

³⁶¹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir, op. cit.*, p. 121.

³⁶² *Ibid.*, p. 125.

³⁶³ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 358.

de cette rencontre de 1944 que nous devrons partir, à laquelle avaient entre autres assisté : Maurice Blanchot – dont Klossowski aurait fait la connaissance à cette occasion si l'on en croit Leslie Hill³⁶⁴ –, Simone de Beauvoir, Albert Camus, le Père Jean Daniélou, Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite, Gabriel Marcel, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Marcel Moré, Jean Paulhan, Jean-Paul Sartre... la liste n'étant évidemment pas exhaustive. Or en 1944, Klossowski porte encore la soutane, c'est donc celui que Bataille appelle « le chrétien Klossowski »³⁶⁵ ou « l'abbé Klossowski »³⁶⁶ qui prendra part à la discussion et en rédigera le compte-rendu pour *Dieu vivant*³⁶⁷. Et c'est « le chrétien » encore qui prend position contre Bataille, assénant : « Vous nous parlez toujours de l'éclat du monde du péché. Ce monde est bien terne »³⁶⁸. Mais c'est le « complice » qui, en 1963, en guise d'hommage *post-mortem*, revient sur la *Discussion* dans une perspective nouvelle, marquant l'aboutissement de la réflexion commencée dans « Le Corps du néant » et poursuivie dans « La Messe de Georges Bataille » : Klossowski n'y parle plus avec la voix que lui impose le « déguisement d'une soutane »³⁶⁹, il ne se livre plus à des « contorsions de "défroqué" »³⁷⁰ ; il parle désormais avec sa voix, mais un langage qui est celui du simulacre. Après s'être glissé dans le vide entre les deux Eglises, le simulacre devient le signe du rassemblement d'une communauté de complices en deçà de la différence entre amis chrétiens et athées, dans ce que l'auteur des *Lois de l'hospitalité* appellera l'« espace des esprits »³⁷¹.

La fuite de l'être

Une fois de plus, c'est Sartre qui pose le problème. Dans « Un nouveau mystique », le philosophe ne s'est pas contenté de critiquer la notion d'expérience intérieure, il a encore attaqué dans trois parties distinctes, la forme, le contenu et le sens du travail de Bataille. Ce parti pris critique laisse songeur, tant il est vrai que dans *L'Expérience inté-*

³⁶⁴ Leslie Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot. Writing at the limit*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 10.

³⁶⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. IX, *La Littérature et le mal*, p. 250.

³⁶⁶ Georges Bataille, *Choix de lettres. 1917-1962, op. cit.*, p. 230.

³⁶⁷ N° 4, 4^e trimestre 1945. Le compte rendu sera repris dans le tome VI des *Œuvres complètes* de Georges Bataille, p. 315-359.

³⁶⁸ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 331.

³⁶⁹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. III, *L'Abbé C.*, p. 241.

³⁷⁰ *Klossowski, L'Arc, op. cit.*, 1970, p. 89.

³⁷¹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 37.

rieure moins que dans tout autre livre, la forme paraît indissociable du fond. L'essentiel ne se joue-t-il pas dans les intervalles ou les blancs, qui séparent des paragraphes eux-mêmes oscillant entre analyses philosophiques, récits d'expériences, interjections, poèmes ou aphorismes ? N'est-ce pas dans ces « vides » qui marquent la discontinuité de la pensée que se produisent les arrêts de cette dernière ? Moments d'extase peut-être ou moments souverains, communiqués là où la forme et le contenu se rejoignent et font silence ? Car c'est précisément là que se déroule l'expérience de Bataille, bien plus que dans ce qu'il en dit : en réalité, aussitôt qu'il se met à parler, c'est que l'expérience s'est évanouie – et lorsque celle-ci reprend, c'est la parole qui s'abîme dans le silence. Sur le plan de la forme, Sartre a beau jeu de s'amuser des contradictions (voulues et assumées) d'un Bataille « se [demandant] comment exprimer le silence avec des mots »³⁷² ; sur le plan du contenu, et tout particulièrement en ce qui concerne l'usage des « techniques philosophiques », il est plus sévère : « Les mots, écrit-il, qui prirent dans les ouvrages de Hegel, de Heidegger, des significations précises, insérées dans le texte de M. Bataille, donnent à celui-ci les apparences d'une pensée rigoureuse. Mais dès qu'on cherche à la saisir, la pensée fond comme de la neige »³⁷³. Une année après « Un nouveau mystique », lors de la fameuse *Discussion sur le péché*, affrontant à nouveau les méandres de la pensée bataillienne, Sartre se heurte aux mêmes difficultés.

Pour mémoire : Bataille y expose ses thèses non pas tant sur le péché, que sur le lien entre la communication et le péché. Partant d'une définition classique du bien comme bien d'un être, soit tout ce qui lui permet de croître ou de se conserver, il est conduit à poser le mal comme « violation » des êtres. Une telle conceptualisation du bien relève cependant pour Bataille d'une « morale du déclin », comme préservation de soi et accumulation de richesses. A cette dernière, il oppose une morale du sommet pour laquelle le bien est « mépris de l'intérêt des êtres pour eux-mêmes », et le mal « l'existence des êtres, en tant qu'elle implique leur séparation »³⁷⁴. Selon cette seconde morale, la notion de péché prend un sens que la tradition catholique embourgeoisée aurait peu à peu oubliée : le péché, c'est rompre l'unité d'un être et l'amener à (se) dépenser, c'est se pencher sur le néant dont nous avons vu qu'il est l'aboutissement de toute communication. Mais désormais moins pressé de dépenser et de communiquer que durant la période qui précède immédiatement la guerre, Bataille écrit :

³⁷² Jean-Paul Sartre, *Situations I*, op. cit., p. 177.

³⁷³ *Ibid.*, p. 185.

³⁷⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 316.

Toutefois il est clair... que ces ruines, ces consumations liées au désir ne sont pas réelles : en crise le crime ou l'anéantissement des êtres est représentation. C'est qu'un compromis moral « a rejeté les désordres réels » (orgie ou sacrifice) et a substitué aux réalités des symboles (des fictions) devant le désir persistant d'une somme, « les êtres persistant dans la nécessité de trouver en "communiquant" l'au-delà de ce qu'ils sont »³⁷⁵.

A la définition que nous venons de donner du péché semble donc s'ajouter une composante essentielle : le péché est plus simulé que réel. Dès lors, c'est tout l'édifice conceptuel qui vacille. Que l'on appelle « péché » – en dehors de toute conception chrétienne – le viol des êtres passe encore, mais que l'on affirme après coup que ce viol n'est que simulé peut fort bien conduire à se demander, à l'instar de Sartre : « pourquoi Bataille se sert[-t-il] du mot "péché" et s'il ne [pourrait] pas soutenir les mêmes idées sans la notion de péché »³⁷⁶. Et quelques interventions plus tard, revenant à la charge, il soutient :

Lorsque le Père Daniélou parle du péché chrétien, pour lui, cela a une signification très nette. Lorsqu'il demande si le péché est plus rapproché de Dieu ou donne une ouverture plus grande à la créature, cela a un sens très précis pour lui, sens qui se réfère d'ailleurs à l'ensemble de la vie chrétienne. Lorsque vous [Bataille] parlez du péché, il semble que, sous le couvert d'un mot vous parliez de choses entièrement différentes³⁷⁷.

Une fois de plus, ce qui semble irriter le philosophe, c'est – pour reprendre le terme que Bataille emploiera lui-même – l'espèce de « désinvolture »³⁷⁸ dans laquelle l'apprenti sorcier tient la notion de péché, voire la notion tout court. Et l'auteur de *L'Expérience intérieure*, après avoir confessé de très (trop ?) bon cœur, la fragilité même de ses thèses³⁷⁹, finit par revenir sur le concept même de « notion » dont Sartre lui tient rigueur de faire un usage déshonnête. Bataille affirme avoir conçu le péché en dehors de tout cadre chrétien, le cadre lui étant « totalement égal » : la seule chose à laquelle il tient étant précisément de « n'être enfermé par

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 319-320.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 343.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 343.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 349.

³⁷⁹ Il affirme qu'il n'a fait que chercher à « boucher un trou de la manière la plus grossière » (*Ibid.*, p. 340), qu'il a parlé « de ces choses que d'une façon approximative et à l'improviste » (*Ibid.*), qu'il a développé une « construction assez fragile » (*Ibid.*, p. 342) et qu'il ne défend en fin de compte qu'une « position parfaitement faible, parfaitement fragile » (*Ibid.*, p. 345).

aucune notion»³⁸⁰. Et s'il se sert de concepts aussi définis par l'usage et la tradition que celui de «péché», c'est justement pour se prouver la désinvolture avec laquelle il peut en faire usage.

Cette désinvolture concerne sa manière de traiter le langage par lequel il se dit «trahi», un langage «inadéquat»³⁸¹ à dire un être qui ne serait pas «fermé». Qu'est-ce qu'un être «fermé» et qu'est-ce qu'un être «ouvert»? L'être fermé est l'être en tant qu'il est objet d'expérience, ou sujet faisant l'expérience de soi-même comme objet de son expérience. Or l'existence est essentiellement discontinue, tout comme sont discontinus les emplois du «je» par lequel un sujet se désigne. Pour que le langage réponde invariablement à l'être, il faut concevoir ce dernier comme immuabilité, idéalité parfaite ou idée platonicienne. Adoptant alors une perspective heideggérienne sur l'histoire de l'être, Klossowski, dans «Le Simulacre dans la communication de Georges Bataille», note que la pensée préplatonicienne «[gravitait] autour de l'événement de l'être». Or, poursuit-il, la philosophie depuis Platon, «impuissante à soutenir la perspective de la fuite hors de l'existence», et «renonçant à s'interroger proprement sur l'être en tant qu'être, peu à peu en [serait] venue à escamoter l'interrogation originelle par une explicitation de l'être à partir de l'existant»³⁸² – escamotage qui aurait en dernier lieu conduit à l'oubli moderne de l'être. Et il aura fallu tout le travail à la fois de déblayage et de remémoration du professeur de Fribourg pour réveiller ce que Lévinas appelle «la “verbalité” [de l'être], ce qui en lui est événement, le “se passer” de l'être»³⁸³, qui seul permet à l'étant d'apparaître comme étant, mais qui a toujours-déjà fuit hors de ce dernier au moment où il apparaît. Saisir un objet ou se saisir soi-même comme objet, c'est le faire – ou se faire – advenir en dépit de l'être comme étant, c'est se «fermer» sur soi-même. Et c'est cela que Klossowski appelle la fuite de l'être hors de l'existence, c'est cela qu'il perçoit dans la volonté bataillienne d'ouvrir les notions au-delà d'elles-mêmes afin de plonger dans ce que le langage ne peut saisir sans s'abolir comme langage: la dépense, le silence, le secret, c'est-à-dire l'être lui-même.

L'être ne crée cependant pas l'étant, il permet seulement de le saisir comme étant, selon son sens, son but ou selon le projet auquel il répond: quant à saisir l'être lui-même, qui n'a ni sens ni but et ne répond à aucun projet, cela est impossible, car il faudrait alors le saisir en deçà de la

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 349.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 350.

³⁸² Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 27-28.

³⁸³ Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 28.

volonté même de le saisir, c'est-à-dire en dehors de tout projet. Sur ce point, Klossowski rapproche une fois encore les positions de Bataille et de Heidegger, insistant particulièrement sur leur commune manière d'appréhender l'être en deçà de toute intentionnalité. Ainsi en va-t-il de l'expérience de l'angoisse qui se distingue de la peur en cela que cette dernière a un objet, là où la première, selon les termes d'*Etre et temps*, est « complètement indéterminée »³⁸⁴. Mais dans cette indétermination, c'est l'être lui-même qui se révèle en tant que ce qui est indéterminé, et qui doit le rester sous peine de fuir (d'avoir toujours déjà fui) hors de l'étant. Et dans cette expérience, l'être-là retrouve son « pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire *l'être libre* pour la liberté de se choisir et de se saisir soi-même »³⁸⁵. Chez Bataille toutefois, l'expérience ne débouche pas sur une décision existentielle par laquelle l'être-là échappe à l'angoisse dans un projet, mais au contraire sur l'affirmation de l'expérience comme impossibilité de tout projet. Et il précise :

je me trouvais trahi par le langage, parce qu'il est à peu près nécessaire de définir, en termes d'angoisse, ce qui est éprouvé peut-être comme une joie démesurée, et, si j'exprimais la joie, j'exprimerais autre chose que ce que j'éprouve, parce que ce qui est éprouvé est à un moment donné la désinvolture par rapport à l'angoisse, et il faut que l'angoisse soit sensible pour que la désinvolture le soit, et la désinvolture est à un moment donné telle qu'elle en arrive à ne plus savoir s'exprimer, qu'elle en arrive à laisser son expression en deçà d'elle d'une façon normale³⁸⁶.

Dans ce passage, Bataille laisse à merveille pressentir l'indéfinissable du pathos comme voie d'accès à l'être, pathos vécu avant tout comme intensité intérieure que le langage ne peut que définir comme angoisse et qui pourrait aussi bien être de la joie. Pour Klossowski, l'expérience fondamentale de Bataille est donc bien celle de la fuite de l'être hors de l'existence, fuite de tout contenu d'expérience hors du langage – expérience en regard de laquelle, la seule attitude possible ne peut qu'être celle de la désinvolture à l'endroit de l'usage de notions fermées, c'est-à-dire répondant prétendument à l'être compris comme essentialité et permanence.

La différence fondamentale dans ce que Klossowski appelle la « communication de Georges Bataille », est donc celle des notions ouvertes, rendant compte de la fuite de l'être hors de l'existence, et des notions fermées, renvoyant à une fallacieuse fixité de l'être. Or pour-

³⁸⁴ Martin Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 235.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 237.

³⁸⁶ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 350.

rions-nous encore nous comprendre, échanger et discuter, si nous ne nous servions jamais que de notions ouvertes ? L'illusion de permanence de l'être n'est-elle pas essentielle à la compréhension interhumaine ? Et pour autant que l'on se serve de notions à la signification déterminée – à l'instar de la notion de péché – pour dire le contraire de ce qu'elles signifient, ne risque-t-on pas de provoquer dans le meilleur des cas la mésintelligence, et dans le pire l'exaspération ? Klossowski répond de manière nuancée. Il distingue tout d'abord les notions (fermées), de simulacre de notions (ouvertes), mais il précise d'emblée que « le simulacre n'est pas exactement une pseudo-notion, celle-là aussi servirait encore de point de repère jusqu'à ce qu'elle puisse être dénoncée comme voie erronée »³⁸⁷. Le simulacre n'appartient donc pas à l'extériorité des signes du code quotidien, il répond au contraire à un événement intérieur singulier, il est « le signe d'un état instantané », et en cela il « ne peut établir l'échange entre un esprit et un autre ni permettre le passage d'une pensée dans une autre »³⁸⁸. La notion ouverte assume donc le risque de la méprise, sachant que, comme le dit Klossowski, « “comprendre” le simulacre ou s'y “méprendre” ne tire pas à conséquence »³⁸⁹, puisqu'il ne vise aucun échange : « Le simulacre a un tout autre objet que la communication intelligible de la notion », il vise au contraire « la complicité dont les motifs non plus ne sont pas déterminables ni cherchent à se déterminer »³⁹⁰. Nous aurions donc ici deux types de communications : la première, répondant à une prétendue fixité de l'être, viserait la compréhension à travers l'échange de notions (fermées) ; la seconde, répondant à la fuite de l'être hors de l'existence viserait à établir la complicité par l'usage de simulacres. Autrement dit, en tant qu'il véhicule des concepts, le langage vise à la transmission d'informations, mais ce même langage en tant qu'il révèle dans cette transmission l'angoisse, la joie ou l'intensité vécue, provoquerait au contraire la complicité avec l'interlocuteur, ou son rejet. « Le simulacre permet à la langue de devenir complice de l'expérience intérieure »³⁹¹, notait Ebeling, que cette expérience intérieure soit celle de l'angoisse ou d'une « joie démesurée »³⁹².

³⁸⁷ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 23-24.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 24.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ « *Das Simulakrum läßt die Sprache zum Komplizen der inneren Erfahrung werden* » (T.d.A). Knut Ebeling, *Die Falle. Zwei Lektüren zu Georges Batailles “Madame Edwanda”*, Vienne, Passagen Verlag, 2000, p. 212.

³⁹² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 350.

Parmi les participants à la *Discussion sur le péché* qui comprit cela ? Sartre s'y refuse. Certains le pressentent, à l'instar d'Adamov qui avoue avoir été frappé par « le ton et la voix de Bataille » qu'il juge « absolument authentiques »³⁹³. Massignon se dit quant à lui « frappé par le ton de simplicité, d'aveu direct de M. Bataille »³⁹⁴. Mais c'est le Père Daniélou qui semble le plus proche de comprendre Bataille lorsqu'il affirme : « J'ai l'impression que Sartre, tout à l'heure, essayait de vous enfermer dans sa position à lui et qu'en réalité, vous la débordiez précisément par ce qui vous constitue vous-même, qui est cette espèce de refus de vous laisser enfermer dans une position quelconque »³⁹⁵. Ce qui importe, ce n'est donc pas tant les positions permettant le débat, l'échange ou la contradiction, que l'ouverture, le partage et le ton permettant la rencontre. Gandillac demande alors à Bataille si l'amitié en deçà des oppositions – notamment entre chrétiens et athées – lui semble « une chose possible »³⁹⁶. Bataille : « Pourquoi pas ? Un peu l'amitié dans la conscience d'une complicité »³⁹⁷. Le terme est lâché. Encore fallait-il comprendre que cette complicité ne s'établit que dans – et par – le simulacre, ce qui était loin d'être le cas de Klossowski en 1944. Se rangeant résolument parmi les chrétiens, il s'en prend à Bataille, et surtout aux notions de « culpabilité » et de « responsabilité devant Dieu », ou évoque « l'ennui » que provoque le péché, affirmant selon les termes déjà cités : « Vous nous parlez toujours de l'éclat du monde du péché. Ce monde est bien terne »³⁹⁸. Et c'est sur ce jugement de goût que Klossowski clôt son intervention, un goût si diamétralement opposé à celui de Bataille, que tout commerce entre eux semble impossible. S'il parle encore avec lui, c'est sous le couvert de sa soutane, comme il s'était déjà abrité derrière l'objectivité du sociologue ou de l'historien des idées, pour faire dans le « Corps du néant », le *mea culpa* de ses années passées aux côtés de l'apprenti sorcier. En réalité, Klossowski aura besoin du retour paradoxal du « Guide qu'[il] avait perdu »³⁹⁹, de la plongée dans le monde de la mémoire, ainsi que de la révélation du simulacre sous les auspices de la figure de Roberte, pour comprendre le sens même de la *Discussion sur le péché*. Bataille n'y développait pas une théorie du péché – nouvelle, hétérodoxe ou

³⁹³ *Ibid.*, p. 331.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 334.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 349.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 358.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 358.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 331.

³⁹⁹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 181.

hérétique – il parlait de choses dont la compréhension, pas plus que la méprise ne « tirait à conséquence », car il ne parlait que pour faire signe à d'éventuels complices.

Les complices de Sodome

Comment comprendre cette complicité ? Que signifie « faire signe » ? La complicité selon le *Robert* connaît deux acceptations : premièrement, elle désigne la « participation par assistance intentionnelle à la faute, au délit ou au crime commis par un autre ». Deuxièmement : une « entente profonde, spontanée et souvent inexprimée ». A quelle faute, à quel délit ou à quel crime Bataille invite-t-il ? Nous l'avons vu, il s'agit du viol des êtres et de l'ouverture des notions au-delà d'elles-mêmes. Le crime ou le péché est la mise en cause du rapport de l'être et du langage, tels que les avait arrimés l'un à l'autre et une fois pour toutes, « l'humano-divinité » du Christ, « dont le calvaire reste l'éternel critère de tout ce qui a été vécu, de tout ce qui se vit et sera jamais vécu »⁴⁰⁰. Si le langage est possible, c'est parce que la divinité garantit la permanence du rapport des mots aux choses, soit la vérité de tout échange avec le prochain ; or si Dieu ou la grammaire venaient à disparaître, le langage ne répondrait plus à l'être, mais à la fuite de l'être hors de l'existence. C'est dans cette lumière que Klossowski replace les choses dès le début de son article sur « Le Simulacre dans la communication de Georges Bataille » : « Qui dit *athéologie* se soucie de la *vacance divine*, soit de la "place" ou du lieu spécifiquement tenu par le *nom de Dieu* – Dieu garant du moi personnel »⁴⁰¹. Garant du langage, Dieu l'est également de l'identité, et sa disparition entraîne selon Klossowski la dissolution du sujet. Telle aurait été l'expérience vécue par Nietzsche que l'exégète résume en ces termes : « quand Nietzsche annonce que *Dieu est mort*, ceci revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre sa propre identité »⁴⁰². En dehors de Dieu qui en garantit la permanence, notre identité se réduit à une interprétation toujours aléatoire, à une « plaisanterie grammaticale »⁴⁰³ ; et chaque usage du pronom « je » renvoie à un être en fuite, s'échappant de lui-même, impossible à fixer dans un rapport stable. Pour Klossowski, la possession même du corps propre par un « moi » est remise en cause, car, comme il l'écrit dans la version de 1967 de *Sade mon prochain* : « "je" ne possède "mon" corps qu'au nom des institutions dont le langage en

⁴⁰⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁰¹ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 205.

⁴⁰³ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 337.

“moi” n’est que le surveillant. Le langage institutionnel “m” a appris que ce corps dans lequel “je suis”, était le “mien”. Le plus grand *crime* que “je” puisse commettre, ce n’est pas tant d’ôter “son” corps à “autrui”; c’est de désolidariser “mon” corps d’avec “moi-même”, institué par le langage»⁴⁰⁴. Nietzsche ne disait-il pas: «Tu dois être reconnaissable, exprimer ton intimité par des signes *précis* et *constants* – autrement tu seras dangereux», avant de conclure: «l’exigence de véricité présuppose la connaissabilité et la persistance de la personne»⁴⁰⁵.

C’est ici que l’on en vient à la deuxième partie de la définition de la complicité: une «entente profonde, spontanée et souvent inexprimée», soit le contraire «de la persuasion selon l’entendement universel»⁴⁰⁶. Tel avait été le problème de Bataille durant les années qui avaient précédé la guerre: comment «inciter les autres à consommer et à se consommer, si l’on ne justifie pas la consommation en lui attribuant une utilité quelconque?»⁴⁰⁷ Mais on ne peut donner un but à la complicité sans la dénaturer; elle se produit – ou ne se produit pas – mais en dehors du sujet, qui pourrait la vouloir, la dire ou la comprendre: la complicité pour Klossowski s’établit comme «adhésion fugitive» à une «conscience sans suppôt»⁴⁰⁸, c’est-à-dire sans «moi», une conscience ne voulant pas quelque chose, ni rien, mais disposée par le rire, la joie ou l’angoisse, à la rupture de «la persistance de la personne». Ne meurt-on pas de rire? Cette mort n’est-elle pas précisément celle du sujet? Klossowski note que Bataille «*rit* et il écrit qu’il *meurt de rire* ou qu’il *rit aux larmes* – état dans lequel l’expérience supprime le sujet»⁴⁰⁹. Le rire, on le sait, est l’une des émotions humaines les plus contagieuses, où toute volonté propre se trouve remplacée par un tressaillement surgi des profondeurs du corps, qui fait de la conscience un pur lieu de partage.

La complicité, si Bataille l’évoque bien comme «participation [...] intentionnelle à la faute», ou comme «entente profonde, spontanée et souvent inexprimée», ne fait pas chez lui l’objet d’une théorie très élaborée. Chez Klossowski en revanche, elle fournit l’occasion d’une réflexion sur le média, sur le simulacre – ou le vecteur de la communication – s’inscrivant en tiers entre l’incommunicable et la généralité des signes. C’est là sans doute sa plus grande originalité par

⁴⁰⁴ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁰⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, t. IX, Hiver 1883 – 1884, 24 [19], p. 687.

⁴⁰⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁰⁷ Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l’écriture*, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁰⁸ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

rapport à Bataille, dont la limite aurait été son incapacité à sortir de l'alternative dualiste: langage ou silence. «Difficulté [...] insurmontable, note Sichère, tant que Bataille fait du langage une entité, tant qu'il pose d'un côté "le langage", de l'autre le silence de la violence et de la communication»⁴¹⁰. Dans *La Littérature et le mal*, Bataille écrivait :

On voit, si l'on m'a suivi, qu'il existe une opposition fondamentale entre la *communication faible*, base de la société profane (de la société active – au sens où l'activité se confond avec la productivité) et la *communication forte*, qui abandonne les consciences se réfléchissant l'une l'autre, ou les unes les autres, à cet impénétrable qui est leur «dernier lieu»⁴¹¹.

N'est-ce pas précisément cette dualité des communications, que le novice avait critiquée en 1941 en parlant des deux Eglises ? Et si Klossowski suit Bataille pour faire de la communication faible la «base de la société profane», il montrait surtout que la communication forte s'évanouissait dans le néant, où «il n'y a plus d'expérience, à plus forte raison plus rien à communiquer, parce qu'il n'y a plus rien»⁴¹². Or, nous avons vu qu'entre les deux Eglises venait s'insérer un simulacre dont l'ontologie demeurait contradictoire, puisqu'il pouvait tour à tour simuler l'Eglise de la résurrection, ou dissimuler celle-ci dans celle de la mort de Dieu – à moins qu'il ne simule l'Eglise de la mort de Dieu tout en y dissimulant celle de la résurrection.

A l'instar du démon gidien, le simulacre franchit allègrement les frontières de l'être et du néant. Contradictoire en soi, il circule incognito sur la limite qui sépare l'être de ce que nous pouvons en dire. Il rend compte des expériences intérieures sans les réduire aux normes univoques de la généralité. Klossowski note :

Le simulacre a l'avantage de ne pas prétendre fixer ce qu'il présente d'une expérience et ce qu'il en dit; loin d'exclure de contradictoire, il l'implique naturellement. Car s'il triche sur le tableau notionnel, c'est qu'il mime fidèlement la part de l'incommunicable. Le simulacre c'est tout ce que nous savons d'une expérience; la notion n'en est que le déchet appelant d'autres déchets⁴¹³.

Klossowski expose ici clairement la fonction médiatrice du simulacre comme possibilité d'une communication de l'incommunicable. Pour l'auteur de *Sade mon prochain*, lorsque Bataille parle, il paie son tribut

⁴¹⁰ Bernard Sichère, *Pour Bataille*, op. cit., p. 50.

⁴¹¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. IX, *La Littérature et le mal*, p. 312.

⁴¹² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, op. cit., p. 182.

⁴¹³ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 24.

à l'illusion de la fixité de l'être, illusion qu'il dénonce par ailleurs en élaborant un discours délibérément désinvolté, voire contradictoire, qui échappe à toute vérité univoque. Ainsi, lorsqu'il « se [dérobe] à l'instant où il ferait preuve de contradiction flagrante »⁴¹⁴, il rend compte de la fuite de l'être hors de l'existence, et ouvre la porte à la communication. Le malentendu serait donc de prétendre enfermer sa pensée dans une dialectique prétendument rigoureuse, c'est-à-dire répondant à l'être, alors que toute la rigueur de son travail consiste à épouser le mouvement et l'humeur du fond fuyant de l'être – « malentendu inévitable, affirme Klossowski à Monnoyer, du fait que [Bataille] lui-même, sans qu'il y eût du "flou" dans sa démarche, maintenait toutes ses contradictions »⁴¹⁵. Or maintenir les contradictions, c'est maintenir l'état de tension intérieure dont elles sont le signe. Et vouloir les résoudre à un niveau notionnel, c'est mésestimer complètement sa tentative de communication de cette tension par le biais de théories faisant semblant d'être des théories, soit par le biais de simulacres de théorie ou de simulacres tout court.

De telles théories se trouvent pour ainsi dire à l'état programmatique dans l'œuvre de Sade. C'est tout naturellement vers ce dernier que se tourne alors Klossowski pour donner l'analyse la plus complète du simulacre comme signe de complicité. Mais avant cela, il fallait construire une image du divin marquis qui ne soit plus justiciable des « contorsions » passées. Ce sera chose faite avec la réédition de 1967 de *Sade mon prochain*. Rappelons les différences générales entre les versions de 1947 et 1967. De l'une à l'autre, Klossowski maintient certains textes à bien des égards datés, comme les « Éléments d'une étude psychanalytique du marquis de Sade », repris en annexe sous forme abrégée ; il supprime l'essai sur Bataille et celui sur Kierkegaard, remplacés par un long essai intitulé « Le Philosophe scélérat ». Et il n'est pas anodin que René Micha, dans la bibliographie de Klossowski qu'il dresse dans *L'Arc*, attire l'attention sur le fait que ce nouvel article remplace « en tête de l'ouvrage »⁴¹⁶, l'essai que l'auteur des *Lois de l'hospitalité* avait consacré à l'homme acéphale. Or cette « nouvelle tête » ne se recompose pas selon un Dieu, ni selon l'athéisme rationnel – qui n'est en réalité « rien d'autre qu'un monothéisme renversé »⁴¹⁷ comme nous le verrons encore –, mais selon le signe lui-même de la complicité, soit le simulacre. L'individu ne se désigne plus en tant que sujet, c'est-à-dire dans un « je » servant à tous

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁴¹⁵ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 181.

⁴¹⁶ Klossowski, *L'Arc*, *op. cit.*, p. 93.

⁴¹⁷ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 33.

parce qu'il n'appartient à personne, mais au contraire dans un simulacre qui « constitue le signe d'un état instantané »⁴¹⁸. La singularité n'est plus ici la solitude du moi assujéti au projet, elle n'est plus expérience d'une « anomalie » incommunicable face à la généralité sociale, elle est partage du « fond » souverain de l'être. C'est pour cette raison que Klossowski écrit qu'une conscience se désignant dans un simulacre est *sans suppôt*, sans moi – et que le simulacre permet « une adhésion fugitive à cette conscience *sans suppôt* qui embrasse dans autrui rien que ce qui se pourrait distraire, se dissocier du moi d'autrui pour le rendre vacant »⁴¹⁹.

Dès lors se constitue ce que Klossowski appelle dans « Le Philosophe scélérat » l'« espace des esprits », qu'il faut comprendre comme l'espace des mouvements du pathos, le rire, les larmes, l'angoisse ou l'extase, pulsions et passions. Dans *La Nouvelle Justine* par exemple, on lit ces propos de Bressac : « il n'est rien d'aussi délicieux que de pouvoir se trouver ainsi plusieurs amis du même goût et du même esprit ; les désirs des uns s'allument à l'irrégularité de ceux des autres ; on enchérit, on se surpasse, on s'encourage, et les résultats sont divins »⁴²⁰. Et l'espace se constitue parce que les esprits se comprennent « par l'intelligence mutuelle [du] signe clé »⁴²¹. Le signe est communication d'un désir incommunicable dans les codes de la généralité ; sa particularité n'est pas tant de désigner quelque chose, une notion autour de laquelle des sujets se rassembleraient comme autour d'un projet visant à une réalisation concrète, mais au contraire de vivre un instant de désir partagé. Le signe se dénonce comme faux-signe parce qu'il ne désigne rien, n'étant par lui-même, pour le dire avec Sartre, que « néant hypostasié »⁴²². En tant que tel, il est bien quelque chose, mais quelque chose que l'on ne peut dire ou vouloir, il demeure parfaitement gratuit. Aussi gratuit que l'est la dépense inutile pour Bataille ou, pour Sade lu par Klossowski, l'acte de sodomie ; car du point de vue de la raison et à l'instar de la dépense, la sodomie est proprement « aberrante »⁴²³. La fin de l'activité sexuelle, comme Claudel le rappelait pertinemment à Gide, dans un « monde humainement organisé selon le principe d'analogie entre les fins naturelles et les fins humaines »⁴²⁴, ne peut être que la procréation.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Sade, *Œuvres*, t. II., *op. cit.*, p. 887.

⁴²¹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 37.

⁴²² Jean-Paul Sartre, *Situations I*, *op. cit.*, p. 210.

⁴²³ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 23.

⁴²⁴ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 65.

Cette analogie constitue la définition même de la généralité à laquelle les pervers sadiens échappent en affirmant la singularité d'un désir aberrant pour la raison. Si la sodomie est en soi une déviation par rapport à ce que Freud appelle le «*but sexuel*»⁴²⁵, elle s'oppose surtout à la généralité, au sens où Gallop note : «le vagin en tant que siège de la procréation de l'espèce est l'organe de la généralité»⁴²⁶. Le pervers se désolidarise de sa condition humaine assujettie au but de la conservation et de la perpétuation par la procréation. La sodomie comme signe apparaît donc là où l'instinct de procréation, détourné de son but, fait l'objet d'une affirmation de l'être comme pure jouissance⁴²⁷. En cela, le pervers témoigne «*de la mort de l'espèce dans un individu*»⁴²⁸, et cette affirmation est inséparable de celle de la singularité du désir impersonnel. Dans le signe de la sodomie, le pervers se signifie non pas comme sujet, mais comme existence souveraine, c'est-à-dire comme existence s'épuisant dans l'instant de son épanouissement en dehors de tout projet. Klossowski note :

Le pervers poursuit *l'exécution d'un geste unique*, c'est l'affaire d'un instant. L'existence du pervers devient la perpétuelle attente de *l'instant où pouvoir exécuter ce geste*. Considéré en soi le pervers ne peut *se signifier* que par ce geste : exécuter ce geste vaut pour la *totalité du fait d'exister*. De ce fait même le pervers n'a *rien à dire* quant à son geste qui soit intelligible au niveau de la réciprocité entre individus⁴²⁹.

Et pour autant que l'existence est en elle-même et par elle-même inintelligible, c'est le geste lui-même, ou le signe, qui doit échapper à tout code, à tout but et à tout sens. Mais dans le même temps, ce geste qui est un signe ou un simulacre, introduit l'inintelligible au cœur de la raison elle-même, c'est-à-dire introduit l'inéchangeable singularité d'une jouissance au cœur des échanges utiles de signes et de notions. Dans les termes de Klossowski : le «geste pervers ainsi codé introduit dans le langage

⁴²⁵ Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 38.

⁴²⁶ «*The vagina as seat of procreation of the species is the organ of generality*» (T.d.A.). Jane Gallop, *Intersections*, op. cit., p. 90.

⁴²⁷ Telle est également la raison pour laquelle Actéon ne se contentera pas des «lèvres secrètes» de la déesse, mais finira par se ruer «tête baissée» sur son postérieur entrebâillé – et c'est là, note Klossowski, qu'il touche «au terme de sa vocation» (Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 94), c'est-à-dire «au jeu et [aux] formes du jeu, qui l'associent à la gratuité secrète de l'univers divin» (Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, op. cit., p. 13).

⁴²⁸ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, op. cit., p. 32.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 29-30.

du “sens commun” [...] le non-langage de la monstruosité qui subsiste sous ce code»⁴³⁰. Dans le simulacre, «le langage rationnel des normes» et «l’anomalie» entrent dans une «sorte d’osmose»⁴³¹, et Sade invente alors «un type de pervers qui parle à partir de son geste singulier *au nom de la généralité*»⁴³².

Roberte partagée

Qu’en est-il pour Klossowski ? A-t-il lui-même son signe singulier, inintelligible et unique qui lui permettrait de chercher des complices ? Il serait en réalité bien étonnant que ces mots de *L’Arc* soient restés lettre morte : «Ma véritable ambition n’est rien d’autre que de trouver des complices propres à occuper ces même lieux»⁴³³. Ces lieux, c’est l’espace des esprits, lieux qui, à l’instar de la communauté bataillienne, n’existent pas et ne peuvent être voulus que sous peine de perte de toute souveraineté. Klossowski assure : «Que me vienne seulement la certitude que *ces lieux existent par eux-mêmes*, et je cesserai aussitôt d’écrire. Car mes amis et moi-même serions les habitants de cette région : nous en partagerions la *coutume*»⁴³⁴. Or, la coutume par définition est toujours déjà établie par un usage ; elle implique que la majorité se conforme à ses règles. La coutume se trouve du côté de la généralité du code des signes quotidiens ; le simulacre sadien de la sodomie constitue en revanche une contre-généralité, car il ne peut faire l’objet d’aucune coutume sous peine d’autodestruction de la société qui l’appliquerait universellement. La «contre-coutume» se dénonce comme acte pur de l’esprit en révolte contre le corps et l’animalité de la procréation, ou comme «une forme de la lutte de l’esprit contre la chair»⁴³⁵. Car si, comme le note Schopenhauer dans sa «Métaphysique de l’amour», ce qui attire «l’un vers l’autre deux individus de sexe différents, c’est le vouloir-vivre de toute l’espèce»⁴³⁶, dans la pratique de la sodomie au contraire, l’individu affirme son plaisir singulier contre «le *sens de l’espèce*»⁴³⁷ ; il s’affirme dans une jouissance qui l’associe à ce que Klossowski appelle «la gratuité secrète de

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² *Ibid.*, p. 34.

⁴³³ Klossowski, *L’Arc*, *op. cit.*, p. 9.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 120.

⁴³⁶ Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P. U. F., 2009, p. 1291.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 1294.

l'univers divin»⁴³⁸, et Bataille «l'accomplissement inutile et infini de l'univers»⁴³⁹. Et l'énergie dépensée en pure perte revient à des «*prélèvements opérés sur l'instinct de propagation*», prélèvements qui «forment alors *la matière d'un phantasme*»⁴⁴⁰ s'interprétant ou se désignant dans un signe vide ou gratuit, soit un simulacre. La sodomie devient donc le signe de la gratuité du signe, par lequel l'humanité advient en tant que distincte de toute fonction utile, servile ou animale, soit en deçà de toute sujétion à un sens ou à un but. Autrement dit, le simulacre qui s'interprète ici comme sodomie n'entre dans la généralité que sous la forme d'une «contre-coutume», recouvrant en dernier lieu l'impossible pour toute généralité, c'est-à-dire pour toute coutume.

Cet impossible, Klossowski l'élabore dans sa fiction des «lois de l'hospitalité». Et le signe dont la trilogie est marquée au chef, le simulacre du ralliement complice, est le nom même de l'héroïne, «Roberte», qui s'imposa, comme le dit l'auteur, dans une «fascination»⁴⁴¹, «formant [sa] seule expérience»⁴⁴². Ce signe ou ce nom est pour Klossowski d'autant plus contraignant, qu'il peut paraître au profane parfaitement arbitraire; dans cet arbitraire réside cependant le caractère essentiel du simulacre ne communiquant rien que lui-même en tant que signe de l'incommunicable. De la même manière, Klossowski note que les lois de l'hospitalité «sont une aberration en tant que coutume», car elles mettent en cause «la logique la plus couramment admise, en l'occurrence la logique monogamique de l'adultère»⁴⁴³. Selon cette logique, un conjoint en trompe un autre, ce qui implique que le conjoint trompé ignore tout de l'adultère. Or que se passe-t-il du moment qu'un conjoint – ici le mari – s'enhardit à offrir sa femme à des hôtes de passage et, qui plus est, hausse ce geste au niveau d'une loi? N'est-ce pas l'adultère qui s'en trouve annulé, entraînant avec lui l'abolition de la logique monogamique du couple? Les lois de l'hospitalité ne peuvent donc former aucune coutume, elles s'imposent au contraire comme une contre-généralité que, certes, seule la coutume aura rendue possible, mais qu'elle suspend dès le moment où elle est pratiquée.

⁴³⁸ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, *op. cit.*, p. 13.

⁴³⁹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VII, *La Part maudite*, p. 29.

⁴⁴⁰ Pierre Klossowski, *La Monnaie vivante*, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁴¹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 335.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 340.

⁴⁴³ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 16.

La coutume, disions-nous, a partie liée avec la généralité du code des signes quotidiens. C'est selon ce code qu'un être se ferme ou se désigne dans un « je », et désigne *son* époux comme *sien*, ou *son* épouse comme *sienne*. Et seulement en tant que l'épouse serait la possession du mari, celui-ci peut-il la « donner » à autrui. Or nous venons de voir que ce don lui-même, généralisé, est « une aberration » du point de vue de la coutume qu'il détruit, de la même manière que la sodomie est désignée comme un acte aberrant du point de vue de la société humaine qu'elle détruirait. En cela, les lois de l'hospitalité représentent un non-sens. Se pourraient-elles alors formuler de manière censée en deçà de toute coutume et de tout langage? La contradiction apparaît déjà dans les termes: comme espérer formuler quoi que ce soit en renonçant au langage? Comment un être qui ne possède ni « je » ni « conjoint » pourrait-il encore dire: « Je donne *ma* femme à mes hôtes de passage »? En réalité, là où il n'y a plus ni coutume ni langage, il n'y a plus que le mélange de tous les êtres entre eux, mélange qui est partage et communication, mais qui est, à proprement parler, incommunicable dans et par le langage, sinon dans un signe tel le nom de Roberte, parfaitement arbitraire en lui-même, et fonctionnant dans le langage de manière à communiquer l'arbitraire comme fortuité. Roberte elle-même n'énonce-t-elle pas à la fin du *Souffleur* ce commandement: « Restons fidèles au fortuit »⁴⁴⁴? En fin de compte, le don de Roberte ne signifie rien que le partage de l'impartageable. Il ne signifie rien de plus que le don, par Klossowski, des romans qui composent *Les Lois de l'hospitalité* à son public – sinon les moments fugitifs et fortuits de la complicité que le lecteur éprouvera ou n'éprouvera pas – avec l'auteur et sa part d'incommunicable. Et pour autant que chaque amant de Roberte révélerait « une pluralité de natures en elle »⁴⁴⁵, chaque lecteur lira dans le signe unique de son nom une autre histoire, un autre roman.

Revenons pour conclure à la leçon de Girard. Le désir du sujet pour son objet est toujours déjà médiatisé de manière interne ou externe par un être vers lequel tend son élan le plus profond. Or après les suites pour Klossowski « des plus catastrophiques »⁴⁴⁶ de son aventure gidienne, il va désirer « la réalisation des passions que la nature a mises en l'homme »⁴⁴⁷, soit l'affirmation inconditionnelle et sans aucun égard pour autrui de son *ego*. Ce désir qui est un élan vers le média-

⁴⁴⁴ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 330.

⁴⁴⁵ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 14.

⁴⁴⁶ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴⁴⁷ Pierre Klossowski, *Écrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, op. cit., p. 42.

teur sadien aboutit cependant à un échec. Le médiateur lui-même brise l'élan du sujet vers son objet, et l'objet désiré se révèle impossible pour le sujet, car de quelque manière qu'on l'aborde, il appartient déjà au médiateur. Aucune possibilité donc d'échapper au triangle dialectique qui lie l'*ego* à son objet et au médiateur, à moins de n'échapper en premier à soi-même. Cette solution, à notre sens, constitue le tournant fondamental de la pensée de l'auteur de *Sade mon prochain* au cours des années qui suivirent directement la guerre. Mais ce tournant fut, avant d'être celui de Klossowski, celui de Bataille découvrant que la « suppression du sujet et de l'objet [est le] seul moyen de ne pas aboutir à la possession de l'objet par le sujet »⁴⁴⁸. Bataille ouvre ici la possibilité d'un espace de communication situé en deçà du sujet et de l'objet : le néant, le rien, la souveraineté. En un sens et au prix du renoncement à vouloir être tout, à vouloir être Dieu, Bataille sort ici du triangle dialectique pour s'ouvrir à la chance – au risque de perdre toute « réalité humaine »⁴⁴⁹. Ainsi se constitue l'un des nombreux dualismes théoriques qui balisent sa pensée et son itinéraire (chance ou projet, silence ou langage, communication forte ou communication faible). Il appartiendra à Klossowski de penser cette médiation et de découvrir en elle la clé de toute son œuvre : le simulacre comme signe d'un désir impersonnel, le simulacre comme insaisissable composé d'être et de néant, le simulacre comme communication de l'incommunicable. Mais surtout, à travers le simulacre, Klossowski trouve le moyen d'établir un nouveau rapport avec ceux qui avaient été ses médiateurs : ils deviennent ses complices. Ainsi se résout pour lui le conflit triangulaire. Plutôt que de s'enfermer dans la fureur sadienne ou bataillienne qui avait marqué sa production au cours des années 1930, Klossowski subvertit le triangle à son goût : *Les lois de l'hospitalité* sont l'expression de cette subversion ludique dans laquelle Octave, le vieux professeur de théologie, offre sa femme à des hôtes de passage, qui sont autant de complices d'un désir dont il s'est parodiquement fait le médiateur. Dès lors, là où dans la fureur des années d'avant guerre et dans la première édition de *Sade mon prochain*, il subissait ce que Denis Hollier a appelé une « aspiration (sadique ou mallarméenne) à la possession de l'impossible »⁴⁵⁰, il se propose désormais de « partager l'inéchangeable »⁴⁵¹ ou d'échanger

⁴⁴⁸ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Sur Nietzsche*, p. 67.

⁴⁴⁹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵⁰ *Traversées de Pierre Klossowski*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

l'impartageable : il se fait auteur et producteur de simulacres, et, en ce sens, il se fait le médiateur du désir d'un lecteur désirant à son tour Roberte. N'a-t-il pas alors envie, ce lecteur, d'appeler Klossowski : « oncle Pierre » ?



© Librairie Droz S.A.

CHAPITRE III

L'APOTHÉOSE DE NIETZSCHE

LE CERCLE

Refaire la biographie d'un autobiographe

Si Klossowski fut l'intime de Gide et de Bataille, il le fut également de Nietzsche ; cela nonobstant les cinq années qui séparent la mort du philosophe de la naissance de son singulier exégète et traducteur. La complicité se passe ici de la rencontre au présent, à moins qu'il ne faille, pour comprendre l'expérience de Klossowski, donner à la notion de contemporanéité une extension toute particulière. Georges Perros, dans un très beau portrait de l'auteur des *Lois de l'hospitalité*, écrit :

Cet homme semble venir de très loin. Pas seulement d'Europe centrale, pas seulement de la Rome impériale, pas seulement de Tübingen. Sous ce drôle de crâne, au front plus haut que nature, se battent, s'étreignent, se haïssent, font l'amour et la mort, comme nuages dans un ciel en difficulté, une multitude de dieux et déesses, les rêves et désirs indicibles des héros de la mythologie aussi bien que ceux de Kafka, de Nietzsche, d'Hofmannsthal, de Rilke, tous véritables habitants de l'aujourd'hui des siècles des siècles. Nous ne sommes pour cet homme hanté, cet homme d'extase, que contemporains de hasard, heureux ou non, selon sa volonté de puissance affective¹.

Le sens même du contemporain, ramené à la figure de « notre oncle Pierre », ne semble pas se limiter à la chronologie quotidienne. En deçà ou au-delà de celle-ci, une autre chronologie, un autre temps, où tous les temps se rassemblent selon un ordre de rapports purement affectifs : les monuments de la « Rome impériale » se reflètent dans les eaux du Neckar, le *Stift* de Tübingen dans celles du Tibre, tandis que Kafka et Nietzsche s'entretiennent des *Sonnets à Orphée* sur une plage non loin de Troie,

¹ Klossowski, *L'Arc*, op. cit., p. 45.

tous « véritables habitants de l'aujourd'hui des siècles des siècles ». On ne saurait mieux dire : dans notre fond, tous les temps communiquent en une mouvante éternité de « rêves et de désirs indicibles » – indicibles à notre raison qui ne connaît que l'évolution linéaire imposée par le projet. Mais encore : dans la pénombre de notre raison, dans notre fond le plus intime, nous sommes une multiplicité d'individus que, selon le sens très particulier que Klossowski donne à la métempychose, – qu'il nous faudra encore définir – nous avons été et serons encore de toute éternité ! Au quotidien, nous nous contentons d'une identité unique, donnée *hic et nunc* au sein d'une époque et d'un milieu déterminés, et nous refoulons dans l'oubli la diversité des êtres qui nous habitent. Que se passerait-il cependant si le souvenir de tous ceux que nous avons été dans le passé et serons encore dans le futur, si le souvenir de tous les autres que nous sommes à chaque instant, nous revenait subitement ? N'en viendrions-nous pas à considérer notre identité actuelle comme fortuite ? Autant que les gens, prochains et amis qui nous entourent, comme des « contemporains de hasard » ? Posée autrement, la question revient à se demander si l'éternité de l'être, conçue comme la multiplicité des individus que j'ai été et serai encore, peut se communiquer dans un instant de mon présent, ou – pour le dire en employant une expression klossowskienne sur laquelle nous reviendrons – l'être peut-il jamais « sous-venir » à la personne que je suis ici et maintenant ? D'autant que je ne suis jamais celui que je suis que pour avoir oublié tous les autres que je suis, que j'ai été et serai encore, mais qui n'en demeurent pas moins, dans mon for intérieur, comme des « fantômes plus ou moins récupérables, plus ou moins identifiables »².

Oublier pour se souvenir. Oublier le contemporain ou l'actuel pour que l'inactuel – l'« *Unzeitgemäße* » – fasse retour, telle est la question avec laquelle Klossowski entre dans la philosophie du penseur de l'éternel retour. Dès les premières lignes de l'introduction de *Nietzsche et le cercle vicieux*, il écrit : « Voici un livre qui témoignera d'une rare ignorance : comment seulement parler de la "pensée de Nietzsche" sans faire jamais le point de tout ce qui a été dit depuis lors ? »³ Au-delà de la coquetterie d'un érudit ayant lu attentivement les essais fondateurs que Jaspers, Löwith, Heidegger, Bataille ou encore Deleuze consacrèrent au philosophe, le propos n'a rien d'anodin. Ce que Klossowski énonce ici, c'est le fait que l'expérience la plus intime de la rencontre – ou de la complicité – avec Nietzsche ne peut avoir lieu qu'en dehors du temps

² *Ibid.*

³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 11.

quotidien, dans cette « pénombre de [l'] esprit »⁴ où il avait déjà rencontré Gide, dix ans après sa mort. Pour être authentique, la rencontre se doit d'être souveraine, et la souveraineté n'appartient qu'à l'absence de tout projet. Toute autre lecture de Nietzsche, toute lecture prétendant éclairer le sens de sa pensée ne peut que manquer le philosophe lui-même. Ainsi faut-il entrer dans son œuvre sans intention particulière, voire hors de tout propos. Toujours dans son introduction, Klossowski se demande : « Quel est donc notre propos – si toutefois nous en avons un ? Mettons que nous ayons écrit une *fausse* étude »⁵. Une étude sans propos ne peut être, eu égard à la vérité conçue comme communicabilité, que trompeuse : elle fausse le jeu de l'échange des mots avec leur sens, car les mots ne communiquent plus ici un contenu justiciable d'un quelconque discours de vérité, mais seule une intensité complice, celle de la lecture partagée et des émotions qu'elle suscite. Et la vérité de cette lecture, puisqu'incommunicable, ne peut être que fausse aux yeux de la généralité des discours de vérité dont elle ne saurait se faire entendre. Nous revenons donc ici au problème du simulacre : dans le langage du sens et du but, l'absence de tout projet ne peut être communiquée que dans un propos *faisant semblant* d'en être un ; un propos qui masque sa propre souveraineté, c'est-à-dire sa totale gratuité.

Le simulacre derrière lequel Klossowski semble avoir envisagé de communiquer sa lecture de Nietzsche, aurait pu être celui de la biographie ; mais à peine en a-t-il formé le projet que le doute l'assaille. Dans un fragment, il note :

Sur le point de me mettre à écrire après tant d'autres une « biographie » de Nietzsche donc une *description de sa vie*, j'en suis venu bientôt à douter de la sincérité de mon propos : d'abord parce qu'il existe déjà des biographies de Nietzsche et dans ce genre excellentes ou honorables pour autant qu'on se décide en quelque sorte à refaire ce que Nietzsche n'a pas cessé de faire lui-même : écrire la biographie d'un *autobiographe* – car tout Nietzsche constitue une autobiographie – revient proprement à « rectifier » – à « combler » – à « retrancher » ses propres dires : donc au nom de *l'objectivité* retoucher son *autoportrait*. Pour ce genre d'entreprise qui dans certains cas reste toujours valable je ne me sentais aucun attrait : car là encore l'objectivité est toute relative et si un biographe ne peut que concorder avec un autre dans l'énumération des événements et de leurs dates sous peine de passer pour négligeant ou fantaisiste, il va sans dire que pour une raison ou une autre, il ne peut pas ne pas attacher *plus d'importance*

⁴ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 8.

⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 11.

à tel événement que n'en mettrait un autre et réciproquement – et qu'en fin de compte chacun pèse avec *ses propres poids* (ou mesures) ceux-ci étant à leur tour établis par le degré de connaissances et d'informations acquises, depuis la disparition du personnage qu'il se propose de représenter⁶.

Le problème de la biographie rappelle ici le problème déjà évoqué de l'autobiographie et de son impossibilité, à moins de se contenter de la «*description*» à la manière d'un greffier, et qui ne concerne jamais que «l'homme extérieur»; «l'homme intérieur», celui qui demeure dans l'authenticité de son silence, est quant à lui incommunicable. Ceci posé, Klossowski adopte une position herméneutique radicale par rapport à l'œuvre de Nietzsche: celle-ci ne relève ni de la philosophie, ni de la science ou de l'art: elle forme un acte de communication de la vie intime ou authentique, ou du secret, dont on a vu qu'il ne peut être divulgué que comme voile, masque ou simulacre. Et les exégètes du philosophe seraient bien avisés de ne pas s'y tromper: son discours, quand bien même il évoquerait des événements, des faits ou des personnes historiquement datables – Schopenhauer, la thermodynamique ou la Grèce antique –, tous ne sont convoqués qu'à titre de simulacres du seul fait irreprésentable que décrit Nietzsche: «*le fait que [la] pensée tourne sur le délire comme sur son axe*»⁷. Et il faut comprendre qu'au nom même de son «amour de la vérité»⁸, le philosophe a renoncé à dire la vérité elle-même pour la représenter dans un simulacre seul apte à la communiquer. Or la communication nietzschéenne ne se limite pas à son œuvre publiée: sa vie entière constitue un acte de communication – la demande en mariage à Lou, les marches au-dessus de Sils Maria, l'effondrement devant un cheval battu à Turin, etc. –, si bien que le biographe, tout autant que l'exégète, n'a jamais affaire qu'à des simulacres. Vouloir les juger à l'aune d'une chronologie, d'une causalité ou d'une quelconque objectivité historique, serait faire preuve de naïveté, car même en alignant des dates sur une grille, on fait encore usage de «ses propres poids», soit de choix arbitraires dans l'interprétation des simulacres. Les poids et mesures ne sont-ils pas établis en fonction «d'un degré de connaissance et d'information acquises»? Et ce degré n'est-il pas lui-même toujours arbitraire? N'est-il pas fonction d'une soif – ou d'une absence de soif – de connaissance, soit d'une idiosyncrasie? Ainsi, seule la soif définit l'étendue et le degré de connaissances acquises à partir desquelles se

⁶ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 12.

⁸ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 179.

forment les poids et mesures individuels, qui seront ensuite appliqués au jugement des faits qu'ils ont contribué à former ! Le biographe décide d'accorder à certains faits de la vie extérieure de Nietzsche une importance particulière, mais ce faisant, il annexe à sa propre autobiographie celle du philosophe : comment effectivement « écrire la biographie d'un *autobiographe* » sans retoucher le portrait de celui dont on parle jusqu'à faire à travers lui son propre autoportrait ? La question qui apparaît ici est celle qui donnera son titre à la « biographie klossowskienne » du penseur de l'éternel retour : le problème du cercle vicieux. Cette question est celle de l'interprétation et de l'interprétation de l'interpréter lui-même ; elle est au cœur de la relation de Klossowski à Nietzsche en tant qu'elle décrit le mouvement qui va de l'idiosyncrasie à l'objectivité du langage, mais pour revenir nécessairement à la première qui la fonde tout en s'y dérochant comme fondement. Pour formuler la question dans la perspective particulière à notre étude : peut-on échapper au mouvement circulaire par lequel l'incommunicable entre dans la langue, mais pour ne s'y communiquer que comme incommunicabilité, soit comme simulacre, avant de revenir à lui-même, c'est-à-dire au silence souverain ? Rien n'est moins sûr. Au demeurant, comme l'a bien dit Heidegger, « le décisif n'est pas de s'extraire du cercle mais d'y entrer de la bonne manière »⁹. Comment et par où y entrerons-nous ?

Dans l'introduction de *Nietzsche et le cercle vicieux*, Klossowski insiste sur la singularité de sa lecture : une lecture qui ne vise pas à reconstruire un système philosophique, mais à se mettre à l'écoute non pas tant d'un discours que d'une langue, d'un ton et d'une voix. N'avons-nous pas justement identifié ces derniers comme les agents de la complicité ? L'exégète écrit : « Parce que nous lisons Nietzsche dans le texte, que nous l'entendons parler, peut-être le ferions-nous parler pour “nous-mêmes” et que nous mettrions à contribution le chuchotement, le souffle, les éclats de colère et de rire de cette prose la plus insinuante qui se soit encore formée dans la langue allemande – la plus irritante aussi ? »¹⁰ Distinguer ce qui revient à l'un de ce qui revient à l'autre ne saurait être notre propos ici, seule la complicité nous intéresse comme expérience ayant lieu dans l'oubli du quotidien – qui est aussi bien une réminiscence de l'éternité scellée dans la « pénombre de notre esprit »¹¹. Et en réalité, du moins du point de vue de Klossowski, peu importe de savoir qui parle, le fond n'est-il pas à la fois universellement le même autant qu'absolument

⁹ Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 199.

¹⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 8.

singulier en chacun ? Qu'importe s'il se communique dans un simulacre ayant pour physionomie la philosophie de Nietzsche ou la monomanie de Klossowski, « idée folle »¹² ou « pensée tournant sur le délire comme sur son axe », du moment qu'en leur complicité, c'est la même voix ou le même ton, pour ne pas dire ici la même « *Stimmung* » – terme sur lequel nous reviendrons – qui s'exprime. La construction de *Nietzsche et le cercle vicieux* est à cet égard tout à fait éloquente : Klossowski mêle à son propre texte des aphorismes, lettres et fragments de journaux intimes de Nietzsche, si bien que le commentaire et le commenté, le philosophique et le biographique, pour ne pas dire la pensée et le délire, se mêlent jusqu'à en devenir presque indistincts. Cela d'autant plus que tous les textes de Nietzsche – cités sans indication de source ou de date – sont traduits par les soins de l'exégète ; le propre ton de Klossowski ne se limite donc pas à s'entretisser avec celui de Nietzsche, il se confond pratiquement avec ce dernier dans la superposition des voix que suppose la traduction. Klossowski devient le masque français de la pensée incommunicable – autobiographique – de Nietzsche, tandis que le philosophe devient le « porte-voix » de Klossowski « se servant de lui » comme d'une *persona* pour communiquer ce qui ne saurait se dire : l'intensité, la complicité et le partage de l'impartageable.

De la lignée de Nietzsche

Jusqu'ici Klossowski ne se distingue cependant pas fondamentalement de ces écrivains, penseurs et philosophes, que Jacques Le Rider a aussi appelé « les fous de Nietzsche »¹³ – au nombre desquels il compte en premier lieu Bataille. Ce dernier n'a-t-il pas dit dans ses *Conférences sur le non-savoir* : « J'ai eu souvent une manière de présenter les choses assez bizarre, je crois, en disant que je me sentais uni avec la pensée de Nietzsche, avec lui-même, avec l'expérience de Nietzsche aussi, par un lien fondamental »¹⁴. De toute évidence, Bataille, avant l'auteur des *Lois de l'hospitalité*, s'était senti appartenir au « petit nombre d'élus », ou à ce que Klossowski appelle aussi « une caste "sacerdotale" rassemblée autour de la voix de Nietzsche »¹⁵. Et pourtant, cette « voix », Klossowski seul peut légitimement prétendre en connaître la vibration. Lorsqu'il écrit qu'il « entend parler » Nietzsche, il veut dire plus que la

¹² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 17.

¹³ Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, P. U. F., 1999, p. 153-181.

¹⁴ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VIII, *Conférences sur le non-savoir*, p. 224.

¹⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 35.

complicité qui fut celle de Bataille avec le philosophe, quelque chose qui le singularise radicalement dans le concert des « fous de Nietzsche ». Il faut prendre au sérieux, et pour ainsi dire « à la lettre », ce que Klossowski dit entendre : car l'intonation de Nietzsche, il l'a bien « entendue de vive voix ». Malgré les apparences, rien de fantomatique à cela : cette voix lui est parvenue au gré de la filiation imaginaire – et cependant bien réelle – qui le lie au philosophe d'une manière aussi intime qu'il fut lié à Gide ou Bataille. Cette filiation nous ramène à l'enfance de Pierre et à cette première figure tutélaire que fut pour lui Rilke. Le poète, avant de partager l'intimité de Baladine, n'avait-t-il pas partagé celle d'Andrea Salomé que Nietzsche avait rêvé d'épouser ? Klossowski ne peut-il alors, à travers Rilke et Andrea Salomé, se réclamer d'une filiation directe avec Nietzsche ? N'a-t-il pas connu l'atmosphère, le ton ou le tempo, du monde dans lequel le philosophe avait vécu ? Klossowski ne manquera pas de souligner l'affinité de Rilke avec Nietzsche, affirmant dans « Rainer Maria Rilke et les Elégies de Duino » que le poète « veut accomplir [...] ce à quoi Nietzsche aspirait devant l'éternel retour de l'identique : célébrer l'instant où la plus profonde horreur se mue en joie victorieuse »¹⁶. Et il insiste sur le fait que « l'expérience de Rilke » est « étroitement apparentée [...] à celle de Nietzsche »¹⁷. Quant à Andrea Salomé, ce qui intéresse Klossowski en premier lieu, c'est de savoir comment elle aura approché, compris et vécu « l'expérience Nietzsche » ; ce qui l'intéresse, c'est ce « en quoi Lou est proche de Nietzsche et à partir de quel point elle s'en éloigne »¹⁸. Dans un fragment, il note :

Chez Nietzsche – toujours du point de vue de Lou – il y avait une opposition insurmontable entre l'intellect et ces forces quand la création à la fois religieuse et poétique ne les confondait ou ne les fondait en l'unité d'une figure telle Zarathoustra – jusqu'à ce qu'il en vint à se scinder entre celui qui souffre toutes choses et celui qui les domine toutes.

On voit que dans cette évocation Lou n'a pas cessé d'être sous l'influence rétrospective de Zarathoustra : les entretiens se sont poursuivis au moment où Nietzsche allait engendrer cette figure : il est possible que face à Lou, alors qu'il venait d'achever le Gai Savoir, il se soit prononcé plus d'une fois avec l'accent qu'il a prêté à cette figure¹⁹.

¹⁶ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, op. cit., p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

¹⁹ *Ibid.*

Ne s'agit-il pas en dernier lieu de l'accent, du ton ou de la voix, avec lequel Nietzsche a parlé à Andrea Salomé ? Le ton tremblant et mystérieux que Nietzsche aurait adopté pour communiquer son expérience de l'éternel retour ? Et ce ton, ne se trouve-t-il pas ici une fois de plus à la charnière entre l'intellect et les forces muettes, forces de création poétique ou religieuse, soit entre le fond incommunicable et la généralité de la raison ?

Nietzsche, Andrea Salomé, Rilke : une telle constellation nous ramène en deçà de notre première partie, en deçà du retour à Paris et de la rencontre avec Gide : elle nous ramène vers le « Monde d'hier » et vers l'Europe cosmopolite dans laquelle s'écoulèrent les années de l'« enfance [...] ambulatoire »²⁰ de Pierre – enfance qui reflète les voyages de ces vagabonds impénitents que furent Nietzsche et Rilke. Dans un fragment, Klossowski note encore :

Le sort de Rilke et de Nietzsche me semble analogue en ce sens que leurs déplacements continuels témoignent de ce que la vie devient de plus en plus difficile spirituellement en Europe : trop de réalités à considérer, à retenir, à sauver, trop de menaces ; il s'agit de tout ramener à un principe qui doit déterminer la pluralité des façons de sentir ; de vivre²¹.

De cette Europe qu'il appelle ailleurs « lotharingienne »²², Klossowski eut plus que des échos : elle forme le fond de son désir d'une authenticité faite d'une pluralité intérieure vécue – une Europe certes en pleine mutation, mais qui connaît encore l'innocence créatrice des temps qui précéderent la Première Guerre mondiale. Pensons à Apollinaire qui publie en 1912 en français dans le *Sturm* à Berlin, un article intitulé « Réalité, peinture pure » consacré à Delaunay²³ ; pensons à Kahnweiler rassemblant à Paris les trésors du cubisme européen, ou aux paroles du dernier Nietzsche se déclarant appartenir à une communauté d'esprits aussi libres qu'européens : « nous, bons Européens et libres, très libres esprits »²⁴ ! Or le premier décèdera en 1918 des suites d'une blessure reçue dans les tranchées de Champagne ; le deuxième sera dépossédé par l'Etat français et sa collection, vendue aux enchères avec interdiction d'achats pour les

²⁰ Alain Arnaud, *Pierre Klossowski, op. cit.*, p. 182.

²¹ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²² Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon, op. cit.*, p. 74.

²³ *Les Amis européens d'Apollinaire*, éd. Michel Décaudin, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1995, p. 152.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, t. VII, Introduction, p. 18-19.

musées français²⁵. Quant à Nietzsche, de libre penseur, de bon Européen, il deviendra, comme le note Le Rider, le « père spirituel d'une génération de "surboches" »²⁶. La liste pourrait être allongée indéfiniment : le fait est que, là où une classe artiste et intellectuelle communiquait librement par dessus les frontières des langues et des nationalités, se dressent désormais des blocs ennemis. Et la pluralité des manières de sentir et de vivre qui était possible dans ce « monde d'hier », se heurte à la rudesse d'un partage où l'on est *soit* allemand *soit* français, partage excluant les femmes et les hommes de « complexion lotharingienne ». Or les racines de Pierre ne sont pas françaises, pas plus qu'elles ne sont allemandes, elles plongent dans cet espace où l'on pouvait être l'un *et* l'autre, au gré d'une communauté spirituelle où tous étaient mus par la seule passion de l'art ou de l'échange.

Lorsque l'enfance, au sortir de la Grande Guerre et après le retour en France, « se brisa »²⁷, c'est cette Europe, polyphone et plurivoque, la vraie patrie de Klossowski, qui sombra dans l'oubli, et avec elle les figures tutélaires qui l'avaient habitée : Nietzsche et Rilke recouverts désormais par la présence de Gide et par « la syntaxe classique ». Il faudra alors à Klossowski ce qu'il appelle la « stimulante amitié de Georges Bataille »²⁸, pour le ramener « à Nietzsche et presque simultanément à Rilke »²⁹. Et dans le même fragment, il poursuit : « je venais de découvrir chez l'un comme chez l'autre une identique remontée à d'anciens "multiples dieux", une identique attente de leur retour »³⁰. Cette « multiplicité de dieux », n'est-elle pas ici une autre expression pour la « pluralité des façons de sentir », qui trouvait à s'épanouir dans l'Europe d'hier ? Les dieux ne sont-ils pas des humeurs mobiles et multiples : « Autant de dispositions psychiques, autant de divinités »³¹, écrit Klossowski dans un fragment sur lequel nous reviendrons. Là où règne la pluralité, il n'y a plus ni bien ni mal, pas plus qu'il ne peut y avoir de morale ou d'immoralisme. Chaque façon de sentir, fût-elle « uranienne », est légitime parce qu'elle relève d'un dieu parmi de nombreux autres : comme le relevait déjà Nietzsche,

²⁵ Pierre Assouline, *L'Homme de l'art : D.-H. Kahnweiler*, Paris, Gallimard, 2005, p. 214.

²⁶ Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, *op. cit.*, p. 126.

²⁷ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 189.

²⁸ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 209.

«tel dieu ne niait ni ne blasphémait tel autre dieu!»³² N'est-ce pas cette pluralité que Gide, «le moralisateur tout à fait étranger au milieu dans lequel [l'enfance de Pierre] s'était épanouie»³³, avait contribué à inhiber dans le jeune homme, l'amenant à rejoindre la «situation paulinienne»³⁴? N'est-ce pas Gide qui l'amena à une prise de conscience de la «problématique morale»³⁵ que signifiait son cas? Certes, Klossowski dessinera dans ses essais sur Gide, l'image d'un homme en proie à une multiplicité d'impulsions contradictoires; mais celles-ci ne sont pas tant des *dieux* que des *démons* eu égard à un Dieu ou à une morale unique, bourgeoise. En cela, ce que l'on entend ici par «problématique morale» ou «situation paulinienne», est indissociable d'une conception monocéphale (monothéiste ou morale) de l'être. Dans *Un si funeste désir* Klossowski note: «Sous ce rapport, le monothéisme moral s'il a achevé la conquête de l'homme par lui-même et asservi la nature à l'homme [...] n'en aurait pas moins provoqué [...] le profond déséquilibre aboutissant au désarroi nihiliste»³⁶. Ce désarroi, nous l'avons vu, fut avant tout celui du jeune Pierre s'enferrant dans les impasses de l'agressivité de l'*ego*, ou qui, défroqué, «se contorsionna» encore de longues années entre les Eglises de la mort de Dieu et de la résurrection. Ce désarroi fut en premier lieu le fruit d'une longue aliénation, ou de ce qu'il qualifie dans un fragment par l'euphémisme du «divertissement» ou de la «distraction» qu'aurait représenté Gide. Klossowski se souvient:

Connaissant Rilke de son vivant, entre ma quatorzième et ma vingtième année, j'étais beaucoup trop distrait encore pour le comprendre et en subir l'influence qui fut passagère mais déterminante beaucoup plus tard, alors qu'il était mort depuis dix ans. En fait ce fut surtout l'homme, sa façon de parler, de narrer, ses gestes, son rire, son humour, et son sens du cérémonial presque liturgique, cet alliage singulier de mondanité autrichienne et de visionnaire – Swedenborg devait avoir eu les mêmes manières – qui m'impressionna. Mais je fus diverti par une autre présence tout à l'opposé de celle-ci, la personne même de Gide³⁷.

Malgré leur amitié et leur estime réciproque, Gide et Rilke sont des personnalités antagonistes, ainsi que le sont aux yeux de Klossowski, «le

³² Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 143, p. 158.

³³ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 100.

³⁴ *Ibid.*, p. 103.

³⁵ *Ibid.*, p. 100.

³⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 209.

³⁷ Pierre Klossowski, Fragments, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

lyrisme métaphysique» des *Elégies de Duino* et «l'invocation charnelle de Ménélaque»³⁸. Là où Gide s'impose au jeune Pierre, c'est la figure de Rilke qui s'exile, avec tout ce qu'elle pouvait représenter. Mais Klossowski avoue également qu'au cours des années de sa fréquentation de Rilke – à partir du moment où le poète se lia avec Baladine en 1919 jusqu'à sa mort en 1926 –, il n'avait pas pris la mesure de sa personnalité exceptionnelle, qu'il ne redécouvra que «longtemps après sa mort»³⁹. Comment l'aurait-il pu ? Rilke était avant tout l'amant «d'une Merline plus infantile peut-être que ses deux fils»⁴⁰, et un camarade de jeu. Au poète, Baladine écrivait en 1920 : «Hier soir encore, à peu près à l'heure de l'arrivée du train, Pierre regardait autour de lui et dit : "C'est comme une fête ici"»⁴¹. Or précisément, la fête n'a-t-elle pas toujours à voir avec la présence proche ou lointaine des dieux ? Ce qu'il y a à fêter, comme l'écrivait Heidegger dans un sens sur lequel il nous faudra revenir, n'est-ce pas «les fiançailles des hommes et des dieux»⁴² ? En ses jeunes années, vivant au milieu d'une communauté artistique riche d'une «pluralité des façons de sentir», Klossowski n'a pas pu apprécier à sa juste valeur le génie poétique et musagète de Rilke, ce qui le rendra d'autant plus réceptif au rationalisme d'une «parfaite platitude»⁴³ de Gide. La lettre qu'il écrivit à ce dernier pour lui annoncer la mort du poète en 1926 en dit long sur l'état d'esprit du jeune homme à cette époque :

30 Décembre 26
Mon très cher André Gide

Peut-être tenez-vous déjà la nouvelle foudroyante qui rend la fin de l'année tellement triste : l'être admirable grâce à qui je vous rencontrai, l'être grandiose à qui je dois réellement tout le bonheur de votre amitié, toute ma vie présente, l'être qui protégea avec toute la délicatesse d'un génie invisible mon adolescence, notre grand ami chéri Rainer Maria Rilke, vient de passer mercredi matin dans l'éternité.

Le soir de novembre que vous passâtes chez nous avec [Jalouse] et d'autres amis, il nous avait envoyé un télégramme collectif saluant tous nos invités, et dans lequel il nous disait devoir regagner Valmont (la clinique du Dr [Haemelih]), il nous promettait de meilleures

³⁸ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 107.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰ Jean Clair, «Balthus et Rilke : une enfance», *Balthus*, Paris, Flammarion, 2001, p. 36.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, op. cit., p. 131.

⁴³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 63.

nouvelles. Mais aucune ne nous parvint jusqu'à une lettre à ma mère, le 23 Décembre, une lettre au crayon, la dernière qu'il ait écrite, nous faisant part qu'il était enfermé pour longtemps, une maladie des cellules du sang venant de se déclarer, et qui, prétendait-il, se préparait en lui depuis trois ans déjà. Seule, ma mère eut un juste pressentiment ; moi, nos amis, et jusqu'à Cocteau, nous n'osâmes jamais supposer ce dont elle avait un moment la certitude. Et subitement hier 25 Décembre une lettre et deux télégrammes la confirment : la leucémie, désagrégation des globules rouges du sang, nous l'a brutalement dérobé. Mais comme cette phrase est triviale, car il est si réellement vivant parmi nous, je le sens à côté de moi et surtout auprès de ma pauvre mère, qui est ravagée. Je croyais que mon amour filial pour elle était devenu indifférent : mais j'ai senti hier combien je me trompais, et combien je la chérissais en comprenant tout ce que cette femme souffrait et endurait de tortures devant l'irréparable. Des amis se pressent autour d'elle ; elle se calme maintenant un peu et commence déjà à ressentir les bienfaits de la présence divine, maintenant, de notre grand Rilke.

Et outre, des complications sentimentales survenues, avec G.B., mais quelle honte d'en parler ici, où je vous annonce cette perte immense qui les efface. Je suis un lâche.

J'ai hâte de vous revoir et de reprendre quelques forces auprès de vous. Tout paraît devoir s'écrouler, tout est de nouveau à refaire.

Croyez à mes vœux sincères pour l'année nouvelle qui commence si cruellement, et n'oublions jamais que celui que Dieu vient de nous prendre est l'auteur et le bienfaiteur de notre intimité.

Votre tout dévoué

Pierre Klossowski⁴⁴

Dans cette lettre funèbre, Rilke apparaît avant tout comme celui qui a permis au jeune Pierre de rencontrer Gide ; le premier paragraphe le dit clairement : c'est au poète qu'il doit sa rencontre avec le romancier, ainsi que le « bonheur de [son] amitié » avec lui. Et dans le dernier paragraphe encore, Rilke apparaît non pas tant comme l'auteur des *Élégies de Duino*, que comme celui de son « intimité » avec Gide. Et c'est en se référant à un moment vécu en compagnie de ce dernier, ce « soir de novembre », que Klossowski entame son récit des circonstances de la mort de Rilke et de la manière dont il l'apprit. Tout se passe comme si l'événement du décès du « grand ami chéri » ne pouvait se dire qu'à l'intérieur de l'espace gidien dans lequel se déroule désormais la vie de Pierre. Quant à sa mère, avant de se laisser attendrir par sa douleur, Klossowski rappelle qu'il croyait que « son amour filial pour elle était devenu indifférent »,

⁴⁴ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

soulignant par là la rupture qu'avait marqué sa rencontre avec l'auteur du fameux « Familles je vous hais »⁴⁵. Et s'il sent combien il la « chérit » encore, ce n'est pas lui mais « des amis » qui « se pressent autour d'elle ». C'est finalement tout à fait hors de propos que Klossowski s'apprête à entretenir Gide de « complications sentimentales » survenues lors de l'une de ces escapades amoureuses, qu'il avait pris l'habitude de lui raconter. Ce fait en dit long sur l'état d'esprit du jeune Pierre à ce moment, et sur la « distraction » dans laquelle le plongeait la présence de Gide en même temps que sur l'irrépressible désir de partager avec lui le récit de ses aventures. Et il s'adresse finalement au grand écrivain comme à la source vive de son être, auprès de laquelle « reprendre quelques forces ».

Ce n'est que dix ans après la mort du poète que Klossowski, grâce à Bataille, retrouvera une source vive dans son propre fond. 1936, n'est-ce pas l'année de la constitution d'Acéphale ? N'est-ce pas l'année d'une remontée vers « Nietzsche et le monde chthonien, les divinités nocturnes, l'obsession mythique et l'éternel retour de l'identique »⁴⁶, qui se prolongeront « dans les chants ultimes de Rilke »⁴⁷ ? Ce monde auquel Bataille ramène Klossowski, par l'atmosphère passionnelle qui s'en dégage, ses effluves de folie et sa soif de profondeur, évoque en dernier lieu l'univers du romantisme allemand – que Gide après Goethe considérait comme malade, et que le classicisme aurait eu pour mission de dompter. Et pourtant, immergé dans la « clarté française », Klossowski ne dompte rien, au contraire, il n'éprouve de cette « clarté » que la force censurante. Certes, face à l'oncle André se dressait déjà la figure de l'oncle Donatien, qui lui « démontrait de façon très minutieuse, avec les mots qu'il fallait »⁴⁸ ce qu'il n'avait par ailleurs pas besoin de lui enseigner. Mais Sade n'avait-il pas en partage avec Gide l'usage « classique » ou « censurant » de la syntaxe ? N'a-t-il pas apporté en premier lieu à Maître Pierre « beaucoup de rhétorique »⁴⁹ ? Sade, malgré tous ses excès, ne demeure-t-il pas, dans son expression, bien plus proche des moralistes français que de Nietzsche ? Et à l'instar de l'auteur de *Corydon*, ne plaide-t-il pas l'implaidable, là où Rilke, Nietzsche et Hölderlin se seraient au contraire abandonnés à sa nuit ? Cette distinction, il appartient à Klossowski lui-même de la faire : « Autrefois l'art de *plaider l'implaidable* m'intéressait mais seul aujourd'hui l'implaidable m'importe. Sade et Gide le plai-

⁴⁵ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques, op. cit.*, p. 186.

⁴⁶ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

daient: mais ni Rilke [...] ni Nietzsche qui le supportent comme leur propre destin»⁵⁰. Et dans un autre fragment à peine moins tranché, il précise le rapport des uns et des autres à l'implaidable, «qu'ils s'efforcent de plaider à tort et à travers – soit qu'ils le fassent avec prudence comme Gide – soit comme Sade – avec violence – soit qu'ils le rationalisent et le chantent jusqu'à en devenir fou: comme Nietzsche et Hölderlin, soit qu'ils en meurent pour le célébrer comme Rilke»⁵¹. Ce que Klossowski avait donc perdu de vue dans le monde de la «clarté française», c'était le fond implaidable ou l'incommunicable nuit que l'homme n'atteint que dans la folie ou la mort, que Gide, par prudence, aurait mésinterprété, et que la violence sadienne ne permettait guère mieux de saisir. Mais dans la folie ou la mort, saisit-on encore quelque chose? Ne faut-il pas, envers et contre tout, à l'instar de Bataille, continuer de faire «du langage un usage classique»⁵² pour que l'incommunicable se révèle, quitte à ce que ce ne soit jamais qu'en tant qu'incommunicable?

Traduire l'intraduisible

De quel côté Klossowski se rangera-t-il? Romantique et allemand ou classique et français? Celui qui avait hésité à écrire dans la langue de Goethe plutôt que dans celle de Molière, trouvera entre ces deux mondes une tâche toute désignée dans laquelle il excellera: celle du traducteur. Ainsi, après l'avoir vu réfléchir aux moyens de communiquer l'incommunicable ou de partager l'impartageable – et avant de le voir méditer sur la possibilité d'enseigner l'inenseignable – nous le verrons tenter de traduire l'intraduisible. Comment définir le travail du traducteur, ou, pour citer le titre de la préface que Benjamin choisit pour sa propre traduction des *Tableaux parisiens* de Baudelaire, quelle est «La Tâche du traducteur»? A moins qu'il ne faille lire le titre original: «*Die Aufgabe des Übersetzers*», non comme «tâche» mais «abandon» et «échec» du traducteur? Face à l'impossible: la plus haute tâche n'est-elle pas la même chose que son échec? Telle ne manqua pas d'être la leçon que Klossowski tira de son expérience auprès du critique allemand. Les choses avaient pourtant commencé sous les meilleurs auspices avec la traduction des *Poèmes de la folie de Hölderlin* en collaboration avec Pierre Jean Jouve, parue aux éditions Fourcade en 1930. Mais c'est bien sa traduction de *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée*, parue en 1936 chez Alcan, et réalisée sous le contrôle

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *Le Coupable*, p. 358.

sévère de l'auteur, qui marquera le plus durablement le jeune Pierre. Le temps d'une « Lettre sur Walter Benjamin »⁵³, Klossowski se souvient : « Benjamin, estimant trop libre ma première version, avait recommencé à traduire [le texte] avec moi. Il devait en résulter un texte parfaitement illisible à force d'avoir été calqué sur les moindres locutions allemandes dont Benjamin n'acceptait aucune transposition »⁵⁴. Pourquoi un tel entêtement de la part de l'un des penseurs des médias les plus avertis ? Il y a dans la langue de toute œuvre d'art, indissolublement mêlée à elle, un fond de type pulsionnel et insignifiant, ou, comme le dit Nietzsche, un « métabolisme » ou un « rythme »⁵⁵ propre. Or, c'est dans ce rythme que se trouve l'essentiel de l'œuvre d'art. Comme l'écrit Benjamin :

Que « dit » une œuvre littéraire ? Que communique-t-elle ? Très peu à qui la comprend. Ce qu'elle a d'essentiel n'est pas communication, n'est pas énonciation. Une traduction cependant, qui veut communiquer, ne saurait transmettre que la communication – donc quelque chose d'inessentiel. Et c'est là, aussi bien, l'un des signes auxquels se reconnaît la mauvaise traduction. Mais ce que contient un poème hors de la communication – et même le mauvais traducteur conviendra que c'est l'essentiel – n'est-il pas universellement tenu pour l'insaisissable, le mystérieux, le « poétique » ?⁵⁶

Quelles conséquences pour la traduction elle-même ? Benjamin poursuit :

Ainsi, au lieu de se rendre semblable au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt, dans un mouvement d'amour et jusque dans le détail, faire passer dans sa propre langue le mode de visée de l'original [...] C'est ce que réussit avant tout la littéralité dans la transposition de la syntaxe, et précisément elle montre que le mot, non la proposition, est l'élément originaire du traducteur. Car la proposition est le mur devant la langue de l'original, la littéralité est l'arcade⁵⁷.

L'analyse se solde donc par une prise de position en faveur de l'incommunicable et par la volonté de rester fidèle à ce dernier au mépris de toute compréhension. Et la marge est à la vérité très étroite, car à ne traduire que le sens, on perd le « métabolisme » ; quant à traduire uniquement les mots tout en abandonnant le sens, ce n'est plus traduire mais délirer. Schiller ne considérerait-il pas les traductions de Hölderlin

⁵³ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, op. cit., p. 86-87.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, t. VII, § 28.

⁵⁶ Walter Benjamin, *Œuvres*, t. I, Paris, Denoël, 1971, p. 261.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 272.

comme l'«œuvre d'un fou»⁵⁸? Ou, pour le dire avec Benjamin, si «le sens s'effondre d'abîme en abîme», on risque bien «de se perdre dans les gouffres sans fond du langage»⁵⁹. Double pierre d'achoppement donc qu'Antoine Berman, dans *L'Épreuve de l'étranger*, a merveilleusement mis en évidence: «La traduction, écrit-il, apparaît comme l'un des lieux où s'affrontent mesure et démesure, fusion et différenciation – comme un lieu de danger (la “confusion des langues”), mais aussi de fécondité»⁶⁰. C'est cette lutte que Hölderlin avait décrite comme «celle du “pathos” et de la “sobriété”, ou de l'*Unförmliches* et de l'*Allzuförmliches*»⁶¹. Et c'est entre les deux que tout se joue, dans cet espace intermédiaire qui est tant le lieu de la rencontre des langues que de leur nécessaire différenciation.

Les principes de Benjamin, Klossowski les appliquera – si l'on peut dire – à la lettre, dans la traduction qu'il fera de l'Enéide en 1964, pour donner l'une des versions françaises les plus singulières et les plus spectaculaires de Virgile. Comment fera-t-il la part des choses entre le «gouffre sans fond», l'«*Unförmliches*» et l'«*Allzuförmliches*» qu'il appelle aussi le «stéréotype»⁶²? La polémique qui suivit la publication de la traduction de *L'Enéide* nous mènera directement au cœur du problème. Dans *Le Monde* du 8 août 1964 parurent cinq vers de la «Catabase» accompagnés d'une interview du traducteur par Jean-Edern Hallier. Là où Virgile écrit:

*Ibant obscuri sola sub nocte per umbram
Perque domos Ditis vacuas et inania regna:
Quale per incertam lunam sub luce maligna
Est iter in silvis, ubi caelum condidit umbra
Iuppiter, et rebus nox abstulit atra colorem*⁶³.

Klossowski traduit:

Ils allaient obscurs sous la désolée nuit à travers l'ombre,
 A travers les demeures de Dis vaines et les royaumes d'inanité
 Tel par une incertaine lune sous la lumière maligne
 Est le chemin dans les forêts où le ciel il a caché dans l'ombre
 Jupiter et aux figures la nuit a ôté impénétrable la couleur⁶⁴.

⁵⁸ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, p. 250.

⁵⁹ Walter Benjamin, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 275.

⁶⁰ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 273.

⁶¹ *Ibid.*, p. 270.

⁶² Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 11.

⁶³ Virgile, *Enéide*, L. VI, 268-272.

⁶⁴ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, Marseille, André Dimanche, 1989, (Ryōan-ji), p. 173.

Une confrontation rapide des deux textes met en évidence le fait que Klossowski ne se contente pas de produire une traduction vers à vers, mais encore mot à mot – cela avec toutes les distorsions que suppose le passage d'une langue flexionnelle à une langue analytique. La chose a été si excellemment mise en évidence par le travail averti de philologue de Patrick Amstutz que nous nous contenterons de renvoyer à ses travaux⁶⁵. Ce qui nous intéresse ici, c'est la polémique qui suivit la publication des vers en question. Initiée par A.-F. Baillot, la critique se porte sur le maintien de l'hypallage au premier vers. Dans le texte de Virgile, on lit bien «*Ibant obscuri sola sub nocte*» – soit, syntaxiquement, «*obscuri*» se rapporte à «*ibant*» et «*sola*» à «*nocte*», alors que, logiquement, c'est la nuit qui est obscure et les voyageurs qui sont esseulés. Baillot alors de conclure : «Si Virgile a employé ce procédé [l'hypallage], c'était pour la commodité de son hexamètre dactylique. Pour exprimer l'intention de l'auteur, on est autorisé à traduire : Ils allaient solitaires par la nuit obscure, et non : "Ils allaient obscurs sous la désolée nuit." [...] Au-delà du mot à mot grammatical, il fallait rendre la pensée du poète, qui donne autant de "résonances" que la traduction littérale»⁶⁶. Dans sa juste colère Baillot ne se trompe pas de cible : Klossowski ignore la pensée du poète et se contente d'un «calque», d'un «mot à mot», d'une «version scolaire». Et néanmoins, la «pensée du poète» est-elle de même type que celle du greffier ou de l'ingénieur ? Le poète ne pense-t-il pas avant tout dans et par sa langue ? Et ne pense-t-il pas plutôt sa langue que les objets qu'elle permet de désigner ? Poser la question, c'est y répondre. Klossowski l'a clairement noté dans la préface de sa version : «L'aspect disloqué de la syntaxe, propre non seulement à la prose mais à la prosodie latine, étant toujours concerté, on ne saurait le traiter comme un arbitraire pêle-mêle, réajustable selon notre logique grammaticale»⁶⁷. L'élève de Benjamin traduira donc en vue de rendre compte non pas de la «pensée du poète», mais bien de la physionomie ou du «langage physique» qui constitue l'espace intermédiaire où s'institue «un équilibre, une mesure»⁶⁸. Et c'est seulement eu égard à cet équilibre ou mesure, qui sont ici une autre manière pour dire le «rythme» ou le «métabolisme» d'un texte, que «se détache tel détail de premier plan»⁶⁹. En d'autres termes, s'il y a une

⁶⁵ Patrick Amstutz, «Rêver sa langue : l'Enéide de Klossowski», *Traversées de Pierre Klossowski, op. cit.*, p. 99-112.

⁶⁶ A.-F. Baillot, *Le Monde*, 15 août 1964, p. 5.

⁶⁷ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. XI.

⁶⁸ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger, op. cit.*, p. 263.

⁶⁹ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. XII.

«pensée du poète», soit un sens et un contenu échangeables, c'est parce qu'il y a dans le langage un fond intraduisible qui en permet l'émergence, et qui n'est que pulsation ou tonalité.

Dans l'interview qui accompagnait les vers de Virgile publiés dans *Le Monde*, Klossowski avait prévenu : «Je ne suis pas latiniste. Je suis seulement sensible au latin, qui me semble aussi actuel dans sa vibration qu'une langue vivante»⁷⁰. A l'institution latinisante, Klossowski oppose donc sa singularité non-professionnelle et sa sensibilité pour l'intraduisible vibration de la langue. Cette vibration, il la ressent comme «vivante» en deçà de tout usage, en opposition à un français que le quotidien rend stérile. A la fin de l'entretien, Klossowski revient sur cette dichotomie et affirme que «la langue soumise à l'expression des activités les plus diverses crée des stéréotypes aux dépens de la sensibilité»⁷¹. Et ce sont eux, qui, au-delà de la vibration, exercent une censure sur l'expression singulière. Les stéréotypes sont les garants de la généralité de l'usage univoque et normé : ils fondent «le français normal»⁷². La frontière ne passe donc pas entre une langue dite vivante et une autre dite morte, mais entre la «vibration interne» ou «mélodie interne»⁷³ et l'usage quotidien. Plus précisément : elle passe entre ce que Berman appelle «le pur Indifférencié» ou la mortelle «Immédiateté»⁷⁴, et le domaine de l'usage «normal». En cela, la «mélodie interne» se révèle comme ce qui constitue «la médiation même, c'est-à-dire ce par quoi le médiat peut être médiatisé»⁷⁵. Située entre l'incommunicable et le domaine propre de la communication qu'elle sépare et articule, elle n'est justiciable ni de l'un ni de l'autre ; elle se révèle au contraire dans la rupture du stéréotype que Klossowski a brillamment illustrée dans sa traduction de Virgile, où les néologismes côtoient les latinismes, tandis que des usages, formes et expressions archaïques, en rencontrent d'autres uchroniques. Les stéréotypes, disait Klossowski, «il faut les rompre. Les habitudes enrichissent rarement une langue. C'est l'activité sous-jacente du poète, du traducteur, du chercheur, qui permet de devancer l'usage quotidien»⁷⁶. La traduc-

⁷⁰ «Un entretien avec Pierre Klossowski nouveau traducteur de Virgile», *Le Monde*, 8 août 1964, p. 7.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Le Monde*, 22 août 1964, p. 9.

⁷³ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. XII.

⁷⁴ Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 261.

⁷⁵ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 80.

⁷⁶ «Un entretien avec Pierre Klossowski nouveau traducteur de Virgile», *Le Monde*, 8 août 1964, p. 7.

tion ne sert donc pas en premier lieu à la transmission d'un sens pour des générations de nouveaux lecteurs, mais à la langue traductrice elle-même qui s'enrichit de la vitalité sous-jacente d'une langue « morte », pour se projeter dans l'avenir et s'ouvrir à de nouvelles possibilités. Car la langue morte, ainsi que les spectres ou les fantômes de notre passé, vit encore d'une vie posthume, et d'une vitalité située « en deçà ou au-delà de l'intelligibilité grammaticale »⁷⁷ ; elle est le vrai domaine de la sensibilité, des affects et de la complicité.

C'est également sous le signe de la traduction que la rencontre de Klossowski avec Nietzsche doit être replacée – et cela, si l'on en croit Ian James⁷⁸, à trois niveaux au moins. Le premier est celui du rapport conflictuel de Nietzsche lui-même avec l'intraduisible, sa lutte pour le communiquer, notamment quant à l'éternel retour, dont nous verrons qu'il est inenseignable en tant que doctrine – sinon réduit à des stéréotypes. Deuxième point : la traduction à proprement parler des textes de Nietzsche en français ; et finalement, troisième point, l'effort de reformulation de la doctrine nietzschéenne par l'exégète. Et James de conclure : « Cette triple formulation place la question de la traduction au centre de l'engagement de Klossowski avec Nietzsche »⁷⁹. Arrêtons-nous sur la chronologie de ce triple travail. Klossowski a commencé à traduire Nietzsche et à exprimer sa vision du philosophe dans les années 1950 ; il s'est cependant déjà profondément imprégné de sa pensée au moment où il commence à publier sur Sade dans les années 1930. On en voudra pour preuve l'article de 1933 sur « Le Mal et la négation d'autrui dans la philosophie de D.A.F. de Sade », où il note à propos de la substitution de la « *Nature à l'état de mouvement perpétuel* »⁸⁰ à Dieu, qu'il s'agit là « non pas de l'avènement d'une ère plus heureuse de l'humanité, mais seulement [du] commencement de la tragédie »⁸¹, cette dernière expression rappelant ici immédiatement les mots qui concluent le quatrième livre du *Gai Savoir*, le fameux « *incipit tragædia* »⁸². Plus avant, c'est encore à Nietzsche qu'il se réfère, lorsqu'il découvre chez Sade une « morale de l'agressivité »⁸³ proche des conceptions défendues dans *La*

⁷⁷ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. XII.

⁷⁸ Ian James, *Pierre Klossowski. The Persistence of a Name*, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁹ « *This threefold formulation places the question of translation at the centre of Klossowski's engagement with Nietzsche* » (T.d.A). *Ibid.*

⁸⁰ Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, *op. cit.*, p. 61.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 342, p. 232.

⁸³ Pierre Klossowski, *Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939*, *op. cit.*, p. 72.

Généalogie de la morale. Malgré cette lecture précoce, Klossowski ne consacrera au cours des années 1930 qu'un seul texte à Nietzsche, ou, plus précisément, à une lecture de Nietzsche, puisqu'il s'agit d'un compte rendu – publié dans le deuxième numéro d'*Acéphale* – de *La Philosophie de l'éternel retour chez Nietzsche* par Karl Löwith. Ce n'est en réalité qu'après la guerre que commence le vrai travail de lecture et d'exégèse : en 1956 paraît au Club français du livre la traduction du *Gai Savoir*⁸⁴, à laquelle il ajoute une préface qui constitue son premier travail d'envergure sur la pensée de Nietzsche – préface reprise en ouverture de *Un si funeste désir* sous le titre : « Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya Scienza* de Nietzsche ». Cet essai toutefois – sur lequel nous reviendrons – n'est pas encore décisif ; Klossowski ne l'exécute pas de ce qu'il appelle « ses contorsions de “défroqué” »⁸⁵. La conférence en revanche qu'il tiendra l'année suivante devant le Collège de philosophie, et dont le texte sera également repris dans *Un si funeste désir*, trouvera grâce à ses yeux : « Je fais exception, explique-t-il, que pour l'étude sur *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* »⁸⁶. Il est vrai que l'étude est d'une nature bien différente que la préface de 1956, et cela sur trois points au moins, que l'exégète a pris soin de noter pour nous : premièrement abandon « des réflexes et tics contractés au séminaire »⁸⁷ – la problématique du salut et de la prédestination s'effacent au profit de la représentation d'un espace ludique où toute rédemption est inutile ; deuxièmement, correction de la « vision fautive de Heidegger à travers Sartre » : l'auteur d'*Etre et temps* devenant un interlocuteur privilégié de Klossowski ; et troisièmement, la résolution des « tergiversations “acéphalissantes” à l'égard de Bataille » : sortie de l'Eglise de la mort de Dieu au profit, non pas de celle de la résurrection du Christ, mais du retour des dieux. En lieu et place de l'expérience acéphale, ce n'est donc pas une nouvelle tête comme principe d'unité qui se forme, mais une expérience polycéphale ou polythéiste de l'être. « Nietzsche, le polythéisme et la parodie » sera notamment salué par Deleuze dans *Différence et répétition* comme « [renouvelant] l'interprétation nietzschéenne »⁸⁸, ainsi que par

⁸⁴ Traduction reprise dans la grande édition chez Gallimard des *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche en français en 1982.

⁸⁵ Klossowski, *L'Arc*, op. cit., p. 89.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P. U. F., 1969, p. 81.

Blanchot le qualifiant de « l'un des plus importants écrits sur Nietzsche en français »⁸⁹.

En 1964 suivra une nouvelle conférence au Colloque de Royaumont intitulée : « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même » que Deleuze, une fois de plus, qualifiera d'« admirable »⁹⁰, mais qui rendra Birault « très admiratif et très perplexe »⁹¹ – double sensation à la vérité très compréhensible, le texte d'une extraordinaire densité touchant les limites de ce qui est communicable dans le cadre d'une... communication académique. Nous reviendrons *in suo loco proprio* sur les apories voulues et assumées du discours klossowskien ; contentons-nous ici de signaler la proximité du texte de la conférence avec la postface des *Lois de l'hospitalité* : des phrases entières se retrouvent effectivement à l'identique d'un texte à l'autre. Un cercle ne se met-il pas en place, là où le discours sur Nietzsche se prête à théoriser la propre œuvre de Klossowski – à moins que le commentaire que l'auteur propose de son roman, ne soit déjà que fiction ou simulacre de théorie nietzschéenne ? En 1969 enfin, paraît au Mercure de France le maître ouvrage de Klossowski sur Nietzsche, *Nietzsche et le cercle vicieux*, qui s'attirera les louanges dithyrambiques de Foucault : « C'est le plus grand livre de philosophie que j'aie lu, après Nietzsche lui-même ; plus bouleversant même dans tous ses effets, dans les moindres de ses phrases que le Gai savoir »⁹². Enthousiasme sincère de la part de l'auteur de *L'Histoire de la sexualité*, mais enthousiasme qui pourrait également cacher un malentendu, car l'objet du livre de Klossowski, comme nous l'avons vu, a en réalité bien peu à voir avec un livre de philosophie. Klossowski n'a-t-il pas défini son projet par le rejet de toute philosophie ? N'a-t-il pas envisagé d'écrire une forme de biographie non pas intellectuelle mais pulsionnelle, soit une biographie de l'incommunicable, tel que Nietzsche en aurait fait l'expérience ? Est-ce cela que Foucault entendait par « philosophie » ? Klossowski pour sa part, nous l'avons vu, a rejeté pour lui-même le qualificatif de « philosophe », ne se voulant jamais que « monomane »⁹³. Les rapports de Klossowski avec l'université et la génération dite poststructuraliste n'allèrent au demeurant pas sans équivoques. Maître Pierre n'est de toute évidence pas très à l'aise dans le costume de maître à penser qu'on lui taille. Si

⁸⁹ Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 204.

⁹⁰ *Nietzsche*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 239.

⁹¹ *Ibid.*, p. 241.

⁹² « Lettre de Michel Foucault à Pierre Klossowski du 3 juillet 1969 sur *Nietzsche et le cercle vicieux* » reproduite dans *Pierre Klossowski*, « Cahiers pour un temps », *op. cit.*, p. 85.

⁹³ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 91.

les convergences thématiques sont évidentes, notamment quant au désir d'en finir avec toute notion de sujet conçu comme entité transcendante, il se tient néanmoins en dehors du débat philosophique, son idéal n'étant surtout pas d'échanger des idées. En cela, il aura vraisemblablement fait siens ces propos que Gide lui adressait dans une lettre à son retour du Congo: «Je me sens affermi – ou affirmé si tu préfères – et moins désireux que jamais “d'échanger des idées” c'est-à-dire mes idées contre d'autres qui ne les vaudraient pas»⁹⁴. Pas philosophe ni surtout universitaire, Klossowski jugera parfois sévèrement les interprètes de son œuvre, qualifiés dans un fragment de «gens sans regard», de «taupes professionnelles» qui auraient exploité ses «tableaux» et ses «simulacres, comme ils ont honteusement exploité [sa] pensée, [...] et notamment [sa] notion du simulacre»⁹⁵. Mais il sait également faire la part des choses. Dans un autre fragment, il écrit:

Serai-je donc tellement ingrat que j'en oublie tout ce que m'ont valu les commentaires passionnés de mon irremplaçable Gilles D[eleuze] – la vaste audience de la studieuse jeunesse voici dix ans – si je fais exception de ceux déterminants de ce secret ami, cet esprit quasi tutélaire qu'a été pour moi Maurice B[lancho]t – qui ne parlait pas lui ex cathedra – pas plus que André Pieyre [de Mandiargues] qui m'a toujours voué une fidélité que je ne cessai de décevoir – mais quant aux autres meneurs de cette jeunesse est-il pire exemple de cynique usurpation ou de malversation – sinon une façon de torturer les textes pour mieux pouvoir les piller que celui de J[ean] F[rançois] L[yotard] ?⁹⁶

On ne saurait tracer plus clairement la ligne de démarcation. D'un côté les penseurs «professionnels» (à la notable exception de Deleuze et de Foucault); de l'autre ces hommes sans fonction, et, partant, souverains, au nombre desquels Klossowski compte Blanchot ou encore Pieyre de Mandiargues – et auxquels on pourrait ajouter Gide, Bataille et Nietzsche lui-même en tant qu'il démissionna de toutes ses «fonctions» universitaires pour se faire «simple particulier»⁹⁷. Tous n'ayant jamais eu d'autre but que de nier tout but, se contentant de «commenter [leurs] vie[s] dans le langage des honnêtes gens»⁹⁸. C'est toutefois sur une rencontre avec des penseurs «professionnels» que se conclura, en 1973,

⁹⁴ Pierre Klossowski, Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁹⁵ Pierre Klossowski, Fragments, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 177.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 66.

l'œuvre de Klossowski exégète de Nietzsche, lors d'une conférence intitulée «*Circulus vitiosus deus*» aux Décades de Cerisy – publiée la même année chez Christian Bourgois. Prendront part à la discussion : Deleuze, Vuarnet, Derrida et Lyotard. Et avant cette ultime conférence sur Nietzsche, Klossowski s'était encore fait le porte-voix français de Heidegger, traduisant les deux imposants volumes que le professeur de Freiburg avait consacrés au penseur de la volonté de puissance. Les deux volumes paraissant en 1961 aux éditions Gallimard. Klossowski reprendra une ultime fois en 1976 ses rames de passeur pour donner au public francophone une traduction des *Fragments posthumes 1887-1888*, également publiés chez Gallimard.

En marge de la critique purement nietzschéenne, notre objet sera dans cette troisième partie de notre étude, de suivre Klossowski dans les cercles qu'il dessine à partir du penseur de l'éternel retour – cercles allant invariablement de l'incommunicable à l'incommunicable en passant par la communication. Ainsi nous suivrons le parcours qui mène des pulsions insignifiantes de l'être à la formation du corps et des signes ; nous suivrons ensuite le parcours qui mène des signes à la constitution du langage et de l'identité personnelle. Mais alors nous redescendrons vers le fond où mène la folie de Nietzsche, de la mort de Dieu à la perte de l'identité et au mutisme. Ce faisant, il s'agira d'approcher l'espace intermédiaire de la médiation que nous avons entrevu ci-dessus à propos de la question de la traduction, et dont l'intuition constitue à notre sens l'originalité la plus profonde de la pensée klossowskienne. Cet espace nous l'avons déjà rencontré à plusieurs reprises. De simulacre permettant à une singularité de se communiquer dans les codes de la généralité, de signe complice permettant de fonder une communauté, il deviendra ici «*Stimmung*», tonalité, vibration, intensité, relation et personne. Prenant alors un tour cosmogonique, il se révélera comme fondement mythique du monde, du langage et de Dieu lui-même dans une fable, au sens où Hölderlin écrit que « les poètes seuls fondent ce qui demeure »⁹⁹.

LA STIMMUNG

Ce n'est pas la philosophie de Nietzsche qui intéresse Klossowski, mais son expérience vécue, et, partant, incommunicable : « cette *présence*

⁹⁹ Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 876.

antérieure à sa manifestation écrite»¹⁰⁰, comme il le souligne dans un fragment. Sa philosophie n'a d'intérêt qu'en tant qu'explicitation ou représentation – même impropre, même dans un simulacre – de cette expérience. Nietzsche n'était pas dupe, lui qui notait que les grands philosophes «ne sont pas conscients du fait qu'ils parlent d'eux-mêmes – ils croient qu'il s'agit "de la vérité" – mais, au fond, il s'agit d'eux»¹⁰¹. Et il conclut : «Le philosophe n'est qu'une sorte d'occasion, de possibilité qui permet à l'instinct de prendre une fois la parole»¹⁰². Partant de là, la question sera néanmoins de savoir comment l'instinct, que Klossowski traduit par «impulsion», parvient-il au langage ? Il s'agit donc une fois de plus de la question de la médiation, ou, pour reprendre les termes d'un chapitre précédent, de savoir comment la pureté de l'impulsion silencieuse en vient-elle à s'entacher de l'impureté de la parole ? Et surtout, si toute impulsion est silencieuse et toute parole impure, où situerons-nous la pure parole dont il a déjà été question ? Ne constitue-t-elle pas une forme intermédiaire entre le silence et la parole ? Une tonalité peut-être ou une pulsation, un rythme ou une mélodie, voire un *Lied ohne Worte* ? Cette tonalité ne serait pas encore parole et déjà plus silence, elle parlerait déjà mais sans encore rien signifier, sinon l'acte même de parler. Car qu'y aurait-il à dire ou à communiquer, là où l'âme demeurerait en son fond, qui se trouve en chaque individu aussi singulier qu'impersonnel ? Or si le fond est impersonnel, les paroles ne le sont pas moins. Car ce que Klossowski désigne ici par parole n'est pas une mise en œuvre individuelle de la langue au sens où l'entend Saussure, mais bien une «institution sociale»¹⁰³ que nous avons appelée à plusieurs reprises «le code des signes quotidiens». En détournant un mot de Rousseau, on pourrait alors avancer que le fond n'est à personne et que le langage est à tous. Est-ce à dire que la singularité de l'individu, celle du philosophe Nietzsche par exemple, ne serait à chercher ni dans les impulsions qui l'animèrent ni dans le langage qui fut le sien, mais dans la tonalité uniquement ? D'où vient la personne, celle qui, par l'emploi du pronom «je», désigne quelque chose comme sa propre subjectivité ? Répondre à cette question revient à proposer ni plus ni moins qu'une théorie de la genèse de la subjectivité¹⁰⁴ – et telle est bien la tâche à laquelle s'attelle Klossowski

¹⁰⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Été 1882 – printemps 1884, t. IX, 7 [62], p. 272.

¹⁰² *Ibid.*, p. 273.

¹⁰³ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 33.

¹⁰⁴ Klossowski a été célébré comme l'un des penseurs de la destruction du sujet : «assurer la perte de l'identité personnelle, dissoudre le moi, c'est le splendide

dans un chapitre aussi décisif que complexe de *Nietzsche et le cercle vicieux*, intitulé «Les états valétudinaires à l'origine d'une sémiotique pulsionnelle».

Nous avons rencontré à plusieurs reprises déjà le média privilégié de cette union entre un fond singulier, mais impersonnel, et le langage des signes généraux: le «ton», la «voix», soit le vecteur du partage de l'émotion ou de la complicité. Le média en question apparaît chez Nietzsche – mais également chez Heidegger – sous le beau nom de «*Stimmung*»: terme que Klossowski reprend à son compte, le rendant parfois en français par une astucieuse «tonalité de l'âme», l'utilisant parfois sans le traduire. C'est qu'il est bien difficile de fournir un équivalent à la richesse lexicale de cette *Stimmung* qui évoque en même temps la voix, *die Stimme*; l'état d'âme, l'ambiance, le coloris ou la tonalité musicale, *die Stimmung*; mais encore l'accord, *die Übereinstimmung* ou l'assentiment, *die Zustimmung*. Cette liste, loin d'être exhaustive, nous permet néanmoins d'entrevoir le lien entre le ton ou la tonalité, le vécu émotionnel et la complicité. Tous trois semblent relever d'une même racine ou d'une même expérience qui ne serait en dernier lieu ni plus ni moins qu'une intensité impulsionnelle particulière. Ce que l'on pourrait alors appeler l'«anthropologie klossowskienne», se présenterait ainsi en un modèle à trois étages: le fond tout d'abord, le lieu des impulsions insignifiantes, la *Stimmung* ensuite, ou l'état d'âme singulier, et finalement le langage comme généralité des signes. Or, ce modèle est dynamique: les différents niveaux entrent les uns avec les autres dans des rapports tour à tour de genèse, de résonance ou d'asservissement. De bas en haut, les impulsions se manifestent dans les fluctuations de la *Stimmung*, laquelle donne ensuite naissance aux signes du langage; de haut en bas, les signes asservissent les intensités humorales en les réduisant à la généralité des mots. Le sujet quant à lui apparaît là où une impulsion, dans une *Stimmung* singulière, en vient à se désigner dans la généralité d'un signe qui, pour Klossowski, «répond toujours au degré d'intensité tantôt le plus élevé, tantôt le plus bas: soit le *moi*, le *je*, *sujet de toutes nos propositions*. C'est grâce à ce signe, qui n'est pourtant rien qu'une trace de fluctuation toujours variable, que nous nous constituons nous-mêmes en tant que *pensant*»¹⁰⁵. En d'autres termes, la personne apparaît dans un rapport entre le fond et le langage dont le média est la tonalité ou la *Stimmung*.

trophée que les personnages de Klossowski rapportent d'un voyage au bord de la folie» (Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 328), écrit par exemple Deleuze dans *Logique du sens*. On a moins insisté sur la théorie klossowskienne de la genèse de la subjectivité.

¹⁰⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 99.

Nous voulons ici mettre en lumière le processus de cette constitution, telle que Klossowski l'élabore à partir des textes et fragments de Nietzsche dans un dialogue avec la théologie mystique d'une part et avec Heidegger de l'autre. Le fond tout d'abord retiendra notre attention ; nous étudierons ensuite l'émergence des signes, du langage et de la parole à partir des impulsions, et finalement l'épiphanie de la personne ou du sujet comme rapport de l'un avec l'autre.

Enseigner l'inenseignable

Du fond à proprement parler, et pour autant que nous nous maintenons dans la généralité propre au langage – c'est-à-dire au milieu des signes échangeables –, nous ne pouvons rien dire. « Notre fond, note Klossowski, justement n'est pas échangeable, parce qu'il ne *signifie rien* »¹⁰⁶. Et il poursuit : « ce n'est qu'à partir de cette inéchangeabilité que nous nous couvrons de cette couverture que l'on nomme la connaissance, la culture, la morale, toutes fondées sur le code des signes quotidiens »¹⁰⁷. Or ce fond, pour inatteignable qu'il soit, n'en constitue pas moins pour Nietzsche « la préoccupation première et dernière »¹⁰⁸, sa philosophie n'ayant, selon Klossowski, d'autre propos que de donner à sentir – ou à entendre – son authenticité. La question qui va donc surgir par rapport à Nietzsche est la même qui a déjà surgi par rapport à Gide ou à Bataille au cours des années 1930 et 1950 : celle de savoir comment communiquer une philosophie de l'incommunicable ; la réponse qu'il élabore à partir du milieu des années 1950, nous la connaissons déjà : le simulacre. Néanmoins, ce qui nous intéresse ici est le cheminement de la pensée Klossowskienne aux côtés de Nietzsche, et la forme particulière que la question revêt dans sa lecture du philosophe, soit : « Dans quelle mesure cette doctrine se peut-elle enseigner ? Est-elle seulement communicable ? A qui pourrait-elle l'être ? »¹⁰⁹ Cette question, Klossowski la pose dès son premier essai consacré au penseur allemand : « Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya Scienza* de Nietzsche ». Avant de répondre, l'exégète ressent cependant le besoin d'une clarification, car « le nom de Nietzsche », en 1956 encore, semblait « irrémédiablement associé à la notion de volonté de puissance », voire « à la puissance pure et simple »¹¹⁰. Une telle association aurait notamment servi de caution idéologique

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰⁹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 31.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

aux horreurs de la seconde guerre mondiale, des « fours crématoires » aux « bombardements atomiques », dont la responsabilité ultime revient au « père de l'immoralisme moderne »¹¹¹. Bataille, en 1936 déjà, dans « Nietzsche et les fascistes », clamait que la doctrine du philosophe « ne [pouvait] être asservie »¹¹² : « Que ce soit l'antisémitisme, le fascisme, que ce soit le socialisme, il n'y a qu'*utilisations*. Nietzsche s'adressait à des *esprits libres*, incapables de se laisser utiliser »¹¹³. Mais comment parler à de tels esprits ? Comment éduquer à la liberté sans asservir à une quelconque doctrine de la liberté ? Cette question de l'enseignement se trouve au cœur de nombreux passages du *Zarathoustra*, où le prophète note douloureusement : « De vivants compagnons j'ai besoin, qui me suivent parce qu'eux-mêmes se veulent suivre – et là où je veux aller ! »¹¹⁴ Bien comprise, la fidélité à la philosophie de Nietzsche ne peut être que paradoxale, proche en cela de celle de Roberte qui « trahit pour rester fidèle au mari »¹¹⁵. Qu'en est-il de l'intention pédagogique de l'ermite de Sils Maria ? Charles Andler avait déjà relevé qu'en Nietzsche sourdait un « sang thuringien de pédagogue »¹¹⁶, lequel ne le cédait en rien au maître d'école prussien, mettant volontiers son « solide savoir au service d'un prosélytisme militant »¹¹⁷. Et pour Klossowski, Nietzsche professeur de philologie à Bâle, avait avant tout été « un universitaire avec des ambitions pédagogiques tout à fait certaines »¹¹⁸. Toutefois, dans un fragment, il précise : « maintes déclarations le prouvent, Nietzsche en optant pour l'enseignement de la philologie, semble ne s'y être décidé que par circonspection à l'égard de sa vocation propre »¹¹⁹. Cette vocation ne sera pas celle d'enseigner *quelque chose*, de se faire le propagandiste d'une quelconque métaphysique wagnérienne, ou même d'éveiller des générations futures au sentiment de l'hellénisme, mais bien de partager – suivant le désir de Zarathoustra – une expérience avec des compagnons. Or cette expérience est inenseignable.

En 1957 Klossowski s'explique : l'inenseignable, « ce sont les moments où l'existence, échappant aux délimitations qu'apportaient

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. I, *Articles*, p. 450.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, « Prologue », p. 32.

¹¹⁵ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 16.

¹¹⁶ Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, son œuvre*, t. I, Paris, Gallimard, 1958, p. 295.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 273.

¹¹⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 176.

¹¹⁹ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

les notions d'histoire et de morale dont découle ordinairement un comportement pratique, se révèle comme rendue à elle-même sans autre but que de revenir sur elle-même»¹²⁰. Les notions d'histoire et de morale correspondent au discours d'une époque ou d'un milieu donné, elles déterminent un comportement pratique, rationnel ou utile, dont nous avons vu qu'il ne pouvait jamais être souverain, car asservi à un but. Par antithèse, l'inenseignable serait alors le mouvement gratuit d'une existence souveraine dont l'essence ne serait plus constituée par un projet, mais qui s'épuiserait dans son seul mouvement. Cette existence, Nietzsche l'a longtemps méditée, notamment dans l'image du ressac, dont Klossowski rappelle à plusieurs reprises «l'importance»¹²¹ :

Volonté et vague. – Cette vague, avec quelle avidité elle s'avance, comme s'il s'agissait d'atteindre quelque chose ! Avec quelle hâte inquiétante elle se glisse dans les plus intimes recoins des rocheuses crevasses ! Il semble qu'elle veuille y devancer quelqu'un : il semble que quelque chose y soit caché, d'un très grand prix ! – Et voici qu'elle revient avec un peu plus de lenteur, encore toute blanche d'émotion – serait-elle déçue ? A-t-elle trouvé ce qu'elle cherchait ? Simule-t-elle la déception ? – Mais déjà s'approche une autre vague plus avide, plus sauvage que la première et dont l'âme semble pleine de mystères, pleine de convoitises des trésors ensevelis ! Ainsi vivent les vagues – ainsi vivons-nous, nous autres êtres voulants ! [...] Dansez à votre gré, belles tumultueuses, hurlez de plaisir et de méchanceté – à nouveau plongez, au fond du gouffre versez vos émotions et jetez par-dessus vos blanches dentelles infinies de mousse et d'écume – j'applaudis à tout, car tout vous sied également, vous à qui je suis redevable de tout : comment jamais vous trahir ? Car – sachez-le bien ! – je vous connais, vous et votre secret, je connais votre race ! Vous et moi, ne sommes-nous pas d'une seule et même race ! – Vous et moi, n'avons-nous pas un seul et même secret !¹²²

De tels passages, sous la plume de Klossowski, prennent un sens métaphysique. Ce que Nietzsche appelle ici «volonté» doit être compris comme le mouvement s'effectuant dans le «fond de l'âme»¹²³ eckhartien ou dans l'«*abditum mentis*»¹²⁴ augustinien. S'il y plonge et s'y aban-

¹²⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 177.

¹²¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 98.

¹²² Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 310, p. 211.

¹²³ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, op. cit., p. 315.

¹²⁴ Saint Augustin, *La Trinité*, L. XIV, 9.

donne, l'homme y rencontre «l'océan sans fond de la Dêité»¹²⁵ qui, pareille à l'existence pure, n'a «d'autre but que d'être ce qu'elle est»¹²⁶. Traduite en termes métaphysiques, la méditation du philosophe sur le ressac devient donc réflexion sur l'unité indicible de l'existence et de l'essence : l'essence de la volonté – ou des vagues – n'étant rien d'autre que d'être et de se vouloir à jamais volonté sans but ni sens. Cette analyse de l'expérience nietzschéenne ne doit-elle pas beaucoup à saint Thomas, lequel affirme que «l'essence de Dieu, c'est [...] son exister»¹²⁷ ? C'est là du moins l'enseignement bien connu que l'Aquinite tire des paroles du Seigneur se révélant à Moïse : «Je suis celui qui suis. Tu diras aux enfants d'Israël : c'est QUI EST qui m'a envoyé vers vous [...] Or tout nom est destiné à signifier la nature ou l'essence de quelque chose. Il reste donc que l'exister divin lui-même soit l'essence ou la nature de dieu»¹²⁸. Pour saint Thomas, comme pour Nietzsche lu par Klossowski, Dieu est acte pur d'exister, dont le philosophe ferait en outre l'expérience dans l'instant de la contemplation du ressac. Mais la divinité qui se dessine dans le fond de son âme n'est pas le Dieu personnel, univoque et éternel du théologien. La divinité dont Nietzsche fait l'expérience doit au contraire être conçue – selon les termes du *Bain de Diane* – comme la «simultanéité contradictoire»¹²⁹ d'une «pluralité de personnes»¹³⁰ et ne connaissant en outre que «sa propre discontinuité»¹³¹. Une divinité en réalité inconcevable et folle, au sens où Klossowski note ailleurs que «la folie, c'est que l'essence de l'existence est d'être l'existence»¹³². Et c'est cette expérience que Nietzsche aurait passionnément tenté de rationaliser dans l'espoir de la rendre enseignable, et «jusqu'à en devenir fou»¹³³ ! Suivant l'analyse de Heidegger, «la pensée la plus lourde de Nietzsche» est précisément celle de l'unité de l'essence et de l'existence, «c'est-à-dire la Volonté de puissance en tant qu'Éternel Retour»¹³⁴ – Nietzsche ayant déterminé la «Volonté de puissance en tant qu'*essentia*»

¹²⁵ Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, op. cit., p. 246.

¹²⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 177.

¹²⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, 22.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 55.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 54.

¹³¹ *Ibid.*, p. 74.

¹³² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 171.

¹³³ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

¹³⁴ Heidegger, *Nietzsche I*, op. cit., p. 26.

et l'«Éternel Retour du Même en tant qu'*existentia*»¹³⁵. C'est cette unité qui s'exprime dans des images telles que le ressac ou dans les tableaux de la fable zarathoustrienne, l'aigle de la volonté de puissance prenant son envol en portant le serpent de l'éternel retour enroulé autour de son cou¹³⁶.

Or comme l'a montré Löwith : « dès que la force “concentrante” de la parabole délaisse [Nietzsche] et qu'il tente de fonder sa doctrine, ce qui semblait nécessité suprême redevient “fragment” et “hasard” »¹³⁷. Autrement dit, l'existence et l'essence se disjoignent aussitôt que la raison discursive, la conscience ou le langage, s'en saisissent pour tenter de les dire dans des termes qui ne seront jamais que fragmentaires eu égard à l'expérience qui leur avait donné lieu. Ainsi l'unité de la volonté de puissance et de l'éternel retour, soit de l'essence et de l'existence, se divise en une expérience incommunicable – celle de la contemplation silencieuse du ressac – et un discours conscient, lequel, pour autant qu'il poursuive le projet d'enseigner cette expérience, se rend justiciable des catégories du sens et du but qui annulent la souveraineté de l'expérience. Et pourtant c'est de ce fond incommunicable, abîme ou chaos, que tout part et auquel tout revient. C'est de ce fond que jaillit également l'impulsion qui s'interprétera dans un « je » ou un « moi » particulier, soit un signe. Or si, comme le dit Klossowski, « rien n'existe en dehors des *impulsions* »¹³⁸, d'où le signe vient-il ?

De la genèse des signes

Chez Nietzsche, le fond doit avant tout être conçu comme corps et les impulsions comme intensités corporelles. Qu'est-ce que le corps ? Klossowski répond : « *Le corps est le résultat du fortuit* : il n'est que le lieu de rencontre d'un ensemble d'impulsions individuées pour cet intervalle que forme une *vie humaine*, lesquelles *n'aspirent qu'à se désindividualuer* »¹³⁹. Le corps est soumis à leur rythme, à la vigueur et à l'amplitude de leurs fluctuations ; et les impulsions, « ne sont sous une forme organique et individuée, que déléguées par le *Chaos* »¹⁴⁰, elles se confondent

¹³⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 383.

¹³⁶ Karl Löwith, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Hachette, 1991, p. 226.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 80.

¹³⁸ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 196.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 59.

avec le « mouvement des flots »¹⁴¹, « flux et reflux », « fluctuation dans fluctuation »¹⁴². Comment, de ce vivant chaos, des signes peuvent-ils émerger, se consolider et atteindre à la fixité qui fonde leur échangeabilité ? Pour Klossowski, la signification naît « tout comme les figures qui s'élèvent à la crête des ondes et ne laissent que de l'écume »¹⁴³, ou, plus précisément, chaque impulsion ou fluctuation laisse, en se retirant, une « trace d'intensité dans le cerveau »¹⁴⁴. Et à partir de cette trace, ce dernier devient alors capable de représenter le « *danger* de la douleur ou la *chance* du plaisir »¹⁴⁵ que promet l'impulsion. Nietzsche concevait déjà la naissance de la mémoire à partir de traces laissées derrière elle par la souffrance se retirant : « On grave quelque chose au fer rouge pour le fixer dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire mal est conservé par la mémoire »¹⁴⁶.

Ce qui reste est une trace figée, le signe d'une intensité passée plutôt que l'intensité elle-même. Or chaque intensité atteint des degrés différents ; les traces s'ordonnent les unes aux autres selon une échelle graduée, résonnent les unes avec les autres et entrent dans des rapports divers d'opposition ou d'harmonie. En cela, les traces deviennent « les désignations en lesquelles l'intensité se signifie »¹⁴⁷. Et c'est alors « au prix d'une longue expérience du semblable et du dissemblable, donc de l'identité », qu'elles s'interprètent les unes par rapport aux autres, permettant par « la répétition et la comparaison », l'apparition de « points de repère [...] – et enfin [de] signes comparables »¹⁴⁸. En d'autres termes, ce qui apparaît ici est un système, ou, plus précisément, un code de signes, chaque signe répondant « à des variations d'état *excités* ou *excitables* »¹⁴⁹. Les signes ne se détachent jamais entièrement des impulsions dont ils procèdent : il constituent un espace médian entre les impulsions insignifiantes et les signes signifiants du langage. Et si Saussure conçoit ces derniers comme justiciables du double principe de la valeur de la signification¹⁵⁰, les signes qui nous occupent ici demeurent à mi-chemin. Ils

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴² *Ibid.*, p. 98.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, t. VII, p. 254.

¹⁴⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 99.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁵⁰ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p. 159.

ont certes une valeur puisqu'ils sont comparables les uns avec les autres ; ils n'ont en revanche aucune signification puisque l'intensité qu'ils désignent est la même en chacun d'eux : seules diffèrent les « hausses et [les] chutes »¹⁵¹ de cette dernière. Ils ne constituent donc pas tant le système de la langue, que ce que Klossowski appelle une « sémiotique pulsionnelle »¹⁵² antérieure à l'élaboration dudit système. Il s'agit d'une parole qui parle déjà, mais qui n'est que tonalité ou *Stimmung*, et qui ne signifie rien que sa pure activité. Sans doute, s'approchera-t-on le plus de ce que Klossowski entend par « sémiotique pulsionnelle » en évoquant le système des notes de musique : un ton ne signifiant rien par lui-même, n'étant jamais que plus aigu ou plus grave que d'autres tons. Ainsi en va-t-il de chaque *Stimmung*, de chaque tonalité d'âme – que celle-ci se définisse, comme le disait Bataille, « en termes d'angoisse » ou comme « joie démesurée »¹⁵³.

La sémiotique pulsionnelle est composée de signes se trouvant à la limite entre le fond corporel insignifiant et inéchangeable, et le langage des signes signifiants et échangeables. Comment passe-t-on de la dimension des signes pulsionnels – que Klossowski appelle ailleurs « l'idiome corporel »¹⁵⁴ au code des signes quotidiens ? Nietzsche répond : par abréviation. « L'opposition ne se situe pas entre “faux” et “vrai”, mais entre les “*abréviations de signes*” et les signes eux-mêmes »¹⁵⁵. Les signes du corps sont totaux, parce que non encore distincts des impulsions, du ton ou de l'intensité, soit de « l'expérience intérieure » qui force le penseur à penser ou l'écrivain à écrire. Dans le code quotidien en revanche, les signes employés à la transmission d'informations utiles à la survie, à la perpétuation et à la croissance de la communauté humaine, ne répondent qu'aux normes générales de la communication. Le ton y importe peu, seule compte l'information vraie et utilisable. Pour Klossowski comme pour Nietzsche, les mots ne sont en définitive que des signes utilitaires amputés de tout rapport avec les impulsions individuelles qui constituent le fond authentique de l'individu. Or, si le rapport entre les signes du corps et les signes de la langue est un rapport d'abréviation, l'exégète ne s'interdit pas de le penser encore comme inversion, falsification ou

¹⁵¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 98.

¹⁵² *Ibid.*, p. 37.

¹⁵³ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 350.

¹⁵⁴ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 49.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1885 – automne 1887, t. XII, 1 [28], p. 26.

filtrage¹⁵⁶. En réalité, ce qui importe, ce n'est pas tant l'une ou l'autre de ces opérations en particulier, mais la disjonction entre l'intensité et le langage : d'un côté des signes qui sont traces d'intensité et qui ne signifient rien en dehors de cette dernière, des signes jamais plus contradictoires entre eux qu'un do et un la, et répondant à l'authenticité des mouvements intérieurs de la *Stimmung* ; de l'autre des signes signifiants mais abrégés, utilitaires et univoques, répondant au principe de non-contradiction et à la vérité conçue comme communicabilité, c'est-à-dire comme généralité.

Dans ces conditions ne devra-t-on pas considérer que la pensée, «fondée sur la fixité des signes du langage», ne peut jamais que «[simuler] les gestes [et] les mouvements»¹⁵⁷ du fond, et qu'aucune de ses simulations n'a la moindre ressemblance avec l'impulsion elle-même? L'illusion ne serait-elle pas de croire à une adéquation quelconque entre les impulsions et les signes, voire entre les mots et les choses? Illusion dont Nietzsche aura par ailleurs rappelé la nécessité absolue pour la conservation et la perpétuation de l'espèce. Que serait un comportement humain «fondé sur un certain degré de lucidité» où les «individus s'entendraient entre eux sur le fait qu'ils ne “veulent” pas ceci quand toutefois ils le désigneraient»¹⁵⁸? Et dans sa postface aux *Lois de l'hospitalité*, Klossowski demande encore: «A quoi le monde ressemblerait-il, s'il se pouvait inventer chaque jour de nouveaux signes pour exprimer fidèlement la nouveauté de chaque jour?»¹⁵⁹ Aucun comportement pratique ne semble pouvoir s'accommoder d'une telle lucidité, et Nietzsche le sait pertinemment, lui qui notait que «la vérité est ce type d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'être vivants ne saurait vivre»¹⁶⁰. A celui qui a compris que le langage n'est jamais qu'un faux eu égard à ce qui le fait parler, il ne reste qu'à simuler sa foi en lui afin de continuer d'exister au sein de la communauté humaine. Pour Klossowski: «Nietzsche sait, pendant qu'il rédige ses notes sur les impulsions, que celles-ci agissent en lui, mais qu'il n'y a aucune concordance entre les observations qu'il transcrit et les impulsions qui aboutissent à les lui faire écrire»¹⁶¹. Et entre ce qu'il écrit et les impulsions: un miroir dont la face teintée est tournée vers le langage, lequel ignore

¹⁵⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 52.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 72.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵⁹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 341.

¹⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1884 – automne 1885, t. XI, 34 [254], p. 235.

¹⁶¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 66.

tout de ce qui se passe de «l'autre côté». Ce miroir est la conscience humaine : «Point de miroir sans tain : lequel forme le fond de la "raison". C'est grâce à l'opacité des impulsions que l'oubli est possible. Pas de conscience sans oubli»¹⁶². Et il conclut : «dès que la conscience "gratte" le tain, elle-même se confond dans sa transparence même avec le flux et le reflux des impulsions»¹⁶³. En d'autres termes, la conscience s'abîme ici dans la folie ou dans le fond, ce qui sera le destin du philosophe lui-même.

Nietzsche avance cependant une deuxième théorie concernant l'origine et la constitution du langage. Dans le *Gai Savoir*, il note : «le développement du langage et le développement de la conscience [...] vont main dans la main», avant d'ajouter : «la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire»¹⁶⁴. Ainsi, aussi longtemps qu'il parlera pour se comprendre, l'homme «ne fera [...] jamais autre chose que d'amener à sa conscience du non-individuel»¹⁶⁵. La conscience – même guidée par un médecin-psychiatre ou analyste – ne permet aucune compréhension, aucun échange avec les émotions qui se jouent dans notre fond, et cela avant tout parce qu'elle est «capacité d'échange avec l'extériorité du code des signes quotidiens»¹⁶⁶. Née sous la pression de l'espèce ou du «génie de l'espèce»¹⁶⁷, pareille en cela à la conscience morale que voulait éliminer Sade, elle est «l'espion du monde des autres qui s'est glissé en nous»¹⁶⁸. Dans les termes de *Nietzsche et le cercle vicieux* :

Au dedans, nul ne sait ni nous ne saurions savoir ce qui en nous se désigne : car même lorsque nous sommes seuls – silencieux – nous parlant à nous-mêmes au-dedans de nous-même, c'est encore le *dehors* qui nous parle – grâce à ces signes de l'extérieur qui nous occupent et dont la rumeur couvre totalement notre vie pulsionnelle : même l'intimité, même la prétendue *vie intérieure*, tout ceci est encore le *résidu* des signes institués à l'extérieur sous prétexte de nous signifier de façon «objective», «impartiale»¹⁶⁹.

¹⁶² *Ibid.*, p. 53.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 354, p. 254.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 354, p. 252.

¹⁶⁸ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 92.

¹⁶⁹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 67.

Les signes institués en dehors, l'ont été par l'espèce en vue de sa survie et de sa perpétuation. Tel est le langage de la conscience, ou la signification de la conscience comme langage. Et pour autant que la conscience est langage, elle est discours : elle est le fruit « d'une époque », elle se forme « au sein d'un milieu parental »¹⁷⁰, se trouvant par conséquent, pour le dire avec Foucault, « à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures »¹⁷¹ relevant d'une morale productive ou servile. Et c'est justement pour faire taire tout discours au nom des impulsions, que Nietzsche s'emploiera à critiquer les valeurs et la morale du monde bourgeois dans lequel il avait grandi. Car tout ce qui est propice à l'espèce, tout ce qui est sain, communicable ou compréhensible, tout cela prive l'homme de son authenticité et relève alors – pour Klossowski comme pour Bataille – de la « morale du déclin ». Ce qui en revanche est singulier, inintelligible, quitte à être également morbide et décadent, relève de la « morale du sommet »¹⁷².

Que vaut cette critique du langage ? Si toute philosophie n'est jamais qu'une impulsion souveraine parce qu'incommunicable, ayant trouvé « une sorte d'occasion et de chance » pour en arriver « *enfin à prendre la parole* »¹⁷³, n'est-ce pas la conscience, soit le langage lui-même qu'il faudra abolir afin de retrouver la spontanéité des impulsions ? C'est ici que l'on retrouve le paradoxe du but et des moyens, tel que nous l'avons déjà rencontré chez Bataille : comment poursuivre le but ultime de vivre selon une dépense sans but, ou, pour Nietzsche, comment poursuivre un but qui se trouve en dehors de la conscience ? « Si nous voulions poser de façon suffisamment lointaine un but à la vie, note le philosophe, celui-ci ne devrait coïncider avec *aucune catégorie consciente* : plutôt faudrait-il qu'il expliquât chacune de celles-ci en tant que *moyen pour parvenir à lui-même* »¹⁷⁴. En réalité, toute notion de but et de moyen relève de la conscience :

*User des catégories conscientes comme d'un moyen pour atteindre un but hors de la conscience, c'est encore obéir à l'optique « fausse » de la conscience : et la conscience qui serait consciente d'être un instrument du Chaos ne serait pas davantage capable d'obéir au « but » d'un chaos qui ne lui demande même pas d'y parvenir*¹⁷⁵.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷¹ Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 10-11.

¹⁷² Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 316-317.

¹⁷³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 20.

¹⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1887 – mars 1888, t. XIII, 10 [137], p. 171.

¹⁷⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 72.

Dans de tels passages, Klossowski pousse au plus loin la notion bataillienne de l'impossible, dont on pourrait résumer ainsi les moments : la conscience est langage ; afin de dire l'authenticité du fond, elle doit se désolidariser d'elle-même et épouser les impulsions ; ce faisant, elle n'en maintient pas moins la notion d'un but à atteindre qui est déjà négation de toute souveraineté ; or il est en réalité parfaitement égal, eu égard au fond, de parvenir ou non à l'authenticité. La souveraineté elle-même n'est jamais recherchée que par une conscience qui se sent dans l'inauthenticité, et le fond n'est quant à lui ni authentique, ni inauthentique, il est simplement et radicalement incommunicable.

De la *Stimmung* au sujet

La question demeure : si le fond n'appartient à personne et si le langage est à tout le monde, comment penser la constitution de la personne singulière ou du sujet ? Comment l'intensité insignifiante et impersonnelle en vient-elle à se reconnaître dans un « je », ou dans une pensée particulière, telle par exemple celle du philosophe Nietzsche ? La pensée en elle-même n'appartient à personne, n'a ni commencement ni fin, elle est le mouvement d'interprétation généré à partir du fond, du chaos et de la folie. Et pourtant c'est cette pensée qui nous constitue en tant que sujets au moment où elle vient à se désigner dans un « je », lui-même intégré aux normes et au fonctionnement du discours. Telle était déjà la leçon de Benveniste¹⁷⁶ que Klossowski suit précisément lorsqu'il note : « C'est grâce à ce signe, qui n'est pourtant rien qu'une trace de fluctuation toujours variable, que nous nous constituons nous-mêmes en tant que *pensant*, qu'une pensée en tant que telle nous advient »¹⁷⁷. Et dès lors qu'elle s'interprète dans et par la langue, la pensée souveraine se soumet à son ordre, se soumet au discours – pour ne pas dire à « l'ordre du discours ». Elle trouve ici « une nécessité, connaît un destin »¹⁷⁸ au sein d'une époque ou d'un milieu donné, destin qui n'est en définitive que la cohérence d'un individu, soit « l'identité du moi, avec celle du "corps propre" »¹⁷⁹.

Comment cette cohérence s'établit-elle ? Klossowski écrit : « Entre le niveau de la conscience et les forces agissantes, il y a ce que l'on nomme le *mouvement d'humeur* par quoi l'on entend ce que l'on subit sous le

¹⁷⁶ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, op. cit., p. 225-289.

¹⁷⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 99.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 99.

coup des forces agissantes et que l'on n'envisage pas au niveau conscient, si ce n'est après coup»¹⁸⁰. Ce mouvement d'humeur, nous l'avons déjà rencontré sous plusieurs noms : il est vague, mer, ressac, il est tonalité ou *Stimmung*. Et la fonction médiale de cette dernière s'éclairera mieux, si nous nous souvenons ici des analyses capitales qu'en a proposé Heidegger dans *Etre et temps*¹⁸¹. La *Stimmung*, la « disposition » ou le « *Gestimmt sein* »¹⁸² (l'« être-disposé »), est le phénomène aussi banal que fondamental par lequel l'être se rapporte originairement à un « là » – à un lieu. Heidegger écrit que c'est dans une humeur ou *Stimmung* que « le Dasein est placé devant son être comme là »¹⁸³ (« *in der Stimmung wird Dasein vor sein Sein als Da gebracht* »¹⁸⁴), avant de conclure : « La disposition révèle “comment on se sent”, “comment on va”. En ce “comment on va” l'être disposé place l'être en son là »¹⁸⁵ (« *Die Stimmung macht offenbar, “wie einem ist und wird”. In diesem “wie einem ist” bringt das Gestimmtsein das Sein in sein “Da”* »¹⁸⁶). Et telle est également la raison pour laquelle le *Dasein* ou l'être-là est toujours-déjà « disposé »¹⁸⁷ (« *das Dasein [ist] je schon gestimmt* »¹⁸⁸). Nous ne pourrions cependant jamais connaître le fond de notre *Stimmung*, qui est ici un autre nom de ce secret qui nous *dispose* et dont nous ne *disposons* pas¹⁸⁹ : les « possibilités détectives du connaître portent beaucoup trop court face à ce que découvrent originairement les humeurs »¹⁹⁰, ni ne lui échapperons jamais. Tout projet dans lequel se lance « l'être-là » est déjà déterminé par une

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 85.

¹⁸¹ La traduction courante en français ne permet cependant pas de saisir le lien que Klossowski établit entre la *Stimmung* nietzschéenne et la *Stimmung* heideggérienne, qui fut, pour la première traduite par Henri Albert par « état d'âme », alors que la seconde fut rendue par François Vezin, par « disponibilité » (Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 178). Klossowski traduit pour sa part la *Stimmung* nietzschéenne (cf. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 288, p. 195) et la *Stimmung* heideggérienne (Martin Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 392) par le même terme de « tonalité ». Nous en sommes donc réduits à citer en parallèle le texte allemand.

¹⁸² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p. 134.

¹⁸³ Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 178.

¹⁸⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸⁵ Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 178.

¹⁸⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸⁷ Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 178.

¹⁸⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸⁹ Cf. Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁹⁰ Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 178.

Stimmung, fût-il celui de « sortir par un projet du domaine du projet »¹⁹¹ ! Dans les termes de Heidegger : « Jamais nous ne devenons maîtres de l'humeur en nous dépouillant de toute humeur, mais au contraire en faisant chaque fois jouer une humeur antagoniste »¹⁹². Il n'existe donc aucun lieu d'où nous pourrions apprécier et connaître de l'extérieur la *Stimmung* ou ses modes d'auto-désignation. En deçà de cette dernière, il n'y a que les intensités souterraines, les impulsions ou ce que Klossowski appelle aussi : « ce rien ou ce *fond* ou ce *Chaos* »¹⁹³.

Les *Stimmungen* fluctuent, l'être se meut et la pensée flue et reflue selon les mouvements incompréhensibles du fond. Très proche de Heidegger, Klossowski note : « Ses fluctuations font que la pensée nous abandonne et nous reprend tour à tour sans que nous sachions au juste si nous sommes encore là dans l'intervalle, c'est-à-dire lorsqu'elle nous reprend et que nous croyons enchaîner, si c'est bien le même qu'elle avait abandonné et consent à reprendre »¹⁹⁴. Ce lieu ou ce « là », Klossowski le pense comme signe et qui plus est comme « je ». Dans la *Stimmung*, c'est l'être ou la pensée qui se désigne comme « je » ; c'est le « je » qui se conçoit comme pensant. Le sujet – ou plus précisément, la personne inéchangeable comme nous le verrons encore – n'est rien d'autre que cela : une impulsion singulière se désignant dans un signe général. Ainsi la *Stimmung*, qui est pure parole, se révèle être médiation entre le fond et le langage : mais en tant qu'elle est pure parole, celle-ci ne dit rien, elle est incommunicable dans le code des signes quotidiens, elle est médiation pure.

Allons plus loin. Heidegger met encore l'accent sur le fait que « l'être d'humeur de la disponibilité constitue existentiellement l'ouverture du Dasein au monde »¹⁹⁵ (« *Die Gesamtheit der Befindlichkeit konstituiert existenzial die Weltoffenheit des Daseins* »¹⁹⁶). En termes klossowskiens, on dira : c'est dans une tonalité d'âme que s'établit la « cohérence entre le moi et le monde, constitué par les désignations quotidiennes »¹⁹⁷. En cela la *Stimmung* n'est à proprement parler ni intérieure, ni extérieure à l'être-là, elle se trouve bien plus à la frontière des deux, les constituant l'un par rapport à l'autre. Heidegger attirait déjà l'attention sur le fait

¹⁹¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 60.

¹⁹² Martin Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 180.

¹⁹³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 68-69.

¹⁹⁴ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 337.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 182.

¹⁹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 137.

¹⁹⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 101.

que la *Stimmung* « assaille. Elle ne vient ni “du dehors” ni du “dedans”, mais, en tant qu’elle est une manière d’être, elle s’élève à partir de l’être-au-monde »¹⁹⁸ («*Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von “Außen” noch von “Innen”, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf*»¹⁹⁹). Si la *Stimmung* chute, si la tonalité de l’âme se « désaccorde » (*verstimmt*) et si la disposition se mue en « *indisposition* »²⁰⁰, le « là » devient à charge : l’être, pareil au système de la nature sadienne, ne rêve alors qu’à se débarrasser du « là » qui l’emprisonne et le prive de ses possibilités de création les plus intimes. Or que se passe-t-il si, au contraire, la *Stimmung* s’intensifie jusqu’à devenir une « haute tonalité de l’âme » ? Dans un aphorisme du *Gai Savoir* précisément intitulé « *Hohe Stimmungen* », Nietzsche commence par remarquer que « la plupart des hommes ne croient absolument pas à de hautes tonalités de l’âme, à moins qu’il ne s’agisse d’instant, de quarts d’heure tout au plus »²⁰¹. Puis il se prend à rêver à des êtres supérieurs qui ne connaîtraient pas uniquement cette *Stimmung* quotidienne que décrit Heidegger, mais « un mouvement incessant entre le haut et le profond et le sentiment du haut et du profond, à la fois telle une constante montée de degrés et tel un repos sur les nuées »²⁰². Ce que Nietzsche décrit ici, ce sont des individus qui feraient corps avec ce que nous avons nommé « des fluctuations d’intensité », de manière à prendre ces fluctuations elles-mêmes pour seul sens et but de l’existence. Ne reconnaît-on pas ici sans mal, l’expérience qui fut celle de Bataille, mais également de Gide dans son désir d’assumer « le plus possible d’humanité »²⁰³, soit d’être fidèle à la pluralité – même contradictoire – de ses humeurs ou *Stimmungen* ? Dans de tels moments, l’être ne se rapporte plus à un « là » unique. La *Stimmung* y assume au contraire sa multiplicité interne sans ne se soucier plus d’assurer la cohérence du moi avec le monde : elle s’hypostasie dans tous les « je » possibles, présents, passés ou à venir. Nietzsche note dans un autre aphorisme du *Gai Savoir* : « Nous autres contemporains, nous commençons tout juste à former [...] la chaîne d’un très puissant futur sentiment – nous savons à peine ce que nous faisons ». Et ce sentiment, il le décrit comme capacité d’assumer et de condenser en une seule âme « ce qu’il y a de plus ancien, de plus nouveau : les pertes, les espérances,

¹⁹⁸ Martin Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 181.

¹⁹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 136.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 181.

²⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 288, p. 195.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques*, op. cit., p. 23.

les conquêtes, les victoires et l'humanité»²⁰⁴. Nietzsche rêve à une *Stimmung* qui dépasserait la simple cohérence quotidienne, et qui révélerait l'être entier dans l'infinité des formes et des figures advenues ou à venir. Sentiment qui serait celui d'un dieu, qui serait félicité d'une *Stimmung* «pleine de puissance et d'amour, pleine de larmes et de rires». Or pour Klossowski, cette *Stimmung*, Nietzsche en a bel et bien fait l'expérience. De Sils Maria en 1882, Nietzsche écrivait à Gast: «Les intensités de mon sentiment me font frissonner de rire... nouvelle vision que j'ai en avance sur tous les hommes»²⁰⁵. Il vient de faire l'expérience de l'éternel retour du même dont la formulation en une doctrine n'en demeurera par moins inenseignant.

LE RETOUR

A n'en pas douter, la doctrine de l'éternel retour du même constitue l'une des pierres de touche de toute lecture nietzschéenne, autant qu'un défi pour la raison philosophique. «Par elle, écrit Jaspers, Nietzsche plonge, pour ainsi dire, dans une atmosphère inaccessible pour nous. C'est comme s'il s'enfonçait dans le néant»²⁰⁶. C'est précisément dans ce néant que Klossowski, de tous, s'aventurera le plus avant, refusant les tentatives d'élucidation trop évidentes ou trop rassurantes. Il préfère se maintenir dans l'aporie que la doctrine recouvre, quitte à faire appel à une «cosmogonie mythique»²⁰⁷ pour la penser. Précisons d'emblée que Klossowski ne considère pas que Nietzsche, élaborant sa doctrine, s'enfonce dans le néant; le travail auquel s'attelle le philosophe s'apparente plutôt à une tentative désespérée de s'accrocher à une forme de communicabilité, dont l'expérience de la haute tonalité l'avait fait déchoir. Et là est l'essentiel: c'est une expérience vécue qui aurait donné naissance à la doctrine de l'éternel retour. A Royaumont, en 1964, Klossowski avait commencé sa conférence en ces termes programmatiques:

La pensée de l'Eternel Retour du Même vient à Nietzsche comme un brusque réveil au gré d'une *Stimmung*, d'une certaine tonalité de l'âme: confondue avec cette *Stimmung* elle s'en dégage comme

²⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 337, p. 227.

²⁰⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 91.

²⁰⁶ Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 365.

²⁰⁷ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, op. cit., p. 117.

pensée ; elle garde toutefois le caractère d'une révélation – soit d'un *subit dévoilement*²⁰⁸.

L'exégète et complice affirme d'entrée de jeu le statut particulier et paradoxal de ce qui n'est que pour partie une doctrine, puisqu'elle demeure indissociable de l'expérience qui la révèle. La pensée de l'éternel retour se situe à proprement parler *entre* le niveau de la tonalité de l'âme et celui du code des signes quotidiens. Elle est un « simulacre de doctrine »²⁰⁹, car elle fait semblant d'enseigner quelque chose, alors que ce qu'elle professe est en réalité inenseignable. Et pour autant qu'elle communique une expérience incommunicable dans le langage, elle est expérience lucidement vécue de la folie, qui n'est autre que la perte de l'identité du moi et le fait de se vivre comme multiple et différent de soi. Et telle est bien l'aporie de la doctrine de l'éternel retour conçue comme expérience : comment un sujet peut-il apprendre qu'il est en même temps lui-même et de nombreux autres sans disparaître comme sujet ? Là où s'impose la révélation, il n'y a plus personne pour la recevoir ; là où s'affirme la personne, c'est l'expérience qui disparaît et la révélation qui s'efface. Pour Klossowski, Nietzsche craignant « depuis qu'il a eu cette pensée, [d'être] devenu fou »²¹⁰, aurait bien perçu le paradoxe d'une telle doctrine. Et c'est « pour se prouver le contraire, [qu']il veut faire appel à la science, [attendant] d'elle la démonstration qu'il n'est pas la proie d'un pur phantasme »²¹¹. L'alternative se présente donc en ces termes : si la pensée de l'éternel retour peut faire l'objet d'une vérification scientifique, c'est donc qu'elle est indépendante de l'expérience dans laquelle elle s'était révélée : elle serait ainsi aussi communicable qu'enseignable, et Nietzsche ne serait pas fou ; si, au contraire, elle ne pouvait être prouvée, cela reviendrait à dire qu'elle ne fait sens que comme expérience singulière, et qu'elle recouvrirait alors bien « le sentiment prémonitoire de la folie »²¹². La suite de l'histoire est connue. Elle se prolonge dans les journées dionysiennes de Turin. Et dans cet intervalle de près de huit années – entre la révélation en août 1881 et la descente dans la folie en janvier 1889 –, Nietzsche n'aurait eu de cesse de « rationaliser » et de « chanter »²¹³ l'incommunicable expérience qui lui avait donné lieu.

²⁰⁸ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 93.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 248.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, p. 144.

²¹³ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

Rationalisations du retour

Karl Löwith fut sans doute le philosophe qui a tenté d'éclairer de la manière la plus sobrement rationnelle les fragments épars formant la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour. Et ce n'est pas un hasard si Klossowski, en 1937, donna le compte rendu de son *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même* pour le deuxième numéro d'*Acéphale*. Nous avons déjà signalé que, pour l'élève de Heidegger, dès que la «force poétique» abandonne Nietzsche, «l'ensemble se divise en deux parties contradictoires, reliées seulement par ce qui les sépare»²¹⁴. Ainsi l'expérience singulière qui fut à l'origine de la doctrine de l'éternel retour, aussitôt qu'il tentera de la communiquer rationnellement, se divisera en une «pesanteur éthique» et un «“fait” scientifique»²¹⁵. En tant que doctrine morale, la pensée de l'éternel retour, que Nietzsche appelle «*Le poids le plus lourd*»²¹⁶, ressemble à une maxime d'action, et qui plus est, en sa simplicité, beaucoup plus contraignante que l'impératif catégorique kantien : «vivre chaque instant de telle manière qu'on *puisse* toujours vouloir son retour»²¹⁷. Les conséquences pratiques d'une telle maxime sont évidentes : chaque acte doit être médité en vue de l'éternité, et par là c'est la vie elle-même qui tend vers son «éternisation». Dans les fragments contemporains du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit : «Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité ! Cette pensée contient davantage que toutes les religions qui méprisent cette vie-ci en tant que fugitive et qui nous ont appris à élever nos regards vers une incertaine, *autre* vie»²¹⁸. Et quelques fragments plus loin, il s'écrie : «*Cette vie-ci – ta vie éternelle !*»²¹⁹ En réalité, dans cette perspective strictement morale, il importe peu que la doctrine soit vraie ou non, elle est le levier par lequel l'individu élève sa contingence au niveau d'une éternelle nécessité. Quant au versant «scientifique» de la doctrine, il ne paraît pas moins aisé à élucider. Il suffit pour cela de concevoir notre univers comme un ensemble de forces en mouvement ne souffrant ni diminution ni immobilité : «ainsi le monde des forces ne parvient jamais à un équilibre, il n'a jamais un instant de repos, sa force et son mouvement sont d'une égale grandeur en tout temps»²²⁰. Or le temps est infini. Par conséquent :

²¹⁴ Karl Löwith, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p. 103.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 341, p. 232.

²¹⁷ Karl Löwith, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, op. cit., p. 106.

²¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, Printemps - automne 1881, 11 [159], p. 371.

²¹⁹ *Ibid.*, 11 [183], p. 380.

²²⁰ *Ibid.*, 11 [148], p. 367.

«quelque soit l'état que le monde *puisse* jamais atteindre, il faut qu'il l'ait atteint et non pas une seule fois, mais d'innombrables fois»²²¹. En d'autres termes : une somme constante d'énergie en mouvement dans un temps infini, produira nécessairement le retour de chacune de ses combinaisons.

L'interprétation cosmologique, pas plus que l'interprétation morale, ne semble donc poser de graves problèmes philosophiques. Penser leur unité revient en revanche à défier le bon sens, voire à remettre la raison elle-même en cause. Comment inciter l'individu à agir en vue de l'éternité, si la réalité de l'être détruit la possibilité même de toute décision ? Dans les termes d'un fragment de l'époque du *Gai Savoir* : «Ma doctrine enseigne : vivre *de telle sorte* qu'il te faille *désirer* revivre, c'est là ta tâche – tu revivras *dans tous les cas* !»²²² Si tout revient au même, quel sens à vivre selon telle ou telle maxime éthique – fût-elle celle, nietzschéenne, de vivre chaque instant comme s'il devait revenir éternellement ? Ou, pour le dire avec Löwith, à quoi sert-il de vouloir s'identifier à la course cosmique du retour, si le cosmos lui-même «se moque de tout vouloir humain»²²³ ? Y a-t-il un sens à vouloir la nécessité qui de toute façon s'imposera ? Peut-être. C'est du moins le pari que prend Nietzsche en évoquant la notion d'*amor fati*, l'amour du destin ou de la nécessité. Il retrouverait ainsi, au terme de l'élaboration philosophique de son expérience vécue, une sorte de sagesse stoïcienne, selon laquelle la plus haute puissance de la volonté humaine, serait de vouloir le monde tel qu'il est, tel qu'il a été et tel qu'il sera de toute éternité. Mais si c'est bien là la solution au «problème de l'unité dans la contradiction des termes de la double équation»²²⁴ cosmologique et morale, on a bien du mal à comprendre l'effroi de Zarathoustra faisant face à cette pensée surgie «depuis [sa] profondeur»²²⁵. Les grands esprits de la Stoa ne faisaient pas tant d'histoires, pas plus qu'ils n'en faisaient, à l'instar du prophète nietzschéen, une maladie. Faut-il comprendre par là que la conception même de l'*amor fati* est une rationalisation qui défigure l'expérience qui lui avait donné lieu ? A ses animaux lui chantant au cours de sa convalescence : «Tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être», Zarathoustra répond : «Ô plaisantins que vous êtes, et orgues de Barbarie ! » ; là où le prophète vit une expérience extatique,

²²¹ *Ibid.*, 11 [148], p. 367.

²²² *Ibid.*, 11 [163], p. 373.

²²³ Karl Löwith, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour*, op. cit., p. 104.

²²⁴ *Ibid.*, p. 116.

²²⁵ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, «Le convalescent», p. 237.

ses animaux en font «une rengaine»²²⁶. Et la platitude de celle-ci est inversement proportionnelle à la charge affective qui, pour le philosophe, entoure la divulgation de son expérience. Klossowski de noter alors dans son compte-rendu de *Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même* : «On voit bien que les considérations de Löwith sont bien près de l'analyse pathologique : et pourtant elles ne présentent que l'aspect purement notionnel du conflit»²²⁷. Car ce dont il s'agit n'est pas de l'ordre des notions, ni de la raison ou du langage ; ce qui est en jeu, c'est une haute tonalité de l'âme, soit un «pressentiment de la folie», qui n'est autre que le pressentiment de l'être lui-même comme océan de la déité dans lequel l'essence et l'existence se confondent.

Quelques années après la parution du livre de Löwith, dans *L'Expérience intérieure*, Bataille attira l'attention sur la haute tonalité de l'âme dans son rapport avec la révélation du cercle de l'être : «Du retour éternel, écrit-il, j'imagine que Nietzsche eut l'expérience sous une forme à proprement parler mystique, en confusion avec des représentations discursives»²²⁸. Et Bataille poursuit en relevant que, dans cette expérience, «il n'est plus d'existence limitée»²²⁹, mais qu'au contraire l'homme rejoint au-delà de cette dernière l'océan illimité de l'être. Nietzsche n'écrivait-il pas : «Sois cet océan toi-même»²³⁰ ? Ainsi, l'expérience vécue de la haute tonalité de l'âme fournirait le point de départ à un retour vers l'éternité, plutôt qu'à une doctrine particulière – fût-elle celle du retour. Mais dans d'autres passages, Bataille invite néanmoins à une «compréhension» de «l'idée»²³¹ d'éternel retour, qui se pourrait saisir comme un instrument de la souveraineté. Selon cette «compréhension» :

les instants saisis dans l'immanence du retour apparaissent soudainement comme fins. Qu'on oublie pas, que les instants sont *par tous les systèmes* envisagés et assignés comme des moyens : toute morale dit : «que chaque instant de votre vie soit *motivé*». Le retour *immo*tive l'instant, libère la vie de fin et par là d'abord il la ruine²³².

L'éternel retour comme «idée» ramène l'homme à sa souveraineté en détruisant tous les buts transcendants, et avec ces derniers, tout projet –

²²⁶ *Ibid.*, p. 239.

²²⁷ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, *op. cit.*, p. 36.

²²⁸ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. V, *L'Expérience intérieure*, p. 40.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, Décembre 1881-janvier 1882, 16 [9], p. 538.

²³¹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Sur Nietzsche*, p. 23.

²³² *Ibid.*

ce qui revient à détruire le moi lui-même. Et sans doute sommes-nous ici tout proches de comprendre la grande frayeur de Zarathoustra face à sa plus grave pensée. En réalité, dans cette « compréhension » de l'éternel retour, rien d'incompréhensible – ou d'incommunicable – en soi : le retour est un outil mental forgé en vue de libérer des moments souverains : il n'est en lui-même nullement délirant ; il n'est pas révélation souveraine de l'être, mais pensée à utiliser en vue de la souveraineté.

Métempsychose et communauté

Entrer dans l'expérience pour en dégager la singularité nécessitera d'affronter l'incommunicable qui se cache dans « l'idée d'éternel retour » ; étrangement, c'est à nouveau en suivant le brouilleur de pistes, le diable ou le démon qui hanta le Nietzsche du *Gai Savoir*, que nous y parviendrons.

Le poids le plus lourd. – Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession – cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau – et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière ! » – Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte ? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines ! » Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois ? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action ! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour *ne désirer plus rien* que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction ?²³³

Remarquons tout d'abord que nous lisons ici une fable allégorique, ou tout au moins une élaboration littéraire d'une expérience et non son analyse dans un discours notionnel. En réalité, on se trouve ici plutôt du côté du *muthos* que du *logos*. Quant à Klossowski, il n'hésite pas

²³³ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 341, p. 232.

à parler, chez Nietzsche, de métempsychose dans le sens le plus traditionnel d'un «*retour du moi identique*»²³⁴. C'est ainsi qu'il en vient à confronter le mythe d'Er, conté au livre X de *La République* de Platon, avec la fable nietzschéenne. Pour mémoire : Socrate y raconte le voyage aux enfers d'un vaillant homme, mort au combat et renvoyé de l'au-delà sur terre pour y témoigner de ce qu'il a vu. Et ce qu'il a vu, c'est le «spectacle [...] à la fois pitoyable, drôle et surprenant»²³⁵ des âmes des défunts s'appêtant à procéder au choix d'une nouvelle «condition»²³⁶ humaine parmi une multitude d'existence possibles. L'ordre selon lequel les âmes seront appelées à choisir est décidé par tirage au sort, mais le choix lui-même incombe aux âmes, sachant que la plupart d'entre elles se décident pour une existence, comme le dit Er, «d'après les habitudes de la vie précédente»²³⁷. Ceci fait, les âmes se choisissent encore un démon qui sera leur «gardien pendant l'existence»²³⁸, et dont la tâche sera de veiller à l'accomplissement de leur destinée. Elles se rendront ensuite sur «la plaine du Léthé», parcourant la longue route par «une chaleur terrible»²³⁹; elles boiront pour se rafraîchir et oublieront tout de leur existence antérieure, avant d'être enfin emportées par le tonnerre «vers le lieu de leur naissance»²⁴⁰. Elles oublieront tout, mais leur démon, lui, n'oubliera rien et viendra au moment opportun leur rappeler leur choix, et s'assurer ainsi qu'elles accompliront bel et bien l'existence qu'elles s'étaient choisie. Pour Klossowski, les éléments essentiels du mythe se retrouvent dans la fable du «poids le plus lourd», à commencer par la nécessité du choix, par la présence du démon ensuite, et la nécessité de l'oubli en dernier lieu. Car celui qui vient hanter ici la nuit de Nietzsche, est-il autre que le démon dont parle Er, soit le gardien de son existence ? Le démon accompagne le philosophe et se révèle à lui dans un moment particulier pour le mettre en demeure de choisir, c'est-à-dire de confirmer un choix fait en dehors de cette vie. Ceci reviendrait ainsi à revouloir son choix, soit de vouloir revivre, comme le disait déjà Er, «d'après les habitudes de la vie précédente»²⁴¹. Le démon est donc un voyageur clandestin dont le moi lui-même a oublié qu'il l'a élu dans l'au-delà pour

²³⁴ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 104.

²³⁵ Platon, *La République*, 619e-620a.

²³⁶ *Ibid.*, 619e.

²³⁷ *Ibid.*, 620a.

²³⁸ *Ibid.*, 620e.

²³⁹ *Ibid.*, 621a.

²⁴⁰ *Ibid.*, 621b.

²⁴¹ *Ibid.*, 620a.

l'accompagner ici-bas. Il s'apparente pour Klossowski au phantasme ; signifiant une intensité particulière, il se manifeste en poussant le moi à reconduire à tout moment certains choix ou certains actes. Dans *Sade mon prochain* on lit par exemple : « Ce n'est pas tant le pervers qui se souvient de son geste pour le recommencer que le geste même qui se souvient du pervers »²⁴².

La comparaison toutefois s'arrête là. Car Nietzsche procède à un resserrement dramatique du mythe. Pour Platon, il s'agissait de choisir une vie à venir, une vie nouvelle au terme d'un cycle de mille ans ; pour Nietzsche, il s'agit de revouloir cette vie-ci, et qui plus est, de la revouloir telle qu'elle fut et dans l'instant même où le démon lui révèle la loi du retour éternel. Or si ce que le démon révèle est vrai, le moi doit avoir déjà eu une infinité de fois la même révélation, mais dont « il ne peut se souvenir »²⁴³. Et pour cause ! puisque ce dont il a à se souvenir est en tout point identique à ce qui est : une vie exactement pareille à celle-ci, à la nuance près qu'elle n'est pas cette vie-ci, mais une autre, soit une répétition qui se répétera encore une infinité de fois. En un mot : le moi apprend donc ici qu'il est *en même temps* soi-même et une infinité d'autres, et que seule une fine couche d'oubli préserve son identité *hic et nunc* de tous les autres qu'il est également à chaque instant. La conscience individuelle, la conscience *hic et nunc*, se définit pour Klossowski par le fait qu'elle est une ; intensité se désignant dans un signe unique, elle se constitue donc en refoulant la diversité des autres moi qui habitent son fond, se solidarissant avec un corps qui forme le « cours irréversible d'une vie humaine »²⁴⁴. Le problème se présenterait donc une fois de plus sous la forme d'une disjonction sans aucune médiation possible : ou je suis dans l'éternité, mais il n'y a plus de moi qui pourrait en avoir connaissance, ni même en faire l'expérience ; ou je suis dans le présent, mais alors j'ai tout oublié de ma multiplicité interne. Pour Platon le problème ne se posait pas, car aucune discontinuité temporelle ne venait séparer le monde des vivants de celui des morts : c'est un seul et même temps qui se poursuit de l'ici-bas à l'au-delà, un temps fait d'instant successifs et dénombrables revenant dans des cycles millénaires. Pour Klossowski au contraire, seul le temps de l'ici-bas connaît la progression linéaire et historique qu'impose le projet à travers le langage quotidien. Dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, il note :

²⁴² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 31.

²⁴³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 23.

²⁴⁴ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 55.

Nous ne sommes qu'une succession d'*états discontinus* par rapport au *code des signes quotidiens*, et sur laquelle *la fixité du langage* nous trompe: tant que nous dépendons de ce code nous concevons notre continuité, quoique nous ne vivions que discontinus: mais ces états discontinus ne concernent que notre façon d'user ou de n'user pas de la fixité du langage: être *conscient* c'est en user²⁴⁵.

En dehors du code des signes quotidiens, en dehors du langage, le temps ne s'écoule pas de manière homogène et continue. Libérés du principe de contradiction, dans notre fond le plus intime, nous vivons selon une temporalité où tous les temps coïncident en une mouvante éternité où l'âme est plusieurs à la fois, chaque instant étant toujours déjà et en même temps, passé, présent et à venir. Dans ce temps vivent «des millions de moi» qui à chaque instant «sont morts et ont ressuscité des millions de fois»²⁴⁶ à l'insu du seul moi humain, dont la supposée continuité n'est jamais qu'un effet de langage. Des moi qui, à l'instar des âmes pneumatiques du *Baphomet*, se supposent les uns les autres, se modifient les uns les autres et se divisent à l'infini, ignorant tout du principe d'identité ou de contradiction, lesquels n'apparaissent jamais que du moment que l'une de ces âmes s'incarne, soit du moment qu'elle s'attache à un seul corps, comme nous le verrons encore.

Tout se résume donc à un problème de point de vue. Le moi humain est soumis à la finitude et au «cours *irréversible* d'une vie humaine»²⁴⁷; l'idée de métempsychose ne peut donc lui apparaître que sous la forme sous laquelle elle était apparue à Pythagore, soit comme les incarnations successives d'un même moi en des lieux et en des temps différents²⁴⁸. Dans le fond de notre être en revanche, nulle finitude: Nietzsche écrivait dans un fragment: «De pouvoir *supporter* notre immortalité – c'est ce qui serait le comble»²⁴⁹. Or ce qui est immortel, ce n'est pas le moi, mais les forces ou les vagues ou les intensités qui constituent le fond de l'être et qui s'incarnent au cours de l'histoire humaine dans des individus différents. Comme l'avait dit Schopenhauer avant Nietzsche: «Pourquoi m'inquiéter de la perte de cette individualité, moi qui porte en moi-même la possibilité d'individualités sans nombre?»²⁵⁰ C'est donc du point de

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁴⁶ Pierre Klossowski, *Le Baphomet*, *op. cit.*, p. 136.

²⁴⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 55.

²⁴⁸ *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris, Gallimard, 1988, (Bibliothèque de la Pléiade), p. 58-59.

²⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, t. IX, Automne 1883, 20 [1], p. 615.

²⁵⁰ Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, *op. cit.*, p. 1238.

vue du fond, qui est puissance d'auto-différentiation en des infinités d'identités, et vivant dans le temps sans temps de l'au-delà, qu'il faut se placer pour comprendre la signification de la fable nietzschéenne : car vu de là, s'incarner revient à exploser en une multitude d'individus toujours strictement contemporains, quels que soit l'espace et le temps qui les sépare les uns des autres. Il n'y aurait donc pas chez Nietzsche lu par Klossowski de théorie à proprement parler de la métempychose, mais plutôt la représentation des « avatars d'une âme immortelle »²⁵¹, soit d'incarnations toujours fortuites dans des époques et des milieux divers, et produisant par là des moi tout aussi fortuits, soit des « fragment[s] et énigme[s] et épouvantable hasard[s] »²⁵². Et c'est ici que l'on retrouve également le sens de la communauté tel que nous l'avons évoqué précédemment. Dans les moi d'un Sade, d'un Nietzsche, d'un Gide, d'un Bataille ou d'un Klossowski, c'est la même intensité qui se répète, mais en s'interprétant de manières différentes selon les époques, les lieux et les milieux où elle s'est incarnée. Et si les noms sont à chaque fois fortuits, l'intensité qu'ils désignent – ou l'intensité qui se désigne à travers eux ne l'est pas ; elle recompose son unité en retrouvant sous ces divers noms, qui sont autant d'éclats du même tout, le même fond, le même démon et la même affectivité. Ainsi, par delà l'espace et le temps se résout l'énigme du morcellement présent. Et si l'éternité peut en dernier lieu se communiquer dans le présent vécu, ce ne peut être que sous la forme de cette communauté d'amis, de proches ou des prochains – de tout temps contemporains les uns des autres.

Tout cela, le Nietzsche encore schopenhauerien de 1874, l'avait déjà exprimé dans sa deuxième *Considération inactuelle* : « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie ». Le modèle de ce qu'il y appelle « l'histoire monumentale » est en effet très proche de celui que nous avons reconstruit ici avec Klossowski. Pour le philosophe, la grandeur des héros du passé ne serait pas tant le fait de leurs talents propres, que d'une manière de s'unir avec les plus hautes forces de l'être, chaque individu n'étant qu'« une sorte de pont sur le torrent sauvage du devenir »²⁵³. Ces héros n'éprouvent-ils pas entre eux une forme de complicité transhistorique, au sens de la communauté ou de la complicité ? N'est-ce pas là le sens de l'histoire monumentale que Nietzsche appelle de ses vœux, et qui n'est que le culte des forces primitives s'étant un jour incarnées dans des individus fortuits ? Partant de l'idée « que telle grandeur a jadis été

²⁵¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 108.

²⁵² Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, « De la rédemption ».

²⁵³ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, t. II, p. 155.

possible, et sera donc sans doute *possible* à nouveau»²⁵⁴, des complices ou avatars de la même âme éternelle, à quelques années ou à plusieurs siècles de distance, «réincarnent» l'énergie impersonnelle qui s'était fait jour dans leurs modèles. Et les modernes qui contemplent ces forces dans leurs exemples antiques, s'en trouveront fortifiés au point de se solidariser avec leur fond aux dépens de leurs existences actuelles : car «celui-là seul vit de la plus merveilleuse façon qui n'estime pas la vie», écrit le philosophe avant de conclure : «c'est avec ironie, bien souvent, qu'ils sont descendus au tombeau – car qu'y avait-il en eux à enterrer?»²⁵⁵ Rien ou pas grand chose, le corps, le moi, le nom, soit les coordonnées fortuites de l'individu. Et c'est pour avoir compris cela, c'est pour s'être de la sorte solidarisés avec les forces impersonnelles de l'être au risque de désactualiser leur moi *hic et nunc*, qu'ils descendent dans la tombe une pointe d'ironie aux lèvres ; qu'étaient leurs actions ou leurs œuvres, sinon la reproduction involontaire de la contrainte du phantasme ? Ainsi, ils n'ont jamais été autre chose que le suppôt de forces qui ne leur appartenaient pas en propre, qui n'appartenaient à personne en particulier, et auxquelles ils ne pouvaient pas ne pas céder. Cette forme de sagesse, désinvolte vis-à-vis du moi ou de l'*ego*, mais n'en prenant l'être que plus au sérieux, est précisément celle que Klossowski a développée au cours de ses lectures et relectures de Sade entre 1935 et 1967, telles que nous les avons déjà étudiées.

Le cercle vicieux

Nous avons évoqué la méfiance de Klossowski face à la notion nietzschéenne de l'*amor fati* ; il nous reste à l'explicitier pour elle-même. Or avant qu'il ne la révoque en tant qu'explicitation de l'éternel retour du même dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, il en avait fait la pierre angulaire de son analyse du destin d'Actéon, débouchant au hasard sur la clairière où Diane, entourée de ses nymphes, se délassait des peines de la chasse. A l'instar d'Ovide lui-même, le chasseur aurait vu ou entendu «par erreur» quelque chose qu'il n'aurait pas dû connaître, quelque chose qui lui aurait coûté la vie, ou, dans le cas du poète, son bannissement de Rome. Et si l'on en croit Ovide, c'est bien par «une faute de la Fortune, non pour avoir commis un crime» qu'Actéon se trouve puni par la déesse ; et le poète ajoute encore : «quel crime en effet pouvait-on imputer à une erreur?»²⁵⁶ Peut-il ou doit-il être tenu pour respon-

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁵⁶ Ovide, *Les Métamorphoses*, L. III, 138-142.

sable de ce qu'il n'a jamais voulu ? Ou a-t-il envers et contre tout voulu cette « erreur », à la manière dont la volonté voudrait la chance, telle que l'évoque Bataille dans *Sur Nietzsche* ? Peut-on faire de l'infortune, du hasard ou de la malchance subie, l'objet rétrospectif de son vouloir pour s'écrier au mépris de tout châtement présent : « C'est ainsi que je le voulais »²⁵⁷ ? L'Actéon de Klossowski n'est pourtant pas aussi innocent que celui d'Ovide : il est à l'affût de la déesse, qu'il piste par des exercices spirituels que n'aurait pas désavoués saint Ignace de Loyola. Le tableau déjà qu'il aperçut dans le pavillon de plaisance royal, « Diane saillie par Actéon, à la tête de cerf »²⁵⁸, ne montrait pas tant son infortune que, simultanément, son « crime » et son « châtement ». A la question : « Coupable – non coupable ? », Klossowski répond que le chasseur, précisément, par crainte du hasard, aurait voulu « aller au-devant du destin » aurait voulu « s'en faire le complice », et aurait cherché à « coïncider avec le destin de toute sa volonté »²⁵⁹. S'il plaide coupable, l'Actéon klossowskien vise donc surtout à « expier le non-voulu fortuit pour se l'approprier comme voulu »²⁶⁰ ; et s'il n'en échappe pas pour autant à sa sentence, il échappe néanmoins à l'arbitraire divin. Ce qui est donc en jeu ici, c'est une forme de changement dans la volonté refusant de *subir* l'infortune pour se l'approprier comme son propre destin, désiré et désirable jusqu'à la mort.

Le thème est évidemment nietzschéen ; plus précisément, Klossowski réinvestit ici l'un des enseignements de Zarathoustra, selon lequel : « Tout ce “qui fut” est fragment et énigme et épouvantable hasard – jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : “Mais c'est ainsi que je le voulais !” – Jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : “Mais c'est ainsi que je le veux ! C'est ainsi que je le voudrai” »²⁶¹. Pour le prophète, il s'agit de libérer la volonté prisonnière du temps qui s'égraine comme « fragment et énigme et épouvantable hasard », autant que comme durée irréversible : « Sauver ceux qui sont passés, et transformer tout “ce qui était” en “ainsi ai-je voulu que ce fût” ! – c'est cela seulement que j'appellerai rédemption ! »²⁶² Rédemption par l'éternel retour donc, car il s'agit pour la volonté de vouloir à rebours, et de faire d'un passé non-voulu un futur désiré et désirable, soit de revouloir le révolu par l'affirmation d'une

²⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, « De la rédemption ».

²⁵⁸ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 31.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

²⁶⁰ *Ibid.*, 4^{ème} de couverture.

²⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, « De la rédemption ».

²⁶² *Ibid.*

liberté créatrice capable de transformer l'irréversible passé en possibilité future : je n'ai pas voulu ce qui m'est advenu, mais j'en veux le retour et, qui plus est, non pas singulier, mais éternel. Pour le dire avec Klossowski, tel est le « remède de Zarathoustra : re-vouloir le *non-voulu* en tant qu'il désire assumer le fait accompli – donc le rendre *inaccompli*, en le revoulant d'*innombrables fois* »²⁶³. Ainsi, la scène de la chasse d'Actéon continuera indéfiniment de se répéter – « l'événement décisif » du bain de Diane demeurant à tout jamais « insituable »²⁶⁴ ; et c'est « donc de toute éternité qu'il la guette, de toute éternité qu'elle éprouve la souillure de son regard, de toute éternité qu'elle éprouve le besoin de se laver de cette souillure »²⁶⁵. L'événement échappe ainsi au cours des choses humaines, il devient scène mythique se répétant indéfiniment dans le temps infini, libérant du même coup le chasseur de toute culpabilité.

Cette interprétation de l'éternel retour a beaucoup pour elle ; elle n'en constitue pas moins pour Klossowski une simple « ruse »²⁶⁶ – ruse d'Actéon le chasseur, ou bon mot de Zarathoustra le prophète – dont l'objet serait « d'éluder la tentation inhérente à la réflexion même de l'Éternel retour »²⁶⁷. D'une manière ou d'une autre, envisager le retour identique de toutes choses, c'est se laisser tenter par le fatalisme : puisque tout revient de toutes façons, à quoi bon vouloir encore ? A vouloir le révolu, je transforme certes mon rapport aux événements passés ; je n'échappe pas pour autant à leur nécessité. En un mot, le vouloir ne ferait-il pas mieux de s'anéantir tout à fait dans le néant ? C'est précisément à cette tentation que Zarathoustra tente de parer en prônant, comme le dit Klossowski, une « *assomption du non-voulu* par la volonté, en tant que récupération créatrice – (en ce sens que l'horrifiant hasard, le fragmentaire, l'énigme, sont reconstitués en une unité significative) », mais il note aussitôt que le prophète « n'en reste pas moins au niveau d'un fatalisme “volontariste” »²⁶⁸. Pour exprimer les choses sous forme subjective : je ne peux, en tant qu'individu et que « fragment et membre d'homme »²⁶⁹, maîtriser le hasard, mais je peux tenter de me convaincre d'avoir moi-même voulu le cours de son développement dans le temps. C'est cette attitude qui, pour Klossowski, « n'emporte pas la

²⁶³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 105.

²⁶⁴ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 70.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁶⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 105.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 106.

²⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, « De la rédemption ».

conviction»²⁷⁰ : car alors que l'on croit hisser sa volonté personnelle au niveau d'une nécessité cosmique, on ne fait que rabaisser cette dernière en l'humanisant. Ce changement de la volonté demeure donc au niveau d'une ruse consciente : « ego – fatum » écrivait Nietzsche dans un fragment, où il souligne surtout le caractère « provisoire »²⁷¹ de la position adoptée dans le deuxième livre du *Zarathoustra*. Pourquoi provisoire ? L'exégète note que, par devers soi, Nietzsche « songe à un tout autre changement », qui ne serait pas « déterminé par la volonté consciente – mais par l'économie même de l'Éternel retour »²⁷². Dans un fragment, le philosophe note : « *Mon achèvement du fatalisme* : 1. Par l'Éternel Retour et par la préexistence. 2. Par la liquidation du concept de “volonté” »²⁷³. Comprendre l'éternel retour nécessite d'aller plus loin que tout vouloir humain pour envisager l'être comme « pure intensité *sans intention* »²⁷⁴, laquelle, pour le dire ici avec Deleuze, ne se laisse « plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi »²⁷⁵. Ce qu'il s'agit de revouloir dans l'adhésion à l'éternel retour, ce n'est donc pas une série d'actes non-voulus dans le passé – *mes* actes non-voulus (« *ce possessif* précisément [n'ayant] plus de sens »²⁷⁶, note Klossowski) – mais cette « pure intensité » de l'être. Le fatalisme demeurerait l'attitude d'un moi face au devenir inéluctable, comme l'*amor fati* était une tentative de faire coïncider la volonté d'un moi avec la « gratuité secrète »²⁷⁷ de l'univers ; ici au contraire le moi s'abandonne à l'être qui n'est ni fatal ni fortuit, ni folie ni raison et dont on ne pourra jamais dire autre chose qu'il est.

Est-ce à dire que toute pensée de l'être se résume à une tautologie ? Klossowski répond dans sa postface aux *Lois de l'hospitalité*. Pour se

²⁷⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 106.

²⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Été-automne 1884, t. X, 27 [67], p. 325.

²⁷² Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 106.

²⁷³ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Été-automne 1884, t. X, 25 [214], p. 84.

²⁷⁴ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 107.

²⁷⁵ Il y aurait beaucoup à dire sur les lectures croisées de Nietzsche par Deleuze et Klossowski ; nous devons nous contenter ici de citer le passage entier : « C'est pourquoi l'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté, comme facteurs mobiles individuants qui ne se laissent plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi. L'éternel retour, le revenu, exprime l'être commun de toutes les métamorphoses, la mesure et l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés ». Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 60.

²⁷⁶ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 107.

²⁷⁷ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, op. cit., p. 13.

communiquer en tant que ce qu'il est, soit un «*phénomène dépourvu d'intention*»²⁷⁸, l'être doit se communiquer par un signe lui-même gratuit, ou ce qu'il appelle un signe unique, c'est-à-dire «*unique pour chacun*»²⁷⁹. Au moment du « *brusque réveil*» ou de la *hohe Stimmung*, écrit Klossowski, la pensée cesse de «*me reprendre dans la désignation de moi-même, invente un signe par quoi elle [désigne] sa cohérence avec elle-même*»²⁸⁰. En d'autres termes, il n'y a plus ici de moi se référant au monde au moyen de *sa* pensée et se désignant lui-même par l'usage du pronom «*je*», il n'y a plus que l'intensité de l'être qui se pense et se désigne elle-même par l'usage d'un signe gratuit. En termes de logique, on aurait ici bien affaire à une tautologie au sens du *Tractatus logico-philosophicus*. Quelles sont les propriétés d'une tautologie? Wittgenstein, suivant la traduction qu'en donne Klossowski, écrit que la tautologie est «*inconditionnellement vraie*»²⁸¹, ce qui signifie qu'elle n'a aucun besoin d'être pensée comme vraie par un sujet pour l'être. Voire, «*dans la tautologie, les conditions d'accord avec le monde – les relations de représentations – se suppriment mutuellement de telle sorte qu'elle ne se trouve en aucune relation de représentation à la réalité*»²⁸². La proposition tautologique dont le produit «*dit la même chose que la proposition*»²⁸³ est une figure parfaite du cercle de l'éternel retour, pour ne pas dire de l'éternité tout court. Figure gratuite qui n'en est pas moins un signe, mais qui exclut l'homme en tant qu'il est essentiellement relation avec le monde par le biais du projet. En outre, la tautologie est «*vide de sens (sinnlos)*»²⁸⁴, car ce qu'elle articule est une pure redondance; mais toutefois, en tant qu'elle articule quelque chose, elle n'est pas «*non-sens (unsinnig)*»²⁸⁵. Elle appartient bien au «*symbolisme*» dont elle révèle la pureté et la puissance, et se communique en tant que la puissance de symboliser – c'est-à-dire en tant que signe gratuit ne signifiant rien par lui-même, mais pouvant signifier, c'est-à-dire faire advenir, toute chose.

Ce signe chez Nietzsche lu par Klossowski, est précisément celui du «*cercle vicieux*» qui donne son titre à sa grande œuvre consacrée

²⁷⁸ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 203.

²⁷⁹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 343.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 339.

²⁸¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, op. cit., p. 62.

²⁸² *Ibid.*, p. 63.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁸⁵ *Ibid.*

au penseur de la volonté de puissance. Et le «cercle vicieux» n'est rien d'autre que la tautologie par laquelle l'être se désigne lui-même comme puissance de signifier. Pascal avant Klossowski, avait formulé le problème en ces termes :

On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition²⁸⁶.

Cette pensée du philosophe janséniste, Heidegger l'avait déjà faite sienne. Dans *Etre et temps*, il rappelle que toute interprétation part toujours d'une précompréhension de l'objet à interpréter, donc qu'elle en présuppose une autre, dans un cercle qui constitue l'acte même de compréhension – celle-ci étant ainsi toujours déjà un «*circulus vitiosus*»²⁸⁷. Et c'est ainsi en dernier lieu que l'éternel retour sera défini au plus près, soit comme cercle vicieux qui est la puissance même de la pensée qui peut désigner – c'est-à-dire faire advenir toute chose – mais qui, au plus haut degré de son intensité, se désigne elle-même dans un signe gratuit. Et en tant que ce signe désigne cette impossibilité d'échapper au cercle, et que cette impossibilité reste elle-même incompréhensible, le cercle vicieux devient donc pour Klossowski, le signe même que l'expérience, *en Nietzsche*, se serait choisi pour se désigner comme souveraineté. Dans les termes du philosophe :

Celui de l'homme le plus généreux, le plus vivant et le plus affirmateur, qui ne se contente pas d'admettre et d'apprendre à supporter la réalité *telle qu'elle fut et telle qu'elle est*, pour toute l'éternité, qui crie insatiablement *da capo*, en s'adressant non pas à lui, mais à un spectacle, mais au fond à celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire; parce qu'il ne cesse d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire... Hé quoi? Ne serait-ce pas là – un *circulus vitiosus deus*?²⁸⁸

Le cercle vicieux s'impose là où l'on cherche à penser le rapport du fond – que Nietzsche nomme ici «univers» qui est éternel retour – et le monde représenté dans le langage – qu'il nomme ici spectacle – auquel il appartient lui-même en tant qu'individu.

²⁸⁶ Pascal, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 580.

²⁸⁷ Martin Heidegger, *Etre et temps*, *op. cit.*, p. 198.

²⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, t. VII, § 56, p. 71.

Le message interrompu

Dans le fond de l'être, Klossowski ne rencontre pas le «vouloir-vivre» schopenhauerien, pas plus qu'il ne rencontre le néant bataillien, mais un foisonnement, un fourmillement d'intensités, un devenir en constante auto-différentiation. Et la révélation du démon dans le moment de la haute *Stimmung* ramène le souvenir de toutes les intensités qui vivent, ont vécu et vivront encore en moi, soit autant de phantasmes, de démons ou de passions au gré desquels je me décompose à tout moment en des personnes différentes. Dans les termes d'un fragment de Nietzsche cité par Klossowski : «L'incessante *métamorphose* – en un bref intervalle de temps, il te faut passer par plusieurs individus»²⁸⁹. Cet intervalle de temps, explique l'exégète, aussi bref fût-il, est «l'éternité qui sépare une existence d'une autre»²⁹⁰, que Nietzsche appelle aussi «une longue minute»²⁹¹, et dans laquelle il s'agit pour le moi de se revouloir «dans *tous les autres moi*»²⁹² qu'il a été et sera encore de toute éternité. C'est là pour Klossowski le sens secret de la question que pose le démon de la fable nietzschéenne : «Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables foi?» Se revouloir, certes, mais à condition de ne pas vouloir le retour «du *moi identique*», mais de «re-vouloir *toute la série encore une fois*»²⁹³. Et ce faisant, l'âme s'approfondit et s'enrichit «d'autres individualités, d'autres expériences», qui la préparent à d'autres expériences encore, «insoupçonnées de la conscience»²⁹⁴. L'individu libéré des contraintes qu'impose le langage quotidien se divise ainsi en une infinité de «pré- et [de] post-existence[s]»²⁹⁵ simultanées, qui ne constituent jamais que «la richesse de différenciation d'une même existence, soit son potentiel affectif»²⁹⁶, fait de ses *Stimmungen*, de ses désirs et de ses émotions les plus profondes et les plus secrètes. Et il circule parmi eux dès lors qu'il a oublié celui qu'il est *hic et nunc*, mais pour se ressouvenir de l'être comme devenir et fourmillement parfaitement «*dépourvus d'intention*»²⁹⁷.

²⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, Printemps - automne 1881, 11 [197], p. 387.

²⁹⁰ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 106.

²⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, Printemps – automne 1881, 11[148], p. 367.

²⁹² Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 94.

²⁹³ *Ibid.*, p. 107.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 107.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 203.

Mais le moi ne s'est-il pas nécessairement déjà revoulu de toute éternité? Sa destination n'est elle pas «accomplie déjà par le seul fait d'exister»²⁹⁸? On se heurte une fois de plus à l'insurmontable paradoxe que constitue le rapport de la volonté et de l'éternel retour. Y a-t-il un sens à vouloir et revouloir ce qui reviendra de toutes façons? Klossowski alors de se demander si la révélation n'est pas en cela «incompréhensible et [...] absurde»²⁹⁹. N'est-elle est pas en dernier lieu de l'ordre du mystère? Est-ce pour cette raison que Nietzsche écrit qu'«en cet endroit de son discours, Zarathoustra s'arrêta soudain, semblable à quelqu'un qui s'effraie extrêmement»³⁰⁰? Le message du prophète s'interrompt comme celui de Klossowski lui-même. Et quand il tente de clarifier sa position, comme lors du Colloque de Royaumont, il ne rend pas les choses beaucoup plus évidentes, et la communication, là aussi, semble s'interrompre :

Je change, c'est-à-dire le poids des choses devient tout autre. Un homme qui se livrerait à un assassinat, et à qui on dirait: tu as déjà assassiné, tu l'as fait une fois, essaye de ne plus le faire – un tel homme ne comprendrait rien à l'éternel retour. Mais un assassin qui assassine de telle manière qu'il en veuille aussi l'éternel retour, ce serait peut-être une autre sorte d'assassin³⁰¹.

S'étonnera-t-on que ce propos déconcertât certains participants du colloque – à l'instar de Guéroult se disant «rêveur»³⁰², et Birault «très perplexe»³⁰³? Klossowski alors de poursuivre, laconique: «Certainement, seulement l'assassin n'est pas assez philosophe...»³⁰⁴, avant de conclure: «En tout cas, c'est un vertige»³⁰⁵. Ce vertige, c'est ce qui se révèle dans l'expérience de la haute tonalité nietzschéenne, au moment où le langage précisément se tait et laisse entrevoir la vraie vie de l'âme, désirant et se divisant au gré des impulsions qui la traversent. Et c'est cela qui fascine Klossowski et qu'il n'a cessé de chercher à communiquer: l'intensité particulière dans laquelle le moi se révèle comme coïncidence avec l'être entier dans lequel il s'abîme en se divisant à l'infini

²⁹⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 25.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 25.

³⁰⁰ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, «De la rédemption».

³⁰¹ *Nietzsche*, op. cit., p. 237.

³⁰² *Ibid.*, p. 237.

³⁰³ *Ibid.*, p. 241.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 237.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 238.

– mais d'où il resurgit *hic et nunc* pour avoir été au bout du « sans cesse possible » et avoir, en un sens, « fait le tour de la question » de l'être.

LA PERSONNE

L'être n'est à personne et le langage est à tout le monde ; mais le langage est général, et l'être, si tant est que « je l'[aie] en commun avec toutes les créatures »³⁰⁶, reste radicalement impersonnel. Le langage appartient à tous parce que les signes sont échangeables les uns contre les autres et contre leur signification. L'être n'est à personne « parce qu'il ne *signifie rien* »³⁰⁷ ; n'ayant d'autre essence que son exister, il n'est guère plus échangeable qu'inéchangeable. Et quant à l'incommunicable, il apparaît comme rapport de l'être au langage, il est la personne singulière ou la *Stimmung* dans laquelle une impulsion en vient à se désigner dans un « je » particulier. En cela, l'inéchangeable – ou l'incommunicable – se révèle comme le garant de la singularité de chaque individu. Saint Thomas l'a dit mieux que quiconque :

Il est [...] essentiel à l'individu de se trouver dans un seul, car s'il se trouvait en plusieurs, il ne serait plus lui-même, puisqu'on appelle individu ce qui est tellement en lui-même et en lui seul, qu'il n'est en aucun autre. Et voilà pourquoi les termes qui expriment l'individu sont absolument incommunicables, en fait et selon la raison ; c'est qu'en effet il ne peut pas tomber sous l'appréhension de la raison que tel individu se retrouve en plusieurs³⁰⁸.

Fidèle à l'Aquinite, le vieux casuiste des *Lois de l'hospitalité* faisant répéter ses leçons de théologie à son neveu, demandait : « OCTAVE : Et d'abord qu'est-ce que l'incommunicabilité ? ANTOINE : C'est le principe selon lequel l'être d'un individu ne saurait s'attribuer à plusieurs individus, et qui constitue proprement la personne identique à elle-même »³⁰⁹. La leçon était bien apprise. Pour notre part, nous aurions répondu : l'incommunicabilité est l'élément médiateur entre le fond et le langage nécessaire à la constitution de l'être-tel de la personne singulière. Conatifs, l'incommunicable et la personne – du moins au niveau ontogénétique –, demeurent indissolublement liés. Peut-on en dire autant

³⁰⁶ Maître Eckhart, *Traité et sermons*, op. cit., p. 243.

³⁰⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 68.

³⁰⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. I, Paris, Les Editions du Cerf, 1994, Question 13, article 9, Réponse, p. 248.

³⁰⁹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 127.

du niveau phylogénétique ? La pensée de Klossowski peut-elle être mise à l'épreuve d'une « histoire de la personne » ? A la question du fondement de l'identité, l'auteur de *Roberte, ce soir* avait répondu : « Si c'est Dieu au-dedans comme au-dehors, au sens de la cohérence absolue, notre identité est pure grâce ; si c'est le monde ambiant, où tout commence et finit par la désignation, notre identité n'est que pure plaisanterie grammaticale »³¹⁰. Or ce Dieu personnel, garant de l'identité de la personne, ne s'est-il pas révélé à un moment déterminé de l'histoire ? Et Nietzsche n'en a-t-il pas annoncé la mort à un autre moment tout aussi déterminé ? Pourrait-on alors envisager que la grâce divine, qui aurait jadis fondé l'identité personnelle, serait un beau jour venue à faire défaut, réduisant notre identité à n'être plus qu'une « plaisanterie grammaticale », soit le produit aléatoire du monde ambiant, d'une époque et d'un milieu particuliers ? Le lien entre identité de la personne et grâce divine ne fait aucun doute pour Klossowski : « Quand Nietzsche annonce que *Dieu est mort*, ceci revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre sa propre identité »³¹¹. Mais comment le rapport de la personne humaine avec Dieu doit-il être conçu, si la mort du premier entraîne « nécessairement » la disparition de la seconde ? La question est complexe. Et Klossowski, par sa fréquentation parallèle des milieux personalistes d'une part, et des divers cénacles batailliens de l'autre, n'a certainement pas manqué d'en apprécier la difficulté. Car là où les premiers, à l'instar de Marcel Moré, Denis de Rougemont ou encore Paul-Louis Landsberg, accordaient à « l'individuel et au personnel [...] une valeur sacrée » – l'individuel et le personnel s'offrant en dernier lieu comme « les seuls fondements possibles de toute religion »³¹² –, le second tentait au contraire de fonder le sacré – ou la communauté – sur le sacrifice ou la dissolution de la personne. D'une manière ou d'une autre, nous ne ferons donc pas l'économie de quelques considérations généalogiques sur la notion de personne.

Histoires de personnes

A l'origine, le terme de personne n'appartient pas à l'outillage de la philosophie, cette dernière s'étant toujours beaucoup plus intéressé à l'universalité de la nature humaine qu'à la singularité de l'individu. Pas de métaphysique de la personne en Grèce, pas même dans la célébration platonicienne de Socrate, qui n'est jamais qu'un accident destiné à

³¹⁰ *Ibid.*, p. 337.

³¹¹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 205.

³¹² Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989, p. 194.

passer de l'idée d'humanité. Et s'il fut meilleur que nombre de ses contemporains, ce n'est pas tant en vertu d'une personnalité remarquable que d'une participation intime à cette idée. Pas davantage de pensée de la singularité chez Aristote, dont l'hylémorphisme enseigne qu'en chaque être humain se trouve la même forme universelle d'une part, et de l'autre la matière qui « n'est pas une chose déterminée »³¹³. En réalité, la question ne deviendra centrale que pour les pères chrétiens, confrontés à la difficulté d'expliquer en termes métaphysiques les axiomes de leur foi : ainsi, par exemple, le problème de la résurrection des corps. Conçue en termes aristotéliens, la mort n'est jamais que séparation de la forme et de la matière – la première retrouvant son universalité et la seconde son indétermination –, ne laissant donc rien subsister de l'individu, rien qui permette d'en penser à terme la résurrection *personnelle*. Il sera donc indispensable de penser une âme survivant à la séparation de la forme et de la matière, soit de penser la personne humaine elle-même. Et c'est ce à quoi pères et théologiens, d'Origène à saint Thomas en passant par Tertullien, saint Augustin, Boèce ou encore Richard de Saint Victor, s'emploieront. Retenons ici la définition synthétique qu'en a donné Emmanuel Housset dans une étude récente, *La Vocation de la personne* :

L'homme ne devient précisément une personne que dans son rapport à l'être, qui est lui-même une personne. Le Dieu trinitaire, en se donnant en personne, est celui qui me donne d'être une personne humaine. Dans cette perspective, la personne humaine n'est plus comprise comme un animal rationnel, mais comme l'être auquel il est donné d'être à l'image de Dieu comme personne³¹⁴.

C'est ce rapport à une divinité trinitaire mais unique, ce rapport donné dans une image qu'il nous faut éclaircir ici.

Si les philosophes grecs ne s'intéressèrent que peu à la notion de personne, la langue grecque elle-même n'a pas de vocable pour la désigner, sinon comme mode d'apparaître : le terme Πρόσωπον ou *prosôpon* signifiant la face ou l'avant d'un objet, et, par extension, le visage³¹⁵. L'individu quant à lui, chez Homère ou chez Hésiode, est généralement désigné par le terme *soma*, le corps. La personne, comme unité de l'individu et de son apparaître, comme relation entre un corps et un visage, n'a pas d'existence linguistique propre. Le *prosôpon*

³¹³ Aristote, *De l'âme*, II, 1.

³¹⁴ Emmanuel Housset, *La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, P. U. F., 2007.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 38.

connaît néanmoins une extension significative : il désigne également le masque scénique, le masque ou le porte-voix de l'acteur et, partant de là, il « devient synonyme de la [...] personne agissante et parlante »³¹⁶. La personne n'est donc plus uniquement un mode d'apparaître, elle est également voix. Cette signification se retrouve immédiatement dans le terme latin de « *persona* » que les Anciens déjà avaient fait découler de « *persono* », faire retentir à travers un masque ou un porte-voix scénique. Et malgré le fait que cette séduisante étymologie ait depuis été invalidée³¹⁷, elle n'en a pas moins durablement marqué la compréhension de la notion de personne – jusqu'aux rêveries modernes sur l'identité comme masque. Néanmoins, ce n'est pas tant sur la scène du théâtre grec que sur celle, romaine, du droit, que la personne trouvera sa première définition. La Rome primitive ne connaissait pour désigner les représentants de ses divers clans, familles ou tribus, que le terme de « *caput* », le terme de « *humanitas* » étant réservé à la généralité de l'essence humaine. Or le droit, et Cicéron le premier, pensera précisément le rapport de l'un avec l'autre. Comme le note Cormier : « le *caput* de l'ancien droit rencontre non seulement l'universalité de l'*humanitas*, mais son individuation par la volonté : ainsi devient-il *persona* »³¹⁸. Ce qui apparaît ici, c'est la personne comme rapport et relation entre le particulier et l'universel. Et ce lien est précisément établi par la voix d'un porte-parole s'exprimant devant ses pairs, au double titre de chef de clan, et de représentant de l'humanité en général. De quelque manière qu'on la définisse, la personne est donc avant tout relation : entre *soma* et *prosôpon* (ce que n'ont pas pensé les philosophes grecs), entre l'acteur et son masque ou encore entre *caput* et *humanitas* (ce que penseront les juristes latins). Cette notion de la personne comme relation se maintiendra tout en s'approfondissant considérablement sous l'influence du premier Christianisme, où elle accèdera à la dignité d'un concept théologique.

Sur le plan non plus notionnel mais existentiel, quelle fut l'expérience préchrétienne de la personne ? Il semble que celle-ci fut loin d'être celle d'une unité. Cormier insiste sur ce qu'il appelle « l'humeur »³¹⁹ grecque, où l'humoral tient également lieu de morale – dans un sens fort peu kantien. Il n'est ici besoin que de se souvenir des remarques de Platon sur le sens très particulier de la justice des héros d'Homère : « Homère, écrit-il dans la *République*, fait grand cas de l'aïeul maternel d'Ulysse, Auto-

³¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

³¹⁹ Philippe Cormier, *Généalogie de personne*, Paris, Critérim, 1994, p. 5.

lycos, et déclare qu'il surpassait tous les hommes dans l'art de dérober et de se parjurer. Par conséquent, [...] selon Homère [...] la justice paraît être une sorte d'art de voler, mais dans l'intérêt de ses amis et au préjudice de ses ennemis»³²⁰. Aucune notion de justice en soi ne semble avoir prévalu pour les héros de l'*Iliade* ou de l'*Odyssee*. L'éthique n'est pas fondée dans des valeurs transcendantes et éternelles comme le Bien ou la Vérité, mais au contraire dans une humeur liée à une amitié, une inimitié, un moment ou une rencontre. Ainsi en va-t-il de l'expérience de la personne elle-même : celle-ci ne connaît pas d'unité transcendante fondée dans une instance supérieure, mais se trouve au contraire livrée au flux de ses humeurs. La notion de transcendance est elle-même encore pratiquement inaccessible à l'homme qui, comme le note Jean-Pierre Vernant, «ignorait l'opposition entre sujet humain et force naturelle, qui n'avait pas encore élaboré la notion d'une forme d'existence purement spirituelle, d'une dimension intérieure de l'homme. Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes»³²¹. Et l'âme grecque est livrée à ces puissances qui forment la trame d'un destin nécessairement tragique, parce que les dieux ne se rassemblent pas en un tout cohérent garantissant à terme un sens ou un salut ; elles forment au contraire une pluralité indéfinie voire contradictoire. L'essentiel est cependant le fait qu'il n'y ait pas ici pour l'homme face au panthéon, d'opposition entre l'idée de divinité et la pluralité des dieux, pas plus que la personne ne se saisit elle-même comme unité élevée à une dignité éternelle au-dessus de la pluralité de ses humeurs.

Mais peut-on amalgamer des conceptions religieuses avec des dispositions psychiques ? Le panthéon grec est-il le reflet de ce qu'avait été la personne grecque, soit une multiplicité d'humeurs discontinues s'affirmant successivement, sans qu'aucune d'elles ne s'impose définitivement aux autres ? Pour Klossowski, le lien entre représentations du divin et structures de la psyché ne fait aucun doute. A propos de l'âme antique, il note : «autant de dispositions psychiques, autant de divinités : autant de dispositions conciliables ou antagonistes, autant de divinités susceptibles de se combattre ou de s'unir»³²². Les dieux antiques étaient des «Puissances», et ces «Puissances» habitaient dans l'âme des hommes. Dans une note, Klossowski résume :

³²⁰ Platon, *République*, I, 334b.

³²¹ Jean-Pierre Vernant, «Aspects de la personne dans la religion grecque», éd. Ignace Meyerson, *Problèmes de la personne*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1973, p. 29.

³²² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 209.

1. Tout mouvement d'âme relève d'un dieu
2. L'âme est sujette à divers mouvements : autant de dieux³²³

Et pour notre théosophie, l'âme humaine doit être conçue comme « *topos* » ou comme « lieu habité par des puissances extérieures autonomes »³²⁴. Les dieux sont ces puissances, mais ces dernières se confondent avec des mouvements d'humeur. Ainsi « théophanie » et « pathophanie »³²⁵ ne font qu'un : les dieux justifiant à tout moment les mouvements de l'âme humaine ; les humeurs se désignant à elles-mêmes par la création de dieux. C'est là ce que Nietzsche a appelé « la plus grande utilité du polythéisme » : attribuer non pas à soi, mais à un dieu *en soi*, nos actes les plus divers – « Non pas moi ! non pas moi ! mais *un dieu* à travers moi ! »³²⁶ S'il avait pu partir d'un tel axiome, André Walter se serait-il enfermé dans les contradictions de la morale et de l'esthétique ? Tourné tout entier vers un Dieu unique dans un désir de pureté morale, ce dernier ne peut concevoir que comme démons les tentations charnelles qui l'obsèdent, et qui menacent de faire exploser sa personne. Ne dit-il pas qu'il a tant séparé son âme de son corps qu'il n'en est désormais plus maître : « ils vont chacun de leur côté, le corps et l'âme ; elle, rêve de caresses toujours plus chastes ; lui, s'abandonnant à la dérive »³²⁷. Or, plus tard, Gide ne concèdera-t-il pas qu'il n'eût « pas plus tôt *supposé* le démon » que « toute l'histoire de [sa] vie [lui] fut du même coup éclaircie »³²⁸ ? L'histoire d'une âme ne se peut expliquer si l'on ignore la multiplicité interne des humeurs qui remettent à tout moment son unité en cause. Klossowski notait déjà, sentencieux, dans une « Note sur le traité de l'âme de Tertullien » : « Aujourd'hui nous ne sommes pas même capables de nous représenter ce que signifie l'âme. Par contrecoup, notre vie charnelle s'en trouve faussée »³²⁹. Quoi qu'il en soit, un esprit grec aurait sans doute eu toutes les peines du monde à saisir l'essence du problème d'André Walter, lui qui n'avait jamais formé de notion d'unité de la personne ; elle apparaît douloureusement à Gide, dont les premières expériences spirituelles sont bien entendu chrétiennes.

³²³ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³²⁴ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 106.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 143, p. 158.

³²⁷ André Gide, *Les Cahiers et les poésies d'André Walter*, *op. cit.*, p. 44.

³²⁸ André Gide, *Journal I*, *op. cit.*, p. 1013.

³²⁹ Pierre Klossowski, « Note sur le traité de l'âme de Tertullien », *Du Sommeil, des songes et de la mort de Tertullien*, « La Licorne », Paris, 1948, p. 107.

L'âme prétend se saisir comme unité substantielle élevée au-dessus des humeurs contradictoires, qu'elle veut dompter et vaincre pour en réduire l'autonomie à sa passion de l'Un. Comment parvient-elle cependant à se maintenir au-dessus de ses mouvements intérieurs, soit au-dessus des divers dieux qui l'animent ? Dans les points suivants de la note précédemment citée, Klossowski poursuit :

3. L'âme n'est maintenue au-dessus de ses mouvements que par la représentation d'une substance et d'un seul Dieu garant de sa substance

4. L'âme individuelle n'est que le résultat de cette représentation de la substance³³⁰

L'âme pour Klossowski ne vient à elle-même qu'à travers le long processus historique des représentations qu'elle se fit de sa propre nature : qu'elles soient naturelles, animales ou divines. Ainsi végétera l'âme qui se sera reconnue dans les plantes, elle sera bestiale celle qui se sera reconnue dans l'animal, ou divine celle qui se reconnaîtra en dieu. Au cours des siècles, poursuit-il, « l'homme [renonça] à sa bestialité, à sa végétabilité, à sa minéralité, à mesure qu'il hiérarchisait ses désirs et ses passions » pour peupler peu à peu l'univers « d'autant de divinités »³³¹, jusqu'à parvenir à la représentation d'un Dieu unique. C'est à une telle représentation que se rapportent les points 3 et 4. Plus précisément, cette expérience est celle de la personne passée au crible de l'expérience biblique et de la métaphysique des pères de l'Église. Dieu se donne en personne à Moïse, se communicant comme « être de parole », et qui plus est, dans une parole « à la première personne »³³² : « Je suis le je suis ». Cette parole est celle de l'être lui-même conçu comme permanence et immuabilité d'une substance personnelle, éternelle et unique. Ici apparaît donc le « problème de l'identité de la personne par rapport à *un seul Dieu*, qui est la vérité »³³³. Ici apparaît également ce que l'on pourrait appeler « le plus grave inconvénient du monothéisme » par opposition à « la plus grande utilité du polythéisme », soit « la doctrine d'un homme normal unique – donc la croyance en un dieu normal, hormis lequel il n'existe plus que des divinités fallacieuses et mensongères »³³⁴. L'homme normal est celui qui a réduit ses expériences intérieures à l'unité de la

³³⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³³¹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 208.

³³² Philippe Cormier, *Généalogie de personne*, *op. cit.*, p. 91.

³³³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 205.

³³⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 143, p. 158.

norme, et refoulé l'instant « riche de plusieurs manière d'exister »³³⁵ où s'exprimait sa pluralité intérieure.

Parmi les pères latins de l'Église, Tertullien le premier posera la question de la personne, notamment à travers l'exégèse prosopologique ou analyse des « voix » par lesquelles Dieu s'adresse à l'homme : est-ce le fils, est-ce le saint esprit ou est-ce le père ou la trinité toute entière qui s'adressa à Adam, à Abraham ou à Moïse³³⁶ ? En cela, la méthode prosopologique « donne à la personne son statut ontologique [...]. Par conséquent, même si *persona* ne signifie plus masque, elle conserve son sens dramatique : chaque personne divine a son apparaître distinctif, c'est-à-dire ses paroles propres »³³⁷. La notion de personne subit ici un déplacement important, elle ne désigne plus seulement le visage ou le masque, soit l'apparaître d'un personnage ou d'un individu, elle devient « l'expression d'une intériorité »³³⁸. Il reviendra alors à saint Augustin de lui donner toute son ampleur en la pensant comme relation : relation du père, du fils et du saint esprit dans l'essence de Dieu, relation d'une nature humaine et d'une nature divine dans le Christ et finalement de l'homme comme personne composée d'un corps et d'une âme. Cette conception, saint Augustin la développe notamment au livre XII du *De Trinitate*, où l'homme devient personne et image des personnes divines. Mais l'évêque d'Hippone précise que c'est « seulement dans la partie dont relève la contemplation des choses éternelles que l'on trouve non seulement une trinité, mais une "image de Dieu" »³³⁹. Quelle est cette partie en l'homme tournée vers les choses éternelles ? « Chaque homme singulier, poursuit le père, appelé image de Dieu non en fonction de tout ce qui appartient à sa nature, mais seulement de sa pensée, est une unique personne, et est image de la Trinité dans sa pensée »³⁴⁰. Le terme latin pour la pensée est ici : « *mens* » ; et c'est dans cette « *mens* » que l'identité de la personne apparaît en dernier lieu comme garantie par la grâce, la « pure grâce »³⁴¹ de Dieu. Ainsi que l'écrit Housset, saint Augustin non seulement transpose dans sa doctrine trinitaire « le terme de personne à l'homme », mais ouvre en outre « la possibilité de vraiment penser une unité non pas accidentelle, mais bien personnelle des deux composantes

³³⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 22.

³³⁶ Cf. Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Munich, Wewel, 1977.

³³⁷ Emmanuel Housset, *La Vocation de la personne*, op. cit., p. 44.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Saint Augustin, *La Trinité*, L. XII, 4.

³⁴⁰ *Ibid.*, L. XV, 11.

³⁴¹ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 337.

de l'homme»³⁴². Corps et âme, l'homme est donc essentiellement personne en tant que l'un *et* l'autre se rapportent l'un à l'autre, et ne s'attribuent pas arbitrairement à d'autres âmes ou à d'autres corps. «En conséquence, conclut Housset, la personne humaine n'est pas une simple synthèse de deux natures, mais une certaine façon pour l'âme d'assumer le corps»³⁴³.

Assumer le corps signifie avant tout en assumer les actes comme *siens*, soit la responsabilité personnelle ou ce que Klossowski appelle «le moi responsable»³⁴⁴. La personne est relation, relation à un Dieu personnel qui est l'être en personne, mais également relation à son prochain par la médiation du Christ. Très à propos, Housset rappelle que «l'Eglise comme personne est cet amour de personne à personne» et que la «personne humaine est une relation essentielle à Dieu et aux autres personnes»³⁴⁵. Ne retrouve-t-on pas ici l'arrière plan théologique à partir duquel Klossowski avait tenté d'éclairer le rapport de Sade avec son prochain? La personne ou l'*ego* n'existe que dans et par sa relation à Dieu et au prochain; tant qu'il ne s'abandonne pas lui-même, il ne pourra jamais en finir ni avec l'un ni avec l'autre, pas plus qu'il ne viendra jamais à bout de la morale ou du langage. Le problème de la constitution de l'*ego* est donc lié au «problème de l'identité de la personne par rapport à *un seul Dieu*, qui est la vérité»³⁴⁶. Qu'est-ce que l'*ego*? Il n'est jamais qu'une *Stimmung* ou une voix – mais une voix parmi une multitude! – qui, se mirant dans la substance éternelle de Dieu, en aurait conclu à sa propre substantialité éternelle. Ainsi la raison se rêvant autonome eu égard aux impulsions et aux intensités; ainsi le moi se concevant comme maître en sa demeure, ou encore l'intellect ignorant délibérément qu'il n'est qu'une «force pulsionnelle»³⁴⁷ parmi d'autres. Comme le dit Klossowski, «sous ce rapport, le monothéisme moral [...] a achevé la conquête de l'homme par lui-même»³⁴⁸. La personne n'est plus livrée à la multiplicité contradictoire de ses humeurs, elle échappe au destin tragique que les dieux lui réservaient, pour trouver un sens et un but dans le cours d'une «histoire *irréversible*»³⁴⁹ qui est le cours téléologique de l'Histoire.

³⁴² Emmanuel Housset, *La Vocation de la personne*, *op. cit.*, p. 78.

³⁴³ *Ibid.*, p. 78.

³⁴⁴ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 206.

³⁴⁵ Emmanuel Housset, *La Vocation de la personne*, *op. cit.*, p. 79.

³⁴⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 205.

³⁴⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 365.

³⁴⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 209.

³⁴⁹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 55.

S'établit alors un partage de l'être entre le moi responsable et les impulsions qui n'en poursuivent pas moins le bal en son fond. Or du point de vue du moi, toutes les impulsions divergentes et contradictoires devront être refoulées, muselées et falsifiées parce que remettant à tout moment sa cohérence en cause. Or pour autant qu'il se conçoive comme cohérent, le moi éprouvera justement les impulsions comme incohérentes alors que du point de vue de ces dernières, il n'y a « pas de "cohérence" ni d'"incohérence" »³⁵⁰, mais seul leur écoulement parfaitement non-signifiant. Ici se forme donc pour Klossowski une « conscience » opposée à un « inconscient » : « La pensée consciente ne produit que la partie la plus utilisable de nous-mêmes, parce que seule communicable, ce que nous aurions de plus essentiel resterait donc l'incommunicable et l'inutilisable pathos »³⁵¹. C'est alors que se forment également des « forces obscures » ou « phantasmes »³⁵², qui vont dès lors tourmenter l'esprit des hommes qui ne savent plus les extérioriser dans des œuvres d'art ou des simulacres de dieux. Quand l'homme se fixe dans l'éternité de son rapport à l'immuable substance divine, c'est donc tout le panthéon antique qui bascule du côté des forces obscures ou démoniques. Saint Augustin lui-même, comme le rappelle Klossowski, ne doutait pas de la réalité des dieux, ou, plus précisément, il avait « conclu à la fausseté de leur divinité [et] à la réalité de leur essence démoniaque »³⁵³. Dès lors, la théophanie polythéiste ou « pathophanie » klossowskienne se mue en « démonologie »³⁵⁴. Au sens des pères de l'Eglise, les démons ne sont qu'anges prévaricateurs ; anges déchus, dieux païens ou démons, ils n'ont d'autre but que de tromper les hommes. Ici se met donc en place l'espace de la tentation, tel que l'homme grec toujours cédant à l'humeur du moment, ne l'avait pu connaître, et ici s'impose du même coup le jeu de la tromperie, tel que Klossowski l'a reconstruit à partir de l'expérience de Gide.

Citons pour conclure dans son intégralité la note de Klossowski dont nous n'avons évoqué jusqu'ici que les quatre premiers points :

1. Tout mouvement d'âme relève d'un dieu
2. L'âme est sujette à divers mouvements : autant de dieux
3. L'âme n'est maintenue au-dessus de ses mouvements que par la représentation d'une substance et d'un seul dieu garant de sa substance

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 365.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 193.

³⁵² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 209.

³⁵³ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 111-115.

³⁵⁴ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 105.

4. L'âme individuelle n'est que le résultat de cette représentation de la substance
5. Il y a des mouvements d'humeur qui sont autant de dieux
6. Seuls ces dieux sont subsistants et inéchangeables
7. Donc il y a une pluralité d'unités simples et absolues
8. Ces unités nous composent et nous décomposent tour à tour
9. Nous sommes discontinus à la merci de plusieurs continuités contradictoires et antagonistes
10. La religion est la science de la durée dans la discontinuité
11. Selon cette religion le mal, c'est l'unité de la substance qui suppose l'assujettissement d'une humeur à une autre
12. De cet assujettissement à une humeur de toutes les humeurs sont nées toutes les formes d'injustice et d'offenses. La substance elle-même s'offense au nom d'une seule humeur: l'unité n'est qu'au prix d'une série de vexations. La volonté de durée de la substance répond à une monstrueuse tyrannie dans tout domaine; l'identité, la propriété, l'exploration en sont les formes courantes
13. Selon cette religion, le bien est dans la dissolution de l'âme et le maintien d'une discontinuité absolue: expropriation volontaires, oubli, déperdition: autant d'états de jouissance dans le discontinu
14. La vraie sérénité, la vraie justice, la vraie vie, consistent dans la disponibilité à toutes les humeurs
15. L'anarchie au sens péjoratif ne résulte que du maintien de la substance dans la discontinuité: c'est une imposture³⁵⁵

Les points 1 et 2 renvoient à l'expérience préchrétienne de la personne. Les points 3 et 4 résument le passage à la théologie des pères de l'Eglise. Les points 5 à 9 sont quant à eux plus délicats à contextualiser; ils semblent reprendre et préciser la description de l'âme et des puissances qui l'animent. Les points 10 à 15 traitent quant à eux de la question de la religion la plus propice à l'épanouissement de l'âme.

Arrêtons-nous tout d'abord sur les points 5 à 9 qui décrivent l'économie intérieure de l'âme; cette description part de la conception déjà évoquée de l'âme comme un *topos*, un «lieu habité par des puissances extérieures autonomes»³⁵⁶. Et Klossowski insiste ici tout particulièrement sur l'autonomie des puissances par rapport à l'âme, ainsi que leur extériorité par rapport à elle. Autonomes, ces puissances subsistent en deçà ou au-delà de l'âme, la visitant ou l'abandonnant à leur heur et selon leur gré. Elles sont inéchangeables car, pour autant qu'elles ne sont qu'intensités, elles ne peuvent adéquatement être représentées dans et par le langage: «Le mot, note Klossowski, dès qu'il signifie une émotion,

³⁵⁵ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

³⁵⁶ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 106.

le fait passer pour identique à l'émotion éprouvée, qui n'est forte qu'au moment où il n'y avait pas de mot»³⁵⁷. L'intensité est donc incommunicable sinon dans un signe lui-même inéchangeable, soit un simulacre. Dans le langage quotidien, un mot doit toujours avoir un sens univoque ; il ne peut rendre compte de la multiplicité simultanée des humeurs d'une part, et de la singularité de chacune d'elles de l'autre. Le langage établit la continuité et la cohérence dans laquelle se déroule notre vie extérieure : à l'intérieur, les humeurs nous « composent et nous décomposent tour à tour », mourant et renaissant à chaque seconde dans un devenir parfaitement discontinu. Qu'est-ce que le discontinu ? C'est le fait que des puissances toujours diverses et parfois antagonistes habitent l'âme – quand plusieurs n'y habitent pas simultanément !

A cette description suit, dans les points 10 à 15, une évocation de « la » religion sans que celle-ci ne soit explicitement nommée, mais dont les principes doivent certainement plus à Bataille qu'au Christ. La « science de la durée dans la discontinuité » évoque un culte dont l'essence consisterait dans une pluralité de théophanies où l'homme retrouverait une « détermination de l'existence par le mythe »³⁵⁸. Le point 11 précise le sens de cette religion pour laquelle « le mal, c'est l'unité de la substance ». A quoi cette unité correspond-elle sinon à ce que l'auteur de la *Somme athéologique* a appelé une morale du déclin « répondant aux moments d'épuisement et de fatigue », et donnant toute sa valeur « au souci de conserver et d'enrichir l'être »³⁵⁹ ? Ici, toutes les humeurs sont mises au service du projet de conservation et de perpétuation de l'espèce ou de l'individu, ici la multiplicité intérieure est muselée au profit d'une seule humeur s'affirmant dans un rapport privilégié avec un Dieu unique. Et le point 12 prononce un jugement sévère à l'encontre d'un tel asservissement, car si une humeur domine toutes les autres, elle ne peut pour autant en faire taire la joyeuse cacophonie. Elle domine certes, mais en refoulant dans l'ombre les mouvements de toutes les autres qui, même asservies, ne se rendent pas à sa présomption. Et c'est ainsi que la « monstrueuse tyrannie » de l'humeur régente aboutit au partage de l'être déjà évoqué.

Lorsque Klossowski parle alors au point 13 d'un « bien » qui serait la « dissolution de l'âme », on retrouve précisément ce que Bataille appelait « la morale du sommet », répondant à « l'excès », aux « dépenses

³⁵⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 316.

³⁵⁸ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, op. cit., p. 160.

³⁵⁹ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VI, *Discussion sur le péché*, p. 316.

d'énergie sans mesure» et à la «violation de l'intégrité des êtres»³⁶⁰. C'est dans cette dissolution ou abandon à la discontinuité de l'existence, que se trouve la plus grande jouissance, voire, note encore Klossowski au point 14, «la vraie sérénité, la vraie justice, la vraie vie». La sérénité réside dans la disponibilité à la multiplicité des dieux qui nous soufflent nos désirs – parfois contradictoires. Dans le *Bain de Diane*, Klossowski notait : «Le principe divin exige la présence de tous dans les actes de [chaque dieu], dussent-ils par ces actes s'opposer un instant l'un à l'autre comme il le semble toujours à l'esprit des mortels qui, soumis aux conditions des intervalles de temps et d'espace, ne saurait saisir pareille simultanéité contradictoire»³⁶¹. Le moi peut-il suivre sans inconséquence chacune des humeurs qui le traversent ? La pire inconséquence n'est-elle pas d'être infidèle à l'humeur ? Et c'est dans ce déchirement que semble pris l'homme social, bourgeois, chrétien, hésitant entre allégeance à sa continuité – en réalité fortuite et arbitraire – ou à ses humeurs qui, d'une manière ou d'une autre, toujours se souviennent de lui et le poussent à recommencer des gestes qui contredisent la raison ou la morale. Ici le déchirement, ici le désarroi et l'anarchie de l'âme.

Pour le théologien Klossowski, ce que l'on pourrait appeler la «bonne santé de l'âme» consiste à assumer en soi la multiplicité souveraine de ses humeurs. A Alain Arnaud, il explique : «L'âme est toujours habitée par quelque puissance, bonne ou mauvaise. Ce n'est pas lorsque les âmes sont habitées qu'elles sont malades ; c'est lorsqu'elles ne sont plus habitables. La maladie du monde moderne, c'est que les âmes ne sont plus habitables, et qu'elles en souffrent»³⁶². Et l'âme n'est plus habitable parce qu'elle a perdu le sens du sacré, c'est-à-dire de la dépense inutile que le monde bourgeois a asservi au projet, monde bourgeois avec lequel l'Eglise, qui avait pourtant été «détentriche du SECRET grâce auquel elle avait pu [...] satisfaire aux profondes aspirations mythiques de l'âme humaine»³⁶³, avait fini par se confondre. L'âme n'a donc plus aucune possibilité de revenir à la pluralité inutile de l'écoulement souverain de son être, soit à la «gratuité secrète de l'univers divin»³⁶⁴. En cela, la mort de Dieu annoncée par Nietzsche ne marque en rien l'avènement d'une souveraineté ou santé retrouvée de l'âme débarrassée de ses chimères,

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 55.

³⁶² Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 107-108.

³⁶³ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 163.

³⁶⁴ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, *op. cit.*, p. 13.

fantômes ou autres béquilles métaphysiques. La mort de Dieu signifie bien au contraire le stade ultime de cette maladie que Nietzsche appelle le nihilisme. Dans les termes saisissants de Klossowski: «Libérée de Dieu que l'athéisme déclare n'être rien, [la] pensée se serait donc libérée de rien? Sa liberté serait-elle aussi pour... rien?»³⁶⁵ Aussi faut-il tirer toutes les conséquences de la mort de Dieu et ne pas se contenter d'un athéisme – ou nihilisme – mitigé qui maintiendrait le désir de se saisir comme unité substantielle et éternelle, sachant qu'en l'absence de Dieu, c'est à la raison qu'incombe la fonction unificatrice. Et telle serait pour Klossowski la situation de l'âme moderne, inhabitable parce qu'ayant perdu le sens du sacré, mais qui n'en maintiendrait pas moins la tyrannie de l'Un sous le règne de la pensée rationnelle. Tant que l'âme se mirait en Dieu, le sens du sacré demeurait. Elle n'était certes plus capable de peupler par elle-même l'univers de dieux mais l'univers n'en demeurait pas moins divin. Dès que l'âme se soumet à la seule raison, elle entre dans sa plus profonde détresse, incapable dès lors de tout dieu et faisant face à un univers entièrement réduit à des lois mécaniques dites naturelles. Mais un tel athéisme ne correspond jamais qu'au nihilisme au sens où Nietzsche écrit: «la croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme»³⁶⁶. Il faut alors que ce nihilisme «se surmonte soi-même»³⁶⁷ afin de se faire «nihilisme intégral»³⁶⁸, et retrouve en deçà ou au-delà de la raison une «pluralité de normes»³⁶⁹, pour ne pas dire une pluralité de dieux. Et c'est dans des termes très proches que Klossowski, toujours identifiant nihilisme avec athéisme, conclut: il faut que l'athéisme se fasse «intégral»³⁷⁰; il faut que «l'athéisme, acte suprême de la raison normative, [institue] le règne de l'absence totale de normes»³⁷¹. Cette absence de normes, on l'aura compris, ne conduit pas au désespoir devant le chaos de l'anarchie, mais à la jouissance d'une pluralité divine vécue.

³⁶⁵ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 11.

³⁶⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1887 – mars 1888, t. XIII, 11 [99], p. 244.

³⁶⁷ *Ibid.*, 9 [127], p. 74.

³⁶⁸ *Ibid.*, 11 [149], p. 262.

³⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 143, p. 158.

³⁷⁰ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 21.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

Au sujet de la personne

L'expérience polythéiste de l'être est « l'expérience depuis longtemps perdue »³⁷² dont parlait Foucault. Expérience que refoule la découverte chrétienne de la personne dans un passé qui, selon Klossowski, est celui d'une « humanité disparue au point que le terme de disparue – en dépit de toutes nos ethnologies, de tous nos musées, etc. –, que ce terme [...] n'a plus lui-même de sens : cette humanité comment a-t-elle seulement pu exister ? »³⁷³ La notion de personne elle-même, au début de l'âge moderne, ne subira-t-elle pas le même sort ? Ne sera-t-elle pas à son tour refoulée par la notion de « sujet » ? Ne faudra-t-il pas tout l'effort heideggerien pour entrevoir la possibilité d'échapper à ce dernier ? Housset l'a bien vu : la personne – à l'instar de l'être-là – « ne se définit pas comme un étant, car tout son être est de se porter vers le monde, vers les autres hommes et vers Dieu. Elle est en elle-même un mouvement de transcendance et elle n'a l'intelligence d'elle-même que dans son mouvement. En cela, l'oubli de la personne est lié à l'histoire de la métaphysique qui a [...] réduit le sens de l'être à la *Vorhandenheit* »³⁷⁴. Certes, l'être-là ne se rapporte pas à l'être conçu comme Dieu personnel mais comme horizon du sens ; il n'en reste pas moins qu'il se rapporte à cet horizon qui le transcende. Le sujet au contraire se conçoit comme l'être lui-même ; il est à lui-même son propre fondement. C'est là du moins les conclusions de l'enquête de Heidegger menée dans *Nietzsche II*, et tout particulièrement dans le chapitre consacré à « La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être »³⁷⁵. Klossowski, rappelons-le, a traduit en français, les deux tomes du *Nietzsche* sans oublier d'en méditer la leçon, sur laquelle il nous faut nous arrêter à notre tour.

Nous avons rappelé que pour saint Augustin, l'homme devenait une personne dans la contemplation de Dieu par la *mens*. Dieu apparaîtrait donc ici, selon les termes de Heidegger, comme l'*υποκειμενον* ou la *sub-stantia*, au sens de « ce qui se tient en dessous », ou est « jeté en dessous » de l'existant. Or les temps modernes, explique le philosophe, se déterminent par la mutation de « l'*υποκειμενον* en subjectum »³⁷⁶, mutation décelable dans la figure du *Cogito ergo sum* cartésien, où la pensée s'attribue l'être comme sa propre substance. L'homme s'assure dès lors de lui-même en affirmant que sa pensée est l'être, et « la *mens*

³⁷² Michel Foucault, « La Prose d'Actéon », *Dits et écrits I, 1954-1975, op. cit.*, p. 345.

³⁷³ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane, op. cit.*, p. 8.

³⁷⁴ Emmanuel Housset, *La Vocation de la personne, op. cit.*, p. 23.

³⁷⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 319-367.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 344.

humana» revendique alors «exclusivement pour soi le nom du sujet, de telle sorte que subjectum et ego, subjectivité et ego-ité auront une signification identique»³⁷⁷. Le sujet se distingue donc de la personne en cela qu'il s'attribue le rôle d'être son propre fondement, et le fondement de l'être qu'il pose devant lui comme «ob-jet» de ses *cogitationes* dans une *representatio*³⁷⁸. Ainsi, tout étant devient pour lui, comme le dit encore Heidegger dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, «soit objet du sujet, soit sujet du sujet. Partout l'être de l'étant réside en la position de soi devant soi. (*Sich-vor-sich selbst-stellen*)»³⁷⁹. Le sujet s'impose au monde ainsi «ob-jectivé» dans la domination de la technique, ou plus précisément, il devient le maître de l'étant dont l'essence est alors conçue comme volonté de puissance. Heidegger écrit : «Avec la subjectivité du sujet, apparaît en même temps, comme son essence, la volonté. En tant que métaphysique de la subjectivité, la Métaphysique moderne pense l'être de l'étant dans le sens de la volonté»³⁸⁰. Il ne reste alors plus au sujet qu'à se débarrasser de Dieu lui-même pour établir sa domination totale sur l'étant. Cette dernière étape sera pour Heidegger, le fait non plus de Descartes mais de Nietzsche, pour qui Dieu, mourant, ne cèdera pas sa place à l'homme ou au surhomme, mais à la volonté, se trouvant dès lors en position de domination de l'étant dans son ensemble comme volonté de puissance. C'est là ce que Heidegger appelle «l'accomplissement historial de l'essence»³⁸¹ de la métaphysique dont le nihilisme constitue la «*logique interne*»³⁸². Cet accomplissement, c'est la domination du monde par l'«économie machinaliste», «la calculation machinalisante»³⁸³ et la constitution d'une humanité «foncièrement conforme à l'essence fondamentale singulière de la technique moderne et à sa vérité métaphysique»³⁸⁴, qui n'est autre que le nihilisme et la réduction de la totalité du réel à l'étant. Or, précise Heidegger, «*l'essence de l'étant consiste en la constante absence de toute contradiction*»³⁸⁵; autrement dit, l'essence de l'étant, c'est le principe de contradiction lui-même. Et précisément, se voyant soumis au régime de la non-contradiction, «l'être

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 348.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 347.

³⁷⁹ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 309.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 239.

³⁸¹ Martin Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 121.

³⁸² *Ibid.*, p. 76.

³⁸³ *Ibid.*, p. 133.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 134.

³⁸⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 468.

[...] se dérobe en sa vérité»³⁸⁶ : se dérobe et s'oublie d'un oubli qui s'oublie lui-même en tant qu'oubli, que Heidegger dans «*Pourquoi des poètes*», nommera *Dürftigkeit*, «détresse» ou «indigence».

De Heidegger à Klossowski, le constat est donc le même ; et pourtant une différence de taille demeure dans leurs conclusions sur Nietzsche, car si le monomane souscrit à l'interprétation proposée par le professeur, il l'apprécie différemment. Pour Klossowski, lorsque Nietzsche annonce la mort de Dieu, il n'accomplit pas tant le programme de la modernité inauguré par Descartes, qu'il n'en diagnostique les conséquences «avec la précision d'un sismographe»³⁸⁷. Car ce qu'il accomplit est bien différent. Loin d'entériner l'oubli de l'être sous la domination planétaire de la volonté, l'événement que constitue la philosophie de Nietzsche est réminiscence de l'être. Que faut-il entendre par là ? Klossowski part bien de la tentative de Heidegger de penser en dehors des catégories cartésiennes du sujet, autant que de la redécouverte de la personne – cachée dans la notion d'être-là – conçue comme rapport à l'être. Mais il ne s'en tient pas là. Il remonte avec Nietzsche en deçà ou au-delà de la personne elle-même, jusqu'à l'expérience préchrétienne d'une âme habitée par une multiplicité d'humeurs ou de dieux. Tel est le sens de la remise en cause de «l'identité de la personne par rapport à *un seul Dieu*»³⁸⁸, car si Dieu meurt, cela signifie pour l'exégète que «Nietzsche doit nécessairement perdre sa propre identité»³⁸⁹. Et ce qu'il entend par identité n'est rien d'autre que le «lien nécessaire», la «pure grâce», qui lie une âme et un corps dans la contemplation d'un Dieu personnel, éternel et immuable, entraînant la disparition consécutive de l'organe par lequel il s'était établi : la *mens* augustinienne devient «*demens*» nietzschéenne, du moins aux yeux du monde.

Plus précisément, la mort de Dieu renvoie à ce que Klossowski décrivait comme athéologie chez Bataille : «la *vacance divine*, soit la “place” ou le lieu spécifiquement tenu par le *nom de dieu* – Dieu garant du moi personnel»³⁹⁰. Le nom de Dieu s'évanouit laissant un creux, une case vide au milieu de l'âme, qui se trouve alors remplie non par la volonté de domination, mais par les intensités souveraines de l'être. «La “Mort de Dieu” (du Dieu garant de l'identité du moi responsable) ouvre à

³⁸⁶ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 319.

³⁸⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 230.

³⁸⁸ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 205.

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 23.

l'âme toutes ses possibles identités»³⁹¹, affirmait Klossowski en 1964 au Colloque de Royaumont. Nietzsche pour sa part, dans ses dernières lettres à Burckhardt, notait : « Ne prenez pas trop gravement le cas Prado. Je suis Prado, je suis le père de Prado, j'ose dire que je suis Lesseps... [...] Ce qui est désagréable et gêne ma modestie, c'est qu'au fond, chaque nom de l'histoire c'est moi »³⁹². Or si Nietzsche fait preuve ici de lucidité par rapport à la vérité de l'être comme multiplicité de masques et d'identités fortuites, cette lucidité n'est que folie aux yeux du monde où le principe de contradiction exclut que l'on puisse être à la fois soi-même et un autre. Et c'est là également la raison pour laquelle une telle connaissance n'est jamais accessible que dans un instant particulier, dans une haute tonalité de l'âme qui écarte la personne *hic et nunc*. En cela, pour Klossowski, « La "Mort de Dieu" répond à une *Stimmung* chez Nietzsche au même titre que l'instant extatique de l'Eternel Retour »³⁹³ – *Stimmung* qui permet à l'individu de se vivre comme pluralité, car plus rien n'empêche alors que « l'individu » se trouve, comme le disait saint Thomas, « en plusieurs », voire que « plusieurs » ne se trouvent en « l'individu »³⁹⁴. La *hohe Stimmung* est en dernier lieu la levée de l'incommunicabilité de la personne conçue comme relation nécessaire entre une âme et un corps, telle que la garantissait la « pure grâce »³⁹⁵ de Dieu. Pour Klossowski lecteur de Nietzsche, la mort de Dieu ne signifie donc pas tant l'oubli de l'être que sa « sous-venance ». L'individu, dans un moment de haute tonalité, est capable d'accueillir et de recueillir en lui ses diverses intensités, soit de faire en un instant l'expérience de l'infinie richesse du possible. C'est pour cela que Klossowski note, qu'« une vie vécue une fois pour toutes paraît soudain plus pauvre à l'égard d'un seul instant riche de plusieurs façons d'exister, c'est pourquoi un seul instant ainsi chargé, ainsi "sous-venu" dans la suspension de la conscience du présent, suffit à renverser le cours d'une vie »³⁹⁶, comme l'instant extatique vécu par Nietzsche durant les journées d'août 1881 à Sils Maria renversa le cours de la sienne. Le verbe « sous-venir » est un néologisme klossowskien, qui souligne le caractère involontaire de ce qui nous « sous-vient », c'est-à-dire qui pénètre dans notre conscience à l'insu de cette dernière pour trouver un abri « dans la grande nuit constellée que nous portons

³⁹¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 94.

³⁹² *Ibid.*, p. 341.

³⁹³ *Ibid.*, p. 94.

³⁹⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t.I, op. cit., Question 13, article 9, Réponse, p. 248.

³⁹⁵ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 337.

³⁹⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 22.

dans notre sein»³⁹⁷. Ce rapport, Klossowski le souligne dans une note de traducteur de *Nietzsche II*. Il y écrit :

Unterkunft: le lieu où l'on arrive à se loger, à s'abriter – de *unterkommen*: venir sous toit. *Kunft*, substantif verbal de *kommen*, littér.: *venance* (venue) – soit ici la «sous-venance». L'Être «sous-vient» à l'essence de l'homme, l'abri de l'être. Le «sous-venir» de l'Être est enseveli dans l'oubli sur lequel repose la métaphysique. De là le terme de la «Remémoration»³⁹⁸.

Dans la haute tonalité, l'être «sous-vient» à l'âme qui l'abrite en elle comme son secret; et le secret n'est autre que la gratuité souveraine des impulsions multiples, *Stimmungen* ou intensités inutiles, qui ne connaissent ni sens ni but, mais qui résument l'être entier dans le mouvement de leur retour.

LES DIEUX

La mort de Dieu coïncide avec la fin de la «monstrueuse tyrannie»³⁹⁹ d'une humeur sur toutes les autres, comme de l'injustice qui en transformait certaines en «forces obscures»⁴⁰⁰, et ravalait certains dieux au niveau de démons. Fin de l'injustice donc du partage de l'être entre un domaine conscient qui seul serait communicable parce qu'impersonnel et général, et un domaine inconscient, incommunicable parce qu'insignifiant – bien que n'en demeurant pas moins notre fond le plus authentique. C'est ici que l'«histoire klossowskienne de l'être», tendue entre la découverte de la personne chez les pères de l'Église et sa destruction chez Nietzsche, trouve son épilogue. De quoi la destruction de la personne ramène-t-elle le souvenir? Qu'est-ce qui «sous-vient» à l'âme au moment où elle perd son incommunicabilité? Une pluralité de manières de sentir et de dieux, soit l'être lui-même dans toute sa richesse dont la générosité englobe le contradictoire en soi, et où aucun désir ne paraît plus anormal. Dans cet espace, comme le dit Nietzsche, «une pluralité de normes» se côtoient sans qu'aucune d'elles ne se prétende universelle ou unique. La distinction elle-même du vrai et du faux s'efface, comme celle de la conscience et de l'inconscient, autant que de l'incommunicable et de la communication. Est-ce à dire que l'on sombre alors dans l'indifférencié?

³⁹⁷ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 8.

³⁹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 287.

³⁹⁹ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴⁰⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 209.

Est-ce à dire que tout revient au même et que tout est égal ? En aucun cas. L'espace qui s'ouvre ici est celui que Berman a précisément appelé le domaine du « Différencié »⁴⁰¹, situé entre l'abîme sans fond, « le pur Indifférencié »⁴⁰² ou l'« *Unförmliches* » et l'« *Allzuförmliches* »⁴⁰³ du langage quotidien, de la généralité et du stéréotype. Et ce domaine de la « Différence »⁴⁰⁴ n'est pas un simple intermédiaire entre le silence et la parole, il permet bien plus la constitution de l'un *et* de l'autre – de la même manière que le simulacre constituait la condition de possibilité de l'Eglise de la mort de Dieu *et* de celle de la résurrection. Ou au sens où Deleuze écrit que « la différence “entre” deux choses est seulement empirique, et *les* déterminations correspondantes, extrinsèques », avant de se proposer de penser non pas « une chose qui se distingue d'autre chose », mais « quelque chose qui se distingue – et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui »⁴⁰⁵. Et Deleuze poursuit avec une illustration tout à fait parlante : « L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond »⁴⁰⁶. N'est-ce pas là une description du problème qui est le nôtre : amener de l'incommunicable à se communiquer sans pour autant perdre son authenticité incommunicable ? Quel est cet éclair ? Quel est cet espace du « Différencié » ?

La fable du monde

Heidegger, parlant de la perte de l'être, entendait l'oubli de la différence de l'être et de l'étant, soit de la différence ontologique dont il s'est attaché à réveiller le souvenir – différence, dont Nietzsche, accomplissant la métaphysique occidentale, aurait précisément scellé la perte. Nous avons déjà vu les réserves que Klossowski émettait quant à l'interprétation heideggerienne de la mort de Dieu chez Nietzsche. Qu'en est-il de la différence ? Un aphorisme du *Crépuscule des idoles* sur lequel se sont penchés tant le professeur que le monomane, nous mettra sur la voie.

⁴⁰¹ Antoine Berman, *L'Epreuve de l'étranger*, *op. cit.*, p. 264.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 261.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 270.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 264.

⁴⁰⁵ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 44.

COMMENT, POUR FINIR, LE « MONDE VRAI » DEVINT FABLE
Histoire d'une erreur

1. Le monde vrai, accessible à l'homme sage, pieux, vertueux – il vit en lui, *il est ce monde*.

(Forme la plus ancienne de l'idée, relativement habile, simplette, convaincante. Paraphrase de la formule: « Moi, Platon, *je suis la vérité*. »)

2. Le monde vrai, inaccessible maintenant, mais promis à l'homme sage, pieux, vertueux (au « pécheur qui fait pénitence »).

(Progrès de l'idée: elle s'affine, devient plus captieuse, plus insaisissable – elle *devient femme*, elle devient chrétienne...)

3. Le monde vrai, inaccessible, que l'on ne peut ni atteindre, ni prouver, ni promettre, mais qui, du seul fait qu'il est pensé, est consolation, engagement, impératif.

(Le vieux soleil au fond, mais traversant le brouillard et le scepticisme: l'idée devenue sublime, diaphane, nordique, koenigsbergienne.)

4. Le monde vrai – inaccessible? En tout cas, pas encore atteint. Et, puisque non atteint, *inconnu*. Ne constitue donc ni une consolation, ni un salut, ni une obligation: en quoi serions-nous engagés par quelque chose que nous ne connaissons pas?...

(Aube grise. Premier bâillement de la raison. Chant du coq du positivisme.)

5. Le « monde vrai », une idée qui ne sert plus à rien, qui n'engage même plus à rien – une idée inutile, superflue, *par conséquent* une idée réfutée: abolissons-la.

(Il fait grand jour; petit déjeuner; retour du *bon sens* et de la gaîté. Platon, le rouge de la honte au front. Tous les esprits libres font un vacarme de tous les diables.)

6. Nous avons aboli le monde vrai: quel monde resterait-il? Peut-être celui de l'apparence?... Mais non! *En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences!*

(Midi: l'heure de l'ombre la plus courte. Fin de la plus longue erreur. Apogée de l'humanité. INCIPIT ZARATHUSTRA.)⁴⁰⁷

Cet aphorisme, Heidegger le lit dans le contexte du projet nietzschéen de « l'inversion du platonisme »⁴⁰⁸, où la perception sensible doit retrouver un rang premier par rapport à l'idée, et l'art par rapport à la vérité. Et pour l'auteur d'*Etre et temps*, c'est bien le thème de l'inversion qui est dominant, soit la volonté d'établir « une nouvelle hiérarchie » qui,

⁴⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, t. VIII, « Comment pour finir le “monde vrai” devint fable », p. 81-82.

⁴⁰⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche I, op. cit.*, p. 181.

en réalité, ne peut que «renverser purement et simplement les facteurs à l'intérieur du vieux schème hiérarchique»⁴⁰⁹. Autrement dit, le renversement confirme la détermination platonicienne en même temps qu'il la retourne. Heidegger alors de noter : «une nouvelle hiérarchie, une nouvelle institution des valeurs revient à ceci : transformer du tout au tout le vieux schème»⁴¹⁰, ce que n'aurait su faire Nietzsche. Klossowski est d'un tout autre avis. Il n'y a pas chez Nietzsche une simple «inversion du platonisme», c'est-à-dire une inversion des valeurs nées de la différence entre un monde vrai et un monde d'apparences, mais bel et bien sortie du platonisme, car, comme il l'écrit : «avec le monde vrai, nous avons supprimé le monde apparent ; le monde vrai (platonicien, chrétien, spiritualiste, idéaliste, transcendant) servant de référence au monde apparent ayant disparu, l'apparence à son tour disparaît»⁴¹¹. Si toute dualité disparaît, n'est-ce pas la différence du communicable et de l'incommunicable elle-même qui s'évanouit ? N'est-ce pas la différence et l'idée de la «coexistence d'une conscience et d'une inconscience»⁴¹² qui disparaît ? Mais dès lors, à quoi le monde ressemblera-t-il ? Est-il livré à la domination technique et à l'investigation scientifique, telle que le concevait Heidegger ? Au contraire, note Klossowski, loin de

devenir le monde réel du positivisme scientifique, le monde devient fable, le monde tel quel n'est que fable : fable signifie quelque chose qui se raconte et qui n'existe que dans le récit, le monde est quelque chose qui se raconte, un événement raconté et donc une interprétation : la religion, l'art, la science, l'histoire, autant d'interprétations diverses du monde, ou plutôt autant de variantes de la fable⁴¹³.

Pour Klossowski, ce que Nietzsche pense ici n'est pas une simple inversion, mais la fin du partage de l'être entre le domaine des démons et celui de Dieu. Et suite à la résorption des deux mondes l'un dans l'autre, c'est le domaine de la fable qui apparaît, ou du «Différencié», qui est le lieu d'une traduction où la parole et le silence se rencontrent, se distinguent et, en dernier lieu, se fondent mutuellement.

La fable apparaît chez Klossowski comme récit fondamental, ou, pour employer ici des expressions déjà citées, comme «parole pure» ou «mélodie interne» située «en deçà ou au-delà de l'intelligibilité grammaticale»⁴¹⁴. La

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 180.

⁴¹² Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 68.

⁴¹³ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 181.

⁴¹⁴ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, op. cit., p. XII.

fable est le récit qui forme le fond ou le cadre de tous les récits ou interprétations possibles de l'être, très proche en cela de ce que Paul Veyne a appelé « l'imagination constituante »⁴¹⁵. Et c'est à partir de cette dernière que s'élaborent les différents « programmes de vérité »⁴¹⁶, qu'ils soient ceux de la religion, de la science ou de l'histoire – la distinction elle-même de la vérité et de l'erreur ne trouvant jamais de sens qu'à l'intérieur desdits « programmes » ou « discours ». Ainsi, si le principe de non-contradiction est constitutif du langage quotidien, dans l'univers de la fable ces « distinctions quotidiennes »⁴¹⁷ n'ont plus cours. L'espace de la fable s'apparente à celui du mythe – où Eros peut en même temps être dit l'un des plus anciens dieux et le fils de l'Olympienne Aphrodite. Pour Klossowski, il s'agit de l'espace de l'imagination des hommes, des jeux scéniques et de la littérature au sens le plus large du terme, un espace qui ne se limite pas à être un simple réservoir d'histoires – soit à communiquer des contenus – mais qui permet à tout contenu d'exister et d'être échangé par la parole. Il est le lieu d'une fondation. Heidegger, dans le contexte de ses lectures hölderliniennes – et non plus de sa critique de Nietzsche –, parlait en ce sens de l'action de « poématiser »⁴¹⁸ : néologisme par lequel Henry Corbin rend l'intraduisible « *Dichten* » allemand, qui signifie l'écriture ou la composition du poème, mais également l'action de condenser, de construire ou fonder la possibilité de tout échange entre les hommes – ce que le philosophe appelle la « fondation de l'être par la parole »⁴¹⁹.

Cette parole n'est pas celle, quotidienne, de l'échange d'informations, mais celle, essentielle, de la poésie. Le langage se présente alors sous deux aspects : il est d'une part le bien ou la propriété de l'homme qui « en dispose à dessein de communiquer ses expériences, ses résolutions, ses tonalités affectives », mais d'autre part il est ce qui « garantit la possibilité de se trouver au milieu de l'ouverture de l'étant »⁴²⁰, soit de fonder l'être lui-même. Il ne se limite pas à être un « instrument disponible ; il est tout au contraire, cet avènement (*Ereignis*) qui lui-même dispose de la suprême possibilité de l'être de l'homme »⁴²¹. Cette fondation, pour Heidegger, est un acte de don gratuit : don parce que la fondation ne saurait être « dérivée

⁴¹⁵ Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Seuil, 1983, p. 127.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹⁷ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, op. cit., p. 287.

⁴¹⁸ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, op. cit., p. 42.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴²¹ *Ibid.*

de l'existant»⁴²², elle doit être donnée dans une « création », elle doit être « poématisée » : « les poètes seuls fondent ce qui demeure »⁴²³, concluait Hölderlin dans un hymne célèbre. Et ce rôle lui est dévolu parce qu'il « se tient dans l'entre-deux »⁴²⁴ et qu'il permet « la Fête » que « sont les fiançailles des hommes et des dieux »⁴²⁵, car dans la fête, c'est « le Sacré [qui] s'ouvre aux hommes et aux dieux »⁴²⁶. En d'autres termes et selon l'étymologie même du mot, l'hymne – en particulier holderlinien – ou *ὕμνος*, dériverait d'*ὕμην*, qui désigne originellement un « lien », hymen ou mariage, mais également une « fine membrane », une « couture » ou un « voile tissé » de paroles où l'imagination des hommes rencontre le sacré. Le poète, comme le dit aussi Blanchot, se fait alors « le médiateur du sacré »⁴²⁷, celui qui le recueille, l'abrite et le communique dans un chant, un hymne ou une élégie. Par là, le sacré n'en est pas pour autant dévoilé ou révélé – il est donné dans le poème comme possibilité du poème, il « fait don de la parole et vient lui-même dans cette parole »⁴²⁸ : le sacré est l'immédiat, « c'est-à-dire ce par quoi le média peut être médiatisé »⁴²⁹. En d'autres termes, s'il peut être dit « communiqué », il ne peut l'être que comme « incommunicable ». Cela, Blanchot l'a écrit mieux que nous ne saurions le dire :

Le poète est maintenant le rapport avec l'immédiat, avec l'indéterminé, l'Ouvert, ce en quoi la possibilité prend origine, mais qui est l'impossible, l'interdit aux hommes comme aux dieux, le Sacré. Il n'a certes pas le pouvoir de communiquer l'incommunicable, mais en lui – par le rapport qu'il soutient avec les dieux, avec ce qu'il y a de divin dans le temps, la profondeur du pur devenir –, l'incommunicable devient ce qui rend possible la communication, et l'impossible devient pur pouvoir ; l'immédiat, liberté d'une pure loi⁴³⁰.

Dans le chant du poète, chant lui-même ne communiquant rien d'autre que l'« essence de la poésie »⁴³¹, apparaît donc ce que nous avons défini

⁴²² *Ibid.*, p. 52.

⁴²³ Hölderlin, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 876.

⁴²⁴ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 59.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁴²⁷ Maurice Blanchot, « La Folie par excellence », in. Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Les Editions de Minuit, 1953, p. 22.

⁴²⁸ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 97.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁴³⁰ Maurice Blanchot, « La Folie par excellence », *op. cit.*, p. 26.

⁴³¹ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, *op. cit.*, p. 52.

comme simulacre, soit la puissance de communiquer l'incommunicable comme incommunicable; mais ici cette communication prend un tour cosmogonique. Elle n'est plus la ruse d'un esprit tel que Gide pour dire ce qu'une époque donnée ne saurait entendre, ni non plus au sens de Bataille, le signe distinctif propre à fonder une communauté de complices: elle devient ce qui fonde l'être lui-même, c'est-à-dire le sens du monde dans lequel se déroule l'existence humaine. Il s'agit de l'espace du «Différencié» à partir duquel la différence devient possible entre la parole et le silence, ou entre un silence impur et une pure parole. Et cet espace est primordial puisque c'est seulement en lui que l'incommunicable et la communication se distinguent, et finalement s'opposent. En deçà de la fable, il n'y a que le chaos de l'indifférencié, soit le non-langage; au-delà il n'y a que le conformisme du stéréotype, soit le langage général. L'erreur de Bataille avait été d'identifier le néant avec la communication; celle de Gide, d'avoir voulu nier l'incommunicable au nom de la généralité. Pour Klossowski, c'est seulement dans le domaine de la fable, telle qu'elle se révèle chez Nietzsche, que peut avoir lieu une authentique communication de l'incommunicable.

Les poètes fondent ce qui demeure, parce qu'à travers eux, c'est la langue elle-même qui parle. Ils ne sont pas les auteurs de la langue, mais ils lui permettent de parvenir à la parole en tant que langue, et non pas en tant que contenu spécifique ou discours de vérité. C'est là l'événement de la fondation ou de la fable, l'événement ou l'advenue de l'être comme différence: soit le fait qu'il y a une différence ou ce que Heidegger appelle *Ereignis*. Et cet avènement est entièrement souverain: personne ne peut vouloir le produire. A l'instar de la communauté bataillienne, la fable ne peut se fonder que d'elle-même dans un moment de chance. Klossowski écrit de la fable, qu'elle est «quelque chose qui se raconte», un «événement raconté»⁴³², elle naît de la communauté ou de la complicité, c'est-à-dire d'un partage toujours aléatoire et échappant au dire de tout auteur particulier. Pour revenir à Veyne, celui-ci ne note-t-il pas que la poésie «n'a pas de locuteur», qu'«elle est ce qui se dit» et qu'elle n'a en cela «pas plus d'auteur que le vocabulaire»? Et l'historien de l'Antiquité de conclure: «mythe et poésie [tirent] d'eux-mêmes leur autorité»⁴³³. Nietzsche ne rappelait-il pas dès la *Naissance de la tragédie*, que «l'existence du monde ne se justifie qu'en tant que phénomène esthétique»⁴³⁴? Et cela, avant qu'il ne fasse l'objet d'une physique, d'une psychologie ou d'une morale particulière?

⁴³² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 181.

⁴³³ Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, op. cit., p. 74.

⁴³⁴ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, t. I, «Essai d'autocritique», § 5, p. 30.

Interpréter l'interpréter

Comment penser la pluralité des normes de la fable ou, pour le dire avec Nietzsche, des points de vue qui la constituent ? Et, plus généralement, qu'est-ce que signifie la fondation de l'être dans et par la fable ? Celle-ci est-elle un principe métaphysique ou s'agit-il de tout autre chose ? Car si l'on devait penser la fable comme principe, ne reformerait-on pas « l'erreur » que dénonce Nietzsche dans l'aphorisme « Comment, pour finir, le "Monde vrai" devint une fable » ? Mais n'y a-t-il pas contradiction à parler de la fable comme de la « fondation de l'être » pour ensuite lui refuser le statut de principe ? La question est au cœur de la définition nietzschéenne de la volonté de puissance. Celle-ci est-elle un nouveau fondement unique de l'étant, ou au contraire un événement conçu comme pluralité d'impulsions, de perspectives et d'interprétations ? Et si tel était le cas, peut-on penser une volonté de puissance qui ne se distinguerait pas essentiellement des différentes interprétations ou « programmes de vérité » qu'elle permet ? Müller-Lauter a posé le problème en des termes prégnants : « Soit la volonté de puissance est bien le principe qui fonde le monde, soit le monde est l'agrégat sans fondement ni principe, de processus au cours desquels chaque fois "une volonté de puissance s'est rendue maîtresse de quelque chose de moins puissant qu'elle" »⁴³⁵. La question revient donc à savoir s'il existe *une* volonté de puissance ou s'il n'y a jamais que *des* volontés de puissance. Désireux de voir en Nietzsche le penseur de l'accomplissement de la métaphysique, Heidegger fera de la volonté, l'essence même de l'étant, soit le principe qui en établit l'unité. Or Nietzsche n'affirme-t-il pas que « tout ce qui est simple n'est qu'imaginaire, n'est pas "vrai". Mais ce qui est réel, ce qui est vrai, n'est ni un, ni même réductible à l'unité »⁴³⁶ ? Et dans les faits, le philosophe n'a pas tant pensé *la* volonté de puissance qu'une multiplicité de forces en lutte les unes contre les autres. Deleuze soulignait pour sa part que « toute force est [...] dans un rapport essentiel avec une autre force. L'être de la force est le multiple ; il serait proprement absurde de penser la force au singulier »⁴³⁷. En tant que telle, la volonté de puissance ne peut donc être conçue comme unité, mais comme jeu des impulsions interprétantes se mesurant les unes aux autres, ou comme l'ensemble des perspectives possibles sur la fable. La cohé-

⁴³⁵ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, Paris, Editions Allia, 1998, p. 44.

⁴³⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Début 1888 – début janvier 1889, t. XIV, 15 [118], p. 231.

⁴³⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 7.

rence du monde serait donc strictement fictionnelle, la réalité étant faite d'une multiplicité de « petits mondes » divergents, mais qui s'enchaînent les uns aux autres pour former le « monde extérieur »⁴³⁸. Et celui-ci naît de l'imagination des êtres qui « projettent en dehors d'eux leurs forces, leurs désirs, leurs expériences habituelles », sans que ceux-ci ne s'accordent nécessairement. « Aucune cohésion entre les mondes particuliers, note Müller-Lauter. En revanche, le monde est bien la somme des êtres qui imaginent les mondes, la somme des forces qui sont données de fait »⁴³⁹. L'imagination est l'espace de la fable en sa multiplicité de mythes, de poèmes, voire d'œuvres littéraires, qui définissent la possibilité de toute interprétation spécifique, qu'il s'agisse de celle de la théologie, de la physique ou de la psychologie.

Peut-il encore y avoir une « bonne interprétation »? Peut-il y avoir une interprétation vraie, celle d'un Dieu unique par exemple, à l'égard duquel tous les autres dieux ne seraient que démons? L'interprétation nietzschéenne ou klossowskienne, qui voit dans la fable le fondement pluriel de l'être, est-elle meilleure ou supérieure à d'autres – celle du monothéisme chrétien ou du positivisme scientifique par exemple? Quel serait le critère d'une telle décision? Le critère ne saurait être la vérité d'une interprétation donnée: par rapport à quoi l'évaluer si l'on considère qu'elle n'est jamais qu'une manière d'interpréter la fable? Le problème sur lequel débouche le philosophe est donc celui de la valeur des interprétations, et non de leur vérité au sens de leur exactitude ou de leur justesse. Pour Nietzsche, autant que pour Klossowski, ce sont toujours nos impulsions qui interprètent, et qui luttent entre elles pour affirmer leur point de vue: « En vérité, écrit Nietzsche, l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose »⁴⁴⁰. Et Klossowski le suit ici parfaitement lorsqu'il affirme: « chaque impulsion, sorte de besoin de dominer, a sa propre perspective qu'elle n'a de cesse d'imposer aux autres impulsions »⁴⁴¹. En cela, la meilleure interprétation sera celle qui s'imposera à toutes les autres, soit l'impulsion la plus puissante. Et là se trouve également le critère de ce que Nietzsche conçoit envers et contre tout comme vérité: l'interprétation vraie produit une intensification de la puissance: « toute interprétation [étant] symptôme

⁴³⁸ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1884 – automne 1885, t. XI, 34 [247], p. 232.

⁴³⁹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, op. cit., p. 69.

⁴⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1885 – automne 1887, t. XII, 2 [148], p. 141.

⁴⁴¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 317.

de croissance ou de décadence»⁴⁴². Mais dans ce cas, pourquoi Nietzsche vitupère-t-il contre le mécanisme et le positivisme scientifique, pour ne rien dire de son opposition à la morale bourgeoise ? N'aurait-il pas dû au contraire accueillir ces interprétations comme les plus valables, puisque ce sont elles qui se sont imposées au plus grand nombre ?

Arrêtons-nous à l'exemple du mécanisme. En quel sens Nietzsche peut-il considérer que cette interprétation est fautive ? Le mécanisme n'a-t-il pas, depuis Descartes, donné à l'homme la plus grande maîtrise sur le monde, augmentant sans précédent sa puissance de domination sur l'étant ? Et pourtant, Nietzsche note à propos du mécanisme : « voilà qui n'est que balourdise et naïveté, quand ce ne serait pas de l'aliénation, du crétinisme »⁴⁴³. Mais quelle importance, si cette interprétation nous permet effectivement d'augmenter notre puissance en l'étendant à la nature entière ? L'interprétation nietzschéenne en revanche, « selon laquelle le monde ne consiste qu'en une infinité d'interprétations perspectivistes des volontés de puissance »⁴⁴⁴, ne conduit-elle pas à une forme de relativisme universel, soit à une perte de puissance et d'intensité ? N'est-il pas désespérant de penser que, quelque soit l'effort consenti en vue de la vérité, on ne raconte jamais que l'une des variantes de la fable ? Nietzsche n'a-t-il pas suffisamment insisté sur la nécessité de savoir s'imposer des œillères, voire, afin d'être véritablement créatif, d'oublier les possibilités trop nombreuses d'interprétation ? Ne dit-il pas :

C'est une loi générale : chaque être vivant ne peut être sain, fort, fécond qu'à l'intérieur d'un horizon déterminé ; s'il n'est pas capable de tracer autour de lui un tel horizon ou s'il est, inversement, trop égocentrique pour enfermer son regard dans un horizon étranger, il se consume dans l'apathie ou dans une activité fébrile, et ne tarde pas à dépérir⁴⁴⁵.

Ne faudra-t-il pas alors, au nom de la santé, oublier le fait que la vérité est toujours perspectiviste ? Et pourtant n'est-il pas plus pauvre, et, partant, moins puissant, celui qui se limite à ne voir l'être que sous un angle unique ? Nietzsche écrit encore : « L'unité (le monisme) : besoin d'*inertia* ; la multiplicité des interprétations, signe de force. *Ne pas*

⁴⁴² Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1885 – automne 1887, t. XII, 2 [117], p. 125.

⁴⁴³ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 373, p. 282-283.

⁴⁴⁴ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, op. cit., p. 91.

⁴⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, t. II, § 1, p. 98.

vouloir contester au monde son caractère inquiétant et énigmatique»⁴⁴⁶. L'interprétation du mécanisme, en tant qu'elle augmente la puissance de l'homme, est donc vraie. Mais cette même interprétation, en cela qu'elle commet «cette ridicule immodestie de décréter à partir de [son] angle que seules *seraient valables*»⁴⁴⁷ ses perspectives, est fautive. Et l'interprétation nietzschéenne quant à elle, puisqu'elle ne s'est pas imposée au plus grand nombre et n'augmente pas l'intensité de la puissance vécue – quand elle ne la diminuerait pas –, est fautive. Mais dans le même temps, en cela qu'elle rend justice à la pluralité des interprétations possibles, elle demeure vraie. En d'autres termes, l'interprétation vraie est fautive, et l'interprétation fautive est vraie. Quelle différence ?

Nietzsche se prend à rêver à des hommes futurs qui n'ignoraient pas la possibilité que le monde «*renferme une infinité d'interprétations*»⁴⁴⁸, mais qui dans le même temps trouveraient dans ce savoir le plus haut degré de puissance. La vraie puissance ne sera-t-elle pas celle qui sait interpréter toute interprétation comme interprétation, c'est-à-dire en tant que fiction ? Comme le note encore Müller-Lauter : «Si les puissants à venir doivent – par puissance justement – être les plus sages parce qu'ils sont les plus forts, alors le caractère fictif de l'interprétation de l'*ensemble* de la réalité ne doit pas leur être dissimulé»⁴⁴⁹. Du coup, l'être le plus puissant s'apparente à celui qui peut vivre et incorporer le plus grand nombre d'interprétations, tout en sachant qu'il ne s'agit que de variantes de la fable au sens où Nietzsche écrit : «je me suis réveillé [d'un] rêve, mais rien que pour prendre conscience que je ne faisais que rêver et qu'il me *faudra* continuer de rêver encore pour ne point périr»⁴⁵⁰. Une telle perspective ne serait-elle pas celle de l'acteur qui a fait sienne «la fausseté en bonne conscience»⁴⁵¹ ? Elle est pour Nietzsche avant tout celle du surhomme, ou tout du moins d'un «type supérieur d'êtres» pour lesquels «la connaissance [prend] aussi de nouvelles formes qui ne sont pas encore nécessaires aujourd'hui»⁴⁵². Cet être ne sera-t-il pas celui qui, ayant vu le monde vrai se résorber dans la fable, en saurait accueillir

⁴⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1885 – automne 1887, t. XII, 2 [117], p. 125.

⁴⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 374, p. 284.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 54, p. 90.

⁴⁵¹ *Ibid.*, § 361, p. 267.

⁴⁵² Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Printemps – automne 1884, t. X, 26 [236], p. 236.

toutes les variantes comme autant de manières d'être possibles ? Mais ici encore, on devrait demander : quelque puissants que soient ces hommes du futur, ne seront-ils pas moins confrontés à ce que Nietzsche appelle son « *nouvel "Infini" »* ?

Savoir jusqu'où s'étend le caractère perspectiviste de l'existence ou même, si elle a en outre quelque autre caractère, si une existence sans interprétation, sans nul « sens » ne devient pas « non-sens », si d'autre part toute existence n'est pas essentiellement une existence *interprétative* – voilà comme d'habitude ce que ne saurait décider l'intellect ni par l'analyse la plus laborieuse ni par son propre examen le plus consciencieux : puisque lors de cette analyse l'intellect humain ne peut faire autrement que de se voir sous ses formes perspectivistes, et *rien qu'en elles*. Nous ne pouvons regarder au-delà de notre angle : c'est une curiosité désespérée que de chercher à savoir quels autres genres d'intellects et de perspectives *pourraient* exister encore⁴⁵³.

Au terme de son parcours, l'homme se rencontre donc lui-même comme intellect et être interprétant. Dit avec Klossowski, il résulte de tout ceci « non seulement que tout n'est jamais qu'interprétation, mais que le sujet lui-même qui interprète en est une »⁴⁵⁴. Qu'est-ce qui fonde la connaissance que l'homme a de lui-même, sinon la fable qui n'est que pluralité d'interprétations possibles ? Soit, en dernier lieu, un choix arbitraire comme celui que fait le biographe ou l'autobiographe racontant sa vie, car selon le fragment déjà cité, « en fin de compte chacun pèse avec *ses propres poids* (ou mesures) »⁴⁵⁵. Nietzsche ne dit-il pas que l'on « ne retrouve dans les choses rien d'autre que ce qu'on y a apporté soi-même » ? Et il poursuit : « l'homme ne retrouve finalement dans les choses que ce qu'il y a apporté lui-même : ce "retrouver" s'appelle science, cet "apporter" – art »⁴⁵⁶. L'homme ne peut sortir de la fable, ni ne peut fonder en dehors de cette dernière le caractère interprétant de son interprétation. L'interprétation est toujours circulaire, mais ce cercle, rappelle Deleuze, est un anneau de Moebius où coexistent deux faces sans épaisseur, tel « qu'on passe de l'une à l'autre en suivant la longueur »⁴⁵⁷. Et si l'auteur de *Différence et répétition* parle ici plus particulièrement du sens, ses propos pourraient aisément se rapporter à l'espace de la fable : car, à

⁴⁵³ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 374, p. 283.

⁴⁵⁴ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 317.

⁴⁵⁵ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁴⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1885 – automne 1887, t. XII, 2 [174], p. 154.

⁴⁵⁷ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 33-34.

l'instar du sens, celle-ci «tend une face vers les choses, une face vers les propositions»⁴⁵⁸, soit une face vers le fond et une autre vers la généralité. Et Deleuze, dans des termes très proches de Klossowski, conclut : «On ne demandera donc pas quel est le sens d'un événement : l'événement, c'est le sens lui-même»⁴⁵⁹ ; de la même manière, on ne demandera pas quel est le sens de la fable, car celle-ci, comme nous l'avons vu, «est un événement qui se raconte»⁴⁶⁰ : elle est l'avènement de l'être dans un récit.

La ronde des dieux

«Le cercle ne peut être dépassé»⁴⁶¹, écrit Müller-Lauter. Klossowski avait pour sa part déjà noté qu'il n'y a, chez Nietzsche, «guère de point de départ ni exactement de point d'arrivée»⁴⁶² ; le philosophe ne fait jamais que parcourir le cercle herméneutique selon lequel une multiplicité s'interprète dans un point de vue unique, avant d'en revenir nécessairement à la multiplicité. Tel est le sens des indications temporelles disséminées dans l'aphorisme : «Comment, pour finir, le "Monde vrai" devint une fable». Et si le moment zarathoustrien est le Midi, soit «l'heure de l'ombre la plus courte» marquant l'«Apogée de l'humanité»⁴⁶³, c'est aussi le moment à partir duquel le soleil recommence à décliner. Avec son déclin, se reforment les ombres que projettent les choses, et l'idée d'un monde vrai opposé à un monde d'apparences, jusqu'à ce que revienne le «minuit profond» que le prophète salue dans son «Chant du marcheur de nuit»⁴⁶⁴. Et la philosophie de Nietzsche, pour Klossowski, se confond avec ce cercle : elle ne poursuit aucun but au-delà de ce dernier, n'enseigne aucune vérité, sinon l'intensité du mouvement lui-même qui ramène invariablement la même journée. Ou, plus précisément, si Nietzsche fait semblant d'enseigner quelque chose, c'est uniquement pour «sauver les apparences»⁴⁶⁵, car sa philosophie est en réalité

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁶¹ Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁶² Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 176.

⁴⁶³ Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, t. VIII, «Comment pour finir le "monde vrai" devint fable», p. 81-82.

⁴⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, «Chant du marcheur de nuit», p. 339-346.

⁴⁶⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 183.

un « simulacre de doctrine »⁴⁶⁶, qui ne fait jamais que revenir à son point de départ après avoir, si l'on peut dire, « bouclé la boucle ». La philosophie de Nietzsche se confond avec la fable elle-même : elle échappe à toute vérité, mais elle donne à éprouver l'être à partir duquel toute vérité s'établit ; elle ne prétend rien enseigner, sinon l'absence de toute vérité de fond. Car en dessous de la « couverture » de l'être ou de la fable, pour Klossowski, « il y a ce *rien* ou ce *fond* ou ce *Chaos* ou toute autre chose d'innommable que Nietzsche n'osait prononcer »⁴⁶⁷. En cela, la doctrine de Nietzsche n'est que « *le masque [qui] cache l'absence d'une physiologie déterminée* » : elle « recouvre la relation avec l'imprévisible et l'insondable Chaos »⁴⁶⁸. Mais, poursuit l'exégète, « le masque n'en est pas moins émergence du Chaos – au point limite où la nécessité et le fortuit se rencontrent, où l'arbitraire et le “juste” coïncident »⁴⁶⁹. Le masque, en tant que simulation d'un fond, se constitue donc comme différence, comme lieu d'un échange entre le silence et la généralité des signes signifiants, et cela justement parce qu'il n'est pas une image prétendant à la vérité de sa représentation, mais simulacre dénonçant sa propre fausseté ; il devient alors communication authentique de l'incommunicable.

N'était-ce pas pour cette raison que Gide, à la fin de la représentation du prologue du *Souffleur*, enlevait son masque et l'abandonnait aux mains du public, « par amour de la vérité »⁴⁷⁰ ? Car l'être est toujours multiple et mouvant, là où la vérité en arrête une fois pour toutes le contour : « Le vrai en tant que stabilisation fixée, par cette négation du Chaos, s'exclut de l'accord avec le réel proprement dit. Le vrai de cette vérité eu égard au Chaos n'est point à la mesure de ce dernier, donc est le non-vrai, donc l'erreur »⁴⁷¹, écrivait Heidegger. Et pour Klossowski, cette conclusion ne donne pas lieu à des lamentations sur l'absence ou la perte de tout fondement, c'est au contraire une occasion de célébrer le vrai pouvoir de l'art en tant que pouvoir de produire des simulacres. Il note dans *Nietzsche et le cercle vicieux* : « Le simulacre est, par rapport à l'intellect, la licence que celui-ci accorde à l'art : une suspension *ludique* du principe de réalité »⁴⁷². L'art comme simulacre, parce qu'il ne prétend pas « fixer ce

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁶⁷ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 323.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 323.

⁴⁷⁰ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁷¹ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, *op. cit.*, p. 480.

⁴⁷² Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 196.

qu'il représente»⁴⁷³, parce qu'il est lui-même toujours sujet à des interprétations multiples, voire divergentes, et parce qu'il n'en exclut aucune, fournit l'image la plus complète qu'il soit possible de donner de la fable. L'art comme «fausseté en bonne conscience»⁴⁷⁴ est la plus haute puissance de l'esprit capable de simuler, soit de produire le faux. Tel est le sens de ce que Klossowski appelle «l'histrionisme»⁴⁷⁵ de l'auteur d'*Ecce Homo*, pour qui «le phénomène de l'acteur devient [...] l'analogie de la simulation de l'être même»⁴⁷⁶. L'acteur, en tant qu'il adopte des identités multiples sans jamais s'identifier complètement à elles, n'enseigne-t-il pas à se comporter face à la ronde de l'identité personnelle soumise au devenir, c'est-à-dire à l'éternel retour? Michel Haar, avec beaucoup d'à propos, relève que :

le français «rôle» comme l'allemand *Rolle* [...], dérive du latin *rotulus*, de *rota*, roue : «petite roue». Cette petite roue, l'enroulement sur lui-même du parchemin qui porte le texte du «rôle» écrit, chaque anneau de cet enroulement n'est-il pas comme le moyeu de la grande roue de l'Éternel retour, qui est le retour des multiples rôles? Toute l'existence est rôle, c'est-à-dire rotation incessante des rôles⁴⁷⁷.

Jouer un rôle, c'est donner une figure ou une physionomie toujours nouvelle à ce qui n'en a pas. C'est en ce sens «poématiser» ou *Dichten*, ce que Klossowski comprend pour sa part comme simulation. Il ne s'agit pas d'une création *ex-nihilo*, mais d'une interprétation ayant lieu dans des termes qui trahissent ce qu'ils représentent, car le fond est à proprement parler irreprésentable. Et quand finalement, à Turin, Nietzsche s'effondre, c'est parce que le pouvoir de produire des simulacres lui échappe, ou, comme Actéon, pour avoir «[refusé] le simulacre»⁴⁷⁸. Il sombre dans la nuit pour avoir éprouvé et rejeté toutes les interprétations ou masques possibles. Mais c'est dans ce moment de dissolution – dans ce que Klossowski appelle «l'euphorie de Turin»⁴⁷⁹ – ou dans l'extase du chasseur devenant cerf que se révèle l'essence irreprésentable de la déesse, soit l'incommunicable comme puissance de création, comme possibilité infinie de production de nouveaux rôles et masques, et constitution d'autant de physionomies diverses et variées. Ce que révèle

⁴⁷³ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 361, p. 267.

⁴⁷⁵ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 322.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 146.

⁴⁷⁸ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁷⁹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, *op. cit.*, p. 301-357.

l'existence dans ce moment est «une possibilité de physionomie: peut-être celle d'un dieu»⁴⁸⁰, écrit Klossowski. Et il poursuit: l'existence se produit dans les «physionomies d'autant de multiples dieux qu'elle a de possibles explicitations dans l'âme des hommes»⁴⁸¹. Les dieux sont l'image des mouvements d'humeur ou des impulsions, ou, plus précisément, ils en sont les interprétations. Dans son essai sur Rilke, Klossowski note que «les divinités hölderliniennes qui n'éprouvent pas leur propre beauté descendent vers l'homme pour la ressentir dans son cœur aimant. Les dieux acquièrent ainsi une existence intime au sens de la sensibilité des mortels»⁴⁸². En tant qu'essences irréprésentables, ils ont besoin de l'imagination des hommes pour se représenter à eux-mêmes, et telle est la raison pour laquelle, ils «ont enseigné aux hommes à se contempler eux-mêmes dans le spectacle comme les dieux se contemplent eux-mêmes dans l'imagination des hommes»⁴⁸³. Cette épiphanie des divinités constitue pour Klossowski la vraie signification de l'avènement de la fable. Dans une note de traducteur de *Nietzsche II*, il explique: «Etymologiquement *Ereignis* procède du verbe *er-äugen*: saisir par les yeux, percevoir – *er-äugeln* obtenir par des œillades. *Eräugnis* s'est dit pour *manifestation*, – épiphanie»⁴⁸⁴. L'événement, pour Klossowski, c'est l'avènement de l'être comme visibilité dans les figures de multiples déités. Et cet apparaître est tant épiphanie que complicité muette établie par des «œillades». L'apparaître de l'être en sa lumière est indissociablement lié à la communauté et à «l'espace des esprits».

«Les dieux se contemplent eux-mêmes dans l'imagination des hommes»: des humeurs s'interprètent dans des images ou physionomies fabuleuses. Le cercle toujours se reforme; comme le dit encore Heidegger: «*Poétatiser*, c'est l'originelle nomination des dieux. Mais la parole *poïétique* ne possède sa force nominative que si ce sont les dieux eux-mêmes qui nous poussent à parler»⁴⁸⁵. En d'autres termes, la pluralité des impulsions trouve à se représenter à travers ce que nous avons appelé avec Veyne «l'imagination constituante»: les dieux en tant qu'impulsions sont à l'origine de la fable, autant qu'ils en sont, en tant que figures merveilleuses, le résultat. Et puisque les impulsions sont par définition multiples, voire contradictoires aux yeux de la raison, la

⁴⁸⁰ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 203.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁸² Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, op. cit., p. 60.

⁴⁸³ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 45.

⁴⁸⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 392.

⁴⁸⁵ Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, op. cit., p. 58.

fable ne sera jamais aussi riche et fidèle à la pluralité des impulsions que là où elle parlera de la multiplicité des dieux. L'âme découvre alors «cet étonnant équilibre» avec l'univers, se vivant dans toutes les multiplicités de ses interprétations possibles, sans qu'aucune n'en exclue d'autres; les interprétations de la fable forment une ronde sans fin, comme les dieux eux-mêmes forment un cercle à travers lequel l'âme fait l'expérience de sa pluralité intérieure. Zarathoustra ne disait-il pas que l'univers c'est «des dieux en nombre qui éternellement se fuient et à nouveau se cherchent, comme des dieux en nombre qui béatement se contredisent, les uns les autres se prêtent l'oreille, à nouveau les uns les autres s'appartiennent?»⁴⁸⁶

Les dieux constituent l'espace d'un rapport ou d'une communication entre le chaos et l'univers qu'habite l'homme; ils ne se soumettent jamais entièrement à la raison ou à la logique humaine, ils sont signes d'une communication ou d'une complicité au sens que nous avons donné à ces termes. La religion nietzschéenne – ou plus précisément la religion nietzschéenne de Klossowski – est donc très loin de l'Eglise de la mort de Dieu qu'avait imaginée Bataille, où la tête – même coupée – représentait encore la place vide laissée par le Dieu unique du monothéisme. Car que faut-il entendre par «athéologie» sinon la négation de la théologie? Une telle négation – à l'instar de l'inversion du platonisme que Heidegger veut voir chez Nietzsche – reste déterminée par Dieu, même en tant qu'absence. La tête n'était que l'unité de la conscience faite autour d'un principe, celui du moi responsable se mirant dans la substance unique, éternelle et immuable de Dieu. Or la supprimer n'est pas encore se débarrasser de la tyrannie de l'Un. La véritable sortie du monothéisme n'est donc pas l'athéologie, mais le polythéisme que Klossowski voit renaître chez Nietzsche: la religion ne doit pas être acéphale, mais polycéphale! Pour Klossowski, ce n'est pas dans le sacrifice que l'homme trouve à se communiquer, mais dans «l'hilarité nietzschéenne»⁴⁸⁷, ou dans le «“rire souverain des dieux”, ce rire dont “meurent et renaissent les dieux”»⁴⁸⁸. Au terme de son itinéraire, l'ancien défroqué n'oppose donc plus une Eglise de la mort de Dieu à une Eglise de la résurrection: il se convertit à ce que l'on pourrait appeler «l'Eglise du retour des dieux». Cette Eglise est celle de «l'Eros fondamental qui fait de l'homme un *animal*

⁴⁸⁶ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, «Des Renégats», p. 218.

⁴⁸⁷ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 71.

qui vénère»⁴⁸⁹. L'Eros pour Klossowski, c'est précisément l'instinct créateur d'images et de formes, l'instinct de peupler «l'univers [...] d'autant de divinités»⁴⁹⁰, l'«*instinct générateur de dieux*»⁴⁹¹ par lequel l'âme s'élève au-dessus de la pure animalité pour partager un instant la félicité de l'univers divin. Comme nous l'avons vu, c'est l'image qui «libère l'animalité de sa fonction et lui ouvre une nouvelle sphère : le jeu et les formes du jeu qui l'associent à la gratuité secrète de l'univers divin»⁴⁹². L'image est l'événement du visible comme déité, où l'âme trouve son équilibre avec l'univers.

Là où il ne parvient plus à se reconnaître dans les formes qu'il a lui-même créées, là où il perd la capacité «de se connaître en elles»⁴⁹³, l'Eros tombe malade. Et la mort de Dieu qui caractérise le monde moderne ne signifie peut-être pas uniquement la réouverture de l'âme à ses diverses *Stimmungen*, elle dit peut-être également le coup porté à l'«éros de l'âme». La mort de Dieu entraîne ici la mort de l'instinct d'adoration, qui est la «maladie du monde moderne»⁴⁹⁴ où, face aux objets standardisés que la production industrielle offre à son désir, l'âme perd toute capacité de créer de nouvelles images ou simulacres. Klossowski, dans son essai sur Rilke, prévenait : «*agir sans image*, c'est l'existence asservie à la technocratie qui désorganise le monde de l'âme en supprimant les *expressions de son verbe : les images*»⁴⁹⁵, avant de conclure : «l'ordre technique cache [...] un effrayant désordre intime et abrite notre chaos»⁴⁹⁶. L'âme, livrée au principe d'utilité – au sens et au but – c'est-à-dire au projet dans lequel elle s'isole, ne parle plus que «pour ne pas être en son lieu, mais dans ses paroles exclusivement»⁴⁹⁷. Et plus elle parle, plus elle s'isole et perd toute possibilité de se communiquer. C'est là la «détresse»⁴⁹⁸ ou «*Dürftigkeit*» qu'avait déjà pointée Heidegger. Et Klossowski, revenant sur son expérience religieuse, note dans un fragment :

⁴⁸⁹ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 209.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁹² Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, op. cit., p. 13.

⁴⁹³ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 68.

⁴⁹⁴ Pierre Klossowski, *La Ressemblance*, op. cit., p. 107.

⁴⁹⁵ Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983*, op. cit., p. 61.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁹⁷ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 118.

⁴⁹⁸ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 323.

Je passe à ma position envers l'Eglise. L'un de mes griefs à son égard touche son comportement moral, je veux dire son soulèvement contre la vague érotique. Celui-ci tient à son refus de reconnaître que toute croyance religieuse est inséparable de l'Eros, et qu'elle est par conséquent elle-même la source de tout ce qu'il y a de plus intense dans l'érotisme. La « mort de Dieu », c'est la mort de l'Eros. Dans l'Eglise l'indignation est grande, quand on aborde un tel sujet, et va jusqu'à l'anathème contre ce qu'elle appelle un effort de corruption et d'imposture sociale. Elle se refuse à regarder le phénomène à l'intérieur, elle ne veut pas convenir de ces choses. Elle garde son secret.

Et cependant à voir les formes d'art religieux, en particulier le baroque, on est bien obligé d'en convenir. Prenez le Bernin, ou Mozart. Les manifestations érotiques sont inséparables du sentiment religieux. L'animalité est la racine du religieux. Mais l'Eglise se sert de la morale, parce qu'il y a un problème social. Il y a un divorce entre la conception marxiste, et l'anthropologie chrétienne. Et l'Eglise continue de refuser de reconnaître qu'elle est le tabernacle de l'Eros, qu'Eros et mystère ont partie liée. Là commence mon agnosticisme, mon propre espace, c'est le monde romain⁴⁹⁹.

Ici s'éclaire en dernier lieu le passage de Klossowski de l'Eglise dite de la résurrection vers l'univers romain, c'est-à-dire l'espace polythéiste ou l'univers du simulacre qui est l'univers de l'artiste. Comme le disait déjà Gide, « le saint, ce n'est pas l'Angelico, c'est François d'Assise. Il n'y a pas d'artistes parmi les saints ; il n'y a pas de saints parmi les artistes »⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁵⁰⁰ André Gide, *Essais critiques*, *op. cit.*, p. 637.

CONCLUSION

DÉSIR, DÉMON, MÉDIA

On ne peut penser l'incommunicable, mais on peut en penser la communication. Affrontant ce paradoxe ou cette «idée folle»¹, la circonscrivant en tant qu'expérience d'une anomalie, d'une communauté ou d'un retour de l'être, Klossowski se fait penseur de la médiation et de ce que l'on appellerait aujourd'hui, des médias. Car quel est le dénominateur commun des différents concepts que nous avons rencontrés : *diabolus interpolator*, signe unique, pure parole, *Stimmung*, sémiotique pulsionnelle ou encore fable, sinon leur fonction de média, différenciant et simultanément articulant l'espace de l'incommunicable avec le code des signes quotidiens ? Et telle n'est pas la moindre originalité de l'auteur des *Lois de l'hospitalité* que d'être entré dans l'incommunicable, de l'avoir en quelque sorte traversé jusqu'au point où ce dernier se retourne en son contraire, et se fait vecteur d'une communication qui se communique elle-même en tant que désir de communication avec des amis, des prochains, un public. Et si Klossowski n'a jamais parlé que de «simulacres», la définition que nous en avons reconstruite rejoint très précisément les intuitions du père fondateur des études de médias, Marshall McLuhan, affirmant dans l'axiome bien connu que le «vrai message, c'est le médium lui-même»². L'objet de la communication n'est pas différent de cette dernière, quand bien même il résiderait en son milieu comme sa tâche aveugle, son fond ou son essence. «Qu'est-ce que le langage communique ?» demandait déjà cet autre théoricien des médias que fut Walter Benjamin avant de répondre : il n'énonce jamais que «l'essence spirituelle de l'homme»³, qui n'est autre que le langage. Ainsi, en une étrange boucle réursive – pour ne pas dire en un «cercle vicieux» – la communication toujours se communique elle-même, et ne fait que semblant de communiquer un contenu. Au sens fort du terme : le

¹ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, op. cit., p. 17.

² Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, 1968, p. 25.

³ Walter Benjamin, *Œuvres*, t. I, op. cit., p. 81.

simulacre est donc communication de l'incommunicable, c'est-à-dire de l'être de toute communication, et non de soi-disant messages, contenus utiles ou notions philosophiques, qui systématiquement nous trompent sur l'essentiel. Cet essentiel est aussi évident – au sens premier de *ex videre* – en tant que le *medium* que l'on a sous les yeux, qu'obnubilé par le soi-disant message qu'il donne à voir. Il est le démon du *Bain de Diane*, et pour nous l'occasion de ressaisir à nouveaux frais le fil de la méditation médiatique klossowskienne.

Une telle définition du simulacre comme média n'apparut évidemment pas d'un seul coup à Klossowski; elle est le fruit de libérations successives des influences et des personnes de Gide ou de Bataille, de Sade ou de Nietzsche, autant que de la méditation sans cesse reconduite de leurs œuvres. Parmi ses divers « oncles » ou « parrains », Gide a sans conteste été celui par qui le problème survint, celui qui fit prendre conscience à Klossowski de sa singularité. Comment l'inéchangeable anomalie peut-elle se communiquer dans les codes de la généralité – c'est-à-dire dans le langage – sans s'aliéner? La question découle d'une scission originaire, celle qu'avait introduite le démon dans l'être en divisant l'homme entre l'expérience incommunicable de son désir (anormal, singulier, homosexuel) et les codes de la généralité (bourgeoise, catholique, hétérosexuelle). Et le démon divise parce qu'il est désir, manque à être, déficience s'introduisant subrepticement dans le « vouloir plénier »⁴ pour le fissurer de l'intérieur. Ce démon est le simulateur, car le Dieu au nom duquel je me contraindrais moralement est peut-être un diable qui veut m'empêcher de rejoindre la plénitude véritablement divine où me porte mon désir, à moins que ce Dieu n'ait jamais été que simulé par le malin pour me faire mieux chuter, alors que je me révolterais contre sa loi. C'était là essentiellement le problème de Gide tel que le comprenait Klossowski : l'éclatement entre les codes de la généralité et l'expérience incommunicable du désir, opposant dès lors une authenticité vécue pour soi et une vérité vécue en fonction de tous. Or face à cette division plusieurs solutions peuvent être envisagées, à commencer par le solipsisme. « Mais Gide »⁵, écrivait Klossowski dans un fragment resté incomplet, « mais Gide » ne se complaira pas dans le solipsisme, pas plus qu'il n'inventera de langage « fondé sur l'anomalie »⁶ – la chose ne pouvant du reste être qu'insatisfaisante pour le désir dont on sait depuis Hegel, qu'il aspire en premier lieu à la reconnaissance. D'où la seconde solution

⁴ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. VIII, VIII, 20.

⁵ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁶ Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon*, *op. cit.*, p. 106.

envisageable, hégélienne à nouveau : la synthèse dialectique du singulier et du général. Or selon Klossowski, Gide n'aspire guère à se fondre dans l'absolu, fût-il la « chose tellement énorme et monumentale »⁷ que lui décrivait Claudel. Car ce qu'il cherche, ce n'est pas tant l'abolition de la différence entre le désir et la société, qu'une manière pour la singularité d'argumenter et de se produire dans les réseaux de la généralité pour y « plaider l'implaidable »⁸. Et c'est précisément ici, au lieu d'une synthèse refusée au nom de l'inaliénable désir, que prend place ce que Klossowski a appelé la leçon « plus subtile »⁹ qu'il tire de son expérience gidienne.

Cette leçon, nous l'avons reconstruite en revenant au problème du démon, lequel n'aura entre temps pas manqué de changer de nature : de chrétien, il est devenu païen ; de non-être visant à faire mentir le Christ lui-même, il est devenu le médiateur entre les hommes et les dieux ; et d'agent de la division intérieure, il est devenu condition de possibilité de toute représentation. Pour autant, ce *daimon* grec n'en reste pas moins un simulateur, et toute son activité demeure celle-là : tromper les hommes, comme Actéon est trompé par l'image de la déesse qu'il croit voir, alors qu'il n'a sous les yeux qu'un simulacre de corps nu enveloppant une essence divine. Ce qui change donc ici du tout au tout, c'est le statut de l'illusion produite : elle n'a plus la seule fonction de diviser intérieurement l'homme, mais encore d'établir la communication entre ce qui, essence divine ou désir incommunicable, gît dans le fond de l'être et la généralité du langage. Telle était la leçon « plus subtile » que Klossowski découvrit chez Gide « dix ans »¹⁰ après sa mort : simuler ce n'est pas abolir la différence en une synthèse dialectique, c'est au contraire opérer un faux-monnayage, c'est faire croire à un faux Pape ou faire passer en contrebande le non-être dans l'être, et la singularité dans la généralité ; c'est donc superposer et maintenir en même temps distincts le fond incommunicable et la généralité du langage pour permettre au premier de se communiquer dans les codes du second. Le simulacre permet donc de communiquer l'essentiel, qui reste par définition essentiellement caché, *comme caché* au sein de la communication : « mot spectre », dit Klossowski, ayant la « transparence de la flamme en plein midi »¹¹. Le démon ne faisait pas autre chose, qui se dissimulait dans la figure de la déesse en même temps qu'il la rendait visible, et dont il n'entamait en rien

⁷ Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, op. cit., p. 184.

⁸ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 8.

l'essence puisque celle-ci, par définition impassible, échappe inévitablement à sa représentation par un médiateur passible. En d'autres termes, le démon met sous les yeux ce qu'il dérobe dans le même temps au regard. Telle avait bien été la mésaventure de Zeuxis dans la fable de Pline, qui voulant soulever le voile qui couvrait le tableau de son rival, avait dû se rendre à l'évidence: Parrhasios avait peint le rideau lui-même! Par conséquent, derrière ce dernier ne se cachait aucun tableau: le tableau depuis le début se cachait *dans* le tableau que Zeuxis avait sous les yeux sans le voir.

Concernant la problématique de la communication de l'expérience singulière, cela allait avoir des conséquences tout à fait concrètes, qui déboucheront en dernier lieu sur une redéfinition de l'art non plus comme mimésis, mais comme simulation. Car vouloir nommer l'expérience en toute sincérité, à la manière du parrésias de Foucault, cela revenait pour Klossowski à la nier: se déclarer homosexuel, ce n'est pas communiquer l'incommunicable, c'est communiquer sur une orientation sexuelle nullement indicible en soi, mais seulement inavouable à certaines époques, les mœurs homosexuelles ayant en d'autres temps donné lieu à des «institution[s] au même titre que les mœurs hétérosexuelles»¹². Taire au contraire l'expérience, aurait-ce été le gage d'une communication authentique de cette dernière? La contradiction, nous l'avons amplement relevé, se trouve déjà dans les termes: comment espérer communiquer une expérience, fût-elle incommunicable, sans la communiquer? D'autant qu'il n'est pas certain qu'il y ait encore la moindre expérience là où sa communication fait défaut; dans le néant, il n'y a rien à communiquer, écrivait Klossowski contre Bataille, «parce qu'il n'y a [...] rien»¹³. Si dévoiler l'expérience est donc un leurre, puisqu'on ne communique alors que du communicable, la taire revient à refuser de communiquer tout court, c'est-à-dire de vivre l'expérience. Il ne restait donc que la solution «plus subtile» de tenter de représenter l'expérience *comme voile*. Car c'est là que tout se joue: au-delà du voile on ne communique que du communicable, en deçà on ne communique rien du tout. Mais sur sa surface, «longeant sa surface»¹⁴ disait Deleuze, on communique ce qui constitue l'expérience comme essentielle, et qui n'est autre que le voile lui-même qui la manifeste en la masquant. On entre alors dans le jeu du démon qui est le jeu du simulacre et, par définition, pour Klossowski non moins que pour le Gide des conférences

¹² Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 31.

¹³ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 181.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 20.

sur Dostoïevski, également de l'art. Mais dès lors, on ne saurait plus comprendre ce dernier comme *mimesis* au sens traditionnel d'imitation artistique d'une réalité donnée, mais comme simulation donnant à voir une réalité au préalable invisible. Dans le monde du démon, qui est le monde de l'art, la réalité – au sens le plus général du terme – n'est plus première, elle est seconde : fruit d'un acte « poétique », c'est-à-dire d'un « faire » qui est avant tout un récit. Comme le dit Klossowski dans un passage déjà cité : « le monde tel quel n'est que fable » et la « fable signifie quelque chose qui se raconte et qui n'existe que dans le récit »¹⁵. C'est entre autres cela que Heidegger lecteur de Hölderlin entendait dans le terme allemand « *Dichten* », qu'Henry Corbin avait tenté de rendre par le néologisme « poématiser », chargé de dire tant l'action d'écrire des poèmes que celle de créer un monde par condensation.

La fable, le voile ou le simulacre, marque donc le point où l'expérience incommunicable peut se divulguer dans les normes de la communication, sans pour autant se confondre avec elles. Et ce qui est communiqué, ce que l'art communique, c'est en réalité « très peu à qui le comprend »¹⁶, comme le disait Benjamin, car il ne s'agit jamais de soi-disant contenus, mais de l'art lui-même comme média de la création, et cela en suivant l'axiome de McLuhan de la plus stricte des manières. Ainsi, pour en revenir au *Bain de Diane*, qu'est-ce que la fable d'Actéon et de la déesse communique « à qui la comprend » ? Comment la lire sans reproduire le geste naïf de Zeuxis qui pense que quelque chose se trouve derrière le tableau qu'il a sous les yeux ? Et si le tableau représente ce qu'il cache, qu'y voyons-nous ? L'aventure d'un chasseur en proie au « désir » ou à « l'espoir insensé de posséder la déesse »¹⁷ dont l'essence n'est pas représentable pour un esprit humain. Or Actéon n'en abandonne pas pour autant la partie, et tandis qu'il s'abîme dans sa méditation, c'est un démon qui s'insinue dans son esprit pour y simuler le corps nu de la déesse, devenant son « imagination [...] et le miroir de Diane »¹⁸. Voilà pour ce qui est représenté sur le tableau, voilà le récit au-delà duquel nous ne devons pas aller si nous voulons voir ce qu'il a d'essentiel, à savoir le voile ou le simulacre ou le média, qui est aussi le miroir où nous ne voyons pas « ce que nous ne pouvons pas ne pas voir »¹⁹, pour citer une formule de saint Augustin chère à Klossowski. Or si le voile qui cache le

¹⁵ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, op. cit., p. 181.

¹⁶ Walter Benjamin, *Œuvres*, t. I, op. cit., p. 261.

¹⁷ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 46.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Saint Augustin, *La Trinité*, L. XV, 16.

tableau est le tableau lui-même qui trompe Zeuxis, la quête d'Actéon est le récit qui cache le récit lui-même, et que nous, lecteurs, devons découvrir sous peine de reproduire l'erreur du peintre : or qu'avons-nous réellement sous les yeux ? Des caractères imprimés, signes noirs et discrets, agglomérés en mots, en paragraphes, chapitres et finalement en un livre contenant le texte du *Bain de Diane*. Ce texte qu'est-il alors pour nous sinon ce qu'est le démon pour Actéon ? L'un et l'autre ne sont-ils pas tissés d'être et de néant, de signes typographiques et de blancs entre les signes ? Et ne traquons-nous pas la déesse dans le texte jusqu'à ce que celui-ci, à l'instar de ce que le démon fait pour Actéon, nous la révèle en la simulant dans notre esprit ? La légende se donne donc dans les caractères qui composent la théophanie de Diane. La déesse se montre dans le texte, à la fois visible à notre esprit et invisible à nos yeux : « *possédable* » en tant que texte ; « *impossédée* »²⁰ en tant qu'image. A l'instar d'Actéon qui prend un démon pour une déesse, nous lisons toujours autre chose que ce que nous voyons : nous prenons des caractères pour une histoire. Et ce que nous lisons – la légende –, masque ce que nous voyons – un média fait de signes, de phrases et de périodes, une langue enfin « d'une souplesse et d'une subtilité infinie » qui peut tout simuler ; et qui est en outre « d'une morbidesse si merveilleuse qu'[elle] convient admirablement aux déesses »²¹. En d'autres termes, ce que *Le Bain de Diane* communique, c'est le corps du texte et « que » cela : une histoire de chasse qui est notre propre aventure de lecteurs s'abandonnant à la simulation qu'opèrent dans notre esprit les lettres, les signes et les mots. Le corps du texte, démon et média, resterait lettre morte si notre désir d'y trouver une déesse ne nous poussait à faire glisser notre regard sur sa surface. Et à mesure que nous lisons, le démon prend possession de notre esprit pour y projeter ses simulacres : la lecture est donc un acte de possession démoniaque, qui est possession de notre esprit par un média. Ce « *médium* » est le message du texte, soit le voile lui-même sur lequel se communique « en toutes lettres » l'invisible que, de fait, nous ne voyons jamais, car tout ce que nous connaissons *de visu* c'est un code symbolique, c'est-à-dire un média. Aucun contenu ne se cache derrière le texte ; aucun sens ne transcende l'acte de communication. Quant à vouloir tirer du *Bain de Diane* des enseignements positifs, Klossowski le dit explicitement, ce serait lire le texte comme des « théologiens », des « mages », des « astrologues », des « accoucheurs » ou encore des « illuminés cynégètes »²², se

²⁰ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, *op. cit.*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² *Ibid.*, p. 9.

prévalant de formes ésotériques de pénétration. Or chez Klossowski, rien d'ésotérique, mais un dispositif médiatique qui se communique en tant que l'incommunicable et qui en ce sens est pure communication.

Le démon, ou ce que nous avons nommé comme tel avec Klossowski, se présente donc sous un double aspect : en tant qu'il est immortel et passible²³, ce dernier est un désir sans début ni fin, un manque à être aspirant à la reconnaissance et le producteur de divisions morales ; en tant qu'il est le « médiateur »²⁴ entre les hommes et les dieux, il est un média, un code apte à simuler tous les contenus possibles. Ce code n'est rien d'autre que le mode opératoire du démon ou du média prenant des poses, imitant des formes, simulant des êtres. Le média pour Klossowski fait signe, il devient signe, mais ne signifie jamais que lui-même en tant que puissance de signification et désir de communication : il est en ce sens-là fondamentalement souverain. C'est cela que Bataille avait échoué à entendre : partant de la différence entre silence et langage, il identifiait le silence à l'immédiat, seul lieu de la communication pure, et le langage au média qui aliène la souveraineté en assujettissant l'être au projet. De là le rêve bataillien – et sadien – de partager le désir directement, sans mots ni intermédiaires, c'est-à-dire connecter un désir sur un autre désir dans le silence, la consommation, et, en dernier lieu, dans le néant. Car dans le monde profane que constitue l'être, les hommes ne communiquent pas ou de manière inessentielle ; c'est seulement dans le monde sacré ou le néant, que la communication s'établit de manière souveraine, ne servant dès lors plus aucun sens ni but : dans le rien, il y a communication parce que la communication est souveraineté et que la souveraineté « n'est RIEN »²⁵, écrit Bataille. C'est sur ce point que Klossowski avait critiqué la pensée de son ami, soutenant que dans le néant, « il n'y a plus d'expérience, à plus forte raison plus rien à communiquer, parce qu'il n'y a plus rien »²⁶. Or s'il critique la confusion du néant et de la communication, il n'en remet pas pour autant en cause l'idée que pour être authentique, la communication doit être souveraine : toute la différence réside dans l'identification klossowskienne de la souveraineté non plus au néant, mais au pur média tel que nous l'avons défini ici, à savoir un voile révélant un fond incommunicable tout en le déroband au regard. En quoi ce média peut-il être dit pur ou souverain ? En cela

²³ Cf. *Ibid.*, p. 49.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, t. VIII, *La Souveraineté*, p. 300.

²⁶ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1947, *op. cit.*, p. 182.

qu'il ne communique que lui-même en tant que désir de communiquer l'incommunicable. Autrement dit, il fait semblant de communiquer quelque chose, mais ne communique que lui-même. Au sens le plus strict de la leçon bataillienne, il n'est donc assujéti à aucun but ni sens : le média n'est ni le sujet ni l'objet de la communication, mais son vecteur toujours présent à lui-même en tant que son propre message. Le média est l'intermédiaire qui se trouve précisément entre le néant et l'être, le profane et le sacré, le monde du bien et celui du péché, et qui les articule l'un avec l'autre, voire les constitue en tant que différents l'un de l'autre. Et il ne peut être assimilé ni au langage quotidien, dans lequel les hommes se communiquent des informations utiles à la conservation et à la perpétuation de l'espèce, ni au néant qu'ouvrent sous leurs pieds les pratiques sacrées, sacrificielles ou érotiques. En un mot et sur ce point, la révolution opérée par Klossowski par rapport à Bataille nous paraît capitale.

Mais l'auteur du *Bain de Diane* ira plus loin. La découverte de Klossowski ne se limite pas à mettre en lumière le point où la souveraineté et la communication ne font qu'un, encore nomme-t-il et communique-t-il ce point dans son œuvre entière : simulacre ou signe unique, « signe clé » ou « geste sodomite »²⁷, tous ont en commun de parler à partir du singulier « au nom de la généralité »²⁸. Et faire parler le singulier au nom de la généralité, c'est donner un langage à un désir muet, c'est donner sens à ce qui est pure insignifiance, c'est faire coïncider le signe et le désir dans un redoublement du désir désignant sa propre insignifiance dans un signe ne signifiant rien. C'est ce rapport fondamental entre le désir et le signe que marque chez Klossowski le nom de Roberte ; un nom qui n'est pas un argument, qui ne relève pas d'un discours, qui ne prend place dans aucune plaidoirie, mais qui vise néanmoins à obtenir « l'adhésion de l'interlocuteur » – ou du lecteur – en établissant une « complicité »²⁹ avec ce dernier. Le nom de Roberte est « l'implaidable » qui se trouve précisément à la frontière entre l'incommunicable et la communication, le hasard et la nécessité, le désir et le signe ; il renvoie à « la mise en commun d'une signification qui se renie dès qu'elle est comprise : soit d'un contenu qui ne garde sa valeur qu'au moment où le sens en est vain »³⁰. Et cela vaut bien entendu également pour « les noms » de Diane et d'Actéon qui, bien plus que les figures mythologiques qu'ils désignent,

²⁷ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, p. 34.

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

³⁰ Pierre Klossowski, *Fragments*, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet.

sont au cœur de la méditation klossowskienne. Comme il l'annonce dès les premières lignes du texte, c'est de ces «deux noms qui dans l'esprit de [son] lecteur évoquent peu ou beaucoup de choses» qu'il va parler; noms suggérant «une situation, des postures, des formes, un motif de tableau, à peine de légende»³¹. Ces noms sont des signes qui ne renvoient à rien sinon aux imaginations suscitées dans nos esprits par le démon de la lecture. Et c'est ici que Klossowski ouvre la porte à une réflexion illimitable sur le rapport du désir et du signe: car le désir ne se contente pas de se désigner par un signe le signifiant comme insignifiance, le désir se signifie encore comme désir de se communiquer à un ami ou un complice. Et c'est pour se communiquer à ce dernier que le désir désire le signe, et que le signe signifie le désir du désir du signe. C'est cela qui est vertigineux chez Klossowski, la fragmentation et l'enroulement du signe et du désir que l'on ne peut décrire autrement qu'en prolongeant *ad libitum* la série où ils s'enchaînent, se divisent et se courent après: le désir étant désir du signe de la communication du signe du désir du signe, etc. Exactement comme ces dieux dont Zarathoustra disait qu'ils «se fuient et à nouveau se cherchent [...] se prêtent l'oreille, à nouveau les uns les autres s'appartiennent?»³² Dans le rapport du signe au désir, il y a quelque chose qui semble indéfiniment tourner sur soi – pensée «[tournant] sur le délire comme sur son axe»³³ –, quelque chose qui semble relever d'une forme éternelle du retour ou d'un cercle vicieux.

C'est ici que le recours à Nietzsche deviendra déterminant pour Klossowski au cours des années 1960. Car ce qu'il découvre chez l'auteur du *Gai Savoir*, c'est une pensée qui cherche à communiquer l'incommunicable, à traduire l'intraduisible ou à enseigner l'inenseignable, une pensée qui donc fera d'entrée de jeu la part belle à la question du média, que nous avons essentiellement rencontré sous le nom de *Stimmung*. Car la révélation de l'éternel retour, c'est-à-dire du cercle vicieux à l'œuvre dans toute communication du signe du désir, s'est produite pour Nietzsche «comme un brusque réveil au gré d'une *Stimmung*»³⁴. Révélation médiatisée par un intermédiaire qui, une fois de plus, n'est autre que le démon auquel Nietzsche en confia la première divulgation dans son œuvre, à l'aphorisme § 341 du *Gai Savoir*. Le démon y surprenait un philosophe au cœur de l'une de ses méditations nocturnes pour lui annoncer la nouvelle inouïe: «Cette vie telle que tu la vis maintenant

³¹ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 7.

³² Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, t. VI, «Des Renégats», p. 218.

³³ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 93.

et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois»³⁵. Or cette révélation, si elle énonce bien l'idée d'un éternel retour du même, vise en réalité pour Klossowski le fait que chaque instant est à la fois unique et à la fois répétition infinie ; tout comme le moi qui se découvre être *en même temps* soi-même et une infinité d'autres, et que seule une fine couche d'oubli préserve son identité *hic et nunc* de tous les autres qu'il est également à chaque instant. Ici aussi, le démon est donc l'agent de cette division sans fin de l'être, que l'on appelle aussi folie, et qui marque l'un des extrêmes de l'expérience de Nietzsche ; l'autre extrême étant évidemment la nécessité de la simulation. Klossowski le souligne abondamment par rapport au philosophe, lui qui faisant face à la vérité de l'être comme division sans fin, n'aurait eu d'autre option que de faire semblant d'être Nietzsche afin de « *sauver les apparences* »³⁶. Et il le disait du reste déjà dans *Le Gai Savoir* : « je me suis réveillé [d'un] rêve, mais rien que pour prendre conscience que je ne faisais que rêver et qu'il me *faudra* continuer de rêver encore pour ne point périr »³⁷, acceptant dès lors de mener sa vie comme un acteur jouant son propre rôle, c'est-à-dire assumant sa propre « fausseté en bonne conscience »³⁸. Inéluctablement les deux aspects du démon viennent nous hanter : producteur de la division intérieure d'une part, et agent d'un jeu infini de simulation de l'autre. Ainsi serions-nous des schizophrènes à l'identité de façade, et dont la schizophrénie naît de la rencontre avec le démon ou le média, soit avec le signe qui entre par effraction dans la plénitude de l'être, là où la simulation permet de « faire comme si », comme si « la généralité » et les « normes de l'espèce » avaient une « existence réelle »³⁹. En d'autres termes, le signe qui n'est jamais que le nom propre de « Nietzsche », mais également de « Diane », d'« Actéon » ou de « Roberte », est l'agent de la division intérieure entre un désir incommunicable et les soi-disant normes générales, en même temps qu'il représente la possibilité d'une réunion imaginaire avec soi-même sous forme d'un simulacre d'identité. En dernier lieu, pour Klossowski, tout ce qui naît, naît d'un retour sur soi-même, *qua* division, mais que l'on oublie bien vite en se mirant dans les séduisantes images ou miroirs présents à notre esprit, où nous trouvons notre unité, notre identité et notre humanité – miroirs de notre imagination reflétant l'image qui « libère l'animalité de sa fonction et lui

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 341, p. 232.

³⁶ Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, *op. cit.*, p. 183.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, t. V, § 54, p. 90.

³⁸ *Ibid.*, § 361, p. 267.

³⁹ Pierre Klossowski, *Sade mon prochain*, 1967, *op. cit.*, p. 35.

ouvre une nouvelle sphère : le jeu et les formes du jeu qui l'associent à la gratuité secrète de l'univers divin»⁴⁰. *Le Bain de Diane* n'était-il pas déjà la répétition d'une œuvre plus ancienne qui elle-même reproduisait une fable ?

Le retour n'est jamais un retour au même, car le signe ou le média, s'il ne fait que se désigner lui-même en tant que son propre contenu en dehors de toute signification, ne répond pas pour autant à une logique strictement tautologique. On parlerait ici plus volontiers d'une logique «réursive», où la pensée «ne monte qu'en descendant, ne progresse qu'en régressant», selon ce que Klossowski appelle encore une «inconcevable spirale»⁴¹, ou une logique faisant réapparaître certains éléments en plusieurs endroits différents d'un même système. Pour autant, selon qu'ils réapparaissent en un endroit nouveau, si chaque élément reste identique à lui-même, il ne change pas moins d'échelle. Cette intuition klossowskienne touche une fois de plus la question médiatique, à laquelle McLuhan donnera un tour aussi sobre que peu métaphysique. Après avoir expliqué que le médium est le message lui-même, il précisait que «le contenu»⁴² d'un média est toujours un autre média. Autrement dit, le média n'est pas strictement autoréférentiel, mais plus précisément récuratif, faisant revenir un même élément à divers endroits d'une même série. Dans les termes qui sont les nôtres : le démon n'introduit pas tant à un éternel retour tautologique, qu'à la récursion infinie du «cercle vicieux» dont Klossowski a fait le cœur de son étude sur Nietzsche. Qu'est-ce que cette «explication» mcluhannienne apporte dans le contexte qui est le nôtre ? Revenons une toute dernière fois au *Bain de Diane*. Nous avons identifié son message avec son média, soit la lecture d'un texte sur la lecture. Qu'en est-il de son contenu ? Ce dernier n'est-il pas une fable d'Ovide, soit un autre média ? Le contenu de la fable n'est-il pas ce que Klossowski nomme explicitement «une légende»⁴³, c'est-à-dire au sens étymologique de «ce qui doit être lu» ? Et que doit-on lire sinon des hexamètres, des mots, des signes discrets ? Klossowski est très attentif à cette imbrication des médias les uns dans les autres, où à chaque étage ces derniers font semblant de communiquer quelque chose – l'histoire d'un chasseur, la théophanie d'une déesse, etc. – alors qu'ils ne communiquent qu'eux-mêmes : caractères, poèmes,

⁴⁰ Pierre Klossowski, *Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines*, op. cit., p. 13.

⁴¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 14.

⁴² Cf. Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, op. cit., p. 36.

⁴³ Pierre Klossowski, *Le Bain de Diane*, op. cit., p. 7.

livres. De manière parfaitement claire, il explique dans sa préface à sa propre traduction de l'Enéide :

Le poème épique de Virgile est en effet un théâtre où ce sont les mots qui *miment* les gestes et l'état des personnages, de même que par leurs agencements ils miment aussi les accessoires propres à l'action. Ce sont les mots qui prennent une attitude, non pas les corps ; qui se tissent, non pas les vêtements ; qui scintillent, non pas les armures ; qui grondent, non pas l'orage ; qui menace, non pas Junon ; qui rient, non pas Cythérée ; qui saignent, non pas les plaies. [...] Le mouvement vrai n'est pas dans l'action, mais dans la mélodie interne, le tableau dans des accords et dans des images contrastées, mais les images elles-mêmes jaillissent du choc des mots, non pas en ce qu'il désigneraient quelque chose, quand même il s'agirait de «boucliers entrechoqués», mais en ce que les syllabes d'un mot à l'autre se heurtent ou copulent pour une valeur de coloris ou de sonorité⁴⁴.

Toute l'attention porte donc sur le média qui constitue l'œuvre d'art dans son essence à la fois intraduisible et traduisible par excellence, puisque ne s'y communique rien d'autre que l'essence de l'œuvre, qui est acte de communication de l'incommunicable en dehors de tout contenu. Signes mystérieux et autoréférentiels, cercles récursifs, démons et voiles, partout chez Klossowski se recrée le mouvement par lequel l'incommunicable s'affecte d'un simulacre de sens pour se communiquer, mais sans jamais se confondre avec ce dernier ; « démon », « *Stimmung* », « signe unique » ou encore « cercle vicieux » : tous ces termes disent cette étrange chose qu'est le signe non signifiant du désir, le vecteur pur d'une information se contenant elle-même, et que l'on appelle, depuis McLuhan, un média.

⁴⁴ Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. XI-XII.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Klossowski citées :

Sade mon prochain, Paris, Seuil, 1947.

La Vocation suspendue, Paris, Gallimard, 1950.

Le Bain de Diane, Paris, Gallimard, 1956.

Un si funeste désir, Paris, Gallimard, 1963.

Les Lois de l'hospitalité, Paris, Gallimard, 1965.

Le Baphomet, Paris, Mercure de France, 1965.

Sade mon prochain, Paris, Seuil, 1967.

Origines culturelles et mythiques d'un certain comportement des dames romaines, Montpellier, Fata Morgana, 1968.

Nietzsche et le cercle vicieux, Paris, Mercure de France, 1969.

La Monnaie vivante, Paris, Editions Joëlle Losefeld, 1970.

La Ressemblance, Marseille, Ryôan-ji, 1984.

Tableaux vivants. Essais critiques 1936-1983, Paris, Gallimard, 2001.

Ecrits d'un monomane. Essais 1933-1939, Paris, Gallimard, 2001.

Traduction de Klossowski citée

Virgile, *Enéide*, trad. Pierre Klossowski, Marseille, André Dimanche, 1989 (Ryôan-ji).

Archives Klossowski

Correspondance, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Paris.

Fragments, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Paris.

Articles de Klossowski cités

Pierre Klossowski, « De l'opportunité à étudier l'œuvre du marquis de Sade », *Cahiers du Sud*, n° 285, 1947.

Pierre Klossowski, « Note sur le traité de l'âme de Tertullien », *Du Sommeil, des songes et de la mort de Tertullien*, « La Licorne », Paris, 1948.

«Un entretien avec Pierre Klossowski nouveau traducteur de Virgile», *Le Monde*, 8 août 1964.

Klossowski, L'Arc, n° 43, Aix-en-Provence, 1970.

Textes (en partie ou entièrement) consacrés à Klossowski

Alain Arnaud, *Pierre Klossowski*, Paris, Seuil, 1990.

Georges Bataille, «Le Secret de Sade», *Critique*, août-sept.-oct., 1947.

Hervé Castanet, *Pierre Klossowski. La pantomime des esprits*, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2007.

Jean Decottignies, *L'écriture de la fiction*, Paris, P. U. F., 1979.

Jane Gallop, *Intersections. A Reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1981.

Leslie Hill, *Bataille, Klossowski, Blanchot. Writing at the limit*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Traversées de Pierre Klossowski, éd. Laurent Jenny et Andréas Pfersmann, Genève, Droz, 1999.

Ian James, *Pierre Klossowski, The Persistence of a Name*, Oxford, Legenda, 2000.

Alain Jouffroy, *Le secret pouvoir du sens. Entretiens*, Paris, Ecriture, 1994.

Pierre Klossowski, «Cahiers pour un temps», Paris, Centre Georges Pompidou, 1985.

Anne-Marie Lugan-Dardigna, *Klossowski l'homme aux simulacres*, Paris, Navarin, 1986.

Jean-Maurice Monnoyer, *Le Peintre et son démon, entretiens avec Pierre Klossowski*, Paris, Flammarion, 1985.

Aimé Patri, «Notre frère damné», *L'Arche*, n° 26, 1947.

Thierry Tremblay, *Anamnèses, Essais sur l'œuvre de Pierre Klossowski*, Paris, Hermann, 2012.

Autres ouvrages cités :

Jacques Andrieu, *La Foi dans l'œuvre de Paul Claudel*, Paris, P. U. F. 1955.

Pierre Assouline, *L'Homme de l'art : D.-H. Kahnweiler*, Paris, Gallimard, 2005.

Georges Bataille, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970-1988.

Georges Bataille, *Choix de lettres. 1917-1962*, Paris, Gallimard, 1997.

Charles Baudelaire, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1954 (Bibliothèque de la Pléiade).

Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.

Walter Benjamin, *Œuvres*, Paris, Denoël, 1971.

Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard, 1966.

Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

- François Bizet, *Une communication sans échange*, Genève, Droz, 2007.
- Maurice Blanchot, «La Folie par excellence», in. Karl Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, Paris, Les Editions de Minuit, 1953.
- Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, 1971.
- Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983.
- Elisabeth Bosch, *L'Abbé C. de Georges Bataille. Les structures masquées du double*, Rodopi, Amsterdam, 1983.
- René Braun, *Approches de Tertullien*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1992.
- Germaine Brée, *Gide, l'insaisissable Protée*, Paris, Les Belles Lettres, 1953.
- Jean Clair, «Balthus et Rilke: une enfance», in. *Balthus*, Paris, Flammarion, 2001.
- Paul Claudel, *Journal*, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Paul Claudel, André Gide, *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1949.
- Philippe Cormier, *Généalogie de personne*, Paris, Critérim, 1994.
- Les Amis européens d'Apollinaire*, éd. Michel Décaudin, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1995.
- Maître Eckhart, *Traité et sermons*, Paris, Flammarion, 1993.
- Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire: contribution à l'étude de la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P. U. F., 1962.
- Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P. U. F., 1969.
- Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, P. U. F., 1967.
- Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.
- Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, 1953 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Béatrice Didier, *Un Dialogue à distance: Gide et Du Bos*, Paris, Desclée De Brouwer, 1976.
- Herbert et Jane M. Dieckmann, *Deutsch-französische Gespräche 1920-1950, La Correspondance de Ernst Robert Curtius avec André Gide, Charles Du Bos et Valéry Larbaud*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1980.
- Dietrich Bonhoeffer, *Ethique*, Genève, Labor et Fides, 1965.
- Charles Du Bos, *Le Dialogue avec André Gide*, Paris, Editions Corrêa, 1947.
- Charles Du Bos, *Lettres de Charles Du Bos: et réponses de André Gide*, Paris, Corrêa, 1950.
- Charles Du Bos, *Journal 1926-1929*, Paris, Buchet/Chastel, 2004.

- Knut Ebeling, *Die Falle. Zwei Lektüren zu Georges Batailles "Madame Edwarda"*, Vienne, Passagen Verlag, 2000.
- Jacques Fontaine, « Sur un titre de Satan chez Tertullien », *Studi et materiali di storia delle religioni*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1967.
- Raymonde Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, Editions de l'Orante, 1965.
- Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- Michel Foucault, « La Prose d'Actéon », *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001 (Quarto).
- Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège France. 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- Nicholas Fox Weber, *Balthus. Une biographie*, Paris, Fayard, 2003.
- Sigmund Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987.
- Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- Maurice de Gandillac, *Le Siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Philippe Gavarini, *Autofiction*, Paris, Seuil, 2008.
- Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- André Gide, *Romans, Récits et Soties, Œuvres lyriques*, Paris, Gallimard, 1958 (Bibliothèque de la Pléiade).
- André Gide, André Rouveyre, *Correspondance 1909-1951*, Paris, Mercure de France, 1967.
- André Gide, *Journal des Faux-monnayeurs*, Paris, Gallimard, 1995.
- André Gide, *Journal I*, Paris, Gallimard, 1996 (Bibliothèque de la Pléiade).
- André Gide, *Journal II*, Paris, Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade).
- André Gide, *Essais Critiques*, Paris, Gallimard, 1999 (Bibliothèque de la Pléiade).
- André Gide, *Souvenirs et voyages*, Paris, Gallimard, 2001 (Bibliothèque de la Pléiade).
- André Gide, *Corydon*, Paris, Gallimard, 2006.
- Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1989.
- René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1961.
- Alain Goulet, *Les Caves du Vatican d'André Gide*, Paris, Librairie Larousse, 1972.
- Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- Koichiro Hamano, *Georges Bataille. La perte, le don et l'écriture*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 2004.
- Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
- Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971.

- Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.
- Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973.
- Martin Heidegger, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1986.
- Jean-Michel Heimonet, *Négativité et communication*, Paris, Jean-Michel Place, 1990.
- Emmanuel Housset, *La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, P. U. F., 2007.
- Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélange d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1929.
- Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 1950.
- Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, Paris, Bayard, 2003.
- Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- Alexandre Kojève, «Préface à l'œuvre de Georges Bataille», *L'ARC*, n° 44, Aix-en-Provence, 1^{er} trimestre, 1971.
- La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.
- Jacques Lacan, *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1999.
- Jacques Lacan, *Des noms-du-père*, Paris, Seuil, 2005.
- Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
- Philippe Lejeune, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil, 2005.
- Pierre Lepape, *André Gide le messenger : biographie*, Paris, Seuil, 1997.
- Emmanuel Lévinas, *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
- Alain de Libera, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Seuil, 1994.
- Karl Löwith, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Hachette, 1991.
- Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, P. U. F., 1999.
- Bernard-Henri Lévy, *Les Aventures de la liberté*, Paris, Grasset, 1991.
- Johannes Lohmann, *Philosophie und Sprachwissenschaft*, Berlin, Duncker und Humblot, 1965.
- Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998.
- Eric Marty, *Pourquoi le XX^e siècle a-t-il pris Sade au sérieux?*, Paris, Seuil, 2011.
- Bernd Mattheus, *Thanatographie*, Munich, Matthes und Seitz, 1984.
- Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, 1987.
- Roger Mehl, *Vie intérieure et transcendance de Dieu*, Paris, Les Editions du Cerf, 1980.

- Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance*, Paris, Editions Allia, 1998.
- Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990.
- Monique Nemer, *Corydon citoyen*, Paris, Gallimard, 2006.
- Nietzsche*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.
- Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Ed. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, 1975-1977.
- Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Alexis Philonenko, *Commentaire de la "Phénoménologie" de Hegel*, Paris, Vrin, 2001.
- Joseph Ratzinger, *Dogma und Verkündung*, Munich, Wewel, 1977.
- Rainer Maria Rilke et Merline, *Correspondance 1920-1926*, Zurich, Editions Max Niehans S.A., 1954.
- Rainer Maria Rilke, *Briefe*, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1950.
- Denis de Rougemont, *Journal d'un intellectuel en chômage*, Paris-Genève, Slatkine, 1995.
- Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Sade, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 1990 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Sade, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Sade, *Œuvres*, t. III, Paris, Gallimard, 1998 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Saint Augustin, *Les Confessions, Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1998 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Saint Augustin, *La Cité de Dieu, Œuvres II*, Paris, Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Saint Augustin, *Philosophie, catéchèse, polémique, Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2002 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948.
- Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 2010.
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.
- Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P. U. F., 2009.
- Bernard Sichère, *Pour Bataille*, Paris, Gallimard, 2006.
- Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, Les Editions du Cerf, 1994.
- Maria Van Rysselberghe, *Les Cahiers de la Petite Dame*, Paris, Gallimard, 1973.
- Jean-Pierre Vernant, «Aspects de la personne dans la religion grecque», éd. Ignace Meyerson, *Problèmes de la personne*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1973.

Meyerson, *Problèmes de la personne*, Paris, La Haye, Mouton & Co., 1973.

Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.

Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996.

Stefan Zweig, *Le Monde d'hier*, Paris, Le Livre de Poche, 1996.



© Librairie Droz S.A.

INDEX NOMINUM

- Actéon*, 57-58, 97-98, 99, 108-111, 146, 204, 260-262, 300, 307, 309-310, 312, 314, 315¹
- Adamov, Arthur, 198
- Adorno, Theodor W., 134
- Albert, Henri, 247
- Allégret, Marc, 33
- Allégret, Yves, 31, 32, 33
- Amstutz, Patrick, 227
- Andler, Charles, 237
- Apollinaire, Guillaume, 218
- Aristote, 72, 270
- Arnaud, Alain, 18, 30, 40, 111, 121, 125, 127, 218, 280
- Artaud, Antonin, 189
- Augustin d'Hippone, 55, 56, 65-67, 70, 92, 98, 103-104, 105, 174, 175, 176, 238, 270, 275, 277, 282, 284, 306, 309
- Bachofen, Johann Jakob, 116
- Baillot, A.-F., 227
- Bataille, Georges, 11, 13, 14, 15, 16-17, 25, 92, 115-119, 123, 124, 126, 130, 131, 132-134, 135, 136, 139, 146-147, 148, 150, 151-203, 206, 208, 211, 212, 216-217, 219, 223-224, 230, 232, 236-237, 242, 245, 248, 249, 254, 259, 261, 279, 284, 292, 302, 306, 308, 311-312
- Baudelaire, Charles, 60, 68, 120, 224
- Baudrillard, Jean, 103, 104-105, 106, 107
- Beauvoir, Simone de, 192
- Benjamin, Walter, 131, 134, 224-227, 305, 309
- Benvéniste, Emile, 39, 138-139, 176, 177, 246
- Bergson, Henri, 62
- Berman, Antoine, 226, 227, 228, 287
- Birault, Henri, 231, 267
- Bizet, François, 17, 164, 177, 188
- Blanchot, Maurice, 16, 161, 171, 179-180, 188, 192, 231, 232, 291
- Boèce, 270
- Bonaparte, Marie, 125
- Bonhoeffer, Dietrich, 95
- Bonnet, Jean-Claude, 15, 20, 78
- Bosch, Elisabeth, 184, 185
- Braun, René, 74
- Breton, André, 132, 134
- Buffon, Georges Louis Leclerc, 123
- Burckhardt, Jakob, 285
- Butor, Michel, 42-43
- Camus, Albert, 192
- Castanet, Hervé, 13, 18
- Cicéron, 271
- Clair, Jean, 221
- Claudé, Paul, 62, 63, 70-71, 72, 74, 78-84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 203, 307
- Corbin, Henry, 290, 309
- Cormier, Philippe, 271, 274
- Dällenbach, Lucien, 102
- Daniélou, Jean, 192, 194, 198
- Decottignies, Jean, 43, 117.
- Delaunay, Robert, 218
- Démon*, 44, 61-81, 83, 87-88, 98-99, 103-104, 107, 109-110, 112, 114,

¹ On trouvera en italique les principaux personnages littéraires ou mythologiques klossowskiens

- 156, 174, 175, 190, 201, 220, 255-259, 266, 273, 277, 286, 289, 294, 305-316
- Deleuze, Gilles, 48-49, 100-101, 105, 137, 212, 230, 231, 232-233, 235, 263, 287, 293, 297-298, 308
- Descartes, René, 81, 84, 283, 284, 295
- Desjardins, Paul, 33
- Diane*, 58, 97-99, 108, 109-110, 204, 260-262, 300, 307, 309-310, 314, 315
- Didier, Béatrice, 68
- Dostoïevski, Fédor, 99, 309
- Ebeling, Knut, 197
- Erasme de Rotterdam, 93
- Flake, Otto, 131-132
- Flaubert, Gustave, 113, 120
- Foucault, Michel, 73, 90, 189, 190-191, 231, 232, 245, 282, 308
- Fontaine, Jacques, 74, 98
- Fox Weber, Nicholas, 20
- Fra Angelico, 304
- François d'Assise, 304
- Freud, Sigmund, 85, 145-146, 166, 204
- Gallop, Jane, 143, 147, 170, 173, 204
- Gandillac, Maurice de, 155-156, 192, 198
- Gast, Peter, 250
- Gavarini, Philippe, 41
- Genette, Gérard, 56
- Gide, André, 13, 14, 15-16, 17, 19-39, 40, 42, 43, 44-96, 99, 102, 103, 105-107, 113, 114, 115-117, 120-124, 128, 130, 131, 134, 135, 145, 168, 171, 172, 175, 189, 190, 201, 207, 211, 213, 217-224, 232, 235, 249, 259, 273, 277, 292, 299, 304, 306-307, 308
- Girard, René, 115, 117, 119, 122, 171, 207
- Groethuysen, Bernard, 83
- Guattari, Félix, 48-49
- Guérout, Martial, 267
- Haar, Michel, 300
- Hallier, Jean-Edern, 226
- Hamano, Koichiro, 152, 153, 155, 161, 165, 200
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 124, 136-137, 138, 139, 145, 146, 148, 166, 168, 174, 193, 306, 307
- Heidegger, Martin, 11, 14, 18, 98, 167, 193, 195-196, 212, 215, 221, 228, 230, 233, 235, 239-240, 247-249, 252, 265, 282-284, 286, 287-292, 293, 299, 301, 302, 303, 309
- Heine, Maurice, 132
- Hésiode, 270
- Hill, Leslie, 192
- Hoffmann, E.T.A., 44
- Hofmannsthal, Hugo von, 211
- Hölderlin, Friedrich, 223, 224, 225, 226, 233, 290, 291, 301, 309
- Hollier, Denis, 122, 208
- Homère, 270, 275-276, 282
- Housset, Emmanuel, 270, 271-276, 282
- Hubert, Henri, 153
- Hyppolite, Jean, 192
- James Ian, 139, 229
- Jaspers, Karl, 46, 91, 212, 250
- Jean, (Apôtre), 138
- Jenny, Laurent, 15, 18
- Jouffroy, Alain, 21, 27, 28, 29, 146
- Jouve Pierre Jean, 224
- Kafka, Franz, 211
- Kahnweiler, Daniel-Henry, 218
- Kant, Immanuel, 252, 271
- Kierkegaard, Søren, 133, 202
- Klossowski, Baladine, 17, 19-20, 25, 125, 217, 221, 222
- Klossowski, Balthasar (Balthus), 17, 20, 25, 31, 221
- Klossowski, Denise, 42-43
- Klossowski, Erich, 20, 30
- Kojève, Alexandre, 124, 136, 138, 172

- La Bruyère, Jean de, 72
 Lafforgue, René, 125
 Lacan, Jacques, 42, 43, 47, 125, 178
 Lambrichs, Georges, 42-43
 Landsberg, Paul-Louis, 131-132
 Le Bernin, 304
 Leiris, Michel, 192
 Lejeune, Philippe, 38, 39, 40, 41-42
 Lepape, Pierre, 77
 Le Rider, Jacques, 216, 219
 Lévinas, Emmanuel, 195
 Lévy, Bernard-Henri, 133, 155
 Lohmann, Johannes, 107
 Löwith, Karl, 212, 230, 240, 252-254
 Loyola, Ignace de, 261
 Lucrèce, 100-103
 Lyotard, Jean-François, 232, 233
- Mandiargues, André Pieyre, 232
 Marcel, Gabriel, 192
 Marty, Eric, 133
 Massignon, Louis, 198
 Masson, André, 132-133
 Mattheus, Bernd, 131-132
 Mauriac, François, 64
 Mauss, Marcel, 152, 153
 McLuhan, Marshall, 305, 309, 315, 316
 Mehl, Roger, 91, 92, 94, 247
 Merleau-Ponty, Maurice, 192
 Monnoyer, Jean-Maurice, 11, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 34, 37, 40, 41, 42, 52, 61, 77, 83, 84, 88, 89, 92, 115, 116, 121, 123, 124, 128, 130, 132, 133, 134, 135, 161, 168, 171, 202, 216, 218, 220, 221, 305, 306, 318
 Moré, Marcel, 192, 269
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 304
 Müller-Lauter, Wolfgang, 293, 294, 295, 296, 298
- Nancy, Jean-Luc, 155, 174-175
 Nemer, Monique, 19, 28, 86
 Nietzsche, Friedrich, 11, 13, 14, 15, 17, 25, 26, 28, 38, 41, 45, 59, 67-68, 76, 84, 105, 110, 115, 116, 119, 124, 127, 128-131, 132, 133, 137, 139, 150, 151, 156, 159, 160, 165-166, 167, 171, 174, 183, 187, 189, 199, 200, 211-220, 223-224, 225, 229-267, 269, 273-274, 280-302, 306, 313-314, 315
 Nolke, Gudi, 21
- Origène, 270
 Ovide, 97, 102, 103, 260, 261, 315
- Parrhasios, 96, 99, 108, 308
 Pascal, Blaise, 74, 265
 Patri, Aimé, 152, 168-170, 173
 Paul de Tarse, 54, 71, 92, 220
 Paulhan, Jean, 192
 Perros, Georges, 42-43, 211
 Pfersmann, Andréas, 18, 134, 169
 Pfersmann, Otto, 44, 114
 Platon, 26, 87, 98, 99-100, 103, 104, 107, 195, 256-257, 269, 271-272, 288, 289, 302
 Pline l' Ancien, 96, 99, 308
 Pythagore, 258
- Raverat, Jacques, 69
 Renard, Pierre, 85
 Rilke, Rainer Maria, 17, 19-26, 116, 119, 211, 217-224, 301, 303
Roberte, 42, 43-44, 47, 50-51, 55, 57-60, 113, 121-122, 125, 131, 198, 205-207, 209, 237, 312, 314
 Rougemont, Denis de, 159, 162, 269
 Rousseau, Jean-Jacques, 55, 56, 174-175, 178, 234
 Rouveyre, André, 27, 31, 35
 Rysselberghe, Maria van, 20-21, 27, 32-33, 64
- Sachs, Maurice, 33
 Sade, Donatien Alphonse François de, 13, 16, 25, 55, 115-116, 119-150, 151, 155, 156, 166-171, 173, 174, 182, 189, 202-205, 208, 223, 224, 229, 244, 259, 260, 276, 306

- Saint-Victor, Richard de, 270
 Salomé, Lou Andrea, 217-218
 Sartre, Jean-Paul, 94, 95, 96, 102, 107, 167, 186-189, 192-194, 198, 203, 230
 Saussure, Ferdinand de, 234, 241
 Scheler, Max, 132
 Schiller, Friedrich von, 225
 Schopenhauer, Arthur, 205, 214, 258, 259, 266
 Senancour, Etienne Pivert de, 116
 Sichère, Bernard, 148, 201
 Socrate, 26, 27, 28, 86-87, 119, 256, 269
 Spinoza, 111, 141
 Stoïciens, 144, 253
 Stoker, Bram, 62
 Strindberg, August, 189
 Strohl, Jean, 20
 Surya, Michel, 124, 155
 Swedenborg, Emanuel, 220
 Tertullien, 72-74, 98, 270, 275
 Thomas d'Aquin, 239, 268, 270, 285
 Tolstoï, Léon, 113
 Tremblay, Thierry, 18
 Veyne, Paul, 290, 292, 301
 Vézin, François, 247
 Viénot, Pierre, 35
 Virgile, 226-229, 289, 316
 Vuarnet, Jean-Noël, 233
 Wahl, Jean, 42
 Waldberg, Patrick, 42-43
 Walter, André, 66, 72, 74, 81
 Wilde, Oscar, 29, 223
 Wittgenstein, Ludwig, 11, 29, 39, 264
 Zeuxis, 96, 308, 309, 310
 Zweig, Stefan, 1

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	9
INTRODUCTION	11
CHAPITRE PREMIER. GIDE OU LA PARRHÉSIE.....	19
Paris	19
Le souffleur.....	38
Ecrire l'autobiographie d'un autre.....	38
Le théâtre du prologue.....	44
L'aveuglante conversion	51
Le retour à soi	58
Le démon	61
Du Bos, le diable et un dialogue de sourds	62
« Vous le croyez votre dupe, s'il feint de l'être ».....	68
<i>Dei aemulator</i>	72
La généralité	76
Opération de « com » : <i>Corydon</i>	85
Parrhésie et secret	88
La leçon.....	92
« Un artiste célèbre du genre de Parrhasios ».....	96
<i>Cave Simulacrum!</i>	99
Phantasme et simulacre	108
CHAPITRE II. BATAILLE, LE COMPLICE	115
Le médiateur	115
L'oncle Donatien, l'oncle André et l'ami Georges... ..	115
Eléments de psychanalyse	125
Compagnon de Bataille	131

L'agressivité	134
Des divines dialectiques sadiennes	136
L'impasse de l' <i>ego</i>	145
Le tournant	151
L'impasse de la dépense	152
La solution de la soutane	155
Le retournement.	161
Bataille mon prochain ?	166
Le silence	172
La messe du simulacre.	175
AB BC	182
La nuit du non-savoir.	186
La complicité	191
La fuite de l'être	192
Les complices de Sodome	199
Roberte partagée	205
CHAPITRE III. L'APOTHÉOSE DE NIETZSCHE	211
Le cercle	211
Refaire la biographie d'un autobiographe	211
De la lignée de Nietzsche	216
Traduire l'intraduisible	224
La <i>Stimmung</i>	233
Enseigner l'inenseignable	236
De la genèse des signes	240
De la <i>Stimmung</i> au sujet	246
Le retour	250
Rationalisations du retour	252
Métempsychose et communauté	255
Le cercle vicieux	260
Le message interrompu	266
La personne.	268
Histoires de personnes	269
Au sujet de la personne	282

TABLE DES MATIÈRES	331
Les dieux	286
La fable du monde	287
Interpréter l'interpréter	293
La ronde des dieux	298
CONCLUSION. DÉSIR, DÉMON, MÉDIA.	305
BIBLIOGRAPHIE	317
INDEX NOMINUM	325

Mise en pages :
Atelier Perrin
CH-2014 Bôle (NE)

Octobre 2015