

Réflexions sur l'obscénité ; de l'étymologie au silence

Découvrir signifie ici violer, plutôt que dévoiler un secret. Violation qui ne se remet pas de son audace. La honte de la profanation fait baisser les yeux qui auraient dû scruter le découvert. La nudité érotique dit l'indicible, mais l'indicible ne se sépare de ce dire, comme un objet mystérieux étranger à l'expression se sépare d'une parole claire qui cherche à le circonvénir.

Emmanuel Levinas

Les obscœna sont l'immanence même, nous sommes généralement absorbés, intégrés dans la sphère des objets, mais par le sexe, nous tenons encore à une immanence indéfinie¹.

Georges Bataille

L'obscénité est une notion obscure jusque dans l'élucidation de l'étymologie du mot. Si son étymologie et son sens sont obscurs, nous pouvons alors nous tourner simplement vers la chose même, qui est l'expérience concrète de l'obscénité. Expérience non pas de l'objet, parcouru dans sa foisonnante diversité, mais de l'objet tel que le sujet l'embrasse et avec lequel il est confondu. On pourra alors se poser les questions : quelle est l'essence de l'expérience obscène ? L'obscénité a-t-elle seulement une essence ? Et si elle n'a pas d'essence, qu'en est-il du côté de son expérience ? La

1. Emmanuel Levinas, « Phénoménologie de l'Éros », *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de poche, coll. « Biblio essais », p. 291 ; Georges Bataille, « Méthode de Méditation », *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1973 p. 206.

question de l'essence est une question philosophique qui se peut maîtriser par un appareil notionnel, alors que la question de son expérience mobilise la dimension du « pâtre », de l'existant. En effet la distinction entre *logos* et *pathos* ressortit d'un découpage entre la maîtrise discursive et le dessaisissement de la passion. La passion est subie, elle ne se laisse comprendre qu'à la faveur d'un retard de l'intellect sur l'expérience. Un traité des passions, comme on en écrivait autrefois, serait dès lors indispensable à la compréhension du phénomène. Les vieilles démonologies chrétiennes qui assimilaient le *pathos* au démonique (les « sensations fortes » à l'action des démons) assuraient — et c'était là un enjeu important de la morale naissante du christianisme — que l'intellect jouissait d'une *vitesse* supérieure à l'ensemble des passions, et donc qu'il fallait un relâchement de la vigilance de l'intelligence du monde afin que les passions s'introduisent dans le sujet déréglé. La démonologie est une « pathologie », une science des passions dont la méthode consiste à extérioriser et à animer, à faire en sorte que ce monde soit habité, visité par le *pathos*. Au quatrième siècle, Évagre le Pontique note que le Démon de la Fornication (*porneia* ou *spiritus fornicationis*) est le plus rapide d'entre tous, mais que, toutefois, il « dépasse *presque* la vitesse de l'intellect² ». L'enjeu est moral, la possession doit être voulue, elle ne peut être invincible. Le sujet du monde jouit de la possibilité de maîtriser le monde et de résister aux passions aériennes que sont les démons. C'est à partir de ce cadre révolu qu'il convient d'analyser la signification de l'obsécrité ; à partir d'une opposition entre intellect et passion, *logos* et *pathos*. Inévitablement, la question est éthique : il s'agit d'articuler l'ajustement entre l'action volontaire de l'intellect et

2. *Antirrhetics*, I, 32, 1229c, cité in *Dictionnaire de spiritualité*, t. III, Paris, Beauchesne, 1957, p. 201, art. « Démon ». La *porneia* est essentiellement l'instrumentalisation du corps, sa chosification en vue du plaisir. La question suivante d'Évagre est au cœur de la réflexion : « Est-ce la représentation qui déclenche les passions, ou les passions qui déclenchent la représentation ? Cela demande réflexion. Certains en effet sont pour la première opinion, certains pour la seconde. » Voir Évagre le Pontique, *Sur les Pensées*, trad. Paul Géhin *et al.*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1998.

l'expérience dessaisissante des passions qui le bouleversent. Les quelques remarques qui suivent ne se veulent pas éthiques, elles cherchent à tracer les grandes lignes du phénomène obscénité. Elles cherchent à faire le partage entre ce qui est de l'ordre du discours et ce qui est de celui de l'expérience, en se demandant si le discours est en mesure de comprendre l'expérience qui le motive.

DE L'ÉTYMOLOGIE AU PHÉNOMÈNE

Spontanément, nous voyons dans le mot « obscène » une composition de « ob- » et de « scène ». Les philologues lisent la leçon *scaevus* plutôt que *scena*. Dans le *Robert historique de la langue française*, Alain Rey écrit que « l'étymologie du mot est inconnue ». Rey estime – après Larousse, Dauzat, Wartburg et Bloch, Ernout et Meillet – que l'*obscentitas* (ou *obscaenitas*) appartient à la terminologie augurale, le terme signifierait le mauvais présage (*scaevus*). S'il n'a pas spécifiquement étudié le terme « obscène », l'incontournable Émile Benveniste s'est penché sur ce champ sémantique chez les Latins (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, Paris, Minuit, 1969, p. 256 sq). Tous les termes latins se rapportant aux présages que Benveniste analyse mobilisent une dimension phénoménale expressément liée au regard. C'est que leur théologie est « théâtrique » (*theologia theatrica*). Le terme « obscène » appartiendrait à la langue des présages, mais il s'en distinguerait précisément par le fait qu'il serait le seul terme qui ne fait pas appel à la vision. À moins qu'il faille comprendre : la vue du mauvais présage.

L'obscénité n'est cependant pas qu'un mot, et si fécondes que puissent être les recherches étymologiques, elles ne sauraient résoudre la question posée par le phénomène. L'obscène s'opposait jadis à la « honte honnête », qu'on appelait pudeur, et qui faisait rougir (surtout les femmes). Le sens s'est déplacé et il a gagné en intensité ce qu'il avait déjà perdu dans le latin courant de l'Antiquité, où le mot signifiait « d'aspect laid ou affreux ; qu'on doit éviter ou cacher ». Il réfère à une expérience comme celle de l'angoisse, comme celle du beau ; de celles qui, appréciant ou dépréciant, qualifient ou disqualifient ce que celui qui l'emprunte

en dit. L'obscénité n'est pas davantage une chose ou un objet. Par obscénité une interprétation est dite, une intention déployée. Quelque chose est donné à voir, que nous ne saisissons toutefois pas. Cela « saute aux yeux », et nous retournons stupéfaits pour voir si ça y est toujours. La redondance excède l'entendement. C'est en ce sens que l'analyse de l'obscène échappe à une analyse de la vision, ou plus exactement à une interprétation du vu. Il y aurait donc impossibilité de discuter l'obscène à partir de la localisation d'un objet (la discussion étant elle-même comprise dans la sphère de son obscénité). Ce point est d'importance : nul ne disserte de l'obscénité sans s'y impliquer, sans y être déjà impliqué et sans faire comme si l'obscène était un thème ou une catégorie parmi tant d'autres. On en parle sans rougir. Sans se demander ce que pareille parole présage (plaisir ou catastrophe). Telle est en substance l'obscénité sadienne : elle est moins du ressort des « scènes » – bien qu'elle y soit aussi – que des discussions qui les suscitent et qui sont suscitées par elles (propos désintéressés, argumentations philosophiques, justifications logiques, etc.).

Il en va de l'obscénité comme de l'ontologie : du moment que l'on assimile ce dont on parle à un objet, tant que l'on ne dispose pas d'une intuition simple de ce dont on traite, et tant que cette intuition n'est pas l'*exister*, le caractère irrésistiblement prégnant de la chose appréhendée, on est condamné à divertir le dire par ce qui est dit, disant ainsi la chose plutôt que la manière dont elle se veut qualifier, qui est l'expérience effective du sujet encore muet de l'obscénité. Autre parallèle avec l'ontologie : ce qui paraît de prime abord extrêmement simple apparaît extrêmement difficile à exprimer. Il s'agirait davantage d'un souvenir que d'une représentation, d'un événement ou d'une expérience que d'un objet. Il s'agit d'une expérience presque sans objet. Qu'être dans la scène de l'obscène, c'est être aveugle, c'est ne pas voir l'obscénité. Il faudrait à la fois voir et être vu, se voir aveuglé. On pourrait enfin poser la règle générale selon laquelle lorsqu'il y a obscénité, on ne voit rien³.

3. En ce sens, la fiction, qui donne à voir « en imagination » ce qu'on y lit (qui n'introduit la « description » des choses que par l'énonciation du sujet qui

DU PHÉNOMÈNE À L'EXPÉRIENCE

Tout ce qui altère l'intégrité de l'esprit, sa composition avec le corps, et la puissance démesurée de l'esprit sur le corps, peut devenir obscène, susceptible qu'est la volonté de l'esprit de détourner le corps d'autrui et d'en décider avec le sien. Il est remarquable que, au contraire de l'ontologie classique, qui peut partir de l'étant pour conclure que tout « est », l'obscène semble *a priori* ne se trouver qu'à une source déterminée, bien qu'apparemment intarissable. Mais bientôt avons-nous l'impression que, l'esprit étendant le champ de ses compétences, les phénomènes obscènes ne sont plus liés au corps et à la sexualité, que, comme les démons innombrables des anciennes démonologies, en un instant, ils sont partout (*Igitur momento ubique sunt*⁴).

Lorsque l'Évangéliste (Mt., 12 : 32) rappelait la parole selon laquelle seul le péché contre l'Esprit ne saurait être pardonné par la miséricorde infinie, « ni en ce monde ni dans l'autre », il écrivait clairement que ce péché excède l'infini, soit que l'Esprit le comprend ou le représente, soit que l'homme qui en est composé puisse s'en détourner de façon telle qu'il le nie absolument, et qu'il pèche, impardonnablement. La limite de ce péché contre l'Esprit dans son intégralité n'est jamais explicitement transgressée. Demeurant un mystère, la limite n'est pas un thème et elle n'est soumise à aucun dogme explicite qui en tracerait les contours. La négation de l'Esprit par l'esprit ne peut pas davantage être maintenue, elle doit être une fois pour toutes – ou encore doit-elle, comme chez Sade, être répétée, faire œuvre, se ressasser, quêter

les écrit), dispose de l'obscène comme l'écrivain dispose de sa plume, comme l'esprit dispose des corps, comme, j'imagine, lorsque *je veux frapper quelqu'un*, je frappe. Il y a dans la fiction une forme de volonté sans corps, qui a néanmoins besoin des corps. Qui touche aux corps dans l'invisible. Il n'y a rien à voir.

4. L'expression est de Tertullien, à propos de la science divinatoire et de la vitesse des démons (*Apologetique*, XXII, 8). Selon Tertullien, il y a au sein de l'amphithéâtre *autant de démons* que de spectateurs (*Les Spectacles*, XII, 7).

l'être, se contenter d'une négation des corps par l'esprit⁵. Non que l'obscénité soit intrinsèquement péché ou négation : mais comme le péché elle ne rejoint jamais son essence, car elle n'en a vraisemblablement pas ; comme le péché l'obscénité est l'affaire d'un instant, l'affaire de la mémoire de cet instant. Elle est à la fois immanence, instant, et redondance, mémoire. Il ne semble pas qu'elle puisse être absolue, *pensée* comme telle. Rien ne sera « absolument » obscène, et d'ailleurs l'obscénité est plus souvent « frôlée », plus souvent dans le domaine du « quasiment » et du « presque » que tout à fait et définitivement. Ici, l'*obscénité intégrale* équivalait à la mort, peut-être à la folie, à quelque chose, quoi qu'il en soit, dont on ne revient pas. Il faudrait ainsi distinguer entre une obscénité « touristique », occasionnelle et périphérique – une obscénité d'occasion – et une autre obscénité, massive, absolue, transfigurante et traumatique.

Retracer l'histoire de l'obscénité consisterait moins à retracer l'histoire d'une notion ou d'une expression, qu'à repérer l'histoire de l'affectivité et du *pathos* en général, tel que l'intellect en gère la légitimité.

L'histoire par conséquent d'une périphérie, de ce qui gravite autour de l'intellect. Il s'agit d'une constellation d'émotions qui est de l'ordre du pâtir plutôt que de l'agir. Il est en revanche clair que, comme Bataille l'a avancé, l'obscénité est liée à l'animalité. Mais pas n'importe quelle animalité, pas l'animalité « pure ». Une animalité *spirituelle*, une animalité différente de celle de l'animal parce qu'il s'agit justement d'une animalité humaine.

5. Nécessité pédagogique, chez Sade, de la *répétition* : « Remplace l'idée voluptueuse qui t'échauffe la tête – l'idée de prolonger à l'infini les supplices de l'être qu'on voue à la mort – remplace-la par une plus grande abondance de meurtres ; ne tue pas plus longtemps le même individu, ce qui est impossible, mais assassines-en beaucoup d'autres, ce qui est très faisable. » Impossibilité de prolonger l'instant de la mort, il n'y a qu'une multitude d'actions « très faisable[s] » (répétition de l'instant). D'où la multiplication des victimes (des noms propres) chez Sade : le personnage doit avoir un certain degré d'être nécessaire à son extermination. Il n'est jamais plus mort qu'il n'a été vivant. Cf. *Euvres III*, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1990, p. 532.

Accéder à l'esprit à travers le corps, écrit Bataille, ce n'est pas supprimer le corps, c'est plutôt établir entre l'un et l'autre une relation où, parfois, il arrive que l'esprit soit avili : l'esprit annonce en effet l'humain et le corps l'animalité, qu'humainement nous tenons pour vile. Mais l'esprit avili reste l'esprit et s'il en appelle au corps, c'est encore à la fête de l'esprit qu'il le convie, cet esprit fût-il avili⁶.

Regard que l'esprit porte sur l'esprit par l'intermédiaire des corps, par l'intermédiaire de l'interprétation des corps. Et pourtant, il n'y a rien à voir ; l'esprit ne voit rien si les yeux regardent. Je suis mis en demeure de répondre de ce que je vois. Et « je » ne voit rien. *Il y a là vraiment quelque chose à voir, que je ne comprends pas*, qui toutefois demeure dehors, conserve un statut de scène, de représentation ou d'objet. Difficulté de passer à autre chose ; tout aussi difficile d'y séjourner. L'alternative est la suivante : s'en pénétrer, l'embrasser et ne pas voir, s'en détourner, dire et occulter. Il y a là une sorte de phénoménalité pure, ce qui veut dire aussi : un entendement sans objet « entendu » ou une affectivité retrouvée. Une phénoménalité qui est moins sans phénomène qu'une phénoménalité avec un phénomène en trop, sans appréhension possible. Tant que le dualisme du corps et de l'esprit est rejeté, on s'interdit toute approche efficace de l'obscène. On peut trouver ce dualisme antipathique et dépassé, mais alors on ne parle plus d'obscénité, on rature l'effet si particulier de l'expérience obscène à la faveur du réconfort que donne son repos en idéalité, préférant ainsi la pureté abstraite du concept à l'expérience composée. Fourier n'a-t-il pas en effet écrit qu'il n'y a point de passions vicieuses en soi, qu'il n'y a guère que de *vicieux développements* ?

S'il n'y a rien à voir, c'est donc un phénomène immanent à partir duquel la compréhension ne vient pas s'ajouter à la phénoménalité donnée (le problème étant justement qu'elle s'y ajoute toujours). Parce que l'obscène ne se laisse pas saisir comme objet, on peut donner quelques exemples où le mot est associé soit

6. « Hors des limites », *Critique*, n° 81, février 1954, repris dans les *Cahiers pour un temps* / Pierre Klossowski, 1985, p. 23.

au divin⁷, soit, on le verra, au silence. C'est que tout objet qui demeure étranger à l'intellect est susceptible, depuis l'expérience de son immanence, qui est le vide, qui est aussi par un tour de l'entendement la totalité, d'être reconduit à la transcendance.

Mais alors que « l'objet tel que rien de plus haut ne puisse être pensé » s'appelle ordinairement Dieu ou Transcendant, on voit mal ce qui peut se surmonter dans l'obscène, on voit mal ce que serait le nom sublime de son essence et on ne voit pas davantage ce qui serait en effet sublimé. Peut-être serait-ce le *retour* de l'esprit à l'animalité ; mais l'animalité « pure » — l'animalité de l'animal — n'est pas obscène, bien que les mots de « bête » et de « bestialité » disent autre chose⁸. Peut-être serait-ce précisément une expérience si radicale qu'elle suscite un moment une perte d'identité, aspirant le voyant dans le vu, en l'aspirant tellement, nous l'avons dit, qu'il n'y a plus rien à voir, et que, le voyant s'étant précipité dans son objet, la *sortie* de cette confuse captivité compose l'obscène, plutôt que la pénétration encore fascinée de l'objet promis qu'il nous est imparti de comprendre. L'expérience obscène serait une expérience « cataphatique » (au contraire de l'« apophatique » qui dévoile ce qui est en niant dans le phénomène ce qui n'est pas suffisamment, remontant ainsi de négation en négation à ce qui est plus essentiel ; cataphatique, expérience d'identification au phénomène et transport dans l'événement, exercice spirituel de « composition selon le lieu », dira Ignace de Loyola, une forme de « sympathie »), celle d'un retard de l'intellect sur la connaissance perceptive, ou ce qui revient au même, une non-intelligence momentanée, un lapsus de l'esprit, une projection des passions, une adhérence à la

7. Première remarque du petit texte de Henry Miller, *L'Obscénité et la loi de réflexion* (traduction d'André Michel) : « Discuter la nature et le sens de l'obscénité est presque aussi difficile que parler de Dieu. » On lira aussi *Messaline* d'Alfred Jarry, où il est question d'« Obscénité divine » (la rencontre entre Messaline et le dieu Phalès, qui est dans le cortège de Dionysos). Mais Jarry, grand penseur de la Technique, fut prophète en réinterprétant l'expression *deus ex machina* par « le dieu s'est retiré de la machine », pour conclure : « Et la machine n'en a que moins de frottement. »

8. Voir T. Tremblay « L'Homme » dans les *Cahiers Bataille : Bestiaire*, Meurcourt, Les Cahiers, 2022, p. 139-152.

manifestation. Une faille ou une béance qui transcenderait la juste neutralité de l'intellect. Conséquence : l'obscénité serait toujours dite et entendue sur le mode de la représentation, alors qu'elle ne serait expérimentée que sous celui de l'immanence.

Quand Adorno écrivait que le Beau, quel qu'il soit, nous fait prendre conscience de notre nullité, il pensait, bien entendu, au sublime, à l'expérience du sublime, à un phénomène immersif qui est également du ressort de l'immanence. De sorte que ce qui était atteint au faite de la belle expérience devient, s'agissant d'obscénité, une disjonction de l'expérience et de l'intellect. Autrement dit : ce qui sur la voie de l'expérience curieuse rencontrait son objet, qu'elle disait si intensément beau qu'il annulait le sujet de la contemplation dans l'objet contemplé (extase), se voit, dans l'expérience obscène, être un choc si puissant que le sujet est « déjà » catapulté dans l'objet, que la signification est un retour du sujet annulé ou annihilé en lui-même (révélation) ; sujet retrouvé et comme secoué par la mémoire d'un phénomène supplémentaire et sans emploi. Là, un ange passait et c'était le silence. Ici, le démon de la vision (de la *libido vivendi*) passe et c'est encore le silence. Là, l'expérience était d'une telle altitude que le sujet se perdait de vue en s'élançant vers la splendeur des idées célestes ; ici, l'expérience est si matérielle que le sujet est d'ores et déjà « compris », qu'il doit s'en dessaisir et enfin se ressaisir.

Mais si le Beau est l'expérience d'une désincarnation, au sens où Platon le localiserait dans le ciel des Idées séparées, s'il est toujours nostalgie, éternel retour vers le principe spirituel, peu d'expériences montrent comment nous voulons, en dépit de la nuit étoilée et de l'harmonie des sphères, nous incarner. L'obscénité en est une. Elle s'oppose à tout angélisme et à tout idéalisme des mondes supplémentaires éthérés. Ce que l'esprit veut est un vœu de l'esprit et la matière ni la nature ne désirent guère que ce qu'elles sont en train de faire (thèse sadienne de l'indifférence de la Nature⁹). Si l'esprit

9. Après avoir déduit que la Nature opère sans remords des destructions et des désorganisations, Sade en vient naturellement à s'attaquer à la nature *elle-même* : « Il n'y a dans tout ce que nous faisons que des idoles et des créatures offensées, mais la nature ne l'est pas, et c'est elle que je voudrais pouvoir outrager. »

veut le corps, alors l'obscénité est voulue, au risque de l'esprit, de l'harmonie mathématique et des calculs célestes. Cependant qu'entre nous, nous ne nous parlons que d'une obscénité surmontée. De même qu'on ne comprend pas la mort, qu'on n'en voit que le cadavre, de même de l'expérience obscène nous ne voyons que les vestiges : expérience où le sujet ne prend même plus conscience de sa nullité, où, se détournant de l'expérience du phénomène, il en vient à le réduire et à le convertir à ce qu'il peut en dire. Alors, nous nous ressaisissons sous l'impulsion de ce qui existe (le discours raisonné), oublions ce qui n'existe bientôt qu'un peu (l'expérience que le discours dit), nous détournant de ce qui n'existe plus (l'expérience indicible). Ainsi peut se comprendre le propos paradoxal du néoplatonicien Jamblique :

Et les paroles obscènes sont chargées, à mon sens, d'exprimer la carence du beau qui marque la matière et l'indécence antérieure de ce qui va être mis en ordre ; ces êtres, qui ont besoin d'être ordonnés, y aspirent d'autant plus qu'ils condamnent leur propre inconvenance. De nouveau donc ils poursuivent les causes des formes idéales et du beau quand ils apprennent l'obscène par l'expression des obscénités ; ils écartent la pratique de celles-ci, mais en donnent par les discours la connaissance, et tournent leurs désirs en sens contraire¹⁰.

DE L'EXPÉRIENCE AU SILENCE

Il serait donc possible, s'agissant d'obscénité rencontrée, de parler d'un événement, peut-être d'une chance, d'une épreuve — voire d'un « apprentissage » de « l'obscène par l'expression des obscénités ». En dernière analyse, dès que le lien qui constitue l'humanité est disloqué, spirituellement disloqué, il y a possibilité d'obscène, c'est-à-dire discontinuité. Par conséquent, ce ne serait pas tant l'animalité qui aurait le privilège de l'obscénité que la possibilité de disloquer le corps de l'esprit et l'esprit du corps.

10. *Les Mystères d'Égypte*, traduction des Places, Paris, Belles Lettres, 1966, p. 60. Nous soulignons.