

Persistence de l'image et devenir-sensible du sensible.

Georges Bataille et la surcritique de la représentation

Georges Bataille and the surcritique of representation

Überleben des Bildes und fühlbarwerden des Fühlbaren. Georges Bataille und die Überkritik der Repräsentanz

Boyan Manchev



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2606>

DOI : [10.4000/leportique.2606](https://doi.org/10.4000/leportique.2606)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 25 octobre 2012

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Boyan Manchev, « Persistence de l'image et devenir-sensible du sensible. », *Le Portique* [En ligne], 29 | 2012, document 9, mis en ligne le 15 décembre 2014, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2606> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2606>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Persistance de l'image et devenir-sensible du sensible.

Georges Bataille et la surcritique de la représentation

Georges Bataille and the surcritique of representation

Überleben des Bildes und fühlbarwerden des Fühlbaren. Georges Bataille und die Überkritik der Repräsentanz

Boyan Manchev

À Jean-Luc Nancy, penseur du sensible

- 1 Pour Bataille la représentation est à la fois neutralisation et déchaînement – exposition à la force dévastatrice, pétrifiante, contagieuse de la présence. D'où l'exigence formulée par Bataille : la représentation ne doit pas être une *tricherie*, elle ne doit pas simplement remplacer et servir d'intermédiaire : il faudrait qu'elle soit aussi le saut dans l'abîme de la présence, il faudrait qu'elle fasse l'expérience de la présence, dans une dépense insensée, sans aucune garantie de retour et de salut, sans aucune économie. C'est la voie par laquelle les intuitions cruciales de Bataille sur les origines de la représentation l'amènent à une attitude violemment négative envers la représentation « substitut » qui est aussi, par nécessité, un essai de reconstitution de son geste originaire, tel qu'il serait décrit plus tard dans *Lascaux* : un essai désespéré de *présentation*, de toucher – non à l'image de la vérité, mais à la vérité de l'image. Cette double intensité est au centre du *surprojet*, ou plutôt de la *surcritique* bataillienne qui tend à la fois à la destruction de la représentation et à la (re)constitution de la présence.
- 2 Bien sûr, parler d'une « révolte » contre la représentation (comme si l'on pouvait s'en sortir) dans la pratique et la théorie de l'image de Bataille serait naïf. D'un point de vue critique, dans l'optique d'une fidélité critique à la pensée bataillienne, l'enjeu serait plutôt de montrer la relation double de la *surcritique* bataillienne avec la structure même de la représentation. Dans cette perspective on peut déduire quelques moments structurels également importants. Il s'agirait, d'abord, de l'essai de pénétrer, ou plutôt de *percer*, dans son *avant* impensable – ou bien interdit à la pensée – c'est-à-dire dans son moment constitutif, son « origine ». Mais ce geste devient paradoxalement la

répétition du geste fondateur de l'ordre représentationnel, il ouvre au moins la condition de possibilité d'une re-fondation de la représentation, en en révélant l'origine supprimée comme une violence originaire – un état « brut » de la présence. L'acte de suppression de sa représentation serait notamment la nouvelle manifestation de la violence originaire qui est à l'origine de la représentation. La fin touche ainsi à l'origine, en accord avec une logique *mythique* de la (re)fondation ¹. Mais le rapport de ce geste « surcritique » à la structure de la représentation est un rapport d'analogie. La fin de ce geste – la destruction de la représentation en tant qu'aboutissement à la présence, correspond à la finalité de la représentation elle-même. Pour sa part, cette finalité s'accomplit historiquement, c'est-à-dire, elle se déploie au sein de l'histoire de la représentation ou bien, dans un sens restreint, de l'histoire de l'art. Dans ce sens le geste de Bataille est aussi un symptôme métahistorique : il éclaire la finalité historique de la représentation dans laquelle il est inscrit, en révélant le moment de son dépassement, sa négativité même, en tant que moment constitutif. Une radicalisation de ce symptôme pourrait nous amener à l'idée de l'histoire de la représentation comme histoire du dépassement de la représentation. La représentation en tant que substitution de la présence n'a que son premier moment dans le temps mythique, le temps de la fondation. Et ce moment originaire est une fiction pure : il est la première figure de la figuration. Ce qui veut dire que l'opération substituante est essentiellement historique (et le mythe des origines n'est qu'une projection de la finalité historique) dans la mesure où les transformations historiques de la représentation transforment le volume de la présence qu'elle re-présente elle-même.

- 3 En d'autres termes, il faut en être bien conscient, la *surcritique* de Bataille s'articule dans un horizon historique et elle y cerne très nettement ses cibles privilégiées. Les deux cibles principales correspondent aux deux grands moments historiques de la représentation occidentale – le christianisme et la modernité. On ne tardera pas à découvrir que Bataille les homogénéise sous une logique commune de la forme, de la subjectivité, du travail et du projet, tout en étant conscient de la transformation fondamentale qui les a séparés.

La présence sacrée contre la représentation profane : le paradoxe du sacrifice et le nœud de la représentation

- 4 L'opposition entre représentation et présence est analogue à celle entre le monde profane et le monde sacré ainsi qu'à celle entre les actions d'immunisation et de contagion. Le monde profane et le monde sacré, ces abstractions centrales de la pensée bataillienne, dont le modèle est bien sûr assuré par l'école ethnologique française, en premier lieu par Mauss, pourraient donc être pensés comme des moments structurels de l'opération constitutive de la représentation. Le monde profane, le monde immunisé, le monde du travail et du projet – de l'économie des biens et du sens – serait le monde qui se fonde sur le mode de la représentation, autrement dit, sur la défense de la présentation du corps mort, du cadavre – de la *présence* ultime. L'absence du cadavre, caché, neutralisé dans le tombeau, suppose la présence du symbole-image de l'*imago* du mort. Bataille transforme ce moment structurel en moment « historique » : le monde profane est le moment « historique » (ou plutôt constitutif de l'histoire) de la suppression de la présence du corps mort et de l'invention de la mort, dont la fin n'est autre que *maîtriser* la mort qui n'est pas, au bout du compte, autre chose que le moyen

de s'emparer de la vie. Mais cela veut dire, effectivement, que ce monde est fondé sur la mort, qu'il est un monde mort.

- 5 *Déchirer* la représentation, le tissu de la transcendance, fût-ce la transcendance religieuse du monothéisme ou celle des valeurs universelles de la modernité, est la condition nécessaire pour faire face (sans pourtant jamais *faire face*) à l'inimaginable. Si la pratique funéraire est liée aux origines de la représentation, le projet de son annihilation et par conséquent de retour à l'immanence de la chair mènera par nécessité à la transgression des interdits liés au corps mort. *Le Monde sans interdits*, ce monde nu où la mort est présente, ce monde opposé au monde profane, le monde du travail et des normes, le monde fonctionnel, qui ne serait pas autre chose que le monde de la représentation, est pour Bataille, on le sait bien, le monde du sacré². Le sacrifice est le rite qui va à l'encontre, qui *évoque* le monde d'avant la représentation, le monde « sauvage », brut, cru de la mort, le monde dans lequel la mort est avant qu'elle ne soit plus.
- 6 Dans le cadre du sacrifice s'accomplit la révélation d'un *élément essentiel*, dévoilé grâce à la mort de la victime. Cet « élément essentiel » est la *continuité de l'être* : « Le sacré est justement la continuité de l'être révélée à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu »³. L'être discontinu, mortel, acquiert, à travers la mort de l'autre – devant laquelle il ne peut plus subsister « en soi » – la possibilité de dépasser les limites de sa finitude et de les transcender en direction de quelque chose qui excède sa propre discontinuité – la continuité de l'être. Cela voudrait-il dire que le toucher à la continuité de l'être présuppose l'accomplissement d'une union « mystique » du « moi » et de la transcendance de l'être ou bien le retour à un état originaire d'inséparabilité du « moi » et du monde (idée ontogénétique pertinente dans la psychanalyse freudienne, qui n'est pas sans relation avec la pensée anthropologique de l'époque) ? Non, car la *continuité*, ou le sacré, ne devraient pas être compris alors comme la continuité vide et homogène de la transcendance ; au contraire, le sacré est la traversée de l'intensité, l'exposition à la contamination, le toucher radical⁴. L'expérience de la continuité est inséparable de l'insuffisance de principe de l'être humain qui le frappe par la fascination du corps de l'autre mort, de la fêlure immense, insaturable, au cœur même de l'être⁵. La continuité n'est pas l'infini transcendant, elle est l'infini de la finitude, et pour cette raison la violence sacrificielle est toujours une violence tragique. La notion de continuité chez Bataille (toutes les ambivalences et incertitudes de ses propositions étant prises en compte) n'est pas l'affirmation d'une grande vie souveraine, transpersonnelle. Elle consiste en l'exposition au danger de la finitude irréductible, de la contagion de la présence comme un « n'importe quoi » radicalement fini.
- 7 Cette vision de la continuité est à l'origine du travail continu de Bataille sur les religions archaïques, se fondant sur les rites sacrificiels et l'expérience du désordre sacré et par conséquent n'ayant pas encore perdu l'accès à l'être. Mais le concept de sacrifice chez Bataille, compte tenu de son intérêt énorme porté aux faits anthropologiques, ne doit pas être compris comme une simple reprise du concept ethnologique. Le concept bataillien de sacrifice est une interprétation radicale des données ethnologiques. D'abord, Bataille est bien conscient – ou du moins il en prend conscience dans la période d'*Acéphale* et surtout de *L'Expérience intérieure* – de l'aporie structurelle du sacrifice. Car le sacrifice, dans la perspective adoptée ici, a un statut ambivalent : d'une part il *évoque, dévoile* le sacré, manifeste la vérité – la continuité de

l'être, mais d'autre part il est, en tant que *topos* de cette manifestation, inscrit dans le monde profane, le monde des normes et des interdictions ⁶. Or le sacrifice, dans ses dimensions anthropologiques, n'est pas un excès colossal, illimité, impitoyable. En fin de compte, il est une dépense *contrôlée* d'énergie. Il est une partie intégrante du système de la religion. Il est un excès, une transgression, mais qui reste cependant inscrite dans des normes préexistantes. Bataille d'avant-guerre essaye de surmonter ce problème, affirmant (dans « La joie devant la mort ») que le prêtre sacrificateur est mû par une *émotion obscure* et qu'il s'identifie à la victime. Cette « émotion obscure » présuppose visiblement la participation d'une force *naturelle* ⁷. Néanmoins, le fait qu'elle ne meut pas quelqu'un d'autre mais le prêtre lui-même, c'est-à-dire une personne chargée d'une fonction spécifique dans l'ordre symbolique de la communauté, est suffisamment éloquent.

- 8 La tâche radicale de Bataille était bien sûr la suspension de l'ordre représentatif, de tout système immunitaire, afin de rouvrir l'accès direct à la présence, à l'intensité contagieuse de la continuité. Cet essai devient par nécessité une tentative radicale de suppression de l'économie même de la violence, sans aucune relève finale, sans aucune dialectique salutaire. Son moyen est le contraire de celui de René Girard : la suspension de la violence devrait s'accomplir non pas comme chez Girard, à travers son incarnation absolue, sans résidu, mais à travers son excès absolu ⁸. L'excès illimité devrait affecter par nécessité le « sujet » même de la violence sacrificielle, en d'autres termes, devenir un sacrifice de soi. Pourtant ce ne serait pas le sacrifice absolu du Dieu-Homme mais un sacrifice tout à fait insensé, hors de toute économie, en deux mots, au bout du compte, un sacrifice du sacrifice. Dans *L'Expérience intérieure*, où le sacrifice sera lié par Bataille au non-savoir absolu, ce qui veut dire qu'il ne serait plus que le nom d'un mouvement de dépense non contrôlable qui transgresse toute économie de sens, ce sacrifice du sacrifice même recevrait la désignation de *sacrifice nu* : « Ce n'est plus le sacrifice. Plus loin est le sacrifice nu, sans bélier, sans Isaac. Le sacrifice est la folie, la renonciation à tout savoir, la chute dans le vide, et rien, ni dans la chute ni dans le vide n'est révélé, car la révélation du vide n'est qu'un moyen de tomber plus avant dans l'absence » ⁹.
- 9 La solution de Bataille va dans le même sens que celle de Walter Benjamin proposée dans sa *Critique de la violence*, toutes les deux se fondant sur une radicalisation de la violence qui suspend l'économie violente elle-même : une violence sur la violence, un sacrifice du sacrifice. Le *sacrifice nu* semble proposer à la même époque (*L'Expérience intérieure* est écrit à l'époque de la mort de Benjamin) et indépendamment de Benjamin une solution exemplaire du problème du mauvais infini de la violence – problème d'une terrifiante actualité historique à la veille de la guerre – qui se trouve dans une analogie structurelle tout à fait remarquable (et qui nécessite de ce fait de devenir l'objet d'une analyse approfondie) avec la notion benjaminéenne de *violence divine*, que Benjamin développe, d'ailleurs assez énigmatiquement, dans les derniers paragraphes de *La Critique de la violence*. Là, la violence divine est opposée à la violence mythique, la violence qui fonde la loi et qui dans ce sens devient identique à la violence *de la loi* ¹⁰. Cela expliquerait la définition de la violence divine comme violence immédiate *pure*. Dans la mesure où la violence divine se trouve dans un contraste radical avec la violence mythique, cette immédiateté *pure* excède apparemment la « manifestation immédiate » de la violence mythique. En tant que sphère de l'immédiateté *pure*, la violence divine rompt le régime de la médiation, de la réversibilité, de la représentation. En d'autres termes, cette violence suspend l'ordre, elle détruit les

limites posées par la violence mythique fondatrice. Et elle les efface bien par sa force *illimitée*, non-immunisable¹¹. Par conséquent la *violence divine* détruit non « seulement » la loi mais toute la sphère de la représentation dans laquelle seulement la loi est rendu possible.

10 L'essai de retourner à une violence immédiate, à la présence immédiate de l'être, renvoie directement à la thèse centrale de la théorie générale du sacrifice développée par Hubert et Mauss dans *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice* (1899), qui reste, bien évidemment, la source principale et un objet de discussion pour le travail de Bataille sur le sacrifice. Selon cette thèse le sacrifice est une forme de médiation entre le monde sacré et le monde profane, qui se démarque des formes du contact immédiat entre les deux mondes, dont la réalisation est visée par des formes telles que l'alliance par le sang. J.-P. Vernant résume que « la théorie de Hubert et Mauss, tout en traitant le sacrifice d'un autre point de vue, en y voyant, pour l'essentiel, une technique de mise en relation, par le biais d'un intermédiaire, des deux domaines normalement séparés du profane et du sacré (interprétation justement critiquée, dans le cas de la Grèce ancienne, par Jean Rudhardt, dès 1958), – cette théorie ne laisse pas de ménager, elle aussi, une place centrale et un rôle décisif à la mise à mort »¹². En ce sens, la mise en scène sacrificielle comprend non seulement une distribution très nette des rôles mais aussi de l'espace représentatif, qui en un sens est révélateur de la « scène originaire » de la représentation. Dans le cadre immunitaire de la représentation – d'un rite normatif – se réalise une médiation avec la présence de l'être. La médiation suppose un contact indirect, assuré par un intermédiaire. Pourtant, contrairement à la vision « économique » du sacrifice, qui réduit sa visée à un échange de biens, à la correspondance entre le don du sacrifice et la bienveillance des dieux (qui correspondrait aussi à la structure de l'acte communicatif qui comprend notamment un destinataire, un destinataire et un message – le don, ainsi qu'un code commun, un horizon référentiel et un contact, d'après le célèbre schéma de Roman Jakobson), on pourrait affirmer, en prolongeant la critique de Vernant dans la voie de la radicalisation bataillienne, de sa *surcritique*, que le moyen de cette médiation n'est pas le don, donc l'échange ou la communication. La médiation dans le cadre du sacrifice consiste en une relation métaphorique, par analogie : la violence divine, c'est-à-dire la force contagieuse de l'être, qui éclate par le fait de la mise à mort de la victime, est reproduite dans le cadre immunitaire du rite. La victime est évidemment le personnage principal du rite sacrificiel, son cœur même ; elle est le *lieu* où la violence divine, ou selon Bataille, la violence de l'être, se déclenche et s'accomplit. Ainsi, le contact avec l'immédiat se réalise-t-il par l'ouverture de l'illimité dans un cadre limité, la scène bien cernée du sacrifice dans laquelle la victime est inscrite : paradoxalement, pour déchirer cette inscription, pour s'ex-crire irréversiblement du cadre limité. Un contact immédiat avec l'être est devenu possible dans le cadre et par les moyens de la médiation. Mais en fin de compte cette ouverture a une fonction entièrement immunitaire. Elle sert de virus à l'immunisation. Le sacrifice est une immunisation.

11 Bataille, en mettant au centre de sa vision du sacrifice le moment de la mise à mort, s'efforce de passer au-delà de la médiation. La notion de contact avec la continuité de l'être véhicule précisément ce changement de perspective : l'accent est mis non pas sur la médiation par le don de la victime sacrifiée, mais sur l'acte même de violence brute, de mise à mort, qui excède la médiation et évoque, touche à l'immédiateté de la violence divine. Dans son analyse du sacrifice aztèque se trouve impliquée la participation directe des dieux dans l'acte du sacrifice, et leur propre mise à mort –

dans laquelle, comme infini de la finitude, s'ouvre la continuité. La tâche du véritable sacrifice selon Bataille serait de déboucher sur le contact immédiat, de transgresser la sphère de la médiation, ou, autrement dit, de la représentation. Puisqu'elle transgresse la sphère de la médiation, la victime n'est plus le dépositaire unique de la violence, incluse dans le cadre immunitaire du rite, qui ouvre l'espace d'une contamination limitée, concentrée sur la victime. L'éclat de la violence ne serait pas maîtrisable et ne laisserait pas de dévaster le sacrificateur lui-même, qui, dans le sacrifice « immunitaire », préservait toujours sa place immunisée.

- 12 L'analogie entre représentation et médiation se prolonge à son tour chez Benjamin par l'opposition *représentation / expression*¹³ (d'ailleurs analogue à l'opposition proposée quelques décennies plus tard par Emmanuel Levinas dans *Totalité et Infini*) et par celle de *discours / communication* (cette dernière étant liée à l'expérience de l'extase, de la perte de soi, du non savoir, en deux mots, du *sacrifice nu*) chez Bataille qui correspondent respectivement à celle de *violence mythique / violence divine* et *monde profane / monde sacré*. Le paradigme des oppositions en question relève évidemment du sur-projet de la modernité, celui d'une expression immédiate de la présence donnant le sens de l'être sans aucune médiation. Il est bien évident, dans cette perspective, que le paradoxe du sacrifice est bien le paradoxe de la représentation : ce que le sacrifice doit détruire, c'est soi-même, et c'est bien en ceci que consiste sa finalité immanente, superposant les exigences d'un dépassement voire d'une destruction de soi et d'une reproduction de son moment originaire. Dans ce sens la pensée sur le sacrifice est non seulement liée à la *surcritique* bataillienne de la représentation mais se voit placée pour ainsi dire en son cœur même. Le sacrifice serait le lieu de la transfiguration de la figuration, le lieu où la figuration s'abîme en donnant lieu à la chair non-présentable par la destruction de l'image du corps, pourtant entièrement gouverné par un dispositif représentatif, par la mise en scène d'un spectacle, où l'économie figurative est nettement prononcée. À son tour, le *sacrifice nu* – le dépassement du sacrifice, le sacrifice du sacrifice – sera lié directement au non-savoir, à la crise absolue de la représentation (ou du discours), et en même temps, à la communication-extase : à l'accès à l'inaccessible présence.

La mort de Dieu et le devenir-sensible du sensible

- 13 La dimension la plus importante de la *surcritique* bataillienne de la représentation renvoie à la tentative radicale de penser la représentation hors de sa détermination chrétienne, ce qui est aussi la raison la plus importante de son intérêt prononcé pour l'anthropologie. Le christianisme est compris comme le système immunitaire le plus développé, l'immunisation par excellence, qui a transformé radicalement l'expérience humaine en relevant la violence sacrificielle par le sacrifice absolu de Dieu (thèse reprise par René Girard, mais avec une valeur opposée). Dans le monde chrétien la violence de la présence est étouffée dans la répétition du rite de la *communion*, le noyau même de l'*immunisation* représentative, le *munus* étant leur origine partagée. En deux mots, le christianisme bouche l'accès à la présence – et pour cette raison il ne tarde pas à devenir naturellement la cible privilégiée de Bataille. En même temps, à ce point Bataille touche sans doute à une autre intuition cruciale, notamment l'intuition que l'avènement du dieu monothéiste transforme la structure de la représentation en profondeur. Il impose une dissociation radicale des régimes du sacré et du profane par le rejet de la chair qui est « dévoilée » comme le lieu même de la mort, le déchet de la

vie transcendante, éternelle du sacré. On peut dire qu'il ne s'agit, sur un plan historique, de rien de moins que de l'opération la plus complexe de suppression de l'origine de la représentation et de dissociation de la présence et de l'image. La présence sacrée apparaît dans le christianisme comme absolument inaccessible à la représentation et ce n'est que cette inaccessibilité qui ouvre l'espace de la représentation, qui la constitue. La représentation est le régime de l'insuffisance constitutive. La chair – la chair morte – n'est plus le lieu de la fascination et de la contagion du sacré : le cadavre est non seulement caché, il est annihilé. La représentation insuffisante est bien une représentation radicale, paradoxe qui correspond à son nœud originaire. À l'inimaginable du sacré irréprésentable correspond l'image unimaginable d'un tombeau vide¹⁴. Le cadre vide de l'irréprésentable se substitue à l'image imprésentable de la présence obscène. L'effacement du cadavre, du corps mort, du corps comme puissance de la mort : telle est la trace du passage du sacré. Le cercle fermé de l'incarnation et de la résurrection¹⁵ relève – *sublime* – le corps mort dans la vie éternelle ; le seul déchet qui reste après la fermeture du cercle de la *bio-graphie* de l'Image, c'est la représentation éblouie, fascinée. Pourtant, il y a une différence majeure par rapport au schéma constitutif examiné qui consiste dans le fait que ce dont la représentation chrétienne est fascinée, *interdite*, n'est plus la présence mais l'absence : c'est-à-dire, la soustraction absolue de la présence, son auto-immunisation accomplie. Le Jugement dernier ne saurait que reproduire ce geste, l'altération de la chair morte sera annulée, le corps retrouvera l'identité de sa véritable forme, celle de sa vie éternelle, peu importe qu'elle soit destinée aux flammes de l'enfer ou à la béatitude céleste. On peut rappeler à ce sujet le thème symptomatique de la « levée de la chair »¹⁶ au moment du Jugement dernier dans la peinture de la Renaissance. On en trouverait un exemple tout à fait remarquable dans le stupéfiant *Jugement dernier* de Jean Bellegambe à la Gemaldegalerie de Berlin, où la chair pousse littéralement sur les os des squelettes qui se lèvent de leurs tombeaux, souvent soutenues par les anges : le procès de décomposition inversée, transformée en *composition* de la chair – image prémonitoire des obsessions d'une modernité frankensteinienne ?

- 14 C'est dans ce sens que la surcritique bataillienne de la représentation est auto-réfléchie surtout comme une révolte contre la structure de l'incarnation – et par conséquent, de la ressemblance. De là procède naturellement son hostilité envers l'image comprise comme image-forme, comme image de l'incarnation mais également contre le mode symbolique de la communion qui s'établit à la suite du départ de l'image-corps¹⁷. La surcritique de l'image-forme de la représentation incarnée l'amènerait naturellement au *surprojet* de hasarder de nouvelles formes par lesquelles, dans l'élan d'une joie incandescente et tragique, *irriter* la représentation, enflammer la présence, contaminer l'absence intouchable, déchirer le tissu immunitaire. Les modes qui correspondraient à ce resurgissement contre-représentationnel seront le matérialisme *bas*, la fascination de la vie organique, de l'impur, de l'obscène (avec toutes ses dimensions rituelles) qui apparaît dans le rejet du vide immatériel. Les motifs *illustrés* de cette véritable *bataille* clandestine contre l'image-forme et la représentation, notamment la chair, l'informe, la matière basse, le fétiche, l'obscène, la suspension du regard du sujet, la substitution du toucher à la vue, ont déjà constitué quelques uns des éléments principaux des analyses que j'ai proposé dans quelques ouvrages précédents¹⁸.

- 15 La surcritique bataillienne restitue d'abord le concept de la chair ou plutôt l'investit d'un sens tout à fait nouveau. La chair est sans doute pour lui un des concepts (ou bien l'image ? – le langage se défait devant sa présence insistante) les plus adéquats pour nommer une expérience de la présence – la présence matérielle, charnelle de l'être – au-delà, ou plutôt en-deçà, des contraintes et des limitations ontologiques, et avant la contamination chrétienne de la chair par la faute, opération qui fait évidemment partie d'une procédure globale d'immunisation de l'être. Affirmer la présence de la chair voudrait dire contester le régime de la représentation chrétienne dans son cœur même. La chair, concept surchargé par l'appropriation ou plutôt par l'ex-propration, l'expulsion chrétienne, ne serait pas expiée chez Bataille – elle est l'inexpiable même, la puissance qui résiste à l'idée salutaire. La chair serait donc le lieu même – pas la ressource – d'un être présent, contagieux, intense¹⁹. Elle nomme – l'usage le plus fréquent du mot chez Bataille en est la preuve – ce qui est sujet à la corruption : « Pour les primitifs, la terreur extrême de la mort (...) est liée à la phase de la pourriture : pour eux, les os blanchis n'ont plus l'aspect intolérable des chairs en décomposition »²⁰. Elle nomme donc la contagion odieuse, insupportable de la présence.
- 16 En même temps, avec le concept de la chair il ne s'agit pas seulement d'un « apocalypse de la chair », c'est-à-dire de l'affirmation d'une grande immanence auto-suffisante, l'autre de la transcendance inaccessible de l'ontothéologie médiévale. Il s'agit bien de penser l'impossible singularité de la chair par la déchirure du corps singulier, discontinu : ce qui est bien le cas des illustrations coupant le souffle de l'*Histoire de l'œil* et de l'image du chinois mutilé ayant marquée à la vie Bataille (cf. *infra*). Telle est la conséquence naturelle de l'intuition majeure de Bataille concernant la condition chrétienne de la représentation qui détermine aussi son attitude complexe envers elle. Car Bataille est bien conscient de la détermination historique de son geste. Cette conscience est traduite de manière exemplaire par la fameuse formule du *surchristianisme* qu'il a utilisée pour désigner sa propre démarche. En quel sens Bataille a-t-il lancé cette figure expressive ? Sans doute, elle véhicule la conscience d'une surdétermination paradoxale par le christianisme au sein même de la révolte contre lui. Cette surdétermination est liée à un trait structurel fondamental du christianisme, ou plus justement du dispositif chrétien de la représentation.
- 17 Comme Bataille le note lui-même dans *L'Expérience intérieure*, le christianisme effectue une opération sans précédent, en reliant Dieu à la mort. Il ne s'agit pas du schéma de la mort de Dieu dans les religions archaïques qui est plutôt le signe de l'indissociabilité du Dieu et de la mort, le Dieu-mort étant le nom même de la présence immédiate et contagieuse, absolument identique à soi, réversible, mais de l'association de Dieu à la finitude même, à la mort dans le sens de la finitude humaine. Telle est, sans aucun doute, la raison de la fascination incontestable que la figure christique exerce sur Bataille²¹. Ce qu'il y a de fascinant dans cette figure, c'est la singularité de Dieu – singularité qui est une singularité corporelle, qui est une singularité du corps. Elle ne l'est pas dans le sens d'une chair primaire dionysiaque, chargée de puissance divine, où vie et mort sont indissociables et absolument réversibles, mais dans le sens d'un corps mortel, fini, singulier (cette association du divin et de l'humain dans le corpus évangélique s'effectue malgré la déchéance vétérotestamentaire du corps humain, de sa dissociation, à la suite du péché originel, du régime de la transcendance, déchéance par laquelle la mort vient au monde²²). Or, dans le christianisme la puissance divine passe non pas dans sa négativité absolue à l'instar des religions dualistes archaïques – les

religions du Proche-Orient, de l'Inde, ou bien le manichéisme (cette négativité absolue est « affaiblie » dans la figure de l'Ange déchu), mais dans sa négativité insuffisante, qui, par cela même qu'elle sort du régime des valeurs *absolues* (c'est-à-dire, d'un point de vue logique, en tant que terme contradictoire et non contraire), se révèle comme la véritable négativité radicale. C'est un argument de plus à l'appui de la thèse que Bataille ne devrait pas être pensé comme un apologiste de la religion archaïque vitaliste. La continuité dont il évoque sans cesse l'image s'associe en fin de compte à la singularité du corps radicalement discontinu et non pas à une grande chair métaphysique. Comme on a essayé de le montrer ailleurs, la continuité n'est pas autre chose que l'infini de la discontinuité²³. Bataille a l'intuition de la grande audace de la représentation chrétienne (ou de la représentation tout court) qui consiste dans la tentative de la représentation de l'infini par le fini, par le singulier – en tant que corps.

- 18 Évidemment, selon la doctrine chrétienne le corps est une image, mais l'inverse est également vrai : l'image est à son tour un corps. L'image substitue mais seule la substitution peut manifester. Pour cette raison, le moment clé de la religion chrétienne devient, naturellement, le moment-clé de son mode de représentation : la mort du Dieu-Homme, la mort qui – le dogme religieux insiste là-dessus – n'est pas une mort allégorique mais une mort réelle. Il ne s'agit pas donc d'une représentation dégradant la présence, mais d'une représentation de l'irreprésentable : la mort de Dieu. D'un point de vue « anthropologique » portant sur la représentation, cette opération est unique parce qu'elle juxtapose les deux abîmes de l'*irreprésentable* et de l'*imprésentable* : Dieu et la mort (ou plus justement, le corps mort). Comment est-il possible de représenter les deux irreprésentables en un seul geste ? C'est une tâche impossible qui dépasse toute imagination. Pourtant, seule une tâche impossible pourrait forcer la représentation de se dépasser.
- 19 Or, la question hors de mesure qui se pose avec le christianisme, c'est la question de savoir comment un dieu, le *Dieu* unique du monothéisme, peut souffrir et mourir. Sans conteste, cela est inimaginable. Et dans la mesure où un écart infranchissable se creuse entre l'essence divine et le corps humain, la figuration de la mort du corps pourrait-elle être une *figure* du divin ? Le christianisme n'a d'autre choix que de faire face à cette question dramatique, à cette tâche impossible. Il s'agit là d'une tension immanente à la représentation chrétienne, tension qui est le résultat de l'opération indissociable de l'origine de la représentation – la scission en transcendance irreprésentable et immanence imprésentable, dont les actants principaux, Dieu et le corps mort, sont juxtaposés par la religion chrétienne de manière radicale. Cette juxtaposition, témoignant d'une transformation anthropologique sans précédent, détermine non seulement le problème iconographique fondamental du christianisme mais aussi le drame entier de la figuration en Occident.
- 20 Il faudrait postuler donc, en revenant un peu en arrière, que l'exigence de la représentation de l'irreprésentable se fonde sur le *double bind* de la représentation elle-même, du fait qu'il existe une relation de base entre l'interdit primaire de la représentation du corps mort et l'image du Dieu mort. Le dieu transcendant des monothéismes et du christianisme en particulier ne serait pas autre chose que la totalisation de cet interdit, et dans ce sens il est le premier « produit » de la représentation, son cœur vide inaccessible, sa transcendance absolue ou immanence pure. La tâche de sa représentation, une tâche à la limite du possible, relève donc d'un cercle vicieux. Or, ce que la téléologie immanente du régime de la représentation se

force à atteindre, c'est précisément l'impensable avant sa propre scène d'origine. Ainsi la scène de la Crucifixion (qui n'est pas autre chose que la répétition de la scène d'origine supprimée – et cette scène n'étant qu'une fiction pure, la Crucifixion se voit conçue intuitivement comme le nœud originaire de la représentation chrétienne, dont la vérité est plutôt immanente que révélée par la Résurrection) devient le moment critique – le saut dans l'abîme – de l'histoire de la représentation occidentale ²⁴.

- 21 En réponse à une tendance actuelle de la réflexion sur l'image qui en cherche la généalogie dans le christianisme, il ne serait pas vain de rappeler le trivial : le christianisme lui-même ne constitue qu'un moment historique de la conception de l'image en Occident. Il est clair pourtant qu'il en reste le moment fondamental. Sa place cruciale est liée au fait qu'il propose la solution la plus poussée, la plus radicale, du paradoxe de la représentation, le dispositif le plus perfectionné de l'immunisation de la présence. Il propose la structure d'une continuité discontinue, c'est-à-dire d'une continuité entre la présence et la représentation. En même temps, le fait même que la présence a instauré la représentation veut dire que la présence est absolument irréprésentable en soi. L'origine, la référence transcendante ultime, reste un lien vide, un *non-lieu*. Elle excède radicalement la représentation et c'est bien cet excès qui est l'origine.
- 22 Ainsi, dans le régime de la représentation, la présence se présente-t-elle paradoxalement en creux, en tant qu'absence. De ce fait, l'instauration du régime de la représentation acquiert la valeur d'une *double* immunisation. D'un côté, c'est l'immunisation « négative » de la présence, qui se soustrait à soi en tant qu'immanence pure impénétrable (et donc transcendance radicale), et d'un autre – l'immunisation « positive » de la représentation, de l'image, qui acquiert à la fin une valeur positive, ayant été conçue comme un témoignage, comme un *effet* de la présence (effet, ou manifestation, qui est épuré de la violence sacrificielle, du *trop* de la présence), qui seul peut la rendre présente. En d'autres termes, dans une perspective girardienne, l'immunisation absolue exercée par le christianisme, présupposerait un sacrifice absolu, sacrifice sans reste – c'est-à-dire la sublimation absolue de la violence.
- 23 Pourtant, la tentative de figuration de l'infigurable est peut-être l'opération la plus violente possible. Pour essayer de décrire de manière adéquate ce caractère violent, on pourrait l'appeler tentative d'*extraction* du « néant » infigurable d'un corps. Mais l'infigurable n'est que la figure, ou la fiction ultime de la représentation. Et dans la mesure où il n'y a pas d'infigurable avant la représentation, on ne peut supposer aucune extraction du corps du néant si le néant *n'est pas du tout*. C'est bien en cela que consiste la véritable instauration du régime chrétien de la représentation : il avance une fiction de l'origine de la représentation qui en effet se substitue à la « vérité » de l'origine.
- 24 Cependant, la violente opération de la représentation est encore plus complexe car l'extraction fictive du néant est accompagnée par la *condensation* du néant – le néant *qui n'est pas* – en corps. Le corps n'est pas simplement une icône – l'*icône* de l'absence et par conséquent l'image n'est pas à ce point une substitution ; elle n'est pas encore représentation, mais présentation de la présence. L'image au sens strict du terme aura lieu avec la disparition de ce corps invraisemblable, avec son retour à l'immanence pure : et c'est par son *toucher*, par les empreintes laissées par ce corps – le Voile de Véronique, le Suaire de Turin, c'est-à-dire par le biais d'une opération métonymique,

essentiellement contagieuse, que le régime immunitaire de la représentation sera établi ²⁵.

- 25 Jean-Marie Pontévia lance une thèse originale, qui dans un sens transpose la thèse anthropologique girardienne sur un plan « figural », en affirmant qu'en fin de compte la représentation de la Croix « recoud l'abîme », la met en abyme par sa structure même. Voici son affirmation : « dans l'art occidental, de même qu'il y a une ellipse de la femme, il y a une ellipse de la mort. [...] Entre le dieu vivant et le cadavre, manque l'homme, en tant qu'être-pour-la-mort. La mort du Christ est une mort réelle (les théologiens insistent sur ce point), mais c'est aussi une mort allégorique ; c'est en tout cas une mort qui est suivie d'une résurrection, ce qui abolit le caractère irréparable de la mort – [de même, sous l'influence byzantine, la mort de la Vierge se transformera en dormition]. [...] Quelles que soient donc les vicissitudes de la chair, et dans leur évocation, Grünewald, nous l'avons vu, est allé aussi loin que possible ; il n'en reste pas moins que cette mortalité et cette corruption de la chair est « sublimée » par l'éternité qui s'inscrit en filigrane dans cette évocation tragique » ²⁶.
- 26 Il me semble pourtant que le saut dans l'abîme, ce saut qui est la Crucifixion, ne se laisse pas entièrement sublimer par l'économie résurrectionnelle. L'image paradoxale de la mise à mort de l'image paraît beaucoup plus audacieuse et par conséquent son enjeu est complexe, décisif même. Sans doute, Bataille touche par son intuition à cet enjeu. Le fait que la scène d'un supplice, d'une mise à mort atroce, est la scène centrale de cette religion, ne pouvait pas laisser Bataille indifférent. Et que les yeux de Bataille se figent pour toujours sur l'image d'un supplice dont le tissu déchiré et déchirant ne saurait ne pas rappeler l'image de la Crucifixion, en serait un témoignage possible : « je fixais l'image photographique – ou parfois le souvenir que j'en ai – d'un Chinois qui dut être supplicié de mon vivant. De ce supplice, j'avais eu, autrefois, une suite de représentations successives. À la fin, le patient, la poitrine écorchée, se tordait, bras et jambes tranchés aux coudes et aux genoux. Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe » ²⁷. Il s'agit de l'atroce supplice chinois du *lingchi*, ou des « cent morceaux », dont Bataille possédait des plaques photographiques et auquel il dédira plus tard une partie des *Larmes d'Éros*, où il confesse : « Ce cliché eut un rôle décisif dans ma vie. Je n'ai pas cessé d'être obsédé par cette image de la douleur, à la fois extatique et intolérable » ²⁸. L'image terrifiante du supplicié chinois ne pourrait ne pas évoquer la représentation emblématique de la Crucifixion : le corps du Christ laissé seul avec sa souffrance, un corps radicalement exposé, par sa posture même qui est celle de la plus grande vulnérabilité.
- 27 Francis Bacon est de toute probabilité l'artiste contemporain de Bataille qui a eu la plus grande lucidité quant à l'enjeu explosif et décisif que contenait cette image, l'image du Dieu crucifié. En effet, Bacon l'a bien compris, dans l'image de cette mise à mort de l'image, se joue le destin de l'image elle-même. Si l'Incarnation était la mise au monde de l'image, Image de l'Idée, la Crucifixion n'est pas autre chose que la mise à mort de l'image, dont l'image pourtant est impossible ou bien c'est le point où se révèle son insuffisance essentielle, c'est-à-dire son caractère d'image, sa limite. Elle doit présenter l'infini, la traversée de la limite, mais elle est finie. Et seul le fini peut re-présenter l'infini : le rendre infini.
- 28 La fixation de Bataille sur cette image vient sans doute de l'expérience tragique de l'impossibilité de combler cet intervalle, de suturer la déchirure. L'expérience intérieure, qui est pour Bataille l'expérience du déchirement, l'expérience en tant que

déchirure, fait savoir (ou toucher au *non-savoir*) que l'abîme ne peut pas être relevé par le miracle de la Résurrection. Car le secret est précisément là : la Crucifixion est la vérité de la Résurrection et non pas l'inverse. Le salut qui signifie la levée de la chair n'est pas autre chose que l'immunisation contre la contagion de la présence. Le miracle a lieu depuis le lieu contagieux de la chair qui touche non pas par une transcendance pure et intouchable mais par son intensité présente, par la vulnérabilité d'un corps singulier et fini à jamais.

NOTES

1. . Comme « la vie est toujours un produit de la décomposition de la vie » (Georges BATAILLE, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957, p. 62), la présence se présenterait comme un produit de la décomposition de la représentation.
2. . « La transgression excède sans le détruire un monde *profane*, dont elle est le complément. La société humaine n'est pas seulement le monde du travail. Simultanément – ou successivement – le monde *profane* et le monde *sacré* la composent, qui en sont les deux formes complémentaires. Le monde *profane* est celui des interdits. Le monde *sacré* s'ouvre à des transgressions limitées. C'est le monde de la fête, des souverains et des dieux » (*ibid.*, p. 76).
3. . Georges BATAILLE, *ibid.*, p. 29.
4. . « Une telle disjonction du sacré et de la substance transcendante (impossible par conséquent à créer) ouvre soudain un champ nouveau – peut-être champ de violences, peut-être même champ de mort, mais champ dans lequel il est possible d'entrer – à l'agitation qui s'est emparée de l'esprit humain vivant » (« Le sacré », *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 563).
5. . « De la continuité de l'être, je me borne à dire qu'elle n'est pas selon moi *connaissable*, mais, sous des formes aléatoires, toujours en partie contestables, l'*expérience* nous en est donnée. L'*expérience négative* est seule digne à mon sens de retenir l'attention, mais cette expérience est riche. Nous ne devons jamais oublier que la théologie positive se double d'une théologie *négative*, fondée sur l'*expérience mystique* » De sa part cette expérience mystique découle de l'expérience « universelle » donnée par « le sacrifice religieux » (Georges BATAILLE, *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 30). La continuité de l'être est inaccessible, mais nous en avons l'expérience par sa manifestation dans le cadre du sacrifice. Le sacrifice serait donc le *phénomène* de l'être sacré.
6. . « Souvent la transgression de l'interdit n'est pas elle-même moins sujette à des règles que l'interdit » (*ibid.*, p. 73).
7. . « C'est ainsi que le prêtre chrétien ne se donne pas comme le sacrificateur véritable, comme le véritable prêtre de son Dieu. Les prêtres véritables sont, théologiquement, les péchés du monde, les crimes des hommes, coupables seuls de la mise à mort divine. Le cœur du prêtre adhère cependant par toutes ses fibres au sacrifice : et bien qu'il ne soit, lui, que l'ascète s'écartant prudemment de tout péché, il renouvelle chaque matin l'œuvre du pécheur, il verse une fois de plus le sang du Christ » (« Le sacrifice », in Denis HOLLIER, *Le Collège de Sociologie. 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, p. 735).
8. . Voir René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris, Hachette, 1972 ; René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
9. . Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 66.

10. . « Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute force du droit, transformant le pressentiment du caractère problématique de cette force en certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique ; notre tâche est donc d'en finir avec elle » (Walter Benjamin, « Critique de la violence », in Walter Benjamin, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, 2000, p. 237-238).
11. . « Si la violence mythique est fondatrice du droit, la violence mythique est destructrice du droit ; si l'une pose des frontières, l'autre est destructrice sans limites » (*ibid.*, p. 238).
12. . Jean-Pierre VERNANT, « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *fusia* grecque », in *Le Sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens sur l'Antiquité classique*, tome XXVII, Fondation Hardt, Vandœuvres – Genève, 1980), p. 4.
13. . Voir à ce propos Jacques DERRIDA, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 68-73.
14. . Voir à ce propos l'analyse de Georges DIDI-HUBERMAN dans le chapitre « L'évitement du vide : croyance ou tautologie » de *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1995.
15. . Il est évident qu'on passe sous silence ici le troisième grand moment structurel de la religion chrétienne qui complique davantage – touchant à sa limite – le dispositif de la représentation. Il s'agit, bien sûr, de la Crucifixion, de la mise à mort du Dieu à l'image d'homme. Si l'Incarnation était la mise au jour de l'image, Image de l'Idée, la Crucifixion n'est pas autre chose que la mise à mort de l'Image, dont l'image pourtant est impossible ou bien devient le point où se révèle son insuffisance essentielle, c'est-à-dire, son caractère d'image, sa limite. Ici, l'image devrait présenter l'infini, la traversée de la limite, mais elle est elle-même limitée, finie.
16. . J'utilise cette formule à l'instar de Jean-Luc NANCY, cf. *Nolimetangere*, Paris, Bayard, 2003.
17. . Il faut sans doute tenir compte de la distinction importante entre le cas iconique de l'incarnation qui instaure une image et le cas symbolique de la communion dans la présence. On peut évoquer à ce propos la thèse de Marie José Mondzain : « Dans le cas iconique, la personne du fils s'incarne dans l'image indépendamment de sa substance, donc de sa personne réelle. Son corps a été sacrifié pour inaugurer le règne de l'image immortelle. La personne dans ce cas ne peut être l'objet d'une personnification, mais le sujet d'une incarnation qui se fonde sur le sacrifice du corps, sur sa disparition. Inversement, la situation du corps dans l'eucharistie permet à l'incorporation institutionnelle de revendiquer la personnification du Christ dans le corps de l'église. [...] Le pain et le vin ne ressemblent en rien à la divinité. La parole est performative, c'est elle qui instaure un double régime pour la communauté, celui d'iconicité d'une absence et celui de la communion dans la présence » (Marie José MONDZAIN, *L'Image peut-elle tuer ?*, Paris, Bayard, 2002, p. 35).
18. . Voir *L'Inimaginable. Essais en philosophie de l'image*, Sofia, NBU, 2003 ; *L'Altération du monde. Pour une esthétique radicale*, Paris, Lignes, 2009 ; *La Métamorphose et l'Instant – Désorganisation de la vie*, Strasbourg, La Phocide, 2009 [Deuxième Partie : La Déchirure].
19. . Et par conséquent elle est l'objet privilégié des pratiques *immunitaires* et sanitaires modernes : « De nos jours l'abattoir est maudit et mis en quarantaine comme un bateau portant le choléra » (Georges BATAILLE, « Abattoir », *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, p. 205).
20. . Georges BATAILLE, « L'histoire de l'érotisme », *Œuvres complètes*, t. VIII, *op. cit.* p. 69.
21. . « Le Christ est la totalité de l'être, et pourtant il est, comme l'"amant", personnel, comme l'"amant", désirable : et soudain le supplice, l'agonie, la mort. Le fidèle du Christ est mené au supplice. Mené lui-même au supplice : non à quelque supplice insignifiant, mais à l'agonie divine. Non seulement, il a le moyen d'atteindre au supplice, mais il ne pourrait l'éviter, et c'est le supplice de plus que lui, de Dieu lui-même, qui, Dieu, n'est pas moins homme et suppliciable que lui » (Georges BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 65). Cette véritable *fascination* – le mot paraît sans doute fort, mais il est bien justifié – relève de l'interprétation *surchrétienne* du christianisme : « L'imitation de Jésus : selon saint Jean de la Croix, nous devons

imiter en Dieu (Jésus) la déchéance, l'agonie, le moment de « non-savoir » du « *lammasabachtani* » ; bu jusqu'à la lie, le christianisme est absence de salut, désespoir de Dieu. Il défaille en ce qu'il arrive à ses fins hors d'haleine. L'agonie de Dieu en la personne de l'homme est fatale, c'est l'abîme où le vertige le sollicitait de tomber. L'agonie d'un Dieu n'a que faire de l'explication du péché. Elle ne justifie pas seulement le ciel (l'incandescence sombre du cœur), mais l'enfer (l'enfantillage, les fleurs, Aphrodite, le rire) » (*ibid.*, p. 61).

22. . Voici une formule éloquente, prise à tout hasard et par conséquent d'autant plus révélatrice et représentative. Il s'agit en effet d'une note en bas de page qui commente la formule de l'incarnation « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous » : « Pour comprendre ce prodige de puissance, d'amour et d'anéantissement, il faudrait pouvoir mesurer l'infinie distance qui sépare ces deux extrêmes : le Verbe éternel de Dieu et la nature souillée de l'homme » (*Le Saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ ou Les Quatre Évangiles en un seul*. Traduction nouvelle avec Notes, Cartes et Plans par le Chanoine Alfred Weber, Verdun, Édition de propagande 1151^e Mille, 1925, p. 24).

23. . Voir à ce propos mon livre *L'Inimaginable. Essais en philosophie de l'image*, *op. cit.*, p. 133-137.

24. . Ce « saut dans l'abîme » est pensé à juste titre comme l'archi-schéma de la représentation occidentale. Jean-Luc Nancy souligne à son tour les enjeux de la Crucifixion : « C'est là notre croix, pourrait-on dire avec d'autant plus de raison que la croix chrétienne est au centre de l'affaire : représentation du représentant divin mourant au monde de la représentation pour lui donner le sens de sa présence originelle... » (Jean-Luc NANCY, « La représentation interdite », in *Au fond des images*, Paris, Galilée, 2003, p. 75).

25. . Il faut noter la place tout à fait particulière qu'occupe le rite de la communion dans la structure de la religion chrétienne. Du même coup la *communion présente* le corps christique dans l'eucharistie (car c'est bien le corps de Dieu, sa chair et son sang) et sert de *modèle* (ou *schème*) de la représentation. Le « signifié transcendantal » de la représentation n'est donc pas la transcendance du logos mais la présence du corps. Il ne faudrait pas oublier donc que le symbole succède à l'image, étant métonymiquement lié à elle : avant l'arbitraire du symbole il y a le toucher de l'image-corps.

26. . Jean-Marie PONTÉVIA, « La mort dans l'art », in *Écrits sur l'art et pensées détachées*, vol. III : « Ogni dipintore dipingè se » [« Tout peintre se peint soi-même »], Bordeaux, William Blake et Co., 1986, p. 79-89.

27. . Georges BATAILLE, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 139.

28. . Georges BATAILLE, *Les Larmes d'Éros*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961, p. 234.

RÉSUMÉS

Pour Bataille, la représentation est à la fois neutralisation et déchaînement – exposition à la force dévastatrice, pétrifiante, contagieuse de la présence. La *surcritique* bataillienne de la représentation tend donc à la fois à la destruction de la représentation et à la (re)constitution de la présence. D'où l'exigence formulée par Bataille : la représentation devrait être avant tout le saut dans l'abîme de la présence, il faudrait qu'elle fasse l'expérience de la présence, dans une dépense insensée, sans aucune économie. L'hypothèse de ce texte et l'enjeu qui lui correspond procède ainsi du rapport du geste *surcritique* à la structure de la représentation ; la fin de ce geste – la destruction de la

représentation en tant qu'aboutissement à la présence – correspondrait à la finalité de la représentation elle-même.

For Bataille, representation is both neutralisation and outburst – an exposition to the devastating, transfixing, contagious force of presence. The Bataillan *surcritique* of representation therefore tends towards the destruction of representation as well as towards the (re)constitution of presence. Hence Bataille's demand: representation should above all be a dive into the abyss of presence; it should experience presence without holding back.

Die Repräsentanz sollte vor allem ein Sprung in den Abgrund der Anwesenheit sein. Sie sollte in einem irrsinnigen Aufwand und ohne jeglicher Sparsamkeit die Erfahrung der Anwesenheit verwirklichen.

AUTEUR

BOYAN MANCHEV

Boyan Manchev est philosophe, professeur à la Nouvelle université de Bulgarie et à l'Université des arts de Berlin, ancien directeur de programme et vice-président du Collège international de philosophie. Son travail actuel, qui avance la perspective d'un mobilisme et d'un matérialisme radical, est centré sur l'ontologie, la philosophie de l'art et la philosophie politique. Manchev est l'auteur de six livres et de nombreux articles en plusieurs langues. Parmi ses publications récentes figurent : *Logique du politique* (Sofia, Critique&Humanisme, 2012), *Miracolo* (Lanfranchi, 2011), *L'Altération du monde. Pour une esthétique radicale* (Lignes, 2009), *La Métamorphose et l'Instant - Désorganisation de la vie* (La Phocide, 2009), *Rue Descartes 64. La métamorphose* (sous la dir. de B. Manchev, PUF, 2009), *Rue Descartes 67. Quel sujet du politique ?* (sous la dir. de G. Basterra, R. Ivekovic et B. Manchev, PUF, 2010).