慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	Les mythes et leurs enjeux Une étude sur les significations des figures mythiques chez Georges Bataille
Sub Title	「神話とその賭金」 ジョルジュ・ バタイユにおける神話表象の意味についての一考察
Author	市川, 崇(Ichikawa, Takashi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2002
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.82, (2002. 6) ,p.254(15)- 368(1)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00820001-0368

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Les mythes et leurs enjeux
Une étude sur les significations des figures mythiques chez Georges Bataille

ICHIKAWA Takashi

En 1939, Raymond Queneau constate une certaine soif de mythes chez quelques esprits de l'époque, dans son article "Le mythe et l'imposture" publié dans la revue *Volontés* ; il remarque par la suite que certains ne s'en tiennent pas à étudier les mythes existants, et vont jusqu' à fabriquer eux-mêmes des mythes pour satisfaire cette soif.(1) Que ce vif intérêt sur le sujet fût partagé, au moins en partie, par un grand public, il est possible de le sentir à travers les titres des publications qui y sont consacrées au même moment : *Le mythe du XXe siècle* de Alfred Rosenberg, *La mythologie primitive* de Georges Dumézil, ou bien *Le mythe et l'homme* de Roger Caillois. Par ailleurs, Jean-Paul Sartre écrit dans la revue *Europe*, en juin 1939, que 《cette idée du mythe est un fruit de l'époque et fort à la mode depuis Sorel.》(2) Sans doute, était-il évident pour les lecteurs contemporains que l'utilisation du mythe de l'Aryen par les idéologues nazis, la construction de leur propre mythe et leur propagande (l'ouvrage de Rosenberg, par exemple) prêtaient matière à une telle problématique, sans être nommées dans aucun de ces textes.

Or, Bataille en parle de son côté dans "L'apprenti sorcier" écrit en 1938 pour la *N.R.F.*, destiné à accompagner le manifeste de l'organe, "Pour un Collège de sociologie", ce cercle d'études qu'il vient de fonder avec Caillois et Michel Leiris ; où d'une manière assez provocante, il laisse imaginer que le retour à la totalité de l'existence qu'il juge

nécessaire de réaliser, peut être tenté par le biais des inventions mythologiques.[3] C'est sans doute ce qui a amené Isabelle Rieusset, après Denis Hollier, à supposer que la position de Bataille aurait été également la cible de la critique de Queneau, lors que ce dernier appelle imposture la tentative de construire un mythe. Dans cette briève étude, notre propos vise, dans un premier temps, à expliciter les rapports complexes que la notion de mythe entretenait avec celle de sacrifice dans les textes de Bataille des années 30, afin de saisir par la suite, bien qu'approximativement, ce qui aurait pu être vécu et attendu par Bataille dans cet étonnant projet de mise en action du mythe et du sacrifice.

1. Les recherches et l'invention mythologiques

Isabelle Rieusset, dans une étude intitulée "Le Collège de sociologie : Georges Bataille et la question du mythe", s'efforce de défendre la position de Bataille qui lui paraît pouvoir être assimilée à une imposture par les rationalistes de son temps, au nombre desquels elle compte, nous semble-t-il, curieusement Queneau ; Rieusset note, après avoir cité un passage de l'article de Paul-Louis Lansberg, dénonçant les mythes modernes, fabriqués, qu'elle appelle héraut du courant de pensée rationaliste : 《A partir du même argument, Raymond Queneau accuse également Georges Bataille dans son article 《Le mythe et l'imposture》, en déclarant sa position intenable dans la mesure où il refuse toute révélation transcendante qui pourrait à la rigueur fonder la création d'un mythe. Qu'il s'agisse de l'étude scientifique des mythes par les ethnologues, ou du désir de Georges Bataille de créer un mythe, la critique à leur endroit est la même : on crie à l'imposture. Or, on est en droit de s'étonner d'une telle assimilation. Si la complexité du Collège de sociologie et les propos provocateurs de la revue *Acéphale* peuvent

expliquer une telle violence polémique, on ne comprend pas comment la démarche scientifique des ethnologues est rejetée sous le même qualificatif d'imposture. Mais cette assimilation, pour surprenante qu'elle paraisse, est riche d'information sur ce qui dérange profondément les rationalistes.》[4]

Avant d'engager l'examen en détail de ces propos de Rieusset, qui sont d'un intérêt particulier, notons simplement deux points qui ne nous paraissent pas superflus : tout d'abord, dans l'article dont il est question, Queneau ne mentionne pas une seule fois le nom de Bataille (on peut interpréter tout au plus, comme le fait Hollier, certaines métaphores qu'utilise Queneau pour expliquer l'irrationalisme, comme une allusion d'ailleurs incertaine aux textes de Bataille) ; deuxièmement, l'argument de Queneau consiste à critiquer l'attitude simpliste qui oppose trop schématiquement la raison et l'anti-raison, et non point à récuser directement la pertinence des recherches scientifiques des mythes.

Or, quelque soit l'exactitude de sa lecture du texte de Queneau, Rieusset tente de relever le qualificatif d'imposture, qui aurait pu, d'après elle, très bien s'adresser à l'entreprise de Bataille et de ses proches, et ceci par un étrange détour argumentatif : si, aux yeux des rationalistes, la création volontaire d'un mythe équivaut à une tricherie, le discours scientifique sur les mythes commence, avec Claude Lévi-Strauss entre autres, à ne pas s'interdire la possibilité de devenir à son tour un mythe. En se référant au célèbre passage du *Cru et le Cuit* (《En voulant imiter le mouvement spontané de la pensée mythique, notre entreprise a dû se plier à ses exigences et respecter son rythme. Ainsi ce livre sur les mythes est-il à sa façon un mythe.》[5]), Rieusset conclut sans hésiter à pousser très loin la réflexion de Lévi-Strauss : 《On voit donc que, loin de repousser l'accusation de créer un mythe du mythe,

Claude Lévi-Strauss admet cette mise en abîme du discours mythologique comme son énonciation propre et comme le fondement méthodologique de son adéquation à son objet d'étude. [...] Pour Claude Lévi-Strauss, étudier des mythes c'est aussi en créer. On est donc dans une perspective qui recoupe en partie l'exigence de Georges Bataille, celle du passage de la connaissance à l'acte.》[6]

Nous laissons pour l'instant en suspens la question de savoir si, par la phrase que nous avons citée plus haut, Lévi-Strauss voulait entendre que les recherches sur les mythes signifient nécessairement la création des mythes. Selon toute vraisemblance, Rieusset semble croire que la validité de cette équation est assurée, et que, par conséquent, on pourrait inverser l'ordre de deux termes sans danger : l'invention des mythes peut revendiquer le même statut épistémologique que les études mythologiques. Or, si nous simplifions un peu la thèse de Rieusset, il apparaît qu'elle considère la prise de position audacieuse de Lévi-Strauss comme étant la confirmation de la remise en cause des valeurs métaphysiques qu'a été opérée en partie, d'après elle, par la naissance et le développement de l'ethnologie. Ceci lui apparaît évident pour deux raisons : d'une part, parce que, si l'ébranlement du système métaphysique requiert la critique de la notion de centre, le discours de Lévi-Strauss sur 《cette structure a-centrique qu'est le mythe,》 (Rieusset avance ainsi à l'appui du commentaire de Jacques Derrida sur *Le Cru et le cuit*)[7] est censé ne pas avoir de centre, et rejoint, par là, cette critique ; d'autre part, il y a lieu de supposer (Rieusset cite un autre passage du texte de Derrida) que l'ethnologie est née au moment où la culture européenne, ayant pour fondement les valeurs métaphysiques, a cessé de se regarder comme unique culture de référence. C'est donc à partir de ces deux hypothèses que Rieusset cherche à démontrer que l'invention mythologique, qui aurait été entreprise par Bataille et ses

proches au sein de la société secrète appelée Acéphale, devrait être jugée aussi significative que le décentrement des valeurs métaphysiques, rendu possible par l'ethnologie et l'anthropologie. Car, la figure d'Acéphale, cet étrange monstre sans tête que Bataille a crée au cours des réflexions cosmogoniques et philosophiques, répondait à cette exigence de disloquer la sereine image de l'homme rationnel, ayant pour centre son cerveau, ainsi que l'interpretation rationaliste des lois de l'univers : 《A travers le mythe de l'Acéphale, Georges Bataille a été un des premiers à mettre l'accent sur la nécessité de fonder une éthique athéologique sur l'absence, pour s'opposer à tout système fermé qui implique la notion de centre.》[8]

Si nous revenons à présent à la question qui a été laissée en suspens, il faudrait rappeler que Lévi-Strauss, lors qu'il a comparé son livre à un mythe, ne visait pas à confondre son intention d'analyser divers mythes avec celle d'en créer un autre ; il voulait affirmer tout au plus l'immanence de l'ordre régissant son discours à un ensemble de systèmes de vérités qu'est la mythologie, auquel appartiennent également, certes à un niveau différent, les mythes étudiés. Les mythes, en tant que discours collectifs, peuvent déceler leurs structures sous le regard d'un autre discours analytique, dans la mesure où il découvre les conditions s'imposant communément à ses propres mécanismes et à ceux de ses objets. N'est-ce pas en ce sens que Lévi-Strauss s'oppose à l'idée de l'invention? Nous pouvons lire en effet dans l'Ouverture du *Cru et le Cuit* : 《Comme les mythes reposent eux-mêmes sur des codes du second ordre (les codes du premier ordre étant ceux en quoi consiste le langage), ce livre offrirait alors l'ébauche d'un code du troisième ordre, destiné à assurer la traductibilité réciproque de plusieurs mythes. C'est la raison pour laquelle on n'aura pas tort de le tenir pour un mythe : en

quelque sorte, le mythe de la mythologie. Mais pas plus que les autres codes, celui-ci n'est inventé ou quémandé au dehors. Il est immanent à la mythologie elle-même, ou nous ne faisons que le découvrir.》[9] Cette reconnaissance du caractère "fabuleux" de son discours ne doit pas être comprise comme un gage donné à des positions dites "post-modernes" et irresponsables, s'autorisant sans scrupules des énoncés du type : Tout devient fictif, puisque désormais rien n'est objectif. Bien au contraire, pour Lévi-Strauss, qui n'admet pas d'auteurs aux mythes, l'observation empirique d'innombrables systèmes de représentations, recueillis dans de différentes sociétés, devrait contribuer à la connaissance de l'ensemble des contraintes mentales objectives qu'il appelle pensée objectivée, et qui peut être déterminé par la structure universelle du cerveau humain.

Ceci étant, serait-il sans doute aisé de s'apercevoir que la distance qui sépare la position de Bataille de celle de Lévi-Strauss n'est pas facilement franchissable ; de même qu'il ne peut être question, pour l'anthropologue, de réduire le but de ses analyses structurales à une création des mythes, de même, Bataille aurait refusé de limiter l'enjeu de sa mise en action de mythe à la recherche de systèmes universels. Quant à la tentative de relativiser les valeurs métaphysiques, que Rieusset croit pouvoir repérer chez l'un comme chez l'autre, nous pouvons constater que Lévi-Strauss, quoi qu'hostile à la compréhension cartésianiste de l'homme et à l'ethnocentrisme européen, ne ressentait pas toujours le besoin de se débarasser des notions telles que l'esprit humain ou l'innocence archaïque.

2. Du potlatch révolutionnaire à la naissance d'un monstre

Bataille commence à se familiariser avec les théories ethnologiques

et sociologiques bien avant l'ouverture du Collége de sociologie. D'après Alfred Métreau, un de ses camarades de l'Ecole des Chartes, c'était au début des années 20 que Bataille a pris connaissance des travaux de Marcel Mauss, entre autres de l'article d'une importance inégalée, *Essai sur le don.*[10] Nous essaierons d'examiner, dans ce chapitre, comment il a construit une théorie originale du sacrifice, et dans quelle mesure cette théorie et le projet de la réalisation de ce rituel étaient inséparables de ce qu'il appelait invention mythologique. Si les thèses des sociologues et des ethnologues sont souvent invoquées comme matériaux théoriques, pour mieux appuyer son point de vue, les figures mythiques, quant à elles, semblent être articulées plus directement sur la dynamique même de son expérience et collaborent à ce titre à la formation d'un espace où, au seuil de la folie, se déroule sa pensée.

Vers la fin des années 20, tout en continuant à assumer la direction de la revue *Documents*, Bataille se met à rédiger un texte sur son phantasme d'œil pinéal : il croyait que l'épyphise allait fendre un jour son crâne de l'intérieur, pour en sortir comme un troisième œil ; le surgissement de ce globe oculaire suivant une impulsion ascendante, comme pour défier le soleil, ne l'empêche pas pour autant de vouloir s'identifier à ce dernier. Pourtant, à peine s'est-il senti identique à son objet de vision qu'il est aveuglé, en subissant l'éclat aveuglant du soleil. Nous pourrions penser qu'aux yeux de Bataille, ce phantasme traduisait l'économie même du sacrifice : la possibilité de la double identification à l'agent de destruction et à l'objet détruit nous semble constituer un des moments cruciaux de la dynamique que Bataille a décelée dans ce rituel. Comme il l'affirmera plus tard dans la *Théorie de la religion* par exemple, la réussite du sacrifice exige la participation du sacrificateur à la victime et vice versa. Précisons encore que le sacrifice, n'étant pas entendu comme une offrande faite aux dieux, signifie,

pour Bataille, la dépense prodigieuse d'énergie d'une part, et d'autre part, le processus simultané de la production et de la destruction d'une subjectivité particulière.

Ainsi, ne serait-il pas étonnant que Bataille ait cru repérer ce qui pouvait fonder et appuyer son intuition dans les cas pathologiques d'automutilation rapportés par les psychanalystes ; il élabore une théorie bien singulière du sacrifice en rédigeant "L'automutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh", en 1930. Quelque soit la validité de son point de vue, il lui est apparu qu' en se sectionnant une oreille ou un doigt, Van Gogh et les malades désiraient s'égaler à la prodigalité du soleil qui dépense son énergie sans réserves. Or, c'est ici que les figures mythiques sont introduites, et c'est peut-être une des premières fois, dans la réflexion de Bataille : il se réfère aux mythes de Prométhée et d'Icare qui lui semblent pouvoir communiquer la même intensité du désir. Le rapprochement est fait, du moins sur le plan démonstratif du texte, par le biais d'une étude de Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* ; après avoir comparé les faits d'automutilation au phénomène religieux de sacrifice, Bataille cite un passage de cet essai : 《Il y a pourtant un cas d'où tout calcul égoïste est absent. C'est le sacrifice du dieu ; car le dieu qui se sacrifie se donne sans retour. C'est que, cette fois, tout intermédiaire a disparu. Le dieu qui est en même temps le sacrifiant, ne fait qu'un avec la victime et parfois même avec le sacrificateur. Tous les éléments divers qui entrent dans les sacrifices ordinaires rentrent ici les uns dans les autres et se confondent. Seulement une telle confusion n'est possible que pour des êtres mythiques, c'est-à-dire idéaux.》[11]

Que le thème de sacrifice soit évoqué sous une forme de don sans retour dans cet essai sur le sacrifice de Mauss (et non pas dans son

essai sur le don), mérite d'être souligné, vu l'importance de l'association de ces deux thèmes chez Bataille. Pourtant à l'encontre de notre attente, cette référence à Mauss n'est pas faite pour pouvoir justifier son recours aux figures mythiques ; Bataille reproche à Mauss de ne pas avoir voulu mentionner les cas d'automutilation et d'avoir enfermé ainsi la possibilité de ce sacrifice 《sans calcul égoïste》 dans un monde mythique.[12] Comme si les dieux mythiques, Icare ou Prométhée avaient besoin des cas pathologiques pour être interprétés à juste titre, ou bien comme si les malades automutilateurs étaient déjà des êtres mythiques de nos jours.

Dès lors, il nous apparaît indéniable que Bataille voit dans l'économie du sacrifice ce qui impose de projeter de l'agressivité au dehors, que ce soit pour voler le feu au dieu ou pour s'emparer de l'image glorieuse du soleil, en même temps que de subir la conséquence la plus atroce de sa propre agressivité. N'est-ce pas de ce "don de soi sans calcul" que naît un sentiment d'invincibilité permettant au sujet d'accéder à une dimension quasi mythologique?

Quelques années plus tard, Bataille s'intéresse fort à la théorie marxiste du matérialisme au cours de ses discussions avec les compagnons du Cercle communiste démocratique ; jugeant insuffisantes les thèses classiques du marxisme que l'on qualifiait de déterminisme économique, il tente de leur donner un nouveau souffle en recourant à la théorie psychnalytique de Freud et à l'apport de la sociologie française ; avec "La Notion de dépense", il intègre dans sa théorie du sacrifice les données communiquées par Marcel Mauss (dans *Essai sur le don*) sur une coutume appelée potlatch des indiens du nord-ouest américain. Nous pouvons résumer comme suivant l'un des objectifs que s'est donnés Mauss dans cette essai : démontrer l'existence du système

des prestations totales dans des sociétés dites primitives où l'on ne trouvait qu'une sorte de l'économie naturelle basée principalement sur le troc, c'est-à-dire sur un simple échange de biens et de produits entre les individus ; selon les analyses de Mauss, ce qu'ils échangent, ce ne sont pas uniquement des choses utiles économiquement, mais ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires et des foires dont 《le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent.》[13] C'est à titre de forme typique de ces prestations totales que Mauss mentionne le *potlatch* : les peuples des tribus résidant sur la côte du nord-ouest américain, qui vivent de leurs pêcheries, et de leurs chasses, dépensent à l'occasion des rituels tout ce qu'ils ont acquis au cours de l'année, ou bien ils effectuent le don ou la destruction purement somptuaire des biens pour humilier le chef du clan opposé.

Si, pour Mauss, le *potlatch* reste un exemple des prestations totales, capable d'illustrer les règles générales régissant les obligations de donner, de recevoir et de rendre, pratiquées dans de nombreuses sociétés, Bataille le considère comme un moyen pour relativiser le principe de l'utilité. S'appuyant sur l'exemple de potlatch, Bataille cherche à faire apparaître que les activités économiques de l'homme n'étant pas réductibles aux seuls processus de production et de conservation, la dépense improductive doit y remplir une fonction non moins essentielle ; et il se demande si ces activités ne sont pas réglées avant tout sur un besoin de prodiguer tout ce qui est acquis, plutôt que sur celui de produire toujours davantage. Alors, le sacrifice qu'il prend soin de distinguer de la demande de récompense auprès de dieu, lui paraît être une manière spectaculaire de dépense improductive. Il ne serait pas superflu de noter ici que, lorsqu'il publie, quinze ans plus tard, son livre

sur l'économie politique, *La Part maudite*, il explique ce primat de dépense improductive sur la production à partir de ce constat biologique apparemment incontestable : l'organisme recevant en général plus d'énergie qu'il est nécessaire au maintien de la vie, est obligé de dépenser cet excédent, s'il n'est pas absorbé tout entier dans sa croissance. A cet instant, poussant plus loin ses réflexions sur les phénomènes religieux, il va jusqu'à dire que le sacrifice n'est qu'une production des choses sacrées. Si Mauss s'intéresse, dans son explication du don, à la notion de *mana* chez les maori en Polynésie, cette force spirituelle des choses, susceptible de détruire le donataire au cas où l'obligation de rendre ne serait pas observée, Bataille, de son côté, suppose la force irrépressible de la matière comme étant la cause d'une dépense improductive.

Bataille continue à élaborer son matérialisme peu orthodoxe, en greffant sur les résultats de ses investigations sociologiques, l'inspiration puisée dans la théorie psychanalytique freudienne ("Psychologie collective et analyse du moi" et "Totem et tabou"), et dans des écrits de jeune Marx ("Ébauche d'une critique de l'économie politique" par exemple). Ainsi, Bataille s'efforce-t-il d'analyser certains aspects des sociétés capitalistes en terme de tendance à l'homogénéité dans "La structure psychologique du fascisme". ; fondée sur une commune mesure qu'est la monnaie, destinée à assurer l'équivalence de différents produits, la société de la production capitaliste tend à mesurer la valeur de ce qui est hétérogène dans les activités humaines par rapport à son utilité et à son échangeabilité. Il appelle hétérogénéité la part irréductible à ce principe de l'utilité, résistant à tout nivellement de valeur, et donc à tout échange symbolique, par exemple la violence, la folie, ou bien l'excédent d'énergie. Bataille l'avait d'abord envisagée dans ses

écrits antérieurs, comme une force physiologique se dégageant dans des excitations érotiques entre autres. Elle est censée à présent pouvoir parcourir le champs social sous forme d'une force matérielle ébranlant la structure supposée stable de la société, et canalisant le besoin de la dépense improductive.

Le Cercle communiste démocratique dissous, Bataille et ses proches sont de plus en plus désabusés par la réalité du régime soviétique qui se révèle chaque jour comme une dictature stalinienne. L'espoir de la révolution que nourrissaient les intellectuels de gauche lors de la victoire électorale du Front populaire en 1936, ne tarde pas à tourner en illusion, par la politique de la non-intervention du gouvernement de Blum dans la guerre d'Espagne et par son inertie face à l'invasion allemande de la Rhénanie et puis de l'Autriche en 1938. C'est dans ce contexte politique que doivent être mesurés les enjeux de la création de la société secrète d'Acéphale, et de l'invention mythologique qui y aurait été tentée par Bataille et ses amis : si le groupe a été organisé autour une figure mythique, mais aussi comique, d'un monstre sans tête, ses activités étrangement religieuses restaient parallèles à la critique sérieuse de l'idéologie nazie, poursuivie dans la revue *Acéphale*.

En 1936, Bataille publie dans cette revue un article intitulé "Nietzsche et les fascistes", pour reprendre la pensée de ce philosophe, à qui il se sentait lié d'un sentiment de communauté, aux mains des idéologues fascistes. Le texte commence par dénoncer les falsifications de la philosophie de Nietzsche par sa propre sœur, Elisabeth Foerster Nietzsche, qui consistent à faire croire au Führer et au public allemand sous régime nazi, que cette pensée est profondément antisémite. En se référant à la lettre de Nietzsche à sa sœur dans laquelle il exprimait sa profonde répulsion pour le mari d'Elisabeth qui était antisémite,

Bataille parle de la trahison de cette dernière qui reçoit Hitler au Nietzsche Archiv à Weimar en novembre 1933. En somme l'article de Bataille procède à l'éclaircissement de ces trois points essentiels concernant la philosophie de Nietzsche : 1) cette pensée s'oppose radicalement à l'antisemitisme, 2) elle exprime clairement l'anti-patriotisme, 3) son anti-christianisme et l'importance pour lui de la figure de Dyonisos ne témoignent d'aucune affinité avec le néo-paganisme nazi qui, au-delà de son compromis d'un enthousiasme libre et du catholicisme, se résume finalement en une religion hygiénique de la race.[14] Est-il besoin de rappeler que, dans le *Mythe du XXe siècle*, Rosenberg ne cachait pas son aversion pour la figure de Dyonisos, en dépit de son nietzscheisme affiché, en l'évoquant plutôt comme un désordre à dominer, ou comme une souillure à purifier? Il s'avère que, sur ce point, la mobilisation des mythes par le nazisme se trouve aux antipodes de l'invention mythologique au sein d'Acéphale : l'image de Dyonisos, avec les idées de l'ivresse et de la disharmonie qui y sont liées, restait très chère à Bataille, et ceci à tel point que André Masson, nous semble-t-il, a largement réutilisé son propre dessin de Dyonisos lors qu'il a crée le monstre Acéphale. Si, comme le remarquent Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe dans *Le mythe nazi*, le mythe a fonctionné avant tout pour les idéologues nazis, comme un instrument de l'identification,[15] il y a lieu de penser que la figure d'Acéphale, étant censée représenter ce que Bataille nommait hétérogénéité, devrait faire apparaître, en s'annulant elle-même aussitôt comme image, l'impossibilité même de l'identification.

La tentative extravagante d'inventer un mythe, qui signifiait, dans une cerraine mesure, l'utilisation de l'arme de son ennemi pour se défendre, n'a évidemment pas abouti à sa fin. Mais si, quelques années plus tard, Bataille l'appelle erreur monstrueuse, ce n'est pas parce qu'il

a pris conscience de l'absurdité de croire en la fiction que lui-même avait inventée. L'erreur, s'il en était une, consistait à vouloir faire coïncider le surgissement d'une subjectivité hypertrophiée, vécu dans le sacrifice, avec le déclenchement de la dépense improductive et massive d'énergie sur le plan social, qui ignore théoriquement toute position volontariste et donc tout calcul.

Notes

(1) Queneau, ami de Bataille, qui a jadis collaboré au *Documents*, écrit ainsi : 《Le mythe est en effet une imposture lorsqu'il est construit, soit par la raison, soit par l'anti-raison. Dans un cas, ce ne peut être au mieux qu'une allégorie, au pire qu'un piège. Dans l'autre, ce ne peut être que l'expression inconsistante de subconscients individuels. La soif de mythes que l'on trouve actuellement chez quelques esprits, d'ailleurs remarquables, me paraît indiquer un manque, qui est bien le signe de l'insuffisance d'une position antirationnelle.》 Raymond Queneau "Le mythe et l'imposture" in *Volontés* no 14, février 1939, texte repris dans *Le voyage en Grèce*, Gallimard, 1973, p. 154.

(2) Jean-Paul Sartre, "Denis de Rougemont 《L'amour de l'occident》" in *Europe*, juin 1939, texte repris dans *Situations 1*, Gallimard, 1947, p. 58.

(3) Bataille dit plus précisément : 《Le mythe naît dans les actes rituels dérobés à la vulgarité statique de la société désagrégée, mais la dynamique violente qui lui appartient n'a pas d'autre objet que le retour à la totalité perdue》 Georges Bataille, "L'apprenti sorcier" in *La Nouvelle Revue Française*, 26e année no 298, 1er juillet 1938, p. 25.

(4) Isabelle Rieusset, "Le Collège de sociologie : Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie : un décentrement épistemologique" in *Ecrits d'ailleurs, Georges Bataille et les ethnologues*, texte réunis par Dominique Lecoq et Jean-Luc Lory, éditions de la Maison des Sciences de L'Homme Paris, 1987, pp. 128-129.

(5) Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, Le Cru et le Cuit*, Plon, 1964, p. 14.

(6) Isabelle Rieusset, op., cit. p. 129.

(7) Jacques Derrida, "La structure, le signe et le jeu, dans le discours des sciences humaines" in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, pp. 419-420.

(8) Isabelle Rieusset, op., cit. p. 135.

(9) Claude Levi-Strauss, op., cit. p. 20.

(10) Alfred Métreau, "Rencontre avec les ethnologues" in *Critique* aout-septembre 1963, p. 680.

(11) Marcel Mauss, "essai sur la nature et la fonction du sacrifice" in L'Année sociologique, 1899, texte repris dans *Marcel Mauss, oeuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré, Editions de Minuit,* 1968, *p.* 305.

(12) *Bataille note, en effet, après le passage cité : 《Hubert et Mauss négligent ici les exemples de 《sacrifice de dieu》 qu'ils auraient pu emprunter à l'automutilation et par lesquels seuls le sacrifice perd son caractère de simagrée. Il n'y a en effet aucune raison de séparer l'oreille d'Arles ou l'index du Père-Lachaise du célèbre foie de Prométhée.》 œuvres Complètes* tome I, Gallimard, 1970, p. 268

(13) Marcel Mauss, "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in *Sociologie et anthropologie*, P.U.F. 1950, p. 151.

(14) Bataille, "Nietzsche et les fascistes" *œuvres Completes* tome I, pp. 447-465.

(15) Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, éditions de l'aube, 1991, p. 35.