



L'aporie de l'impossible communauté: Bataille, Barthes et Foucault

Justine Brisson

► To cite this version:

Justine Brisson. L'aporie de l'impossible communauté: Bataille, Barthes et Foucault. Voix Plurielles, 2021, 18 (2), pp.293-303. 10.26522/vp.v18i2.3542 . hal-03522880

HAL Id: hal-03522880

<https://sciencespo.hal.science/hal-03522880>

Submitted on 12 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

L'aporie de l'impossible communauté : Bataille, Barthes et Foucault

Justine Brisson

Sciences Po, Centre de recherches internationales (CERI), CNRS, Paris, France

Alors que l'actualité faisait rage¹, Théophile Gautier a écrit les vers suivants : « Sans prendre garde à l'ouragan / Qui fouettait mes vitres fermées / Moi, j'ai fait *Émaux et Camées* » (3). Il partageait le point de vue de Charles Baudelaire, qui déclarait que les événements politiques de son temps l'avaient « physiquement *dépolitiqué* » (188). Nombre d'écrivains font du détachement, du désintéressement et de la désinvolture une valeur distinctive. Ils cultivent alors l'oisiveté comme rempart contre le labeur et la productivité. Ces écrivains font de l'*otium* et de la vie contemplative les éléments *sine qua non* d'un mode de vie élitiste, comme si le bon goût consistait à marquer sa distance avec le monde des affaires et celui de la politique. De fait, à rebours de la figure idéal-typique de l'intellectuel engagé, celle d'Emile Zola puis de Jean-Paul Sartre, le désengagement de l'écrivain fait figure de véritable *topos* de la littérature – du poète maudit au promeneur solitaire, en passant par le décadent « fin-de-siècle »². Il y a aussi la version moins héroïque et sublime, celle de « l'homme qui dort », d'après le titre du roman de Georges Pérec, ou celle du Bartleby de Herman Melville, qui répète à l'envi « *I would prefer not to* » (47 ; 74).

Avec Georges Bataille, Roland Barthes et Michel Foucault, je souhaiterais faire l'hypothèse que ce sont les penseurs du retrait qui ont le mieux pensé la communauté. Tout se passe comme si les « plus belles expressions de la solitude » avaient émané, simultanément, « d'écrivains taraudés par un vif désir de communauté » (Hartmann 43). Barthes faisait apparaître le même paradoxe : « C'est auprès de ceux qui ont fait le geste de se retirer de l'ensemble social, qu'on trouve les meilleures intuitions quant à la nature profonde du Vivre-Ensemble » (*Comment vivre ensemble ?* 30). Ainsi, il semble que la plupart des penseurs du retrait entretiennent avec la communauté un rapport ambigu et équivoque :

- 1) Vouloir le retrait, c'est chercher à se distinguer des autres, marquer sa distance d'avec la société en quittant les rivages de la communauté politique instituée (celle de l'État, de la nation, de la cité, etc.).
- 2) C'est, dans le même temps, chercher à s'arrimer à une nouvelle communauté, cette fois-ci choisie, donc élective et restreinte – élective, en ce que, pour Maurice Blanchot, elle « n'existerait que par une décision qui rassemble ses membres autour d'un choix sans lequel elle n'aurait pu avoir lieu » (78). Cette communauté est forcément une communauté dans la communauté, puisque c'est elle qui marque le point de rupture d'avec la communauté politique

instituée. En effet, les écrivains du retrait n'étant pas anachorètes ou ermites (ils n'écriraient sinon pas), ils n'envisagent pas la sortie de la sphère politique seuls. Ils la négocient avec un groupe qu'ils se sont choisi. Autrement dit, il s'agit de faire advenir un espace répondant à des règles esthétiques et éthiques propres. Il s'agit alors de passer du retrait à de nouvelles formes de sociabilité, de la solitude aux micro-communautés.

Mais quelles formes prennent ces micro-communautés électives ? Les fondements des communautés restreintes, rendant possible l'avènement d'une alternative à la politique, sont-ils généralisables à l'ensemble de la société ? L'objectif des micro-communautés était de permettre l'individuation du sujet, en marge de la morale et de la société. Mais toute communauté, dès l'instant où elle se forme durablement, ne retombe-elle pas nécessairement dans la norme ? Je tâcherai de répondre à ces questions en étudiant la façon dont Bataille, Barthes et Foucault ont envisagé à un moment de leur vie de se soustraire à la communauté politique. Je verrai ensuite comment ces derniers, ne concevant pas le retrait comme une voie solitaire, ont voulu se mettre à distance de la société en cherchant à s'arrimer à de nouvelles communautés, restreintes et électives. Enfin, je verrai que toutes ces tentatives communautaires se sont finalement révélées décevantes dès lors qu'elles n'étaient plus simple fantasme ou utopie. C'est ce que j'appellerai *l'aporie de l'impossible communauté*.

Se soustraire à la communauté politique

Je commencerai par interroger le retrait tel qu'il est apparu chez Bataille. Sa trajectoire « politique » a parfois été résumée à celle d'un homme qui, après avoir goûté aux charmes du militantisme, se serait détourné de la place publique au profit d'un mysticisme nietzschéen teinté d'ésotérisme. Comment expliquer « ce désintérêt pour la pensée politique de Bataille, qui fut pourtant, c'est incontestable, un penseur (de la) politique de son temps ? » (Surya 2). En effet, la politique traverse son œuvre de part en part, que Bataille cherche à s'en éloigner, ou qu'il tente de la refonder sur de nouvelles bases. De ce fait, les commentateurs ont souvent opposé schématiquement deux périodes de sa vie. Francis Marmande parle ainsi de « rupture fondamentale » (8) : « Bataille paraît se retirer dans une solitude qui tranche avec l'activité publique de la décennie précédente » (47). La première période, de jeunesse, correspondrait donc à celle d'un Bataille engagé et militant, à laquelle succéderait, à partir des années trente, une deuxième période de lente et longue tentative de détachement de la politique :

En termes inévitablement schématiques, cette évolution pourrait se dire ainsi : d'un Nietzsche complice de Sade dans l'appel à la Révolution, Bataille s'est peu à peu confié à un Nietzsche parent de Brummell dans le retrait loin de la scène politique [...]. De fait, la référence à Nietzsche, dont on a souligné le

militantisme qu'elle sert au début des années trente, finit par traduire après la guerre une sorte de résignation : je ne suis plus un homme d'action, confesse alors Bataille : « tout ressort en moi me paraît brisé. » (Besnier, *La politique de l'impossible*, 2)

Aux dires de Bataille, Nietzsche a joué un rôle de passeur : il est celui qui aurait rendu souhaitable la transition de l'activisme au retrait. C'est avec Nietzsche que Bataille aurait compris que « le mouvement passionné et tumultueux de la vie ne se confond [pas] avec les mouvements limités des formations politiques. » (*Œuvres complètes* I, 464). Ce qui le séduit chez Nietzsche, c'est son approche particulière de la politique : une pensée politique qui ne fait pas système, qui est à la fois hors de la politique par son singularisme, et au-delà par son ambition totalisatrice. Ainsi, comme Jean Pierrot, je suggère que, si Nietzsche fut décisif pour Bataille, c'est parce qu'il invite au retrait sur la vie intérieure, en une espèce d'individualisme aristocratique³. Par conséquent, Bataille dédaigne la politique parlementaire, le militantisme et toute action politique sous quelque forme partisane qu'elle soit. En fantasmant un retrait de la vie publique, il « abandonne la rue pour les charmes de l'occulte » (Kaufmann 70). Sartre écrit d'ailleurs un texte à charge contre lui, le qualifiant de « nouveau mystique » et lui reprochant de désertir l'histoire (227).

Qu'en est-il de Barthes ? « R. B. semble toujours vouloir *limiter* la politique » (63), écrit-il dans *Roland Barthes par Roland Barthes*. Si Barthes confesse tardivement qu'il se perçoit comme un « mauvais sujet politique » (203), son rapport fuyant à la politique est visible dès ses premiers écrits. Dès *Le degré zéro de l'écriture* – qui est son seul véritable livre à thèse – Barthes s'en prend à l'injonction sartrienne à s'engager politiquement. En effet, il est publié la même année que *Qu'est-ce que la littérature ?* de Sartre, et en constitue l'exact contrepoint. Barthes refuse le militantisme. Il justifie ce refus par « des raisons d'attitude personnelle à l'égard du langage » : il « n'aime pas le langage militant » (*Œuvres complètes* IV, 941). Dans *Le lexique de l'auteur*, il confirme que « son œuvre ne peut donc être militante, car le militant n'entend pas, ne voit pas le langage et c'est à ce prix qu'il peut militer » (280). Il ajoute dans *Fragments d'un discours amoureux* : « [...] si les hommes sont toujours, à des degrés divers, les militants de quelque chose, je ne suis, moi, soldat de rien, pas même de ma propre folie : je ne socialise pas » (143). Pour Barthes, l'engagement de l'écrivain ne saurait passer par autre chose que par la forme. Sa condition le coupe de toute sociabilité et le place constamment en *décalage* avec les rythmes de la société :

[...] celui qui se donne à l'écriture (si du moins j'interroge certains des auteurs et si je m'interroge moi-même) se sent séparé du monde ; non pas seulement par un acte de retraite physique, mais par un sentiment, à la limite culpabilisant, de

rupture, de divorce, de séparation de valeur ; il se retire des valeurs reconnues du monde, d'une certaine façon, il se désolidarise, il renonce à une certaine complicité, en tout cas quotidienne ; s'il reste co-présent au monde, c'est par un détour que parfois il a du mal à assumer, et il se sent facilement, celui qui veut écrire et celui qui écrit, en état d'apostasie (laïque bien sûr). (*La préparation du roman*, 646)

Contre l'intellectuel-prophète et son discours de certitude, il considère comme « saine » la « destruction de la 'mission' de l'intellectuel » (*Le neutre*, 173). Contre cette mission, Barthes oppose le retrait : il parle parfois d'un « acharnement à la retraite » (*Journal de deuil*, 216) ou d'une « contestation par le retrait » (*Œuvres complètes* V, 943). À mesure qu'il avance dans la vie, et une fois sa position universitaire solidement assise, Barthes n'hésite plus à assumer la fatigue des « mises en demeure de s'identifier publiquement » à toutes les causes, de « l'obligation [qui] vous est faite par le monde de vous intéresser à tout » (*Le neutre*, 253) – bref, le chantage permanent à l'actualité. À rebours du militantisme politique, Barthes revendique « le droit au repos social » (44). Barthes en vient à répudier toute forme de responsabilité sociale : « Comment mettre sur ma demeure ou mon entreprise intellectuelle un écriteau : 'Fermeture de jugement pour congé annuel' ? Qui accepterait de dire : 'Je ne fais pas profession de responsabilité' – ou, parodiant M. Teste (en plus provocant) : 'La responsabilité n'est pas mon fort' » (44). Derrière l'ironie de la formule se cache une revendication proprement éthique et politique : la « postulation d'un droit de se taire – d'une possibilité de se taire » (51).

Quant à Foucault, on a coutume de penser qu'à partir de *L'histoire de la sexualité*, à la fin des années 1970, il serait passé d'une théorisation de la question du pouvoir, à celle de l'éthique et du souci de soi. Foucault opère une inflexion en s'intéressant aux modes et aux formes de vie, aux choix d'existence, aux styles de vie, – bref, à toute une élaboration d'une grammaire du rapport à soi. À partir de ses dernières recherches sur le souci de soi chez les Anciens, Foucault s'intéresse à la dimension éthopoiétique de l'existence, c'est-à-dire à l'ensemble des actes et postures corporelles que mobilise un individu pour intervenir sur ses propres modes d'être. L'éthopoiétique constitue autant de « promesses d'intensité et d'infléchissement, de ressources de subjectivation, de modalisation d'un style d'être » (Macé 38) pour un individu. Foucault dit ainsi : « Les questions que j'essaie de poser ne sont pas déterminées par une conception politique préalable et ne tendent pas à la réalisation d'un projet politique défini » (« Politics and Ethics », 375). Ainsi, Foucault, comme Barthes, pense l'esthétique de l'existence « comme un *désenclavement* [...] par rapport à l'activité politique »

(*L'Herméneutique du sujet*, 198) : il s'agit d'imaginer de nouvelles modalités du vivre en dehors de celle de la communauté politique au sens large.

L'appel à la micro-communauté

J'ai évoqué la tentation du retrait de Bataille. Cependant, il ne faut pas croire qu'il s'est agi pour lui d'un renfermement sur lui-même, dans un isolement érémitique. Dans *L'expérience intérieure*, il déclarait : « si je veux que ma vie ait un sens pour moi, il faut qu'elle en ait pour autrui ; personne n'oserait donner à la vie un sens que lui seul apercevrait » (59). De Contre-Attaque à Acéphale, en passant par le Collège de sociologie, Bataille et son entourage ont l'ambition de faire émerger des groupes de réflexion, électifs et aristocratiques, capables de pallier la déliquescence politique de la société. Contre-Attaque est pensée comme « une société secrète » qui « *tournerait le dos à la politique* » (*Œuvres complètes* VII, 461). Le Collège de sociologie revendique le fait de n'appartenir à aucun « organisme politique » (Hollier 361). Acéphale se veut la « contre-politique la plus virulente [...] vouée à la magnification des instincts » (Camus 3). Acéphale ambitionne donc de former une « société secrète qui tournerait le dos à la politique et n'envisagerait qu'une fin religieuse (mais anti-chrétienne, essentiellement nietzschéenne) » (*Œuvres complètes* VII, 461). On sait à vrai dire bien peu de chose sur cette dernière : les membres d'Acéphale ont tout fait pour garder le secret sur le déroulement de leurs réunions. Avec ses sociétés secrètes et électives, la politique – la démocratie en particulier – est désormais remise au vulgaire « domaine de la discussion » et « du marchandage »⁴. Ces communautés voulaient avant tout se démarquer de ce que Roger Caillois appelle « les sociétés de complots » (Hollier 232), c'est-à-dire des sociétés dont le but est la subversion politique et l'intervention dans les affaires publiques. Pour Richard Wolin, leur action est une réminiscence de l'art pour l'art appliquée à la politique, « qui n'a d'autre fin qu'elle-même »⁵. Finalement, l'exigence communautaire de Bataille semble s'opposer à toutes les configurations communautaires existantes des mouvements avant-gardistes du vingtième siècle.

La forme que prend l'appel à la micro-communauté chez Barthes est bien différente des sociétés ésotériques de Bataille, puisque celle de Barthes est restée à l'état de programme, de fantasme. Pourtant, comme Bataille, si Barthes dit rechercher « une solution individualiste à la crise du pouvoir » (*Comment vivre ensemble ?*, 59), cela ne signifie pas pour autant qu'il imagine la fuite hors de la société seul. Dans son premier cours au Collège de France, *Comment vivre ensemble ?*, Barthes expose le fantasme d'une communauté « idiorrythmique ». Néologisme formé du grec *idios* et *rhythmos*, il signifie rythme propre. L'idiorrythmie renvoie

à la recherche, pour un individu, de pouvoir vivre sa solitude selon son rythme propre à l'intérieur d'une micro-communauté (donc restreinte et élective). La communauté idiorrythmique est donc un « groupement peu nombreux et souple, de quelques sujets, qui essaient de vivre ensemble (non loin les uns des autres), en préservant chacun son rhytmos » (78). Celle qu'il envisage serait composée d'une dizaine de personnes tout au plus. L'idiorrythmie renforce et permet l'individuation : il ne s'agit plus de vivre selon les temps de la société (journées de travail, de transports en commun, « loisirs » codifiés) mais selon une « conception souple de la contrainte, pas de règles » (74). La communauté rêvée ne revêt donc pas les formes de la nation et ne s'organise pas autour d'un dénominateur commun tel que celui de la classe sociale. L'utopie sociale de Barthes est « domestique » et « ménagère » (116) : elle est liée à l'organisation de l'habitat, à la constitution d'un emploi du temps, ou encore à un art de l'existence, mais jamais à un programme politique établi. Il ne s'agit pas de « proposer une façon idéale d'organiser le pouvoir » (83), mais de le contourner. Ainsi, Barthes « esquisse des contours et des formes de vie alternative », des « choix-à-côté » (33) ; son obsession pour l'idiorrythmie exprime un « fantasme de vie libre, à quelques-uns » (41), loin de la totalité sociale.

Comme Barthes, Foucault imagine l'édification d'une structure de vie qui ne soit pas transcendante mais existentielle, pas universalisable mais élective. Foucault ne s'illusionne pas un seul instant sur le caractère électif du souci de soi. Le souci de soi relève d'un choix personnel d'existence : il ne saurait être demandé à tous. Dans *L'herméneutique du sujet*, Foucault refuse que le souci de soi devienne « une sorte de loi éthique universelle » (108). S'il était une loi, donc un impératif, une même structure de vie pour tous, alors toute la dimension d'auto-modélisation de l'individu disparaîtrait. Rappelons que, pour Foucault, « le souci de soi implique toujours un choix dans le mode de vie, c'est-à-dire un partage entre ceux qui ont choisi ce mode de vie et les autres » (110). Ce choix ne peut être celui de toute la société, sauf à devenir une loi universelle. Autrement dit, « c'est bien une certaine forme de vie particulière [...] distincte de toutes les autres vies qui va être considérée comme la condition réelle du souci de soi » (110). Le souci de soi ne trouve donc à se réaliser que dans des groupes restreints, que Foucault appelle « confréries », « fraternités », « écoles » ou « sectes » (110). Il décrète que pour esquisser un écart à la marge, il faut faire advenir « de nouvelles possibilités relationnelles » (311). Dans « De l'amitié comme mode de vie »⁶, il pose les questions suivantes : « Comment arriver, à travers les pratiques sexuelles, à un système relationnel ? Est-ce qu'il est possible de créer un mode de vie homosexuel ? » (*Dits et écrits IV*, 165). Contrairement à la socialisation liée à la classe sociale, à l'âge ou à l'appartenance à une nation,

« être gay », dit-il, « c'est chercher à définir et à développer un nouveau mode de vie » (*L'herméneutique du sujet*, 165). Foucault envisage donc un moment l'homosexualité comme un moyen de faire advenir de nouvelles façons de vivre, comme le dénominateur commun d'une communauté dans la communauté.

Des tentatives communautaires à leur dissolution

Finalement, du Collège de sociologie à Acéphale, aucune des tentatives micro-communautaires de Bataille n'a su résister à l'épreuve du temps. Comment expliquer ces échecs ? Rappelons que Bataille se considérait ultimement comme une « négativité sans emploi » (Hollier 76) : « négativité » parce que toujours opposé à la réalité, et « sans emploi » car inutilisable par la société. La « négativité sans emploi » implique la gratuité, l'inutilité, et consacre « l'impouvoir » (Besnier, « Georges Bataille et la modernité », 196) comme principe premier. L'expérience intérieure, quant à elle, se situe « au-delà de l'utilité » (Bataille, *Œuvres complètes* VIII, 248) et consiste à rejeter toute forme de volontarisme, d'activisme et de militantisme. Être souverain, en ce sens, ce n'est plus agir mais simplement exister. Les sociétés secrètes de Bataille, pour être conformes à ses désirs, ne doivent donc être orientées vers aucune finalité. En dessinant les contours d'une « atéléologie » (Besnier, « Georges Bataille et la modernité », 198), c'est-à-dire d'une entreprise qui ne s'oriente vers aucune fin, Bataille formait le projet « d'en finir avec le projet » (193). De plus, Bataille voulait la communauté « hétérogène » et « acéphale », c'est-à-dire « sans tête », « sans Dieu ni chef ». Or, si le groupe se stabilise, la figure du chef finit fatalement par émerger. Dès le départ, tout le dessein de Bataille est d'entraîner la communauté non pas vers son édification, mais vers le chaos, vers sa dissolution. Ni le Collège de sociologie ni Acéphale ne pouvait perdurer – c'était l'objectif même de Bataille. Il va même jusqu'à considérer que ses anciennes velléités communautaires relèvent d'un « profond ridicule » (Blanchot 27). En définitive, la vérité du pouvoir se trouve dans une auto-dissolution, une auto-décomposition, de la communauté.

Barthes, à travers l'idiorrythmie, imaginait comme Bataille une communauté sans chef et sans loi, sans hiérarchies et sans prescription. Mais comment faire pour que la communauté idiorrythmique ne se cristallise pas en une forme classique de communauté, inattentive aux rythmes de chacun ? Pour Barthes, cela ne peut être possible que si la communauté idiorrythmique « renonce à ce qui est à l'origine de la plupart des groupes, à savoir un but, ou un *Télos*, commun » (*Comment vivre ensemble*, ? 67). Il écrit :

Ce dont le groupe a besoin, c'est d'un *fantasme commun* (non pas d'une foi) : quelque chose d'immanent (non de transcendant), qui porte sur l'expérience de

la vie de groupe elle-même et sur la myriade de détails relatifs à son organisation [...] En fin de compte, le fantasme partagé (le « *Télos* flottant ») qui relierait implicitement un groupe de personnes n'est autre que l'idiorrythmie elle-même, en d'autres termes le désir de vivre au niveau du quotidien et des choses quotidiennes. (210)

On retrouve la préoccupation bataillienne de n'arrimer la communauté à aucune finalité. Le seul principe organisateur de la communauté idiorrythmique acceptable serait celui du simple plaisir de la sociabilité. Il faudrait considérer « le groupement [...] comme une pure machine homéostasique qui s'entretient elle-même : circuit fermé de charge et de dépense » (81). Barthes parle alors de « cause diffuse, vague, incertaine, *Télos* flottant » (81). Une communauté qui ne serait pas autotélique, ce serait retomber dans les affres de la communauté que Barthes a voulu fuir. Or, peut-on seulement « concevoir un (petit) groupe sans *Télos* ? Un tel groupe est-il viable ? Autrement dit, le groupe idiorrythmique est-il possible ? » (Sheringham 83) Une communauté peut-elle trouver en elle-même sa propre justification ? Le cœur du problème est là : Barthes, comme Bataille, fantasme une communauté sans *télos*, mais, en dernière instance, il ne croit pas viable une telle communauté. En fin de compte, la communauté idiorrythmique n'est pas appelée à se constituer autrement que fantasmatiquement. Finalement, pour Barthes, « le projet idiorrythmique implique la constitution impossible (surhumaine) d'un groupe dont le *Télos* serait de se détruire perpétuellement comme groupe » (Coste 84).

Rappelons que Foucault envisageait l'homosexualité comme un moyen de faire advenir de nouvelles façons de vivre. L'homosexualité est donc d'abord, pour Foucault, un style de vie qui ne se résume pas seulement à une conduite sexuelle différente :

La question de la culture gay [...] ça n'a pas beaucoup d'intérêt, mais une culture au sens large, une culture qui invente des modalités de relations, des modes d'existence, des types de valeurs, des formes d'échanges entre individus qui soient réellement nouveaux, qui ne soient pas homogènes ni superposables aux formes culturelles générales. Si c'est possible, alors la culture gay ne sera pas simplement un choix d'hétérosexuels pour homosexuels. (*Dits et écrits IV*, 311)

Ainsi, ce n'est pas l'homosexualité en soi que valorise Foucault, c'est l'homosexualité comme *technique d'existence* et comme *art de vivre*. Il pense d'ailleurs qu'un phénomène analogue pourrait se produire avec la drogue comme mode de vie ou même avec le suicide comme mode de vie. Or, Foucault regrette que, le plus souvent, les homosexuels se contentent de revendiquer les mêmes droits normatifs que les hétérosexuels. Foucault le répète, « si ce qu'on veut faire est de créer un nouveau mode de vie, alors la question des droits de l'individu n'est pas pertinente » (Fassin 121). Pour le dire comme Barthes, la micro-communauté qui fait de l'homosexualité son *télos* est fatalement conduite à se figer dans son identité, sa fixité et sa

normativité. La « bataille pour les droits des gays » n'est « qu'un épisode », elle « ne saurait représenter l'étape finale » (*Dits et écrits* IV, 308). Les micro-communautés homosexuelles, au lieu de faire advenir de nouvelles manières de vivre, se contenteraient de trouver une place dans les structures existantes, lesquelles ne donnent lieu qu'à des relations « peu nombreuses, extrêmement schématisées, extrêmement pauvres » (310). Pour Foucault, « les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité, mais plutôt des rapports de *différenciation* » (739). Finalement, comme pour Bataille et Barthes, l'expérience se révèle décevante, et en l'état, la micro-communauté homosexuelle ne suffit pas à faire advenir de nouvelles formes de vie. L'homosexualité, retombant dans la norme qu'elle voulait fuir, ne parvient pas à se constituer en tant que force de diffraction et de fragmentation à l'infini du moi.

Conclusion sur une aporie

Finalement, si Bataille, Barthes et Foucault ont partagé la même volonté de former des communautés électives et restreintes, ces tentatives communautaires les ont également profondément déçus. L'objectif des micro-communautés était de permettre une vie d'exception, en marge de la morale et de la société. Pourtant, un même sentiment de désenchantement les habite. La micro-communauté, dès l'instant où elle n'est plus seulement un fantasme ou une utopie, retombe inévitablement dans les travers de la communauté politique qu'ils ont voulu fuir : soit elle est rattrapée par la norme, soit elle se dissout en l'absence d'une œuvre à produire. Dès lors, le véritable penseur du retrait ne saurait se satisfaire de la moindre communauté, fût-elle idiorrythmique, secrète ou élective. Finalement, penser la communauté, c'est déjà constater son impossibilité. Ne reste que le retour au retrait, solitaire (pensons à la grande Œuvre que Barthes avait l'ambition d'écrire à la fin de sa vie, coupé du monde) ou à deux (pensons au thème de la « communauté des amants » de Bataille, repris par Blanchot).

Bibliographie

- Barthes, Roland. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris : Seuil, 1977.
- . *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Seuil, 2014.
- . *Comment vivre ensemble ? Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*. Paris : Seuil, 2002.
- . *Le neutre, cours et séminaires au Collège de France (1977-1978)*. Paris : Seuil, 2002.
- . *Journal de deuil*. Paris : Seuil, 2009.

- . *Le lexique de l'auteur : séminaire à l'École pratique des hautes études 1973-1974, suivi des fragments inédits du Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Seuil, 2010.
- . *La préparation du roman I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1978-1979 et 1979-1980*. Paris : Seuil, 2003.
- Bataille, Georges. « Articles (Acéphale) ». *Œuvres complètes*, t. I. Paris : Gallimard, 1970.
- . *L'expérience intérieure*. Paris : Gallimard, 1978.
- . « Notice autobiographique ». *Œuvres complètes*, t. VII. Paris : Gallimard, 1976.
- Baudelaire, Charles. Lettre du 5 mars 1852. *Correspondance (1832-1860)*. Paris : Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ». t. I, 1973.
- Besnier, Jean-Michel. *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*. Paris : La Découverte, 1988.
- . « Georges Bataille et la modernité 'La politique de l'impossible' ». *Revue du MAUSS* 25 (2005). 190-210.
- Blanchot, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris : Minuit, 1983.
- Camus, Michel. « L'Acéphalité ou la religion de la mort », *Acéphale*. Paris : Jean-Michel Place, 1980. 1-6.
- Coste, Claude. « Comment vivre ensemble de Roland Barthes. Vie et mort d'un site littéraire ». *Recherches & travaux* 72 (2018). 201-215.
- Fassin, Éric. « Lieux d'invention. L'amitié, le mariage, la famille ». *Vacarme* 4.29 (2004). 120-123.
- Foucault, Michel. « Politics and Ethics : An Interview ». *Foucault Reader*. Paul Rabinow, dir. New York : Pantheon, 1984.
- . *L'herméneutique du sujet*. Paris : Seuil/Gallimard, 2001.
- . « Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault ». *Dits et écrits*, t. IV. Paris : Gallimard, 1994.
- Froment-Meurice, Marc. *Solitudes : de Rimbaud à Heidegger*. Paris : Galilée, 1989.
- Gauthier, Théophile. *Émaux et Camées*, vol. 3. Paris : Lemerre, 1890.
- Hartmann, Pierre. « Désir de solitude et tentation politique chez Hölderlin et Rousseau ». *Solitudes. Écriture et représentations*. Grenoble : ELLUG, 1995. 43-54.
- Hollier, Denis. *Le Collège de sociologie (1937-1939)*. Paris : Folio, 1995.
- Kaufmann, Vincent. « Communautés sans traces ». *Georges Bataille après tout*. Paris : Belin, 1995. 61-79.
- Kauffmann, Michel. Wintermeyer, Rolf. *Figures de la singularité*, Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2014.

- Macé, Marielle. *Façons de lire, manières d'être*. Paris : Gallimard, 2011.
- Marmande, Francis. *Georges Bataille politique*. Lyon : PU de Lyon, 1985.
- Naudin, Pierre. *L'expérience et le sentiment de la solitude dans la littérature française de l'aube des Lumières à la Révolution : un modèle de vie à l'épreuve de l'histoire*. Paris : Klincksieck, 1995.
- Melville, Herman. *Bartleby le scribe*. Paris : Gallimard, 1996.
- Perec, Georges. *Un homme qui dort*. Paris : Gallimard, 1990.
- Pierrot, Jean. « Bataille et la politique (1923-1939) ». *Histoire et littérature. Les écrivains et la politique*. Rouen : PUF, 1977.
- Sheringham, Michael. *Traversées du quotidien*. Paris : PUF, 2013.
- Sartre, Jean-Paul. « Un nouveau mystique ». *Critiques littéraires (Situations, I)*. Paris : Gallimard. 1975.
- Siganos, André. *Solitudes : écriture et représentation*. Grenoble : ELLUG, 1995.
- Stoeckl, Allan. *Politics, Writing, Mutilation – The Case of Bataille, Blanchot, Roussel, Leiris and Ponge*. Minneapolis : U of Minnesota P, 1985.
- Surya, Michel. « Un 'philosophe' ou un 'saint' ? ». *Le Portique* 29 (2012).
- Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton and Oxford : Princeton UP, 1985.

Notes

¹ Rappelons que *Émaux et Camées* a paru en 1852, quatre ans après la Révolution de 48 et un an après le coup d'État de Napoléon III.

² Voir, par exemple, les travaux de Marc Froment-Meurice, d'André Siganos, de Pierre Naudin, de Michel Kauffmann et Rolf Wintermayer.

³ Cette idée est également défendue par Allan Stoeckl.

⁴ Georges Bataille a déclaré cela dans une conférence intitulée « La structure des démocraties et la crise de septembre 1938 ». Le texte de la conférence a été perdu mais est reconstitué par Denis Hollier (à l'aide du récit de Bertrand d'Astorg).

⁵ « [...] action that, in a manner reminiscent of art for art's sake, had no end beyond itself » in Wolin, Richard, p. 212.

⁶ Le thème de l'amitié est d'ailleurs essentiel dans les derniers écrits de Foucault. Ainsi, il confesse : « S'il est une chose qui m'intéresse aujourd'hui, c'est le problème de l'amitié », dans « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », p. 744. Voir aussi Foucault, Michel. « De l'amitié comme mode de vie », *Gai Pied* 25, avril 1981, pp. 38-39.