

Si nous maintenons la *certitude théorique* de Bataille selon laquelle l'homme « cessa d'être animal en donnant de l'animal, et non de lui-même, une image poétique »¹, nous pourrions alors affirmer que le fait de se rapporter au *regard hésitant* des « peintres » de Lascaux comme à un paradigme, permet non seulement d'affirmer qu'il y a une manière de penser le vivant qui resterait *en deçà* du *mur du langage*, mais que cette modalité de pensée, presque coïncidant avec les formes de l'art, nous laisserait voir-et-restaurer notre continuité avec le monde animal, de manière à rétablir la possibilité d'une « amitié ambivalente ». Dans cette visée, où la souveraineté serait l'indice d'une immanence que la recherche d'autonomie pousse à oublier constamment, la nécessité de « penser jusqu'au bout pour n'être plus victimes de la pensée, agir jusqu'au bout pour n'être plus victimes des objets que nous produisons »² s'avère décisive. Le regard porté par Bataille sur les peintures de Lascaux semble être susceptible d'ouvrir des nouvelles perspectives dans la compréhension d'une telle volonté d'aller *jusqu'au bout*.

RIEN OU LA LANGUE DES FORMES

critique
par felice ciro papparo

Bataille et moi... La première chose qui me passe par la tête n'est pas ma thèse de philosophie consacrée à l'œuvre de Bataille, mais un passage de *Roland Barthes par Roland Barthes* dans lequel l'auteur confie que Bataille et ses grands thèmes (le rire, l'impossible, la poésie, la violence...) le touchent peu, sinon que la distance entre eux et lui se réduisait si ce dont Bataille parlait pouvait être traduit « en un trouble [...] que l'on appelle la peur ». Je me rappelle encore m'être demandé, devant le texte de Barthes, quel était mon sentiment de l'œuvre bataillienne, sans

parvenir à le trouver. Dans les années qui suivirent, quand mon association avec Bataille devint plus intense et intime (avec des traductions et des essais sur lui), je m'interrogeai sur la raison pour laquelle je n'avais pas trouvé en moi une *correspondance sentimentale*. Je m'aperçois finalement que Bataille me touche et me concerne non parce qu'il est possible de transférer son œuvre en moi – c'est-à-dire de la *sentimentaliser* –, mais parce que ce que Bataille cherche et propose est aujourd'hui pour moi l'unique mesure possible de la valeur de son œuvre, l'affirmation

radicale et définitive matérialité, l'assomption pleine et terrible de cette solidité de la chair dont Shakespeare parle dans *Hamlet*. Si je devais résumer ce que représentent aujourd'hui pour moi Bataille et son œuvre, je n'aurais aucun doute à le dire avec ses mots : « Dans chaque vie et sans cesse, il est un enjeu qui n'est pas la vie (la vie que la mort menace et qu'abat la douleur), qui n'est pas le bonheur non plus mais la possession d'une grâce, sans laquelle la vie ni le bonheur ne *valent*. »³

I

Dans les essais rédigés pendant les dernières années de sa vie, Georges Bataille oriente l'attention précédemment portée à la thématique du *Rien* dans une direction spécifique et nouvelle, caractéristique de sa pensée : deux motifs *extrêmes* articulent cette nouvelle visée du problème. D'une part la thématique de l'animal, de l'autre celle de l'art. C'est dans la tension entre ces deux pôles que s'ouvre, chez Bataille, un champ de pensée où le spectre des formes possibles de ce *Rien* arrive à émergence. Opposé au *néant* « aimé » et « recherché » par la métaphysique traditionnelle, le *rien* de Bataille se configure précisément comme le terrain où l'expérience a lieu, domaine dont la structure laisserait entrevoir des formes spécifiques, et dont les limites seraient à la fois marquées et scellées par l'animalité, d'une part, par l'art, de l'autre. C'est justement dans cet espace de pensée que le *rien* de Bataille trouve sa langue et sa perspicacité.⁵ Certes, les thématiques de l'animalité et de l'art sont partout présentes dans la pensée de Bataille, comme le montrent les écrits de jeunesse publiés dans *Documents*. Cependant, ce n'est qu'à partir du moment où elles sont présentées d'emblée, dans un corpus textuel unitaire, qu'il est possible de comprendre jusqu'à quel point ces concepts fonctionnent effectivement en raison de leur solidarité, trouvant ainsi leur valeur heuristique. Je songe notamment ici au *Lascaux ou la naissance de l'art*. En effet, l'analyse de cet ouvrage, ainsi que du *Dossier de « Lascaux »* qui l'accompagne, révèle le surgissement d'une perspective spécifique sur la question du *Rien* : la lumière jetée par ces textes sur la question semble nous faire comprendre ce dernier comme une forme particulière de représentation qui serait en même temps à comprendre en tant que forme d'absence de représentation. Comme nous nous apprêtons à le voir, déduite par Bataille de sa propre conception de l'animal, une telle forme de représentation nous renvoie d'ailleurs à l'espace « pensif » de l'art, c'est-à-dire à cette modalité de la pensée qui est capable de ne pas rabattre l'étant sur les limites mesurées de la rigueur épistémique. Au contraire, il s'agirait en ce cas de la possibilité même de saisir la figuralité de *ce qui est* et de la voir dans sa *manifestation spectaculaire*.

Dans *L'Animalité*, texte figurant dans le *Dossier du « Pur bonheur »*, mais aussi – dans une rédaction différente – dans la *Théorie de la religion* (qui dans les intentions de Bataille aurait dû constituer « l'avant-propos pour *Le Pur bonheur* »), nous lisons (OCXII : 534) :

Rien de plus étranger à notre manière de voir inévitable que la terre au sein de l'univers muet et n'ayant ni le sens que l'homme donne aux choses, ni le non-sens des choses que ne réfléchit nulle conscience, et que nulle présence ne limite jamais.

Or, continue Bataille, se représenter les choses signifie indéniablement les

constituer en tant que *ob-jets* dans et pour la conscience, « sinon il leur manque cela même sans quoi ils ne seraient pas ce qu'ils sont » (*OC XII* : 534) :

nous ne pouvons [à la vérité] qu'arbitrairement nous représenter les choses indépendamment de toute conscience, puisque *se figurer*, puisque *nous*, impliquent nécessairement des êtres n'étant pas des choses et les réfléchissant.

Pourtant, s'il en est ainsi, comment serait-il possible de faire l'hypothèse d'une terre absolument dépourvue de sens, située au sein d'un univers parfaitement muet ? Ou encore, comment pourrait-on se représenter conséquemment l'être de l'homme comme un radical *non savoir* ? Cela semble en quelque mesure pensable seulement à partir de l'hypothèse bataillienne du *commencement* et d'un possible renversement de cette idée qui, lors de certaines occurrences dans les textes philosophiques, paraît à son tour assimilable à la figure de l'*adnihilatio rerum*⁶. Cependant, ainsi reprise et renversée par Bataille, la notion d'*adnihilatio*, justement du fait qu'elle est ici *prise à l'envers*, ne présuppose ni la présence d'un sujet puissant dans l'exercice de sa *ratio*, ni l'enlèvement du savoir humain dans une terrifiante et stérile *contemplation* de l'infini. Ni, encore moins, un éloignement du lieu propre à l'humain. Dans aucun cas la pensée de Bataille ne vise l'objectif que se donne, par exemple, l'idée pascalienne d'« ignorance » : lorsque Pascal enracine cette dernière dans l'analyse de la *représentation* de l'animal, il utilise cet argument pour emphatiser le fait qu'il est inutile pour la raison humaine de connaître sa propre condition d'« être naturel »⁷. Chez Bataille, au contraire, l'objectif de l'argumentation est un autre : c'est justement à partir de la constatation du fait que l'univers est muet, du manque de sens qui est propre aux choses, qu'il est possible de nous rendre compréhensible la « vie animale dont nous sommes un prolongement ». Une vie qui, étant « à mi-chemin de notre conscience nous propose une énigme plus gênante » (*OC XII*). Or, de cette vie qui se prolongerait en nous, Bataille avait fourni, dans la *Théorie de la religion*, la description qui suit (*TR* : 293) :

À nous représenter l'univers sans l'homme, l'univers où le regard de l'animal serait seul à s'ouvrir devant les choses, l'animal n'étant ni une chose, ni un homme, nous ne pouvons que susciter une vision où nous ne voyons *rien*, puisque l'objet de cette vision est un glissement allant des choses qui n'ont pas de sens si elles sont seules, au monde plein de sens impliqué par l'homme donnant à chaque chose le sien. C'est pourquoi nous ne pouvons décrire un tel objet d'une manière précise. Ou plutôt, la manière correcte d'en parler ne peut être *ouvertement* que poétique, en ce que la poésie ne décrit rien qui ne glisse à l'inconnaissable.

Dans la version figurant dans le *Dossier du « Pur bonheur »*, au paragraphe trois – intitulé « Le mensonge poétique de l'animal » – ce glissement se décline de manière différente et très significative (*OC XII* : 534)⁸ :

Si je me représente cet univers sans l'homme, où le regard de l'animal est seul à s'ouvrir devant les choses, un animal n'est ni la chose ni l'homme, et la représentation que je suscite est aussi une absence de représentation. Toutefois un glissement est possible à partir de l'animal allant des choses dénuées de sens si elles sont seules au monde plein de sens ordonné par l'homme qui s'en sert ou

compare à celles qu'il emploie celles qui ne lui sont de nul usage. Même au sein de l'humanité, bien des hommes, en sus des enfants, n'atteignent pas les sens définis sans lesquels il ne saurait être question de notre monde, ayant sa cohésion dans le savoir qui le représente. *Le glissement dont j'ai parlé qui va des choses seules aux choses connues ne saurait donc être rejeté d'aucune manière, mais c'est en lui qu'apparaît l'animal : cela je ne l'oublie jamais si j'en parle.*

Or, pendant que l'élan gnoséologique qui anime le récit du Commencement se décline en fiction de l'anéantissement de toute trace du monde précédant l'homme (*in primis* – probablement – du monde animal), la pensée bataillenne, justement à travers le paradoxe d'une idée de représentation comprise en tant qu'absence de représentation, s'efforce de concevoir un monde intermédiaire où l'animal pourrait faire son apparition. C'est pour préserver la marge où ce glissement devient évident et la garder à l'intérieur de l'horizon du langage que Bataille est amené à rechercher la continuité possible entre l'homme et l'animal. Restaurer cette continuité signifie, pour Bataille, réussir à faire émerger, en filigrane des signes composant le langage, quelque chose comme l'emblème (ou « monogramme » dans les termes de Kant) de l'animal-humain. Car si, comme le précise Bataille, cette forme de représentation qui serait capable d'atteindre les limites de l'irreprésentable peut être comprise comme justement « un savoir [qui se donne pour un savoir] sans en être un » (*OC XIII* : 534) c'est qu'elle coïncide avec une vision des choses capable de ne pas les réduire à leur signification ou schéma définitoire et, par conséquent, avec le degré zéro de vision incarné par le regard animal. En effet, dans l'espace qui s'ouvre entre la *chose-toute-seule* et la *chose-pour-nous* surgit la possibilité d'un regard sur les choses qui, plutôt que se retrancher en lui-même, serait au contraire capable de se tenir dans l'ouverture au monde et de rester ainsi perméable aux choses. C'est dans ce mélange, dans cette immanence de la vision, que l'*apparaître* peut alors apparaître en tant que tel. Du moment où, pour Bataille, « [il y a] bien des hommes, en sus des enfants », pour lesquels le monde ne se (en)ferme pas dans le savoir qui le représente, le paradoxe radical d'une représentation qui serait en même temps absence de représentation ne serait que la possibilité de penser une telle perspective *animale* à l'œuvre chez l'homme.

On sait que Bataille a longuement interrogé, *via* Kojève, la littérature hégélienne. Surtout, il s'est penché sur les lieux textuels où Hegel médite sur le passage, voire le *saut*, qui sépare l'animal de l'homme.

Dans la *Jenaer Realphilosophie* Hegel affirme que « La mort de l'animal est le devenir de la conscience ». Une définition que Kojève rappelle dans son cours et que Bataille pose en exergue de son commentaire au commentaire de Kojève : *Hegel, la mort et le sacrifice*. Non seulement Bataille tente, selon une démarche qui lui est propre, de pondérer la prégnance théorique de la citation en question, mais il en fait le *chiefpoint* d'une pensée capable de saisir la continuité entre l'espace *médian* de la vision animale et celui qu'on pourrait nommer, sans trop craindre de forcer le texte bataillien, un espace [de l'] inconscient. *Inconscient* serait ici à comprendre, ainsi que le voulait Freud, comme l'incarnation et le symptôme d'un reste qui se signifierait à l'intérieur de l'apparat psychique, comme la trace d'un advenir universel duquel la conscience humaine se démarquerait non sans présomption. Et c'est justement cet

espace qui, dans le langage de Bataille, vient s'offrir comme l'articulation possible d'une continuité entre immanence et transcendance, entre *monde* et *sujet*, entre inconscient et conscience.⁹ En effet, l'hypothèse bataillienne de l'annihilation ambitionne moins à comprendre l'homme en tant que seuil de discontinuité, qu'à *restaurer*, à travers la *langue des formes*, la continuité entre l'homme et l'animal. Il faut pourtant préciser que, du moment où Bataille considère le texte hégélien concernant le passage de l'animal à l'homme comme un acquis décisif et incontournable [de la philosophie], la continuité qu'il cherche à établir ne peut que se tisser dans une dialectique paradoxale entre immanence et transcendance. Or, les traces de cette continuité – dont la souveraineté se trouvera constituée – n'ont pas tendance, comme dans le cas d'Hegel, à se sédimenter dans l'horizon de l'esprit, mais au contraire elles se constituent en rythme, structurant la continuité de l'intérieur et sans la contredire. Dans le paragraphe deux de *L'Animalité*, intitulé « La dépendance et la solitude de l'animal », Bataille, traitant de l'« immanence d'un organisme vivant dans le monde » aussi bien que d'une tension « vers la possibilité de l'autonomie », écrit (OCXII : 533-534)¹⁰ :

Le mouvement qui le constitue est toujours double, toujours il s'oppose à lui-même en se divisant, comme s'il n'avait voulu s'isoler et croire que pour mieux prodiguer son acquis, le perdre et finalement se perdre tout entier.

Je puis donc distinguer à première vue dans ce mouvement contradictoire à la fois la volonté de transcendance, niant cet écoulement qui se fait mais dans l'isolement le plus fermé, et la volonté opposée d'immanence où le cercle se rouvre et où l'isolement n'est plus qu'un leurre. *Mais cette contradiction n'est vraiment donnée que dans l'existence humaine, en ce sens que la transcendance doit être bien définie avant que l'inanité n'en apparaisse. Jamais l'isolement de l'animal ne se dégage au point de pouvoir être saisi: le temps d'arrêt ne lui est pas donné, qui constitue la transcendance, et permet un instant d'oublier le torrent où elle va sombrer. Jamais dans l'animalité, nous ne pouvons perdre de vue la souveraineté de l'immanence.*

Il est évident que ce mouvement ne peut avoir lieu que dans l'espace de la conscience, dont la théorie générale encore une fois s'avère, chez Bataille, fortement influencée par l'enseignement hégélien » (OCXII : 534-535) :

Dès l'abord, dans la différence entre l'animal et moi, l'inconnaissable se mêle à ce que je connais : je connais ma conscience, mais seulement dans la mesure où un ou des objets connus lui sont donnés. Je ne veux pas dire : il n'est pas de conscience sans objet. Si cette proposition est justifiée, sa portée est bien étroite : cela signifie que la conscience se révèle en premier lieu pour elle-même, comme conscience d'un objet, ou mieux que la conscience ne révèle jamais que des objets. Cela veut même dire à la fin qu'il n'est de connaissance que des objets et que la conscience qui connaît ne se connaîtrait pas si elle ne connaissait d'abord l'objet, puis elle-même du dehors isolément saisie comme un objet, puis cet objet comme autre qu'un objet. Mais la conscience objet et non-objet dont je parle est ma conscience en tant que l'humanité me détermine.

Les éléments qui déterminent la différence en question émergent ainsi de manière assez évidente, leur oubli ne pouvant que configurer l'oblitération brutale de

la spécificité de l'espèce humaine, c'est-à-dire de la faculté de parole. Or, si Bataille, à la suite d'Hegel, considère que la conscience est connaissance d'objets, cette dernière ne peut en première instance que savoir et agir les objets-significations. Le devenir de la conscience, qui présuppose la mort de l'animal, détermine tout d'abord cela : l'animal, puissance vocale meurt comme voyelle dans l'articulation de la consonne, c'est-à-dire dans la disposition syntactique de l'alphabet. Mais le son animal, quoique pris dans le filet cristallin des noms et des concepts qui font évaporer l'être, reste captif mais ne disparaît pas¹¹.

Bataille considère incontestable le fait que le langage, dans sa structure, se configure ainsi. C'est pourquoi selon lui, pour pouvoir se tourner vers l'animal et le comprendre, pour pouvoir se comprendre ainsi dans sa propre animalité, la conscience doit nécessairement suspendre sa vocation éminemment linguistique. C'est ainsi que le *champ des formes* pourra alors surgir et permettre à la conscience de se relier à la dimension animale. Lorsqu'à la fin du passage cité, il écrit que la conscience « objet et non-objet dont je parle est ma conscience en tant que l'humanité me détermine », Bataille sait bien qu'en raison de cette même détermination, la conscience est essentiellement un être-de-savoir, reconnaissable à ce même trait et par ce trait susceptible d'être départagée du monde des autres vivants. Or, c'est justement à partir de cette perspective, inéluctable mais restreinte, qu'il est possible de prendre distance de la dimension de la pure vie et de départager le soi de l'animal. Cet acte n'est possible qu'à la condition d'attribuer à la conscience la faculté de nommer, telle que la possédait Adam, et de faire de cette dernière sa caractéristique principale. Et c'est encore ce geste qui détermine l'élévation de la conscience, avec un « temps d'arrêt [...] qui constitue la transcendance ». Temps qui n'est autre chose que le temps immobile propre à la définition nominale-conceptuelle (mais qui vient coïncider aussi avec la temporalité du projet, dynamique et active seulement en apparence). Et c'est encore ce même geste à interrompre toute continuité possible entre formes et significations, de manière à « perdre de vue la souveraineté de l'immanence » (*OCXIII* : 534).

Avant de regarder de plus près le projet paradoxal d'une telle « restauration » bataillienne, il nous convient de nous arrêter un moment sur une différente conception du langage¹² :

De tout étant qui est, – écrit Heidegger dans un passage de la *Lettre sur l'humanisme* – l'être vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des êtres vivants ; j'entends : plus proche selon une distance essentielle, qui est toutefois, en tant que distance, plus familier à notre essence ek-sistante que la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable. De telles réflexions projettent une étrange lumière sur la manière courante, et par la même toujours hâtive, de caractériser l'homme comme animal rationnel. Si plantes et animaux sont privés du langage, c'est parce qu'ils sont emprisonnés chacun dans leur univers environnant, sans être jamais librement situé dans l'éclaircie de l'Être. Or seule cette éclaircie est « le monde ». Mais s'ils sont suspendus sans monde dans leur univers environnant,

c'est n'est pas parce que le langage leur est refusé. Dans ce mot de l'« univers environnant » se concentre bien plutôt toute l'énigme du vivant. Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, ni non plus l'expression d'un être vivant. On ne saurait jamais non plus, pour cette raison, partant de sa valeur de signe, pas même peut être de sa valeur de signification. Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même.

Comme l'écrit Giorgio Agamben, ces remarques heideggeriennes mettent en évidence que « du fait de penser l'homme en tant que Dasein il est nécessaire de tenir le vivant "hors champs" car le Dasein n'est pas un vivant doué de langage, un *animal rationale* ; [...] à la différence de chez Hegel le vivant, l'animal, est, pour l'Être-là, la chose la plus étrangère, la plus difficile à penser ». Et au sujet du mot *Umgebung* (milieu), Agamben précise que « [d]ans le mot *Umgebung* (s'entourer, être tout autour) il faut entendre le verbe *geben*, celui qui seul, pour Heidegger, est approprié à l'être : *es gibt Sein*, l'être se donne, a lieu. Ce qui se "donne" autour de l'animal c'est l'être. L'animal est entouré par l'être, mais, de ce même fait, il a ainsi constamment tendance à ce don, il ne l'interrompt pas, il ne peut jamais faire expérience du *Da*, c'est-à-dire de l'avoir lieu dans le langage. Au contraire l'homme, le *Da*, fait son expérience dans le langage, dans ce que de l'être a eu lieu (*Ankunft*). Ce passage d'Heidegger est à lire en parallèle à la huitième *Élégie de Duino* de Rilke, ayant d'ailleurs été écrit en dialogue profond avec cette dernière. Ici, l'animal qui "de tous ses yeux voit l'ouvert", est opposé à l'homme qui seulement voit le "Monde". Tandis que l'être est, aux yeux de l'animal, "infini" et "incompris", et il demeure dans un "nulle-part sans non" (*Nirgends ohne nicht*), l'homme ne peut que "faire face" à un *Destin*. »¹³

Ces considérations nous aident à éclaircir comment la distance entre les positions d'Hegel et d'Heidegger au sujet de la « possibilité de penser » l'être-vivant (*l'animal*) diminue là où les deux arrivent à comprendre l'« essence » du langage comme ce en quoi *l'être-là* de l'homme trouve son fondement. Ainsi, l'humain est défini comme l'être-là [l'être au monde] qui brise la continuité de l'être (l'être-tout-autour) et – *via* le langage – parvient à stabiliser cette même condition de discontinuité ou ek-staticité.

Bataille, dans son désir de penser la *suspension* d'une telle discontinuité linguistique, semblerait par conséquent s'orienter vers d'une pensée de l'être-réduit-à-milieu, c'est-à-dire vers des conceptions de la pensée et de la vie marquées plutôt par un registre *mistico-fusionnel*.¹⁴ Or, ces thèses bataillennes sont rendues *impertinentes* par la vision même que cet auteur développe de l'animalité, d'une part (vision que nous nous apprêtons à analyser à partir de la thématique spécifique de la grotte de Lascaux) ; par la continuité qu'il instaure entre sa propre pensée et les concepts hégéliens, de l'autre. Car, comme le souligne Agamben, pour Hegel l'animalité ne constitue pas, comme pour Heidegger, ce qu'il y a de « plus étranger » à l'homme, quant plutôt *quelque chose qui lui serait Unheimliche* : un élément, comme Bataille le montrera d'après Hegel, *dramatique et familier en même temps, qui nous inspire répulsion et désir à la fois*.

II

On sait que Bataille a dédié une grande partie de sa réflexion à l'événement-Lascaux, ou pour mieux dire au *miracle-Lascaux*, pendant plastique du *miracle grec* de la naissance de la philosophie, son but étant celui de repenser ce moment originaire de l'histoire de l'homme – passage ou saut de l'animalité à l'humanité – dans la perspective que le titre d'un des textes consacrés à ce sujet désigne de manière très éloquente : « Au rendez-vous de Lascaux, l'homme civilisé se retrouve homme de désir ».

Anticipons synthétiquement quel est l'objet ici visé par la pensée de cet auteur, affirmant que toute le questionnement bataillen tourne cette fois autour de l'idée que si Lascaux marque le moment de naissance de l'homme, de *l'homo sapiens*, cet événement consiste moins dans l'institution du travail et/ou du langage que dans l'origine de l'art. D'ailleurs, un autre texte contemporain de celui qu'on vient de citer, la « Conférence du 18 janvier 1955 », met également l'accent sur l'origine conjointe de l'homme et de l'art, présentant cette même hypothèse comme une tentative de réaction à l'air du temps : à la *pensée de mort* dont l'hantise dominait cette époque il fallait opposer, selon Bataille, une *pensée de vie*. De cette pensée de vie témoigneraient justement des peintures réalisées aux commencements de l'humanité (OC IX : 331) :

Il est devenu banal aujourd'hui de parler de l'extinction éventuelle de la vie humaine. Les dernières expériences atomiques ont rendu sensible la perspective de radiations envahissant l'atmosphère et créant des conditions où généralement la vie ne pourrait plus se développer. Sans parler d'une guerre, les expériences seules si, d'une part ou de l'autre, elles étaient poursuivies avec un peu d'insistance pourraient elles-mêmes commencer à créer ces conditions.

Je n'ai pas l'intention aujourd'hui de vous parler de notre mort éventuelle, je voudrais au contraire vous parler de notre naissance. Je suis seulement frappé du fait que la lumière se fasse sur notre naissance, au moment même où la perspective de la mort nous apparaît.

[...] L'homme, au sens de l'espèce dont nous faisons partie, de l'espèce humaine qui subsiste, qui se sait aujourd'hui menacée de mort, est apparu sur terre avec l'art.

Retrouver cet *homme du désir* tel qu'il serait inscrit dans les signes tracés à Lascaux équivaut pour Bataille à retrouver *l'amitié de l'homme et de la bête*, comme le rappelle un autre titre de lui. Car les peintures de Lascaux font éminemment signe vers « ces hommes auxquels les animaux semblaient fraternels [...] qui ne tuèrent pas sans remords ceux dont ils devaient se nourrir » (OC XII : 292). Ces hommes vivaient « devant l'animal non comme devant un inférieur ou comme une chose, comme devant une réalité négligeable, mais comme devant un esprit semblable » (OC IX : 326), « non seulement [sans affirmer leur] humanité comme le fait l'homme le plus cultivé qui s'est défini comme le roi des animaux », mais tout en dissimulant leur humanité « sous un masque » (OC IX : 329).

Si le *miracle-Lascaux* peut et doit fournir un enseignement à l'homme civilisé, incapable de renoncer « à une raison qui d'ailleurs seule connaît la limite de la raison », c'est sans doute celui « de ne plus renier *ce que nous sommes* », ou encore,

pour le dire en d'autres termes, de ne plus mépriser « l'animalité qu'à travers l'homme de ces obscures cavernes [...] nous n'avons pas cessé de prolonger » (OC XIII : 292).

On sait que une telle *exhortation* est finalisée, aux yeux de Bataille, à ouvrir la perspective d'une *puissance de pensée* que l'homme civilisé aurait la tâche de libérer et de traduire en acte. C'est ainsi que, en regardant en arrière vers Lascaux, il serait alors possible de rétablir un domaine de souveraineté qui libérerait l'homme de l'esclavage des « travaux qu'à tout prix nous devons poursuivre » (OC XII).

Dans cette visée, où la souveraineté serait l'indice d'une immanence que la recherche d'autonomie pousse à oublier constamment, la nécessité de « penser jusqu'au bout pour n'être plus victimes de la pensée, agir jusqu'au bout pour n'être plus victimes des objets que nous produisons » résulte décisive (OC XIII : 409). Le regard porté par Bataille sur les peintures de Lascaux semble être susceptible d'ouvrir des nouvelles perspectives dans la compréhension d'une telle volonté d'aller *jusqu'au bout*. Mais lesquelles ?

Revenons un instant aux remarques hégéliennes sur le devenir de la conscience et à celles d'Heidegger sur la difficulté que nous rencontrons dans toute tentative de penser le vivant à cause de l'affinité et de la distance abyssale qui sépare l'être vivant et la spécificité de notre ek-sistance.

Nous disions que pour ces deux penseurs, Hegel et Heidegger, la différence qui nous sépare du purement vivant réside dans le langage. Hegel comprend le langage en tant qu'*exhibition effective* du *Geist*, aussi bien que comme articulation de l'apparat vocal, c'est-à-dire ponctuation/interruption muette (de la consonne) dans la matière sonore de la voyelle. En d'autres termes, une disparition de l'animalité *voyelle*, opérée par la *consonne* du langage, temps d'arrêt et matrice de sens.¹⁵

En revanche, selon Heidegger, du fait même d'être radicalement impensable (ni expression de l'organisme vivant, ni Signe ou Signification), le langage est « la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même. »¹⁶

Chez Hegel, la continuité-discontinuité avec le *vivant* étant niée, elle se transforme pour devenir l'horizon du langage (l'homme possède le langage, mieux, il l'élabore à partir d'une voix qui meurt). Chez Heidegger, au contraire, la condition ek-statique de notre être-là, condition accentuée par le langage, rend impensable la relation avec le vivant. De plus, même s'il est le propre de la condition humaine, le langage ne peut pas être envisagé comme s'il était un *quelque chose* appartenant à l'homme : il ne peut pas être considéré la *propriété* de l'être-là, car il n'est autre chose que la *venue même de l'Être*.

La conception bataillienne du langage se révèle ainsi certainement plus proche de celle de Hegel que de celle de Heidegger. Pour comprendre cela, deux affirmations de Bataille nous suffiraient, selon lesquelles d'une part, « nous ne nous connaissons distinctement et clairement que le jour où nous nous apercevons du dehors comme un autre » (TR : 299), de l'autre, « [l]e langage définit d'un plan à l'autre la catégorie du sujet-objet, du sujet objectivement envisagé, autant qu'il se peut clairement et distinctement connu du dehors. » (TR : 299-300) En effet, ces passages révèlent la proximité entre la pensée de Bataille sur ces sujets et la théorie hégélienne. Tout spécialement, Bataille se rapproche ici de la définition donnée par Hegel dans la *Phénoménologie...*, selon laquelle « Langage et travail sont des extériorisations dans

lesquelles l'individu ne se retient plus et ne se possède plus en lui-même, mais laisse l'intérieur venir totalement en dehors de lui-même et l'abandonne à autre chose ».¹⁷

Du moment où Bataille fait sienne une telle perspective sur le phénomène, l'interrogation portée sur le langage par l'être-qui-parle, en raison de sa capacité à habiter l'espace entre « la-chose-elle-même » et « la-chose-signifiée-par-l'homme », ne peut qu'ouvrir le champ d'apparition de l'animal, espace qui, dans les termes d'Hegel, serait celui de la pure sonorité. Par contre, selon Bataille, cet espace serait à comprendre comme celui de la poéticité de l'animal, ou, pour mieux dire, du *mensonge poétique de l'animal* dans lequel l'espace plastique des formes trouverait son origine. Cette lecture est confirmée par un passage paru dans un autre article, consacré encore une fois à Lascaux (*OCXII* : 262) :

Les traces que ces hommes ont laissées de leur humanité lointaine, qui nous parviennent après des dizaines de milliers d'années, se bornent, ou peu s'en faut, à des représentations d'animaux. Ces hommes ont rendu sensible pour nous le fait qu'ils étaient devenus des hommes que les limites de l'animalité ne bornaient plus, mais ils l'ont rendu sensible en nous laissant l'image de l'animalité même dont ils s'évadaient. Ce qu'avec une force juvénile annoncent ces fresques admirables, ce n'est pas seulement que l'homme qui les a peintes cessa d'être animal en les peignant, mais qu'il cessa d'être animal en donnant de l'animal, et non de lui-même, une image poétique, qui nous séduit et nous semble souveraine.

Mise à part l'identification entre l'origine de l'homme et celle de l'art, ce qu'il est crucial de souligner ici est le fait que la condition de ce même devenir-humain n'est que la représentation poétique de l'animal. Selon Bataille, les « artistes accomplis » de Lascaux véhiculent à l'humanité à venir un témoignage d'un fait refoulé mais incontestable : pour devenir-homme et acquérir conscience de ce passage, l'homme doit nécessairement passer par l'acte de traduire l'image de soi en représentation de l'animal. Afin d'expliquer la circonstance que les « peintres » de Lascaux négligent de représenter les hommes, Bataille précise : « Cette négligence ne témoigne-t-elle pas d'une intention essentielle par rapport à laquelle la représentation d'un homme n'avait pas d'importance en *elle-même*, elle n'avait d'importance en effet que par rapport à l'animal. Il était nécessaire en effet de donner à l'évocation de l'animal non seulement la valeur centrale, mais un caractère *sensible* [...]. L'animal devait être en un sens *rendu présent* dans le rite, rendu présent par un appel direct et très puissant à l'imagination, par la représentation sensible. » (*OCIX* : 327)

Si l'homme de Lascaux est *homo sapiens*, c'est qu'il descend de la *représentation sensible*, c'est-à-dire artistique, de l'animal. En effet, ce dernier passage doit se lire conjointement à la remarque qui suit (*OCIX* : 368-369) :

Pour nous, le monde animal est opaque, en quelque sorte inexistant, mais pour l'homme de la préhistoire, comme pour le moderne Sibérien, ce monde qui nous est fermé était ouvert et transparent : il semblait pénétré de pensée humaine. L'homme savait ce que l'animal pensait et l'animal savait ce que l'homme pensait.

Ce dernier passage, non seulement renforce et précise le texte précédemment cité,

mais il nous permet de renvoyer à une autre formulation du problème à laquelle nous adhérons avec conviction : « l'intelligence humaine est, [...] gît dans l'animal, et, s'il est possible de penser, c'est grâce à la présence de l'animal »¹⁸.

C'est cette « vérité darwinienne »¹⁹ que le regard de l'homme dédaigne de prendre en compte, car, comme le souligne Bataille, « le regard de l'homme moderne à l'égard des animaux [...] est un regard absent, c'est le regard avec lequel nous voyons les choses utiles et quelconques » (*OC XII* : 272). Un type de regard qui ne permet pas d'établir des correspondances significatives entre le monde humain et celui de l'animal, mais qui, au contraire, condamne l'homme à exclure l'animal de son horizon et à le rabattre sur l'idée de *chose*. Or, dans cette perspective, quel peut donc être le sens d'une telle pondération de la condition de l'homme préhistorique qui *peint ses animaux* ? Pourquoi proposer à l'homme civilisé d'assumer ce paradigme comme une « confirmation de la vie jusque dans la mort ? »

Rien que pour *proposer* à l'homme-au-regard-absent une nouvelle *religio*, au cœur de laquelle ne se trouverait pas une forme quelconque de transcendance, mais une *tension* qu'il conviendrait de nommer, d'un terme hégélien, *Begierde* (désir). Une tension qui ne pousserait pas à creuser davantage l'écart et la distance qui nous séparent de l'horizon de l'animalité. Bien au contraire, cette même tension serait à comprendre en tant que pulsion, nous allons le voir, ou soif de retrouver – à *travers l'animalité telle qu'elle est représentée sur les parois de Lascaux* – sa propre intelligence et sa propre conscience, telle qu'elle gît auprès de l'animal (« L'homme savait ce que l'animal pensait et l'animal savait ce que l'homme pensait »). D'autre part, cette pulsion est la même qui nous mène à contempler ce spectacle qui pousserait l'intelligence et la conscience à leur limite extrême, de manière à les faire à nouveau redescendre dans le *monde*, dans « l'ensemble de ce qui est ». Cette interprétation se trouve confirmée aussi bien par les textes consacrés à Lascaux et à la « grande salle des taureaux »²⁰ d'où se dégagerait une évidente évocation religieuse, que par la remarque suivante (*OC IX* : 356) :

Aujourd'hui nous nous glorifions d'avoir conscience de nous-mêmes et de l'univers, et de nous élever par l'intelligence au-dessus des bêtes. Mais au premier moment d'éveil de l'esprit humain, ce n'est pas l'intelligence ou la conscience qui lui est liée, qui parut digne d'intérêt. Ce que l'homme glorifia ne fut pas tel aspect particulier du spectacle, ce ne fut pas cette intelligence dont aujourd'hui nous sommes peut-être exagérément fiers, ce fut le spectacle lui-même, en entier, dans ses apparences les plus sensibles, l'ensemble de ce qui est non l'intelligence humaine, l'esprit humain envisagés comme seuls importants.

Suivant Thomas Browne, nous pourrions considérer la scène originare de Lascaux comme « la première scène ornementale »²¹, c'est à dire la première scène dans laquelle ce qui compte est le « spectacle lui-même [...] dans ses apparences les plus sensibles ». Mais laissons pour un moment les peintures de Lascaux, et tournons nous vers une autre scène, elle aussi ayant trait aux origines, elle aussi évoquant une caverne : celle décrite par Platon dans le chapitre VII de *La République*. C'est cette scène qui nous permettra de comprendre le *décalage opéré par Bataille*.

Dans la caverne de Platon aussi les parois sont habitées par des figures, mais, dans ce cas, elles ne sont guère peintes. En revanche, il s'agit de figures projetées par

des objets (statues et autres images d'animaux) que les hommes passant à l'extérieur de la grotte portent sur leur dos. Ces objets, moyennant une source extérieure de lumière, dessinent une fantasmagorie d'ombres à l'intérieur de la caverne. Les hommes qui demeurent à l'intérieur de la caverne sont des prisonniers, contraints dans la grotte depuis leur enfance. Leurs corps ne peuvent que regarder en face d'eux, ils ne peuvent pas se libérer de leur posture.

Platon ajoute que, contraints dans cette situation, pas encore capables de se libérer, les prisonniers finiraient par se percevoir eux-mêmes par l'intermédiaire de cette réalité d'ombre gisant devant eux. Et « s'ils pouvaient parler entre eux », ils ne parleraient d'autre chose que de ce qui s'anime devant eux. Or, ce que ces prisonniers contemplant n'est qu'une reproduction, les hommes dehors transportant des statues et des représentations d'hommes et d'animaux. Selon la description de Platon, la projection de ces derniers contre le fond de la caverne est rendue possible par l'existence d'un petit mur, d'un élément qui fait d'écran, à la manière de ce qu'on utilise dans le *théâtre de figure*. L'imagerie de la grotte de Platon nous ramène donc en pleine situation de spectacle, où ce qui est mis en scène est *l'impalpabilité réelle* de que nous est donné à voir : le monde des apparences.

Comme on le sait, la description de Platon dit la nécessité pour l'homme de se libérer (é-duquer) d'un certain type de connaissance fondé exclusivement sur l'image et sur la croyance dans les images, c'est-à-dire sur un réseau d'apparitions et d'apparences. L'éducation à la philosophie, en revanche, est décrite comme l'opportunité de « tourner l'âme du jour ténébreux au vrai jour, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à la réalité »²², alors que ce genre de stratégie de pensée ne laisse pas de place aux formes de l'art, à la *mimesis* de la nature. La confrontation en négatif entre la description-interprétation de la caverne de Lascaux par Bataille et ces éléments du récit platonicien nous permettra de déterminer plus précisément quels sont les enjeux épistémiques implicites au regard des ces « peintres » de la préhistoire.

III

Il convient de mettre d'emblée en évidence, sur la base des deux dernières citations tirées de Bataille, que le regard des hommes de Lascaux est sans doute un regard *crépusculaire* (ou nocturne). Ce qui n'équivaut pas à une impossibilité de voir, quant plutôt à l'impossibilité de voir directement, de saisir l'objet du regard par le biais d'une spoliation de ses apparences, des ombres qui immanquablement l'entourent. L'impossibilité, en somme, de réduire l'objet à son paradigme.

Dans la comparaison faite par Platon, l'ascèse serait un processus de conversion capable de conduire l'âme du crépuscule ou de la nuit des apparences à la plénitude de la lumière du jour. Tout comme dans le jeu du palet des enfants de l'Attique²³, cette ascension s'accomplit au moment où ce que l'on voit est chassé, empêché d'être, suivant la conviction que ce qui apparaît est radicalement différent de ce qui est. En revanche, pour Bataille, « Ce que l'homme [préhistorique] glorifia ne fut pas tel aspect particulier du spectacle, ce ne fut pas cette intelligence, dont aujourd'hui nous sommes peut-être exagérément fiers, ce fut le spectacle lui-même, en entier, dans ses apparences les plus sensibles ». Et c'est exactement ce spectacle qui serait ramené au premier plan dans les *représentations picturales* des grottes de Lascaux.

Afin de comprendre encore mieux la valeur que Bataille rattache aux peintures de Lascaux, il nous convient de lire aussi ce passage (*OCXII* : 274-275) :

Sans nul doute, l'homme du Paléolithique ne voulut jamais décorer la paroi ; dans l'obscurité de la caverne, à la clarté des lampes, il célébrait un rite d'évocation. Peu lui importait les images anciennes, seul comptait l'animal, qui allait surgir avec une évidence sensible, qui répondait à l'intensité du désir. L'image naissante assurait l'approche de la bête et la communication du chasseur avec la proie [...]. Leur [ces œuvres] sens se donnait dans l'*apparition*, non dans la chose durable, qui demeurerait après l'apparition.

Il est bien de souligner ici que, selon Bataille, le regard porté sur « l'ensemble de ce qui est » s'oppose à une perspective purement *significative-idéale*. Pour saisir la distance qui sépare ces deux points de vue, il est tout d'abord nécessaire de comprendre le lien que Bataille instaure entre *acte de peinture* et *évocation religieuse* : *faire art* est pour l'homme de Lascaux une manière de *faire relation (religo)*, de tisser un lien avec ce qui est évoqué par la représentation. Mais il est surtout nécessaire de ne pas négliger l'emphase avec laquelle Bataille souligne que le geste pictural est primitif et fondateur, ni la force avec laquelle il dit que ce qui compte en ce geste c'est l'acte ou la disposition émotionnelle (l'« enchevêtrement où [la chose durable] est perdue », *OCXII* : 275). C'est cette dernière qui canalise l'action et qui « n'est pas réductible à l'unité de sens de la chose » (*OCXII* : 275). En d'autres termes, ce qui compte est « le sens [qui] se donnait dans l'*apparition* », c'est-à-dire le surgissement d'un *signe* indissociable du trait qui le met en évidence. Plus précisément, il est impossible de rendre négligeable le trait en faveur de sa signification solide et durable, de l'effacer à travers un mouvement de sublimation analogue au mouvement de conversion qui ramènerait l'âme de la lumière du crépuscule au jour vrai, à la vraie ascension.

La qualité de vision rendue possible par le surgissement d'un acte artistique chez les « peintres » de Lascaux peut être définie sur la base de la relation que ce même acte instaure entre trait (signe) et image, dont la relation de vas-et-viens est constante et nécessairement réciproque. Cette dernière considération nous laisse apprécier la distance existante entre ce modèle de relation et le paradigme platonicien de la connaissance, ce dernier se constituant comme fondé précisément dans la rescision de trait et figure qui permettrait l'éclosion de l'« idée » (du « vrai » réel).

Bien au contraire, *ici, dans l'espace-Lascaux ce qui est visible existe* : c'est-à-dire que l'être vient à visibilité dans la représentation et non pas dans la réduction tout court à un modèle idéal *supposé donner son sens à l'en-deçà*. Si pour Platon les phénomènes sont sauvés seulement par leur transposition dans un univers des paradigmes, immobiles et hors la vue, pour Bataille, à l'envers, Lascaux nous véhicule l'idée que tout phénomène ne peut être sauvé que par sa représentation qui le *dramatise* et le met en jeu dans l'*enchevêtrement* de la figure. Or, si l'ensemble de ce qui est, le spectacle du monde, se concentre dans le regard des premiers hommes, ce qui est sauvé par la représentation ayant lieu dans les grottes de Lascaux est notamment *un phénomène du monde*.

Mais une fois acquise la perspective spectaculaire de ce regard primitif, il convient de souligner que ce même regard abrite en lui un *souci* tout particulier du phénomène-animal²⁴. Par ailleurs, ce souci porté à un tel aspect du monde se

resserrerait dans [une forme particulière du] le regard « primitif » [celle portant] sur l'animal désiré, et plus précisément sur « ceux qui provoquent le désir de l'homme, ceux dont il fait sa nourriture [...] [les animaux] ou les fauves dangereux » (*OC XII* : 271). Cela semble confirmer la thèse selon laquelle le « Monde » ne serait pas un « acte pur »²⁵ qui adviendrait dans la représentation picturale de Lascaux, mais une de ses modulations possibles. Plus proprement, et dans une perspective hégélienne, un phénomène désiré du *monde*.

Quoique l'idée d'une sélection selon le désir puisse induire à penser qu'il s'agisse ici de restaurer une primauté ou supériorité du genre humain sur l'animal, ou encore de soutenir la thèse, vraie pour Bataille mais grossière, selon laquelle le meurtre de l'animal correspondrait « au désir de supprimer un danger [...] au désir de capter moralement [son] courage » (*OC XII* : 272), l'affirmation de cette même sélection ne fait en réalité que mettre en évidence qu'elle n'est que le contraire exact de tout anthropocentrisme (*OC XII* : 271-272) :

À l'égard des animaux qui suscitent leur désir [...] l'attitude des « primitifs » en général, en particulier des chasseurs, est en même temps étrange et bien connue, c'est une attitude d'amitié. [...] [A]ttitude amicale [qui] se lie chez les « primitifs » de notre temps aux pratiques de magie sympathique. Les « primitifs » pensent que la représentation d'une scène est efficace : elle tend, à leurs yeux, à incliner la réalité [...]. Ces figures fascinantes des parois sont belles justement parce que leurs auteurs aimaient ceux qu'ils figuraient. Ils les aimaient et ils les désiraient. Ils les aimaient et ils les tuaient.

Or, au-delà du bien-fondé de la thèse interprétative de Bataille, ce qu'il est important de souligner par rapport à cette *ambiguïté amicale* (l'homme projetant amour et mort sur l'animal), c'est le fait que, suivant l'ambivalence du comportement humain, cette amitié s'exprime aussi bien dans l'acte de réifier l'animal (*i.e.* le tuer pour s'en nourrir), que dans le geste qui dématérialise l'animal pour le réanimer *in effigie* dans la représentation murale dans les cavernes. En effet, lorsqu'il parle de la « profondeur du problème posé par l'opposition que présentent l'apparition des proies sur les parois et celle des figures humaines, si décevantes, qui les accompagnent », Bataille souligne que cela devient compréhensible, au-delà des hypothèses proposées par les sociologues (« le recours à l'image de l'animal [est] en vue d'assurer la capture de l'animal réel »), dès qu'on porte suffisamment d'attention sur le fait que « l'image évoquée est toujours négation de la chose » (*OC XII* : 275). En d'autres termes c'est la *figure*, la représentation, qui tient ensemble les extrêmes de la « contradiction heureuse » demeurant dans l'amitié ambivalente entre l'homme et l'animal. Certes, Bataille ne nie pas que « la fin de l'évocation est ouvertement la réduction de l'être réel à l'état de chose possédée », ni que même si l'évocation peut être lue comme un geste d'excuse adressé par l'homme primitif à l'animal pour l'avoir réifié dans le meurtre, (hypothèse déduite par Bataille du fait que, en représentant soi-même, l'homme cache son visage sous les traits d'un masque animal). Mais il reste qu'effectivement « il n'y a pas de raison de penser que l'homme n'ait pas dès l'abord senti ce sentiment de supériorité et de fierté qui le distingue de nos jours » (*OC XII* : 275). Or, même si le fait de ce sentiment est quant à lui difficilement contestable, l'observation des représentations animales dans les

cavernes de Lascaux nous induit « à croire que [l'homme préhistorique] ne s'était pas encore librement abandonné à cette admiration pour soi-même s'opposant à l'horreur qu'a l'être humain actuel de l'aspect archaïque de son espèce » (OC XII : 276).

Maintenons la *certitude théorique* de Bataille selon laquelle l'homme « cessa d'être animal en donnant de l'animal, et non de lui-même, une image poétique » (OC XII : 262). Nous pourrions alors affirmer que le fait de se rapporter au *regard hésitant* des « peintres » de Lascaux comme à un paradigme, au regard du chasseur-artiste capable d'accueillir les choses (*in primis* l'animal) à leur apparition, permet non seulement d'affirmer qu'il y a une manière de penser le vivant qui resterait *en deçà* du *mur du langage*, mais que cette modalité de pensée, presque coïncidant avec les formes de l'art, nous laisserait voir-et-restaurer notre continuité avec le monde animal, de manière à rétablir la possibilité de cette « amitié ambivalente »²⁶. Par ailleurs, si la reprise et la *systématisation* de la notion freudienne d'inconscient à travers l'articulation de *Inc* et *Es* « nous explique aussi la tension de contradiction implicite à notre rapport à l'animal »²⁷, nous pourrions alors nous demander, à partir de la définition selon laquelle « [l']*Inc* hérite des chasseurs de l'Antiquité, pendant que l'*Es* [...] hérite des animaux tués »²⁸, si la figure bifront (chasseur/artiste) du peintre de Lascaux ne nous laisserait pas saisir une *marque formelle* de l'accord possible entre *Inc* et *Es*. Là où ce dernier correspondrait pour nous à la « la possibilité de ne pas être dépassés par notre propre visée »²⁹. Et si « [d]u fond de cette caverne qui fascine, les artistes anonymes, effacés, de Lascaux nous invitent à nous souvenir d'un temps où les êtres humains ne se voulurent de supériorité que sur la mort » (OC IX : 376) et donc tout à fait supérieurs à cette même animalité qu'ils fuyaient, ce qui à nos yeux prend forme dans le fond de cette caverne, sur la surface de ses parois, ce qui s'y dessine, n'est qu'une modalisation/modélisation de l'accord entre l'inconscient voué à la mire (l'*Inc*) et l'inconscient voué à la restauration et à la *cura* du *vivant* (animal) à travers le dessin et la couleur (propre de l'*Es*).

Ce qui viendrait confirmer le fait qu'« à certains égards, la relation à l'art met en jeu l'auto-détermination que chaque sujet opère par rapport à sa propre structure et à sa propre vie »³⁰.

l'auteur :

Felice Ciro Papparo est professeur de Philosophie Morale à l'Université de Naples « Federico II ». Il est auteur de nombreuses publications, traductions et éditions.

à lire (sélection) :

Se questa solida carne potesse..., Pise, (ed.), Gènes, Il melangolo, 2009.
ETS, 2010. Georges Bataille, *Sulla religione (tre conferenze e altri scritti)*, Naples, Cronopio, 2007.
Georges Bataille, « Su Umanesimo e terrore di M. Merleau-Ponty », *Bollettino di studi sartriani-Gruppo ricerca Sartre*, t.V, Rome, Biblink editori, 2009. *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*, Macerata, Quodlibet, 2005.
« L'ambiguità del piacere e del gioco », *Georges Bataille o la disciplina dell'irriducibile*, F. C. Papparo, B. Moroncini Georges Bataille, *L'Aldilà del serio*, Naples, Guida, 2000.