

MAKOTO ASARI
Au-delà de l'affirmation-négation

Les mythes en question : Bataille, Breton, Heidegger

... il répondit : la négation vit en fonction de l'affirmation et celle-ci de celle-là; je doute que le monde qui commence puisse se définir comme affirmation ou comme négation.

Octavio Paz
*André Breton ou
La recherche du commencement*

Bataille et Breton. Que l'on jette de nouveau un coup d'œil sur la trace des activités de ces deux grandes figures entre les deux guerres, et l'on sera frappé d'y voir le trajet même de leurs réflexions sur le mythe, indissociables de celles qu'ils consacrèrent à la question de la communauté. Qui plus est, ils apparaîtront comme les représentants de deux styles de pensée éminemment actuels. Je pense à l'«Affaire Heidegger» qui récemment fait grand bruit. Je voudrais ici essayer de mettre en relief ces deux styles dont la divergence s'est manifestée de manière éclatante face à la montée et à l'installation du fascisme et du nazisme. Ils se rejoignirent au point crucial de la recherche du secret de la cohésion que la société avait reconnu, quelque peu brusquement, avoir perdu dans cette situation historique. Ils tentèrent l'un et l'autre de faire du mythe le fondement de cette cohésion. Tout en étant tous deux très éloignés du mode de culture humaniste traditionnel dans lequel l'individu était porteur de toute valeur. Leurs discours sur le mythe, l'absence de mythe puis la montée du fascisme s'inscrivaient dans le contexte d'une certaine réaffirmation appuyée du mythe et de la mythologie. Pourtant, malgré leur souci commun de se soustraire à cette résurgence mythologico-politique, les manières étaient fort différentes. Quelle était, alors, la nature de cette différence ? Mon propos n'est évidemment pas d'en parler pour elle-même, mais d'essayer de me glisser, si possible, dans l'espace de cette différence pour ressaisir l'abîme qui les sépare.

Dans la scission délicate mais grave qui eut lieu à l'époque de «Contre-Attaque», la réserve manifestée par Breton à l'égard de l'expression *surfascisme* «dans le sens de fascisme surmonté»¹, mot inventé par Jean Dautry, apparaît comme très significative. L'explication de Henri Dubief à ce propos est éclairante : d'une part c'était la méthode même de Georges Bataille que de

«savoir s'approprier les armes créées par ses adversaires», d'autre part cette expression apparaissait à Breton comme un «hommage indésirable» (*ibid.*). Voilà qui déjà nous signale une différence entre les deux manières d'assumer la question du mythe dans ce climat fort inquiétant. Bataille s'est risqué à plonger lui-même de façon décisive, évidemment avec son expérience de l'écriture, et non seulement dans des textes engagés tels que *La Structure psychologique du fascisme*, mais aussi dans des textes littéraires comme *Le Bleu du ciel*, au fond de la folie de la société, tout en essayant de creuser la question du mythe aussi bien que celles du sacré, de l'extase, de la violence, de la sexualité, c'est-à-dire le réseau des questions à reconstituer à partir de «l'excès». En ce sens, il a opté pour la folie à l'intérieur de la folie, inspiré qu'il était ou même, pourrait-on dire, hanté par Nietzsche. De son côté, Breton s'appuyait manifestement sur la métaphysique de Freud et tâchait de forger une arme bien différente : l'intervention sur la vie mythique.

Je vais essayer de retracer les chemins suivis par eux, en prenant comme fil conducteur la question de l'affirmation et de la négation. Il me semble que l'on peut commencer par ce constat : Bataille a adopté la démarche nietzschéenne de la mort de Dieu tandis que Breton n'a cessé de contourner cette mort de Dieu. Et ceci correspondrait à la différence suivante : tout en affirmant la nécessité vitale d'un certain mythe propre à notre communauté, Bataille voit dans l'absence de particularité le trait essentiel du mythe d'aujourd'hui. Breton, en revanche, affirme la présence d'un mythe propre à son époque. Leurs thèses devaient se croiser lors de l'Exposition du Surréalisme de 1947 à laquelle Bataille a participé avec un court essai, *L'Absence de mythe*. Et ce texte est hanté, d'un bout à l'autre, par un esprit — au sens même de revenant ou de fantôme —, l'esprit nietzschéen. Il est assez frappant de constater que lorsque Bataille parle de Breton il se réfère constamment à Nietzsche. Ainsi quand, dans le texte que Breton a beaucoup apprécié, *Le Sens moral de la sociologie*, il évoque «la possibilité de communautés secondes» comme question décisive pour chacun de nous, et estime que les deux exemples «les plus singuliers»² sur ce sujet sont ceux de Nietzsche et de Breton. Si l'on revient à l'époque de la polémique (1929-1930), on constate que le style de pensée de Bataille avait déjà été orienté précisément par cette manière même de poser la question : «Nietzsche a mis en évidence ce fait primordial que, la bourgeoisie ayant tué Dieu, il en résulterait tout d'abord un désarroi catastrophique, le vide et même un appauvrissement sinistre. Il est donc nécessaire, non seulement de créer des valeurs nouvelles, mais précisément des valeurs susceptibles de combler le vide laissé par Dieu : d'où une série de valeurs antireligieuses éthérées»³.

Aussi perspicace que soit cette cynique réplique, elle montre qu'un point clé lui échappe : Breton ne s'est jamais posé la question de cette manière. Il s'agit justement pour lui de refuser la mort de Dieu. Si Bataille s'est attaché de façon fatale à la démarche nietzschéenne, Breton, lui, suivait aussi fatalement, me semble-t-il, celle de Lautréamont chez qui il croyait avoir découvert

la possibilité d'aller dans un autre sens. Regardons ce passage de *Poésies* : « On n'ose pas attaquer Dieu; on attaque l'immortalité de l'âme. Mais l'immortalité de l'âme, elle aussi, est vieille comme les assises du monde. Quelle autre croyance la remplacera, si elle doit être remplacée ? Ce ne sera pas toujours une négation »⁴.

Il ne s'agit ni de nier l'existence de Dieu, ni d'accepter l'absence de Dieu, mais de remplacer notre attachement à l'immortalité de l'âme par quelque chose qui ne puisse pas être une négation. La manière qu'a Breton de se poser la question me paraît identique à celle de Lautréamont dans le sens où l'un comme l'autre écarte aussi bien la négation de l'existence de Dieu que, inversement, l'affirmation de sa mort. L'affirmation de l'absence de Dieu ne serait pour Breton qu'un hommage rendu à sa présence, car seuls les chrétiens pourraient tuer Dieu. Ainsi Lautréamont qui était aussi une grande référence pour des gens comme Claudel va-t-il devenir l'enjeu principal pour Breton, qui voit en son œuvre l'« Apocalypse définitive ». Mais il ne s'agira plus, cette fois, d'en faire un athée, car cela reviendrait finalement à le rechristianiser. Ce point me paraît extrêmement important, parce que Breton pense qu'il faut marquer un écart, donc s'engager dans une autre logique où l'on ne s'enliserait plus dans une dialectique de l'absence et de la présence.

C'est dans une conférence prononcée en 1948 : *La Religion surréaliste*, que Bataille, de son côté, développe sa thèse sur l'absence de mythe par rapport à la démarche de Breton. Il y affirme — et c'est là sa principale réserve — l'impossibilité de créer un mythe. Il adhérerait à la tentative prônée par Breton de créer un mythe d'aujourd'hui, si elle ne devait se heurter inévitablement, selon lui, à une double difficulté : comment, d'une part, recueillir l'assentiment d'une communauté ? Et comment, ce premier obstacle levé, montrer la particularité de ce mythe ? Si « l'homme se définit, dit-il, par son avidité de mythe [...] il se définit aussi par la conscience de ne pas pouvoir créer un mythe véritable ». Et Bataille d'introduire un paramètre qui serait la « suppression de la particularité » comme caractère spécifique du mythe d'aujourd'hui. Il en vient à définir une sorte de mythe qu'il nomme « absence de mythe » et qui serait « infiniment plus exaltante que ne l'ont été autrefois des mythes liés à la vie quotidienne »⁵.

Ce qui me frappe d'abord, dans le développement de cet argument, c'est la fréquente récurrence du mot « absence » : dans les trois dernières pages de ce texte, ce terme apparaît 14 fois, et dans *L'Absence de mythe*, texte qui ne comporte qu'une seule page, 9 fois. Mais surtout, c'est l'écho de l'effervescence nietzschéenne que nous entendons ici, quand Bataille, exaltant l'absence, en fait une véritable force mytho-poétique. Il me paraît évident que cette exaltation de l'absence n'est rien d'autre que l'affirmation acharnée d'une certaine présence qui se manifeste seulement sous forme d'intensité.

La question de l'absence de mythe, Breton l'admet, est « épineuse »⁶. Mais lui-même n'a jamais cessé, depuis 1935, de s'attacher, dans sa tentative de création d'un mythe, à proposer un figure, une forme poético-plastique qui

posséderait un contour perceptible. Et cette attitude culminait précisément en 1947, lors de l'exposition.

Ainsi les deux démarches apparaissent-elles dans leur contraste : l'un est conduit à dire, en 1948, après son expérience de création du mythe d'Acéphale, que l'absence de communauté (ou mythe) doit être le fondement de toute communauté (ou mythe) possible⁷; l'autre en vient à présenter, en 1947, une figure composée de 12 symboles dont chacun est donné comme «une catégorie d'être ou un objet *susceptible d'être doué de vie mythique*»⁸. Un témoignage me semble précieux pour éclairer ce contraste, celui de Patrick Waldberg qui participa lui-même à la tentative bataillienne de création d'un mythe dans la forêt de Saint-Nom-la-Bretèche. Il s'agissait de fonder une religion acéphale, une religion «sans autre dieu que la souveraineté pour ainsi dire apocalyptique de l'extase»⁹. Rappelant le souvenir d'une soirée à laquelle Breton l'avait convié et où il envisageait la création d'un mythe, P. Waldberg remarque en particulier que l'apparition du mythe ne peut être commandée par un choix trop conscient, et qu'un symbole doit se dégager de lui-même. C'est là le rôle du hasard que Bataille néglige, et sur lequel Breton, au contraire, insiste. Pour ce qui est du rite, il doit émaner d'un processus inconscient, au sein d'une communauté déjà formée et déjà en possession de ses mythes. Là encore Bataille, d'après P. Waldberg, se fourvoie, qui impose dès le départ un «appareil» ne convenant pas à «une communauté qui, ou bien n'existe qu'à l'état de possible, ou bien n'a pas conscience de ce qu'elle est, ne s'est pas définie, décrite, ignore où elle va»¹⁰. Breton, plus sagement, ne songe qu'à «fonder un ordre, puis le laisser se développer en improvisant au fur et à mesure de ses besoins». P. Waldberg est gêné cependant par l'importance que prend, dans la démarche bretonnienne, la «part de l'art».

À vrai dire, si cette part de l'art occupe bien la place centrale, il faudrait remarquer que le facteur-clé est moins l'art que l'œuvre tout court, entendue dans son acception de «pierre philosophale». La réflexion sur la question du mythe a été développée en fait dans la perspective de savoir quelle serait la position politique de l'art. En ce sens, cette question n'est absolument pas dissociable du contexte événementiel. Le mythe nourrit, on le sait, comme outil idéologique parfois très puissant, toutes sortes de nationalismes. Or, la courbe de la tentative de Breton correspond à celle de la résurgence mythologico-politique. Face à ce qu'il appelle la reviviscence de certains mythes, son discours me semble marqué par une logique bien particulière : «Devant le conflit actuel qui secoue le monde, les esprits les plus difficiles en viennent à admettre la nécessité vitale d'un mythe opposable à celui d'Odin et à quelques autres. Il est donc moins indifférent que jamais d'observer comment les mythes naissent et se propagent»¹¹.

On ne trouve ici aucune trace négativiste, mais une logique de l'écart en un double geste : il s'agit à la fois d'un acte d'opposition qui ne nie pas la présence de mythes comme celui d'Odin ou celui des Jeunes Hommes-Bêtes de l'antique Germanie¹², et d'une préparation d'ordre pratique à une inter-

vention sur la vie mythique pour balayer de projecteurs «l'immense et sombre région du *soi* où s'enflent démesurément les mythes en même temps que se fomentent les guerres» (CC, p. 87). C'est dans ce «réservoir» que se forment toutes sortes de symboles qui se manifesteront dans certains œuvres où le mythe nouveau puisera ses composantes élémentaires, ces «*êtres ou objets à halo* pour la plupart déjà issus de l'imagination des poètes et des artistes» (CC, p. 124). Rien d'étonnant à ce que Breton ait été attentif à rechercher les symboles dans certaines œuvres individuelles ou collectives. L'œuvre, semble dire Breton, c'est en quelque sorte le fonds où les symboles peuvent «constituer l'anti-matière du monde et compenser tout l'univers»¹³. D'où l'idée force de sa pensée : l'instance même du réel doit être mise en cause à partir de l'instance cosmologique. On voit l'importance tout à fait essentielle de l'interprétation des symboles, et plus précisément des symboles qui demandent une interprétation hiéroglyphique. C'est dans cette perspective que Breton précise sa propre position, dont le geste fondamental consiste à s'introduire dans le lieu conflictuel de deux mouvements : le mouvement surréaliste et le mouvement rationaliste. S'il est de tradition de «chercher à comprendre la nature d'après nous-mêmes, non pas nous-mêmes d'après la nature», la démarche bretonienne serait de chercher à interpréter le monde d'après les symboles (matière première), non pas les symboles d'après les idées reçues sur le monde, puisque pour Breton le monde est lui-même un «cryptogramme» à déchiffrer dans un mouvement.

Cette vision du monde, on la trouve déjà clairement exprimée en 1932 dans *Il y aura une fois*, où il écrit : «L'imagination est ce qui tend à devenir réel». Il me semble qu'il se rappelle la notion rimbaldienne d'opéra fabuleux¹⁴ : la «vraie vie absente», dans le sens où elle n'est pas au-delà, renvoie en quelque sorte à un état de suspension, à un mouvement d'oscillation entre le réel et le fictif. Et à mon avis, le «surréal» ne peut se manifester que dans ce mouvement même. Ce mouvement prend une autre allure en 1942, quand Breton se met à parler d'un mythe nouveau. Il s'agit toujours d'une sorte de dynamique de deux présences, mais désormais l'une repousse les êtres dans le domaine du mirage; l'autre est le mouvement qui donne à certains êtres (ou symboles) «l'occasion de se découvrir»¹⁵.

Breton s'est continuellement attaché à ce qui est exclu de l'esprit rationaliste, la raison impénitente, la «prétention à régenter à froid les symboles» (CC, p. 107). Depuis les «éléphants à tête de femme» et les «lions volants» des *Champs magnétiques*, il n'a cessé de manifester un intérêt particulier pour les symboles. Vingt ans après, il se réfère à certains êtres de la faune sacrée, comme le crotale dans la communauté des Indiens Hopi de l'Arizona, et il parle du «bestiaire surréaliste» (CC, p. 165) qui «accorde la prééminence à des types hors série, d'aspect aberrant ou fin de règne comme l'ornithorynque». Il s'est ainsi engagé à très long terme dans la voie de la mise en valeur de tout ce qui est précaire, marginal, rejeté et exclu par l'esprit rationaliste. L'extrait du *Projet initial* forme donc une sorte de topos dans lequel il est question de

la faune et de la flore surréaliste où cohabitent aussi bien la faune sacrée et ces exclus que sont les Indiens Hopi, que le bestiaire de l'apocalypse de Saint-Jean ou celui de Lautréamont. «À côté d'eux¹⁶, écrit-il, tendent à s'animer de vie symbolique quelques animaux — comme dans toutes les apocalypses — choisis parmi ceux qui paraissent pouvoir affecter la sensibilité moderne, bien que leur interprétation hiéroglyphique demeure, jusqu'à ce jour, des plus réservées» (CC, p. 124).

Ce chemin transversal de sa réflexion sur le mythe qui aboutit à la démonstration d'une figure, me paraît finalement très différent du trajet bataillien de la quête pour le fondement d'une société du sacré. Si Bataille a tenté de le faire par un *renversement* des valeurs, — renversement du schème de la transcendance et de l'immanence ainsi que celui du sacré et du profane, comme le montrent de nombreux travaux¹⁷ —, Breton, lui, a constamment voulu *franchir* simultanément le seuil de l'immanence et celui de la transcendance. À ce propos, Maurice Blanchot me semble toucher un point essentiel lorsqu'il dit que Breton reste fidèle à un topos, un «espace de différence» qui n'est autre qu'un «champ magnétique toujours libre des parcours qu'il appelle, détient et cependant réserve» : un topos de *cela* ou *l'inconnue*, donc un dehors, qui «désavoue aussi bien la transcendance que l'immanence»¹⁸. Le topos présenté dans *Projet initial* n'est pas différent. Mais je voudrais ajouter cette précision : Breton ne croit pas tellement à la possibilité de poser la première pierre pour un quelconque fondement ou système, mais son geste consiste plutôt à détecter, déceler des éléments épars et enfouis dans le temps, pour parler du commencement. Il avait avant tout le don de les rassembler. C'est en gardant à l'esprit ce trait que je peux souscrire à la formule d'Octavio Paz : «Toute sa recherche, autant et plus qu'exploration de territoires psychiques inconnus, fut la reconquête d'un royaume perdu : la parole du commencement, l'homme antérieur aux civilisations»¹⁹. Cette recherche du commencement, on pourrait la comprendre dans un cadre plus politique, plus rhétorique. La formule contient en effet un élément essentiel : la question du fondement d'une société en tant que question du langage. C'est ici que je crois nécessaire de citer un passage propre à nous fournir le support d'un argument ouvert, et à propos duquel Jacques Derrida m'a, lors d'une discussion, apporté de précieux éléments de réflexion : «La vraie décadence, écrit Breton, la vraie dégénérescence a contre elle la volonté de découverte en art comme ailleurs. Elle est sujette, en effet, à toutes les hantises qui viennent s'amarrer à ce symptôme cardinal : *la survivance du signe à la chose signifiée* appelant inévitablement l'intolérance et qui est toujours ce par quoi les dogmes finissent» (CC, p. 129-130).

La vraie décadence, la vraie dégénérescence est donc liée à la hantise du signifiant. Et qu'est-ce que la hantise ? C'est l'intérêt fasciné pour le signifiant qui survit à la chose signifiée. Le signifiant n'est rien, mais ce rien se met à fasciner, à hanter comme le fantôme de la chose signifiée qui a disparu. Et cette hantise, ce rapport de hantise fascinée, est la dégénérescence, et il est

l'intolérance. Et cela vaut pour toutes les formes d'intolérance nationalistes, mythologico-nationalistes. Hanté par le signifiant, l'intolérant est à ses ordres.

C'est parce qu'il est coupé de son origine que le signifiant engendre les dogmatismes et l'intolérance. Donc, ce qui intéresse Breton, ce à quoi il propose de revenir, c'est à ce moment où naît le signifiant, à ce point zéro où apparaît en même temps que lui la possibilité de son excès sur le signifié, engendrant la possibilité de la violence. C'est ce moment où le signifiant, donc le langage — Lévi-Strauss parlerait de «signifiant flottant» —, se met à fonctionner tout seul, contenant à la fois la possibilité du mythe, de la société et de la violence, qu'il faut ressaisir. «On n'a pas assez insisté, écrit-il, sur le sens et la portée de l'opération qui tendait à restituer le langage à sa vraie vie, soit, bien mieux que de remonter de la chose signifiée au signe qui lui survit, ce qui s'avérerait d'ailleurs impossible, de se reporter d'un bond à la naissance du signifiant» (MS, p. 313). C'est ainsi que Breton n'a jamais voulu imposer un quelconque signe comme l'«acéphalité», mais désirait se reporter à la naissance du signifiant, donc être fidèle au moment où l'on «avait mis la main sur la "matière première"» (au sens alchimique) du langage» (*ibid.*) dans la pratique de l'écriture automatique, il était au fond très conscient du danger qu'il y aurait à imposer au mythe un signe tel que l'«acéphalité», à ses yeux, sans doute, trop conscient, trop philosophique.

Revenons au contexte de l'entre-deux guerres, en considérant leurs positions politiques respectives : l'une, le «surfascisme» de type bataillien, consiste à creuser jusqu'au bout l'absence; l'autre, la mise en pratique de l'écart, consiste à préparer ou laisser aller ce qui est opposable, tout en refusant le risque d'hypostase de l'absence et celui de la remythification de l'absence. Dans leur polémique, le danger, dans la position de Bataille qui reste sur le mode négatif, si l'on peut dire, dans une tradition qui est à la fois hégélienne (ou d'un hégélianisme sans Hegel, d'après Derrida) et nietzschéenne, est de se rapprocher très dangereusement de ce à quoi il s'oppose. Du point de vue politique, il y a chez lui à la fois la plus marquée des oppositions au fascisme et la tentation, pour s'opposer à cela, de reconstituer une société secrète mythologique qui a besoin de nommer mythe l'absence de mythe, de ne pas se contenter de ce que l'absence de mythe pourrait avoir simplement de négatif. Pour Breton, refuser l'hypostase peut paraître plus prudent politiquement. Mais il ne faut pas oublier que lui aussi, malgré lui, s'associe au style même de la politique fasciste, nazie, dans la mesure où le fascisme est une «esthétisation de la politique»²⁰ avec pour enjeu principal l'association de l'art et du mythe. Nous avons ainsi, dit J. Derrida, «une sorte de programme combinatoire extrêmement inquiétant».

Sans doute nous faut-il trouver une autre démarche, mais nous ne pourrions désormais le faire qu'en référence à celles de ces deux grands penseurs dont les styles resteront toujours exemplaires. Pour revenir encore une fois à la différence entre Bataille et Breton, ce qui est tout à fait fondamental chez ce dernier, ce n'est pas l'absence, mais l'absence de négativité. Son geste est un geste

de refus obstiné, permanent. Lorsqu'il reconnaît l'impossibilité d'aller «plus loin dans la survivance du signe à la chose signifiée, dans les croyances séculaires aussi bien que dans les institutions» (SP, p. 156), il ne s'agit pas pour lui d'effacer ou de nier la hantise pour retrouver la présence de la chose signifiée, mais de marquer un écart. L'enjeu serait de voir se constituer («oh ! avec bien des aléas», dit-il), «l'embryon d'une signification nouvelle».

«Pourquoi se refuserait-on, poursuit-il, à chercher chez les poètes, chez les artistes d'aujourd'hui ce qu'on a toujours trouvé à distance chez leurs devanciers, pourquoi leur évolution ne traduirait-elle pas en langage chiffré mais déchiffrable ce qui *doit* être, ce qui *va* être ?» Comme si Breton lui-même était une machine automatique, un mécanisme de balance s'instaure : mythe contre mythe, rite contre rite, art contre art, sacré contre sacré, culte contre culte, croyance contre croyance, institution contre institution... et son paradigme : «frisson même de la connaissance et de la vie» contre «frissons mortels» lors de la montée du fascisme²¹. Or ce quasi-automatisme n'aurait pu durer sans un attachement tenace à ce qui marquerait un dehors de la société homogénéisante. Et dans la tentative très séduisante que l'on pourrait faire d'un rapprochement entre ces deux penseurs, Heidegger et Breton, ce renvoi, constant chez Breton, vers un tel dehors, serait d'une extrême importance. Breton, certes, n'a pas beaucoup parlé de Heidegger mais, à travers ce discours, il ne cache pas son pressentiment d'une forte affinité. Le contraste est grand avec la distance qu'il a marquée par rapport à Sartre.

C'est à propos de la question du mythe que Breton se rapproche de Heidegger, non pas parce qu'il reconnaît cette affinité dans le chemin suivi philosophiquement, mais par l'effet d'une propriété commune, et malgré les divergences qui la sous-tendent²². Cette propriété commune est constituée d'une série de motifs ou thèmes. J'en citerai quelques-uns : langage poétique, nouveau mythe, œuvre d'art, sacré (ou noms sacrés : Hölderlin, Trakl... chez Heidegger; Lautréamont, Sade... chez Breton). Le motif heideggerien du «peuple», voire de la nationalité, constitue une grande divergence. Le renvoi de Breton aux premières communautés humaines n'est manifestement pas lié au «modèle grec». Mais mieux vaudrait, au lieu de montrer d'emblée les différences, d'abord bien observer certaines affinités frappantes. Même la tonalité du discours de Breton peut paraître dans un sens très proche de celle du discours volontariste de Heidegger lors de son adhésion au nazisme, dans son *Discours de Rectorat* par exemple²³. Mais peut-être la plus grande similitude est-elle l'opposition à l'anthropomorphisme, que l'on trouve tout aussi marquée chez l'un que chez l'autre et qui s'exprime sous la forme d'un affrontement violent au christianisme. Cela veut dire que tous deux ont assumé, chacun à sa manière, cette épineuse question qui est celle de la volonté, indissociable de celle de l'art. Même à propos de Nietzsche, la position de Breton ne me paraît pas si simple et mériterait une étude poussée. Ce que je crois au moins pouvoir en dire ici, c'est que tout en accordant une grande estime aux réflexions de Bataille sur le mythe, Breton a, au fond, pris soin de déplacer ou neutraliser

le style bataillien, manifestement nietzschéen, en prenant d'autres références : Fabre d'Olivet, Louis-Claude de Saint-Martin et surtout ce très grand théoricien de l'écart, si je puis dire, qu'est Charles Fourier²⁴, pour substituer peut-être le «désir» à la «volonté» au sens nietzschéen du terme.

Quelle serait, alors, la position de Breton devant Heidegger ? Le geste bretonien de neutralisation, qui consiste ici à déplacer la sphère de la problématique nietzschéenne, n'est-il pas indissociable du questionnement contenu dans son recours à un «mythe nouveau» qui ne cessera de donner un vibrant écho non seulement à l'absence de mythe, chez Bataille, mais aussi à *Die Sage* (le mythe) chez Heidegger ? Car, comme le dit P. Lacoue-Labarthe, le «recours au mythe» chez Heidegger n'est pas un geste irrationaliste, mais au contraire, et simplement, «le mouvement nécessaire à la question portant sur l'essence du dire poétique»²⁵, et ce même recours est inscrit au cœur même de la pensée poétique chez Breton. Voilà les questions qui me paraissent ouvrir l'espace d'une réflexion extrêmement séduisante en même temps que très actuelle.

Makoto Asari

NOTES

1. Cf. Henri Dubief, *Textures* n° 6, 1970, p. 57; cité dans *Tracts surréalistes et déclarations collectives*. Tome 1 : 1922-1939, Eric Losfeld, 1980, p. 506.
2. G. Bataille, «Le Sens moral de la sociologie», *Critique*, juin 1946, p. 45.
3. G. Bataille, «La "vieille taupe" et le préfixe *sur* dans les mots *surhomme* et *surréaliste*», paru dans *Tel Quel* n° 34, 1968. Repris dans *Œuvres Complètes*, Tome II, Gallimard, 1970, p. 102.
4. Lautréamont, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, p. 267-268.
5. G. Bataille, *Œuvres Complètes*, tome VII, Gallimard, 1976, p. 393.
6. *La Clé des champs*, Jean-Jacques Pauvert, 1967, p. 113. J'adopterai désormais l'abréviation CC.
7. G. Bataille, *op. cit.* tome VII, p. 394.
8. «Projet initial», dans *Le Surréalisme en 1947*, Pierre à Feu, Maeght éditeur, 1947, p. 136.
9. Michel Camus, «L'Acéphalité ou la religion de la mort», in *Acéphale*, Jean-Michel Place, 1980, p. ii.
10. In «Vers un nouveau mythe ?», *VVV*, Ed. David Hare, New York, n° 4, fév. 1944, p. 42.
11. *Le Surréalisme et la peinture*, Gallimard, 1979, p. 293. J'adopterai désormais l'abréviation SP.
12. *Arcane 17*. Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965, p. 187.
13. J'emprunte cette belle expression à Michel Foucault. «C'était un nageur entre deux mots», *Arts et Loisirs*, 3-11 oct. 1966, p. 9.
14. On peut voir dans *Clair de Terre*, Gallimard, Coll. Poésie, 1966, p. 105, comment Breton a interprété le poème de Rimbaud «Mouvement» des *Illuminations* (*Œuvres Complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 152).
15. *Manifestes du surréalisme*, Jean-Jacques Pauvert, 1972, p. 308. J'adopterai désormais l'abréviation MS.

16. Il s'agit des douze symboles présentés comme suit dans *Projet initial*, qui est en fait un extrait de la lettre d'invitation aux participants de l'Exposition internationale du Surréalisme de 1947. Publié dans *Le Surréalisme en 1947*, p. 135-138.

1. Le Tigre mondain (Cf. Jean Ferry : «Le Tigre mondain», Les Quatre Vents, n° 6).
2. La chevelure de Falmer (Cf. «Maldoror», Chant IV).
3. L'Hélodème suspect sur le cactus tonneau (Gila Monster and Barrel Cactus).
4. Jeanne Sabrenas (héroïne de «la Dragonne» d'Alfred Jarry).
5. Léonie Aubois d'Ashby (Cf. Rimbaud : «Dévotion»).
6. L'Oiseau Secrétaire ou Serpenteaire (Cher à Max Ernst).
7. Le Seigneur de Gravité (resté à l'état intentionnel dans «La Mariée mise à nu» de Duchamp).
8. Le Condylure (ou taupe étoilée des vieux auteurs : star nosed mole).
9. Le Louptable (Cf. Brauner : «Morphologie psychologique» et «Fascination»).
10. Raymond Roussel (en personne, mais commandant, en principe, aux objets insolites : couteau de Lichtenberg, tasse pour gaucher d'Alphonse Allais, etc.).
11. Les Grands Transparents (Cf. Breton, *VVV* n° 1).
12. La fenêtre de Magna Sed Apta (Cf. «Peter Ibbertson» de Georges du Maurier).

17. Un des textes les plus exemplaires est la conférence de Bataille prononcée le 12 mai 1947 : «Le Mal dans le platonisme et dans le sadisme», *op. cit.*, tome VII, p. 365-380.

18. M. Blanchot, «Le Demain joueur» dans *La Nouvelle Revue Française*, n° 172, avril 1967, p. 868.

19. Octavio Paz, «André Breton ou la recherche du commencement», *Ibid.*, p. 606.

20. Walter Benjamin, *Essais 2*, Denoël/Gontier, 1983, p. 126.

21. André Breton, *Qu'est-ce que le Surréalisme ?* Actual / Le Temps qu'il fait, 1986, p. 9.

22. En 1947, Breton cite un passage de l'ouvrage de Jean Wahl qui parle d'«une sorte de philosophie mythique plutôt que mystique» que Heidegger a essayé d'édifier (CC, p. 111), mais je ne pense pas que Breton avait, à cette époque, réfléchi sur l'engagement nazi de Heidegger. Il serait vain de chercher ce dont je parle à propos des divergences dans le discours même de Breton.

23. Mais dans quel sens ? Comme Breton, en feignant de s'opposer au discours convenu sur la décadence et la dégénérescence, dit : «la vraie décadence, la vraie dégénérescence a contre elle la volonté de découverte en art comme ailleurs», il tombe dans un sens dans le code dominant de l'époque. Breton éprouve le besoin d'échanger avec ceux qui n'ont que décadence et dégénérescence dans la bouche, et de leur dire : voilà ce que c'est que la vraie; la vraie, c'est ce à quoi s'oppose la volonté de renouveau en art. On pourrait dire qu'il y a là un reflet symétrique de ce à quoi il s'oppose. On ne peut certes pas dire que Breton tient un discours fasciste ou nazi, mais son discours est marqué par la logique de ce à quoi il s'oppose. En ce sens, la pratique de l'écart est, à la limite, toujours impossible, et il faudrait faire intervenir autre chose. Cependant, je ne pense pas que l'on puisse parler d'aspect négatif, ici. Il est simplement regrettable que l'on n'ait pas, jusqu'à maintenant, épuisé toutes les possibilités que nous offre cette théorie implicite de l'écart, dont je pressens qu'elle est la démarche la plus judicieuse devant la question du nazisme.

24. Dans «Ajours» (*Arcane 17. op. cit.*, p. 126-127), Breton suggère son idée d'une cosmogonie, en parlant de «l'émanation du chêne naissant» chez Louis-Claude de Saint-Martin, et du «gland de chêne» chez Fabre d'Olivet (le mot «chêne» évoque, me semble-t-il, une autre référence : *Poésies* de Lautréamont («Pléiade», p. 275); et, à propos de Fourier, il s'exprime ainsi : «Je ne saurais trop insister sur le fait que dans l'établissement éventuel d'un mythe nouveau sur quoi fonder une cohésion durable, Fourier ne saurait manquer d'être interrogé des tout premiers, sinon mis largement à contribution (je pense à sa merveilleuse cosmogonie en devenir, à sa conception de la «coque aromale», résidence des «transmondains», etc.).» (*Entretiens*, Gallimard, Coll. «Idées», 1969, p. 253).

25. Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des modernes*, Galilée, 1986, p. 196.