

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA RESPONSABILITÉ À PARTIR DE LA
CONCEPTION DE L'ÊTRE HUMAIN CHEZ GEORGES
BATAILLE**

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Elif YAVNIK

Directeur de recherche: Doç. Dr. Zeynep DİREK

Mémoire pour l'obtention du DEA «Philosophie»

FÉVRIER 2008

Je voudrais remercier tous les membres du jury pour avoir accepté de lire mon mémoire.

Je voudrais remercier vivement à mon directeur de recherche, Doç. Dr. Zeynep Direk, pour le soutien qu'elle a apporté à ce travail.

Je voudrais remercier également à Selin Oktay et Eylem Doğan pour leur aide inestimable avec la version française du texte ; et à Aslı Salarvan, Rüya Kalıntaş, Gülin Ekinci et Özge Özenç pour le soutien technique et encouragement cordial.

Et je voudrais remercier Yüksel Yavnık, Yıldız Yavnık et Taylan Yavnık, pour me croire et me soutenir à travers tout.

Sabah saat altı.
Açtım günün kapısını girdim içeri,
karşıladi beni pencerede genç mavinin tadı,
aynada alnımın dünden kalma çizgileri
ve enseme bir kadın sesi ayva tüyü gibi yumuşak
ve radyoda memleket haberi
ve artık oburluğum dolup dolup taşarak
koşacağım ağaçtan ağaca saatlerin yemiş bahçesinde
ve güneş batacak yavrum
ve umuyorum, gecenin ötesinde
bekliyecek beni yeni bir mavinin tadı, umuyorum...

Nazım Hikmet Ran

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE - LA DESCRIPTION DES ÊTRES HUMAINS ET L'APPROCHE À LEUR ÉTUDE.....	5
Chapitre I – La politique/ l'éthique	5
Section i – La vision de la révolution et d'une « nouvelle » société .	5
Section ii – L'Activisme du Collège de Sociologie	9
Chapitre II – La société humaine et l'être humain.....	12
Chapitre III – Une esquisse des sociétés humaines.....	15
Section i – L'Animalité et le noyau sacré des sociétés humaines..	15
Section ii – La religion et son « évolution »	18
Section iii – Les Aztèques et les Indiens du Nord-Ouest Américain..	19
Section iv – Lamaisme et Islam.....	22
Section v – L'Érotisme religieuse.....	26
Section vi – Le Christianisme.....	31
Section vii – L'im-moralité.....	33
Section viii – Une évaluation des implications de ces considérations..	35
DEUXIEME PARTIE - LES QUESTIONS DE RESPONSABILITÉ.....	38
Chapitre I – La logique d'expansion, la consommation et la responsabilité.....	38
Section i – La logique d'expansion des organismes vivantes et la consommation.....	40
Section ii – La dimension particulière qu'introduit le monde humain à l'expansion des organismes vivantes.....	42
Section iii – La religion comme la première instance de responsabilité.....	45
Chapitre II – La responsabilité.....	47
Section i – La priorité de la consommation dans le monde humain.....	47
Section ii – L'économie restreinte et ses insuffisances concernant consommation souveraine.....	50
Section iii – Le besoin d'une autre perspective : L'économie générale.....	52
Section iv – La responsabilité au plan politique et économique.....	54

Section v – La responsabilité au plan éthique.....	60
Sous-section 1 – L’expansion humaine.....	61
Sous-section 2 – Savoir et non-savoir.....	64
Sous-section 3 – Souveraineté.....	67
Sous-section 4 – Expérience intérieure.....	68
Sous-section 5 – Communication.....	73
Sous-section 6 – Responsabilité.....	75
CONCLUSION.....	78
BIBLIOGRAPHIE.....	87

INTRODUCTION

Toute étude du traitement de l'éthique chez Bataille semble vouée à procéder en tâtonnant, non pas dans l'obscurité, mais à travers les caractéristiques très singulières de son oeuvre; à savoir, sa manière inédite de formuler les questions, son utilisation d'expressions provocatrices/choquantes ou de chocs/provocations comme moyen d'expression. Dans son oeuvre, l'éthique n'est jamais isolée et abordée de façon habituelle: certes, on peut rencontrer dans ses écrits des récits historiques et des descriptions de religions et de moralités, ainsi que des indications sur l'histoire et la nature de « l'expérience intérieure » —qui est apparemment la clé de l'éthique dans sa pensée—; mais on n'y trouve jamais de fondement certain pour quelque règle de conduite que ce soit, ni de principe clair régulant la conduite, ni de recours à un domaine transcendantal en référence auquel l'éthique se chargerait de sens. Ce qui est donné comme réponse aux soucis éthiques n'est jamais « clairement » dit, mais apparaît après un engagement laborieux dans son oeuvre et une étude de l'ensemble de ses essais ; ces essais, dont le style varie et qu'il est difficile de classer en fonction des critères ordinaires de la classification des thèmes, restent cependant significatifs dans l'ensemble : en effet, les soucis éthiques s'avèrent les problèmes fondamentaux qui animent la pensée de Bataille.

Et ces efforts ne sont pas vains, car ses analyses semblent être encore pertinentes, voire peut-être même vitales pour nous aujourd'hui ; pour nous, qui vivons dans un monde marqué par deux guerres mondiales —qui ont traversé la vie de ce penseur— et par l'effondrement de l'URSS— destin d'un projet qui l'a beaucoup intéressé, ainsi que ses contemporains. Bien sûr, ces considérations ne constituent pas des raisons suffisantes pour affirmer la pertinence de ses études pour nous aujourd'hui, mais l'oeuvre se révèle être en elle-même une réponse engagée à son temps, à cette période à laquelle remontent nos blessures les plus fraîches.

Par ailleurs, une réponse aussi engagée à notre propre époque devrait tenir compte des problèmes tels que la production des moutons qui ont quinze pour cent de gènes humains pour permettre la transplantation d'organes; les conditions de vie des animaux dans l'élevage industriel; les conditions de vie de toutes les espèces, y compris de l'être humain, dans un monde façonné par des perspectives industrielles et l'expansion de la logique de production au point d'exclure tout autre domaine de valeur; la progression de l'influence politique des corporations multinationales; les massacres dans les régions sous-industrialisées du monde; le rétablissement de la torture et des camps de concentration; la hausse générale du niveau d'insensibilité, d'ignorance, de banalité, de désespoir, de peur, de fanatisme et la tendance à la violence dans le monde entier; la menace écologique et diverses monstruosité—, faits dont l'origine principalement économique est évidente même aux yeux d'un observateur naïf.

Nous pouvons donc d'autant plus sentir la nécessité de recourir aujourd'hui à une pensée qui traite l'humain principalement sous son aspect économique, ses comportements de production et de consommation dans un sens *compréhensif*. Nous pouvons également raisonnablement nous attendre à ce que cette pensée ne réduise pas la discussion à la production exclusivement matérielle, dans une terminologie exclusivement matérialiste (comme on pourrait l'attendre d'une pensée qui se contente de considérer le comportement profane de production et de consommation des êtres humains sans tenir compte de sa place et de sa signification dans l'ensemble de l'existence humaine) , et à ce qu'elle ne se transforme pas en un nouveau recours à un autre domaine transcendant et régulateur ; on peut affirmer que ces attentes sont satisfaites dans l'œuvre et la pensée de Bataille.

L'étude de l'économie de Bataille peut être formulée comme l'examen des schémas d'accumulation et de dépense de vie dans leurs divers sens; pour reprendre ses propres termes, il “[...] *avai[t] un point de vue où un sacrifice humain, la construction d'une église ou le don d'un joyau n'avaient pas moins d'intérêt que la vente du blé.*”¹ Ses analyses de l'économie humaine traitent le sujet dans son intégralité, montrant comment certaines dynamiques se manifestent dans leurs diverses facettes, liant la production et l'échange matériels aux expériences

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, p.49

religieuses, à la guerre, à l'existence humaine, au non-savoir... exposant ainsi « l'économie humaine » dans son interdépendance, et permettant à « la responsabilité humaine » de jaillir. C'est une prétention, non pas –surtout pas- à un grand système, mais à une réflexion cohérente¹, en fonction de laquelle nous considérons le sens cohérent de nos propres actions, nous regardons nos actes en face— la possibilité, peut-être, d'une vraie rétribution à nos actions; et la possibilité de répondre à « *un problème premier* » lié « à l'idée même de philosophie »: “comment sortir de la situation humaine”², afin d'apprendre, non pas comment s'en échapper, mais comment y être, comment assumer pleinement cette condition.

Les sujets abordés ci-dessus étant généralement considérés plus « politiques » qu' « éthiques », il paraît également important de remarquer que nous pouvons nous attendre à ce que les domaines de la politique et de l'éthique soient moins distincts chez Bataille qu'à l'accoutumée. C'est dû, dans une grande mesure, au fait que dans son récit, l'étude de l'*être* de l'homme s'avèrera équivalente à l'étude de sa socialisation; l'être humain et la société seront considérés comme des êtres organiques qui ont leurs aspects manifestes et non-manifestes (c'est-à-dire, ceux qui sont manifestes dans le domaine/la sphère profane, et ceux qui deviennent manifestes à travers des pratiques « sacrées » ou « maudites »); et les études, qu'elles soient éthiques ou politiques, devront donc pareillement prendre en compte ces aspects non-manifestes aussi bien que les manifestes. Il n'est pas possible de soutenir que ce qui est éthique est politique dans la pensée de Bataille : en effet, l' « expérience intérieure » qui est au cœur de sa conception de l'éthique –bien qu'elle marque la responsabilité la plus individuelle de l'être humain, et qu'elle ne soit donc pas entièrement détachée de son existence sociale– ne peut pas être comprise en des termes exclusivement politiques. En revanche, il paraît possible de soutenir que ce qui est politique est éthique dans sa pensée, si l'on garde à l'esprit son rejet d'un fondement exclusivement « séculaire » de la politique, ce qui était la position du Collège de Sociologie dans la recherche d'une « sociologie sacrée ».

On peut finalement admettre, en accord avec Bataille, qu'une pensée ne peut pas être considérée correctement hors de sa relation organique à son temps et à sa

¹ “Une philosophie est une somme cohérente ou n'est pas, mais elle exprime l'individu, non l'indissoluble humanité.” G.Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 17

² G. Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 20

lignée¹. Cependant, un tel examen des événements et des philosophies pertinentes, ainsi que de la perception de Bataille par d'autres penseurs, dépasse la portée de la présente étude, qui vise à décrire une compréhension inhérente de la responsabilité dans les œuvres citées.

¹ « *Le fondement d'une pensée est la pensée d'un autre, la pensée est la brique cimentée dans un mur.* » G.Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 13

LA DESCRIPTION DES ÊTRES HUMAINS ET L'APPROCHE À LEUR ÉTUDE

La politique/l'éthique

Georges Bataille est perçu comme étant politiquement plus actif durant la période précédant la Deuxième Guerre Mondiale (étant engagé dans la fondation des groupes et de magazines comme *Documents*, *La Critique Sociale*, *Contre-Attaque*, *Acéphale* et *Collège de Sociologie*) que pendant les années de guerre ou d'après-guerre, où l'on considère que sa pensée est plus centrée sur l'éthique, et prend une tournure profondément introvertie. Bien que cette perception ne soit pas dépourvue de fondements historiques, cette affirmation peut s'avérer être un peu trop hâtive et étourdie ; de fait, une étude plus attentive révèle que la différence de son engagement politique est de nature qualitative et non pas quantitative, et qu'il s'agit, non d'une baisse de son engagement, mais d'un changement de sa conception et expression de l'activisme.

La vision de la révolution et d'une « nouvelle » société

Nous pouvons dater les débuts de l'élaboration de sa conception des problèmes politiques de sa propre société (et de la révolution qu'il proposait) à un texte de 1933, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade*, une « lettre ouverte » de Georges Bataille à ses « camarades actuels », non publié à l'époque, comme « *des hommes (...) comparativement décomposés, devenus amorphes et même expulsés avec violence hors de toute forme* » à *qui le lettre est adressée (...) n'existent pas encore* »¹.

¹ G. Bataille, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, dans *Œuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 54

Bataille commence cette lettre en constatant que le temps n'est pas loin, où le progrès matériel d'une société industrielle évoluant rapidement arrivera à un point de stagnation terminale ; et que ceci entraînera la dissolution des actuels liens sociaux qui asservissent les hommes aux valeurs capitalistes bourgeoises. La figure qui questionne avec le plus de virulence l'hypocrisie de ces valeurs est, selon Bataille, le Marquis de Sade ; les œuvres de ce dernier, maintient Bataille, n'ont pas été étudiées par ses admirateurs sans être « élevées » à un certain statut, ce qui correspond en fait à une manœuvre de transport d'exaltation qui évite un engagement direct dans les idées de l'auteur. Bataille croit qu'il faudra une reconsidération philosophique de la perception de Sade pour découvrir le sens des forces obscures qu'il avait tenté de réveiller dans les hommes et la manière dont elles sont libératrices. Ainsi, le texte cherche à expliquer la perception de Sade dans la terminologie de Bataille, afin de démontrer comment les dynamiques exposées sont pertinentes pour la pratique de « hétérologie » que la révolution devra poursuivre.

Bataille explique que dans la pensée de Sade, les deux pôles des pulsions humaines se sont manifestés dans l'« excrétion » et l'« appropriation », qui déterminent également la manifestation de la société humaine dans une dualité des sphères « profane » et « sacré ». La vie profane implique les processus productifs quotidiens qui sont inclus par l'existence sociale ; elle remplit la fonction de constituer un *sens* unifié permettant la cohésion de la société ; la vie profane pose alors ces faits sur un plan homogène, elle est donc un processus d'homogénéisation. Les éléments sacrés tels que l'excrétion, l'activité sexuelle, la mort, et le cannibalisme rituel, sont des tentatives de traiter les aspects hétérogènes de l'existence humaine laissés en dehors de la vie profane des êtres humains dû à leur pulsion d'« excrétion », et qui, étant « interdits », sont à la fois des objets de la crainte, de dégoût et d'attraction. L'attraction qui y culmine d'autant plus qu'ils sont évités, écrasera la structure sociale, la menant à sa démolition ; mais aussi attirants qu'ils soient, ces éléments ne peuvent être admis sans réserve dans le cadre social qui s'est précisément défini par leur exclusion. Ces « excréments » doivent donc être pris en compte et réglés dans un domaine défini par les pratiques sacrées et n'être admis dans la vie sociale que de façon temporaire, et dans les cadres religieux adéquats.

Selon Bataille, la raison pour laquelle l'intérêt pour ces excréments ne pourrait pas se développer aux études très productives en philosophie est que, même si l'on évite le piège de les considérer sur le même plan que la pensée positive, la philosophie les considère seulement en tant qu'entités abstraites (comme le néant, l'infini, l'absolu). « *Seule l'élaboration intellectuelle à forme religieuse* », maintient-il, peut déterminer ces éléments sous leurs aspects hétérogènes. Mais en se développant, les religions amènent —de manière caractéristique— une séparation dans le domaine sacré, le divisant en deux mondes, le supérieur (céleste et divin) et l'inférieur (démoniaque), aboutissant ainsi à l'homogénéisation totale du domaine supérieur, comme Dieu devient le signe de l'homogénéisation universelle. Ainsi, constate Bataille, la religion « *trahit dans les conditions normales les besoins qu'elle avait eu pour but non seulement de régler mais de satisfaire* »¹.

L'hétérologie² doit différer de la religion en ne se détournant pas des besoins qu'elle est censée vouloir régler et satisfaire, et en nécessitant une rigueur scientifique ; et elle doit se distinguer de la science en refusant d'homogénéiser ses objets et d'attribuer la forme d'une totalité abstraite à l'irréductible. Ainsi la science d'hétérologie, qui doit s'occuper des « excréments » automatiques et irréguliers de la socialisation humaine et des processus intellectuels, doit avoir un aspect plus pratique que théorique.

L'hétérologie pratique considère le processus de l'« excrétion » (qui, souligne Bataille, n'est pas simplement un moyen terme entre deux appropriations mais une fin en soi de l'existence humaine, irréductible à quelque utilité que ce soit) sous l'aspect de sa signification dans la vie sociale. Il démontre que cette pulsion, qui pourrait sembler « antisociale » au premier regard, s'avérera être en effet destructive pour une société qui est emprisonnée dans un état de stagnation, mais sera nécessaire et enrichissante pour l'humanité à long terme, étant la condition de la Révolution. Ainsi, le révolutionnaire doit non seulement s'impliquer dans une politique particulière, mais il doit également *participer moralement* à l'action destructive de la

¹ G. Bataille, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, dans *Œuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 62

² « *Science de ce qui est tout autre.* » G. Bataille, des notes à « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels) », dans *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, 1970, p. 61

révolution¹. De même, on ne peut considérer la révolution comme une étape finale où la pulsion collective destructrice de la société serait exorcisée et n'aurait besoin plus d'attention. Au contraire, la révolution n'a pas à imaginer un monde où les éléments hétérogènes ne poseraient plus de problèmes à la vie sociale, mais à fonder « *une organisation antireligieuse et asociale ayant pour but la participation orgiaque aux différentes formes de la destruction, c'est-à-dire la satisfaction collective des besoins qui correspondent à la nécessité de provoquer l'excitation violente qui résulte de l'expulsion des éléments hétérogènes.* »².

Quant à la question de savoir si le processus de l'« excréation » –lequel, insiste Bataille, est irréductible et ne peut être assimilée à la production « appropriante » du domaine profane homogène– n'est pas utilisé comme un autre outil utilitaire de l'existence profane dans ce projet de révolution, on peut l'aborder avec succès en soulignant que l'effort ici ne vise pas à approprier ce processus au nom de l'utilité, mais plutôt à lui fournir un lieu où la signification de son caractère destructif deviendra manifeste. On doit également noter que la « révolution » qu'envisage Bataille, ne peut pas non plus être facilement considérée comme « projet ».

Alors qu'il tente d'une part de formuler comment les forces destructives doivent être *assumées* par le révolutionnaire et utilisées dans l'effort conscient de créer la nouvelle société (universelle) où les gens se lieront non pas autour de ce qu'elles excluent mais des valeurs qu'elles *incluent*, le *Programme* de Bataille (relié à l'*Acéphale*) peut également être lu comme proposant une société « impossible », en tant que ceci n'est pas ce qu'il entend lui-même par une « société humaine ». Ainsi, même dans ces périodes qui sont « politiquement les plus actives » de la pensée de Bataille, la révolution apparaît, non pas comme un « projet » à réaliser, mais plutôt comme un « horizon » à poursuivre (« *9. Participer à la destruction du monde qui existe, les yeux ouverts sur le monde qui sera.* »³).

¹ « *Sans complicité profonde avec des forces de la nature (...), sans la compréhension sadique d'une nature incontestablement tonitruante et torrentielle, il ne peut y avoir de révolutionnaires, il n'y a qu'une écoeurante sentimentalité utopique.* » G. Bataille, « La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels) », dans *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, 1970, p.67

² G. Bataille, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, dans *Œuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 68

³ G. Bataille, *Programme*, dans *Oeuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 273

Le groupe d'Acéphale, auquel appartient ce programme, est fondé comme « une 'société secrète' qui tournerait le dos à la politique et n'envisagerait plus qu'une fin religieuse (mais antichrétienne, essentiellement nietzschéenne) »¹. Il est nécessaire de se « tourner le dos à la politique » en tant que la politique devient une fonction de l'économie restreinte des états nations, perdant son lien organique avec la société humaine et se transformant en un autre moyen d'aliénation de l'être d'humain.

Ces éclaircissements terminologiques mis à part, les implications politiques de la position de Bataille (ainsi que sa participation active) à cette période de sa vie sont claires, aussi bien que son inclination à considérer une action politique comme n'étant pas essentiellement distincte d'une action éthique : dans *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade*, il souligne la nécessité de maintenir non seulement un engagement politique, mais également une « participation morale : immédiatement à l'action destructrice de la révolution »² et dans le *Programme*, il propose de « réaliser l'accomplissement personnel de l'être et sa tension par la concentration, par une ascèse positive et par une discipline individuelle positive »³. Bien que, comme remarqué plus haut, l'aspect politique de sa pensée soit perçu comme déclinant à mesure que cette pensée gagne en implication morale pendant et après la période de guerre, il faut garder à l'esprit qu'il s'agit ici d'une transformation dans le développement d'une pensée qui cherche les moyens d'expression les plus appropriés. Le politique ne cesse jamais de concerner Bataille, mais sa pensée apparemment se sent obligé de cristalliser sa compréhension de l'« être humain » et la réponse que cet être donne au déséquilibre qu'il est lui-même.

L'Activisme du Collège de Sociologie

La « société secrète » Acéphale, et le Collège de Sociologie qui visait à poursuivre ses intérêts théoriques et pratiques, accusaient la société capitaliste d'homogénéiser l'existence sociale jusqu'à sa désintégration. L'effervescence de la

¹ G. Bataille, *Notice autobiographique* dans *Oeuvres Complètes VII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p.461

² G. Bataille, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, dans *Oeuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 67

³ G. Bataille, *Programme*, dans *Oeuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 273

vie doit être régulée par les interdits de la société, mais une société qui sape son domaine sacré en refusant entièrement son aspect obscur et effrayant, va vers sa propre dissolution, car le sacré se trouve au cœur de la société. Grâce à sa pratique de la science de l'hétérologie, la « société nouvelle » qui est proposée doit être une société hétérogène, une société qui ne néglige pas de fournir des formes d'engagement appropriées avec l'hétérogène— à tel point que l'on considère ces engagements comme essentiels à la formation de la société nouvelle.

Le Collège de Sociologie visait à représenter la nature de ce hétérologie à travers ses propres pratiques. Il n'avait pas de doctrine fixe et systématique, et il n'avait pas non plus pour but d'instruire comme on pourrait le faire dans les sciences académiques. Son « objet » était justement ce qui ne pouvait pas assumer la forme d'un objet de réflexion ; ce qui était exclu de toute forme de pensée, ce qui était plutôt l'objet de nausée, de peur et aussi de fascination. Ce n'était pas une communauté « politique », puisqu'elle n'attendait pas de ses membres qu'ils renoncent à leurs aspirations personnelles (de fait, elle en attendait exactement le contraire). Il ne s'agissait pas non plus un groupe « littéraire » incapable de fournir une base solide pour l'action politique. Tentant d'éviter l'impasse du recours à un silence littéraire ou à un activisme grossier, le Collège choisirait de suivre la science de la sociologie sacrée. Le Collège prévoyait que cette discipline fournirait la possibilité d'une science où l'investigateur pourrait participer à l'étude, où il pourrait être *présent* en elle ; et c'était d'une importance essentielle pour leur position (dans la déclaration de juillet 1937 sur la fondation de Collège de Sociologie, cette participation personnelle est exprimée comme découlant obligatoirement de la matière d'étude elle-même : *“Il suit qu'il y a lieu de développer (...) une communauté morale, en partie différente de celle qui unit d'ordinaire les savants et liée précisément au caractère virulent du domaine étudié et des déterminations qui s'y révèlent peu à peu”*¹. La « sociologie sacrée », l'étude et la pratique propre du Collège de Sociologie, n'a pas posé son objet comme détaché de l'homme de science, de l'être humain qui l'étudie ; et il n'a pas imaginé que l'homme de science, dans sa poursuite de la connaissance, ne s'exposait à aucun risque. Le chercheur de connaissance ne pourrait éviter d'être marqué par l'objet de sa quête, ni en sortir

¹ Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra, Jules Monnerot, *Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie*, dans Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Éditions Gallimard, 1995, p.27

indemne et inchangé. Ainsi le Collège envisageait une étude où le « sociologue » s’engageait corps et âme dans son sujet d’étude; ne s’en détachant ni émotionnellement, ni épistémologiquement, ni politiquement. Les conséquences d’une telle étude ne pouvaient ressembler aux productions académiques ordinaires. Ses investigations théoriques ne mèneraient pas à une tranquillité érudite et sage ; tout au contraire, elles visaient, dès le début, à réveiller l’impulsion propre de l’action¹.

(Il serait convenable d’exprimer ici le souci de savoir si une telle attitude de dissolution de la distance épistémologique mènerait à une approche non-scientifique et non-philosophique ; et bien que le Collège maintienne clairement son mécontentement au sujet de la domination de l’attitude profane dans les affaires « humaines », le souci susdit est également exprimé par ses participants. Dans le Questionnaire de Jules Monnerot aux « directeurs de conscience », à la question, “*Voyez-vous dans les grands mouvements nationaux de l’après-guerre (communisme russe, fascisme italien, national-socialisme allemande) un retour offensif des religions tribales qui furent liquidisées par l’Empire romain et le christianisme vainqueur (...)?*”², les participants du Collège répondent généralement par l’affirmative. Ailleurs, Denis de Rougemont exprime son souci que “*Les masses modernes, privées de culture spirituelle, athéisées jusqu’à un point que les chrétiens, souvent, n’imaginent guère (...). Si la faim religieuse s’éveille dans ces masses, elles risquent aussi de se satisfaire par les moyens les plus grossiers, et par exemple, par le seul sentiment d’une fraternité charnelle, d’un coude à coude pathétique.*”³

¹ Dans L’ *Introduction à Pour un Collège de Sociologie* où le Collège était invité de définir ses ambitions pour *Nouvelle Revue française*, Roger Caillois reconsidère la déclaration qui avait été éditée une année plus tôt pour la fondation du Collège, et fait des additions,

Trois problèmes principaux dominent cette étude: celui du pouvoir, celui du sacré, celui des mythes. Leur résolution n’est pas seulement affaire d’information et d’exégèse; il est en outre nécessaire qu’elle embrasse l’activité *totale* de l’être. (...) Cependant elle dissimule un espoir d’un tout autre ordre, et qui donne à l’entreprise tout son sens: l’ambition que la communauté ainsi formée déborde son plan initial, glisse de la volonté de connaissance à la volonté de puissance, devienne le noyau d’une plus vaste conjuration, – le calcul délibéré que ce corps trouve une âme.

Introduction à Pour un Collège de Sociologie, dans Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Gallimard, 1995, p. 300-301

² Dans D. Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Éditions Gallimard, 1995, p.575

³ Denis de Rougemont, *Journal d’Allemagne*, in *Journal d’une époque*; cité par Denis Hollier, dans *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Éditions Gallimard, 1995, p.248

Il faut donc clarifier cette question : le Collège n'a propagé aucun souhait d'un « retour au primitif ». Au contraire, il a cherché à fournir des lieux de sacré appropriés, des éléments vitaux à la société humaine, précisément afin d'éviter de tels retours « grossiers ».)

La société humaine et l'être humain

On comprendra mieux les raisons pour lesquelles le Collège de Sociologie a défini son étude comme « sociologie sacrée » et l'état d'esprit qui a engendré son activisme à la suite de quelques éclaircissements concernant sa représentation particulière de la société et de l'être humain. (Les textes qui seront considérés sont ceux de Georges Bataille, et même s'il n'y a jamais eu un parfait accord entre les principaux membres du Collège, les réflexions qui y sont exprimées révèlent néanmoins les tendances générales du Collège.)

Lors de la séance inaugurale du Collège, Bataille vise à une telle clarification dans sa présentation intitulée *La sociologie sacrée et les rapports entre "société", "organisme" et "être"*. Il soutient qu'il est inévitable de poser, dès le début, la question métaphysique de la nature de la société— s'il s'agit d'un être, ou d'un organisme, ou simplement d'une association plus ou moins contractuel d'individus autonomes. Il indique aussi que la réponse à cette question détermine non seulement le débat intellectuel, mais aussi la scène même où la politique se joue.

Bataille commence cette enquête par des observations du monde physique. Il attire l'attention sur un processus fondamental concernant tout ce qui existe ; le processus par lequel les êtres plus simples s'assemblent pour former des « êtres composés ». Les plus simples êtres connus sont les atomes, qui s'assemblent pour former les molécules, lesquelles se lient ensuite pour former les micelles, les cellules et les organismes. Les organismes, à leur tour, s'assemblent et forment des « sociétés », qui sont aussi des « êtres composés ». (Ici, Bataille établit une distinction, et précise que les « organismes simples » tels que l'éponge, les étoiles de mer ou les méduses forment seulement des « organismes composés » ou des « colonies » ; et c'est seulement avec les « organismes linéaires », les vers, les

insectes, les poissons, les reptiles, les oiseaux ou les mammifères, que les sociétés commencent à se former.) Donc la société, étant un être composé, se distingue à la fois d'un amas (de sable ou de pierres, par exemple) et d'un organisme composé avec des composants non structurés ou structurés symétriquement : Elle est un *être*, en ce qu'elle est quelque chose de *plus* que la somme de ses parties. Sur l'échelle des êtres, une certaine étape ne peut pas être réduite à la co-existence des éléments de l'étape précédente. Dans le texte incomplet d'une autre présentation, *La sociologie sacrée du monde contemporain*, Bataille constate : "*L'existence changerait de nature chaque fois qu'elle passerait d'un plan de composition au plan de composition supérieur. Ceci revient à dire que la molécule composée d'atomes est une réalité inconcevable pour un esprit qui ne connaîtrait que des atomes parce que la molécule ajoute aux atomes le mouvement d'ensemble moléculaire.*"¹

Ce qui est ajouté aux éléments composés est donc établi comme un *mouvement*. Dans cette lecture inaugurale, ce mouvement spécifique est mentionné comme étant le « mouvement communiel ». Ce mouvement communiel est ce qui est ajouté aux constituants par la composition, ce qui donne une unité (celle que nous, êtres humains, sentons en dépit de la mort) à la somme, ce qui détermine son être. En cas de dissolution de la société ou de la mort d'un être humain, les éléments constituants ne sont pas annihilés, seulement dispersés ; mais *l'être meurt*, puisque le mouvement communiel qui faisait de lui un être n'est plus là. C'est donc la totalité de ce mouvement communiel que la sociologie sacrée vise à étudier : "*L'objet de la sociologie sacrée est en effet le noyau complexe et mobile formé par les choses sacrées, gauches et droites.*"²

Ainsi, l'être humain est considéré comme « un organisme linéaire lié » comme les cellules, et sur la même échelle d'êtres que l'atome, la molécule, la micelle et la cellule, en ce qu'*il n'existe proprement qu'en société.*³ Mais la « personne » de l'être humain n'est pas épuisée par cette caractérisation en tant qu'« organisme lié linéaire ». Nous avons indiqué que les éléments entrant dans la

¹ Des Notes de Georges Bataille sur la présentation de Roger Caillois, *La sociologie sacrée du monde contemporain*, dans Denis Hollier (éd.) *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, pp. 250-251

² G. Bataille, *Les sociétés animales*, dans D. Hollier (éd.) *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p. 93

³ G. Bataille, *La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être »*, dans D. Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Éditions Gallimard, 1995, p. 50

formation d'un être composé sont par là profondément altérés, et dans la société humaine, cette altération est essentiellement de nature psychique. L'être humain (de même que des communautés dans une société donnée) tend, non seulement à se lier, mais aussi à fuir cette force contraignante de liaison sociale, à se définir et se représenter comme des « personnes » libres¹— une tendance déterminée par la dynamique de l'interré pulsion propre à la société humaine, due à son « noyau sacré » (dont l'« inexistence » pour l'homme sera plaidée).

Une société humaine est aussi dans le monde comme une existence distincte ; distincte, non seulement du reste des choses, mais également des autres sociétés humaines, ayant une structure unique (représentée par ses établissements, rites et représentations communes) qui maintient une profonde identité collective. C'est la manifestation du « mouvement communial » qui identifie la société ; et, au cœur de la société, la spécificité de ce mouvement communial est révélé par ce qui lui est « sacré ».

Exposant ainsi la nature des « êtres composés », Bataille se considère comme libéré de « l'excès d'indétermination qui tient au mot d' 'être' » —qui est selon lui, « entre toutes les idées la plus vague, la plus indéterminée »— et prêt à suivre son propre chemin, « sans [s'] attarder davantage dans le marécage métaphysique ».² Son propre chemin, la sociologie sacrée, doit constituer en soi une réponse à la question de l'être, puisqu'elle envisage l'être comme conféré aux êtres par le mouvement communial du *tout* auquel ils participent —et qui constitue une réalité qui les transcende—, et qu'elle rend donc superflue toute autre référence transcendantale. De plus, une telle référence transcendantale *entraverait* la possibilité d'une expérience humaine authentique, en ce qu'elle résulte de l'attitude profane de la société humaine qui, désinhibée, se met à postuler un « être » suprême (conçu comme appartenant à l'ordre des choses). Pourtant, « (...) l'être exactement n'est nulle part et ce fut un jeu de le saisir divin au sommet de la pyramide des êtres particuliers »³. Ce « jeu » serait celui par lequel les religions « trahissent les besoins qu'elles avait eu pour but de satisfaire » ; et celui par lequel toute pensée

¹ G. Bataille, *La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être »*, dans D.Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Éditions Gallimard, 1995, p.50

² G. Bataille, *La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être »*, dans D.Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Éditions Gallimard, 1995, pp.45-46

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 98

philosophique, tout *système* tentant fournir une représentation « totale » de la réalité sont destinés à devenir « totalisants ». C'est la voie que Bataille cherche à éviter en s'efforçant de maintenir l'inachèvement, l'« insuffisance » de sa pensée : « *Si l'exigence persiste en moi que, dans le monde, il y ait de l' 'être', de l' 'être' et pas seulement mon 'insuffisance' évidente, ou l'insuffisance plus simple des choses, je serai un jour tenté d'y répondre en introduisant dans ma nuit la suffisance divine* »¹.

Une esquisse des sociétés humaines

Une étude plus approfondie de l'histoire des sociétés humaines et de leurs religions qui révèlent leur « sacré », peut fournir plus de matière pour comprendre la conception de la société humaine, de l'être humain et de sa responsabilité propre chez Bataille. Nous nous attacherons donc à suivre le développement de la société et de la moralité des sociétés humaines ; ces observations seront étroitement liées à leurs modes de subsistance économique, étant donné que c'est effectivement l'« économie » des êtres humains qui détermine leurs modes d'existence — comme nous l'avons préalablement souligné.

Bataille semble partisan d'une variante de l'opinion selon laquelle les sociétés « primitives » sont peu distantes de l'existence animale. Il estime que ces sociétés sont plus proches de l'animalité et du cours général de la Vie que les sociétés occidentales et leurs religions qui ont subi une « deuxième transcendance ». Il faut pourtant garder à l'esprit que le récit de l'« évolution » des sociétés humaines ne porte aucun jugement de valeur explicite— et encore moins de connotations flatteuses pour les occidentaux.

L'Animalité et le noyau sacré des sociétés humaines

Dans *Théorie de la Religion*, bien qu'aucune société spécifique ne soit mentionnée dans l'étude des différentes attitudes religieuses et qu'aucune société ne soit présentée de façon plus favorable, néanmoins, un certain ordre dans le cours de

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 98

l'histoire humaine, une sorte de « développement » dans l'organisation de la société, est indiqué par la succession des chapitres.

Cette étude commence avec la considération de « cette *vie animale dont nous sommes issus* »¹. « L'animalité » est ce qui est le plus impénétrable à notre vision humaine, ce qu'il est impossible de considérer d'une façon directe. Le passage de l'animal à l'humain n'est pas exactement une conversion, mais une série des relations plus compliqué. Ce que la vie animale signifie pour nous, ce n'est pas un état d'immanence parfait (comme c'est le cas de l'atome d'azote qui vit en autarcie vis-à-vis de ce qui l'entoure, par exemple), mais « *une énigme plus gênante* » en ce qu'elle nous présente une vie « *à mi-chemin de notre conscience* »². Cette « moitié » de chemin n'est pourtant qu'une façon de parler, puisque cette distance ne pourrait être mesurée à l'aune humaine; mais cela équivaut à dire que, pour nous, l'animalité constitue un domaine qui ressemble beaucoup au nôtre, dans lequel les relations d'immanence doivent être constamment stabilisées, poursuivant une *nécessité* qui, apparemment, est inhérente à la vie elle-même : « *l'écoulement (l'immanence) du dehors au-dedans, qu'est la vie organique, ne dure qu'à certaines conditions* »³. Cependant, ce comportement de l'animal est essentiellement distinct du comportement similaire de l'humain, étant donné que pour l'animal, son « semblable » qu'il mange n'est jamais posé comme différent de lui-même ; entre l'animal qui mange et celui qui est mangé, il n'y a aucune relation d'objectification ni de soumission à une volonté, c'est-à-dire aucune différence qualitative, mais seulement une différence quantitative. En revanche, la relation de l'humain à ses semblables, bien qu'elle ressemble au premier abord à celle de l'animal, s'en distingue du fait que pour l'humain, la relation est porteuse de sens d'isolement et de soumission. Cette différence n'est pas seulement en titre, mais elle détermine en fait, l'essence d'être humain. En effet, le transfert du domaine de l'animal et la suppression dans le monde humain de cette sensation d'*intimité* avec nos semblables, sont ce qui constitue le noyau des sociétés humaines. Pourtant, l'animalité est conservée dans le monde humain de façon indirecte, dans des formes inaccessibles pour la conscience claire de l'être humain : elle est contenue dans le monde humain comme l'invisible qui en effet détermine et régule le visible.

¹ G.Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p.27

² G.Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p.28

³ G.Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p.27

Dans ses cours *Attraction et Répulsion I* et *Attraction et Répulsion II*¹, Bataille montre le rôle que les dynamiques de l'attraction et de la répulsion jouent dans la constitution des sociétés. Il soutient que toutes les sociétés humaines sont déterminées, non seulement par une relation d'interattraction, mais aussi par un élément de répulsion, un « facteur d'individualisation » qui les distingue des autres sociétés de la même espèce. Ce « facteur d'individualisation » est aussi ce qui détermine le caractère spécifique de la société, et en même temps, ce qui régule sa dynamique d'interattraction : les sociétés animales sont typiquement organisées autour d'un objet donné, comme un nid ou une reine. Les sociétés humaines quant à elles diffèrent du reste des sociétés animales, en ce qu'elles ne s'organisent pas autour d'un seul objet, mais autour d'une totalité d'objets, d'endroits, de convictions, d'individus et de pratiques qui ont un caractère sacré. Le « facteur d'individualisation » des sociétés humaines n'est donc pas un certain objet parmi d'autres (quelque soit la valeur qu'on lui confère), mais simplement le répulsif, l'intouchable, le tabou, ce qui était exclu de la circonférence de la société— ce qui n'existe pas, ce qui n'a pas sa place dans le monde humain ; ce qui ne peut jamais endosser la forme d'un objet. Et cette spécificité des sociétés humaines dépend d'un acte des humains ; c'est par un acte de leur volonté (par le *péché*) que cette structure de la société humaine est fondée.

Ce qui est propre à l'animalité est alors contenu dans ce « noyau sacré » de la société humaine, établissant à la fois son « dehors » et ses « tréfonds », et n'étant plus *là*, il devient le centre autour duquel le monde humain tourne. Ce « noyau » devient donc le moyen terme déterminant de toute interattraction humaine ou de toute autre manière de manifester sa nature d'être humain. Les nécessités de la vie (qui renvoient sans cesse, et intolérablement, à la mort) sont contenues dans ce noyau, ainsi que les désirs animaux qui les accompagnent. Et c'est en ce lieu, où ils sont concentrés dans leur invisibilité, que le désir proprement humain se forge. « *La vraie façon d'étendre et de multiplier ses désirs est de vouloir lui imposer des bornes* »² Bataille cite de de Sade, et sous cette répression et condensation sans compromis dans ce noyau, *le désir humain* devient exactement ce qu'il est impossible de contenir dans le monde humain.

¹ D. Hollier (éd.) *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, pp.120-169

² G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 55

La religion et son « évolution »

La religion, d'après Bataille, est instituée principalement par les sociétés humaines afin de prendre en charge cette nature apparemment explosive du noyau sacré : Elle est la réaction fondamentale à la fondation même de la société; elle fournit le système respiratoire par laquelle « *l'écoulement (l'immanence) du dehors au dedans, du dedans au dehors, qu'est la vie organique* »¹ peut être régulé et l'organisme maintenu. La religion est alors l'instance première où l'on peut voir le caractère spécifique d'une société humaine ; et c'est pourquoi c'est en fonction de leurs conceptions religieuses que Bataille présente l'évolution des sociétés humaines.

Dans l'acte de production des outils qui appartient sans exception à chaque société humaine, Bataille observe la tendance explicite à poser le monde dans l'asymétrie de sujet–objet. Tout ce qui est soumis à l'action humaine (la production ou la pensée) devra donc assumer la forme de l'objet– une chose, isolée du reste du monde et identique à elle-même. Comme l'imagination collective de la société se développe, cette forme de *choséité* est aussi attribuée aux *esprits* qui ont dû se placer dans une sphère supérieure au monde de choses : les plantes, les animaux, les corps célestes, dans une hiérarchie menant à un Être Suprême. « *Tous les peuples ont sans doute conçu cet « Être suprême » mais l'opération semble avoir échoué partout* » écrit Bataille, « *L' « être suprême » des hommes primitifs n'eut pas apparemment de prestige comparable à celui que devait obtenir un jour le Dieu des Juifs, et plus tard celui des chrétiens.* »² Et ceci, explique-t-il, est dû au fait que le moment n'était pas encore venu pour une telle conception : « *Tout indique que les premiers hommes étaient plus près que nous de l'animal* » ; c'était « *comme si l'opération avait eu lieu en un temps où le sentiment de continuité était trop fort* »³.

Cette opération qui, selon Bataille, a échoué partout sauf dans les religions juives et chrétiennes est en fait une opération d'appauvrissement, par laquelle l'attitude d'objectiver, de réduire l'Être Suprême à *une chose parmi d'autres choses*, est portée à sa conclusion logique. Dans cette opération, la forme d'une chose propre à l'être humain, la *personnalité*, est attribuée à l'Être Suprême, avec toutes les

¹ G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 27

² G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p.46

³ G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p.47

transformations concomitantes dans l'imagination religieuse. Et Bataille parlera du « divin », où l'Être Suprême est personnifié, et du « sacré », où il ne l'est pas.

Dans *Théorie de la Religion*, Bataille maintient que ces différentes conceptions déterminent les deux perspectives de monde, « archaïque » et « dualistique ». Dans le premier cas, qui est apparemment commun à toutes les sociétés humaines, le développement de l'outil établit la transcendance de l'objet, la relation de sujet-objet, et l'ordre des êtres discontinus, l'ordre *réel*. La position de ce monde profane est complétée par la position d'un domaine sacré. Les éléments « néfastes et impurs » aussi bien que les éléments « fastes et purs » du sacré (comme elles seront plus tard classifiées) maintiennent leur place dans ce domaine, et les pratiques religieuses expriment la violence avouée des dynamiques propres de *la vie*. Tandis que la conscience et la connaissance des êtres discontinus s'aiguisent, une deuxième transcendance émerge de cette première conception. C'est la transcendance de la raison, l'extension des principes rationnels (qui appartiennent proprement à la manipulation des objets) du monde profane, jusqu'au domaine de l'intimité où elle ne peut en fait avoir aucune application propre, étant donné que l'établissement de la religion dans les sociétés humaines est une tentative de recherche de l'intimité perdue et que l'« *on ne peut, discursivement, exprimer l'intimité* »¹. Dans cette conception dualiste de *l'intelligible* et du *sensuel*, les aspects charnels, impurs et néfastes du sacré sont imaginés comme s'accordant bien avec le profane, le bas ; l'Être Suprême acquiert des caractéristiques de bienveillance, de rationalité, et de personnalité ; et l'ordre du sacré est contaminé par la rationalité et réduit à la formulation d'une morale.

Les Aztèques et les Indiens du Nord-Ouest Américain

Dans *La Part Maudite Tome I*, les diverses conceptions de monde sont examinées avec les exemples historiques correspondants.

La société Aztèque est considérée comme un exemple de religion « archaïque », dans laquelle le souci principal de cette institution de satisfaire le besoin de consommation (le besoin de réguler la « violence interne » effervescente

¹ G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 68

dans le noyau de la société où tout le caprice et la spontanéité de la vie sont enfermées) peut être clairement perçu. La guerre et les sacrifices humains qui sont essentiels à la conception des Aztèques ont une valeur commune de don sacrificiel visant à satisfaire les dieux. Bataille cite la prière pour les soldats rapportée par le chroniqueur espagnol de 16ème siècle, Bernardino de Sahagún : « *En vérité, vous n'avez pas tort de vouloir qu'ils meurent dans les combats : car vous ne les avez pas envoyés dans ce monde pour une autre fin que celle de servir d'aliment au soleil et à la terre, par leur sang et par leur chair.* »¹ Et si le soldat ne meurt pas sur le champ de bataille mais ramène avec lui des esclaves destinés à être offerts en sacrifice aux dieux, c'est tout aussi acceptable ; car, en abandonnant l'esclave comme sacrifice aux dieux, le soldat renonce à une richesse importante ; non seulement parce que l'esclave est une source de main-d'oeuvre, mais aussi parce qu'il est considéré comme le second soi de son possesseur, comme son fils, en étant offert pour le sacrifice. Les guerres et les sacrifices humains étaient donc pour les Aztèques des pratiques religieuses à pratiquer constamment de peur que « *si elles cessaient, le soleil cesserait d'éclairer* »². Selon le rapport de Sahagún, les Aztèques croyaient que la lumière du jour était créée par un dieu, Nanauatzin, qui se jeta dans le feu et se consuma pour ensuite se métamorphoser en soleil. Le dieu qui a créé la lumière en se sacrifiant, en acceptant de disparaître, doit donc être maintenu avec des sacrifices du domaine de la lumière, et doit être reconnu sans arrêt, pour que le monde et le domaine de la lumière puisse être maintenus.

On peut voir comment cette conception du monde est en accord avec la valeur primaire que Bataille attache à la religion ; celle d'éprouver l'intimité, occasionnée par une répétition rituelle, reconnaissante de la consommation « inutile »— le dynamique et la condition primaires de la vie même ; celle d'être libéré du domaine de l'utilité et d'être livré à la continuité de la vie.

On doit noter cependant que la frénésie de consommation dans la société aztèque n'était pas sans réserve. « *L'extrême importance de l'activité guerrière avait entraîné pour les Aztèques un changement marquant, qui allait dans le sens de la*

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.92

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.87

raison de l'entreprise (qui introduit avec le souci des résultats et de la force efficace un commencement d'humanité) opposée à la cruelle violence de la consommation.»¹ remarque Bataille, qui voit dans cette attitude l'« émoussement » du rituel. Cet émoussement des demandes des dieux a été déjà amorcé avec « le sacrifice de substitution » quand l'objet naturel du sacrifice, le roi, est remplacé par quelqu'un d'autre qui l'incarne. Dans ce « commencement de l'humanité », les formes ultérieures que l'institution religieuse aura à assumer sont implicites, comme le désir proprement humain sera ultérieurement décrit comme une volonté de périr sans périr (comme l'explique Bataille dans *L'Érotisme*), comme une tentative d'éprouver la destruction sans être détruit. La logique qui consiste à orienter la violence interne de la société vers l'extérieur, logique qui définira la « société militaire », est également implicitement contenue dans ce déplacement de l'objet de destruction.

Bataille se penche ensuite sur une société contemporaine, les Indiens du Nord-Ouest Américain, et montre des similarités de leurs coutumes avec celles des Aztèques. Il considère le rituel de l'échange de dons dans la société Aztèque et la pratique similaire de *potlatch* des Indiens ; et il reconnaît dans toutes les deux la même logique de consommation. Dans les deux sociétés, le don rituel est une forme d'exhibition de la gloire, plaçant le rival en position de débiteur et l'incitant à répondre avec un don encore plus généreux. Ce spectacle de dilapidation prodigieuse peut aussi prendre la forme de la destruction d'objets de valeur, ou le sacrifice d'esclaves en présence des rivaux.

Cette logique de consommation n'est pas du tout étrangère à la logique familière d'acquisition ; mais il y a apparemment une considération plus subtile à l'œuvre. Conservant d'une part sa fonction religieuse, qui est de se comporter en harmonie avec l'économie générale de la vie et de faire l'expérience de l'intimité précédemment décrite, la pratique du potlatch permet également de déterminer le rang social ou le prestige, étant donné que la « gloire » n'a de sens que dans un contexte d'interaction avec d'autres être humains. « (...) le don serait insensé (en conséquence nous ne nous déciderions jamais à donner) s'il ne prenait le sens d'acquisition. (...) s'il détruit l'objet devant un autre, ou s'il le donne, celui qui donne a pris effectivement aux yeux de l'autre le pouvoir de donner ou de

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.93

détruire. »¹ On reconnaît ici, non pas un comportement animal, mais de nouveau un acte proprement « humain », un acte dont la signification est nécessairement postérieure au « non » originel de l'homme à la nature².

Dans cet examen des sociétés qui expose les caractéristiques des religions « archaïques », le choix des exemples mérite notre attention. Chronologiquement, on peut se référer à la société aztèque comme étant « archaïque » ; mais les Indiens du Nord-Ouest Américain sont des peuples qui existent encore. Comme nous l'avons souligné, Bataille ne privilégie pas ouvertement le développement européen à tout autre ; mais par cette classification qui n'est pas fondée sur une mesure chronologique, nous pouvons nous rendre compte de la conception selon laquelle les aspects essentiellement, proprement « humains » communément implicites dans la formation de chaque société humaine ont été accomplis, actualisés, uniquement dans l'histoire occidentale, pour le meilleur ou pour le pire.

Lamaisme et Islam

Les deux religions suivantes qui seront étudiées sont le Lamaisme et l'Islam, apparemment conçues comme les deux extrêmes d'un continuum. L'exemple Tibétain illustre la possibilité d'une société de paix, et l'exemple Islamique représente une organisation militaire plutôt qu'une religion— une comparaison qui mènera à considérer la société industrielle de l'Ouest comme une autre incarnation de la logique militaire, formée par la logique d'acquisition et d'économie restreinte.

Dans son examen dans *La Part Maudite Tome I*, Bataille, se rapportant à deux livres et à deux articles sur la religion musulmane par quatre penseurs occidentaux, continue à esquisser la caractérisation première de l'Islam comme organisation militaire surgissant de l'anarchie des tribus polythéistes de l'Arabie. De ce point de vue, l'Islam est opposée à la tradition de la consommation qui prévaut alors dans les tribus, avec leurs pratiques de gaspillage prodigue, leur souci de gloire individuelle et leur admiration de la poésie et de son monde capricieux. Cette logique

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.107

² G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 68

a été convertie à celle d'un ordre militaire par Islam : la dépense exagérée, le cadeau de rivalité, l'utilisation du vin, le meurtre d'enfants en bas âge et la vengeance de sang ont été condamnés, la fierté individuelle dédaignée ; et la vie sociale a été organisée par la foi et par la discipline docile, avec pour but essentiel, une organisation rationnelle destinée à soutenir l'action militaire– « *La coutume de la prière en commun ne cesse pas d'affirmer au dehors ce changement : on l'a justement comparée à l'exercice militaire, qui unifie et mécanise les cœurs.* »¹

La caractéristique militaire de la société musulmane est inhérente à sa logique qui consiste à retourner exclusivement la violence interne (du noyau sacré) de la société vers l'extérieur. Le rôle de régulation sociale de la religion a été réduit à la formulation d'un code moral, au don d'aumônes et à l'observance de la prière, sans aucun égard pour la question de la violence interne– cette question qui est le coeur d'une religion a été résolue une fois pour toutes : toute la violence interne a dû être dirigée vers l'extérieur et cela relevait de la responsabilité du souverain. On proposait les enseignements de l'Islam aux personnes voisines de la société musulmane et si elles choisissaient de ne pas les suivre, elles devaient être combattues pour être converties. Ceci définit une logique d'accumulation et de l'expansion illimitées, qui à leur tour définissent une société militaire, rationnellement organisée, dont le besoin d'une confrontation avec la violence interne à son noyau a été continuellement nié et réorienté vers une violence rationnellement organisée qui se porte à l'extérieur. Bataille cite de Gaudefroy-Demombynes : « *La guerre sainte est donc en permanence aux frontières de l'Islam* ». ²

L'Islam est ainsi présenté comme la théorisation rationnelle et l'expression de la logique de l'accumulation et de l'expansion ; il manque des caractéristiques mêmes d'une religion, car il refuse de tenir compte de la question de l'intimité perdue et il échoue également à fournir un drame semblable à celui de la Crucifixion ; au lieu de quoi, il définit un « ordre militaire »– un point de vue qui prescrit la guerre permanente avec le monde extérieur afin de maintenir la solidarité de la société. Cependant, une telle attitude ne peut être fonctionnelle qu'autant qu'il y a de la place pour l'expansion. Et Bataille conclut que dès que les possibilités d'expansion de

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.125

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.122

l'Islam se sont essoufflées, « *il [ne] demeura qu'un cadre vide et rigide* » de cette religion qui se replia dans une morale qui n'avait pas même d'originalité, étant donné que « *si l'on excepte la cohésion, il n'est rien en lui qui ne fût donné avant lui* »¹.

Bataille soutient que la production « humaine » diffère des autres productions de la vie (qui ont leur place dans un cycle de production et de destruction) du fait que les êtres humains, pour le dire brièvement, tendent à se tenir à ce qu'ils produisent. Au début de *La Part Maudite Tome I*, il explique que les organismes vivants « *dans la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe* » ont typiquement plus d'énergie qu'il n'est nécessaire à leur subsistance, et « *l'énergie excédante (la richesse) peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme) ; si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique* »². La croissance d'un organisme (d'un animal ou d'une société) résulte d'une rencontre avec son semblable, et la pression résultant de leur dynamique d'expansion mène à une confrontation où l'un surmonte l'autre. D'un point de vue général, comme le volume collectif de la vie n'est pas affecté, de tels mouvements n'ont pas d'autre signification que celle d'une « *vague plus haute renversant les autres, plus faibles* »³. Ce cours général de la vie implique un processus où la vie dans l'ensemble n'augmente ni ne diminue pas, mais où elle est continuellement détruite, menant à des formes toujours plus compliquées, dans un luxueux gaspillage de l'énergie. À cette « économie générale » du cours de la vie, la production humaine ajoute une dimension particulière. Le travail humain, dû à un raisonnement instrumental en vue de conservation et d'accumulation, a comme conséquence une production (la production matérielle *et culturelle*) qui va non seulement s'étendre dans l'espace, mais aussi se *condenser*. Cette production mène à son tour à un excédent qui est qualitativement différent de ceux des autres processus naturels et nécessite par conséquent une façon différente de consommation.

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.128

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.60

³ G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 25

C'est donc une autre manière qu'a Bataille d'analyser la nécessité d'une institution religieuse, en exprimant la violence interne au coeur d'une société en termes de son excédent de production. Le cours qu'elle suivra dans la destruction de cet excédent, établira sa perspective religieuse et déterminera la spécificité d'une société : « *Toujours dans l'ensemble une société produit plus qu'il n'est nécessaire à sa subsistance, elle dispose d'un excédent. C'est précisément l'usage qu'elle en fait qui la détermine : le surplus est la cause de l'agitation, des changements de structure et de toute l'histoire* »¹. L'excédent de la société humaine qui ne peut pas être réintroduit dans le système devra être consommé sans bénéfice. Le raisonnement instrumental qui définit la production humaine (et qui fonctionne seulement en termes de rareté) et qui avait mené à cet excédent en premier lieu ne peut être d'aucune utilité pour répondre à la question de sa consommation— une question posée en termes d'excédent. Pourtant il est *nécessaire* de répondre à l'exubérance, et si la religion ne sert pas à réguler la violence nécessaire, la violence ne cessera pas d'être, mais suivra un cours naturel, constituant une menace pour le monde humain : « *Notre ignorance a seulement cet effet incontestable : elle nous mène à subir ce que nous pourrions, si nous savions, opérer à notre guise. Elle nous prive du choix d'une exsudation qui pourrait nous agréer* »².

L'examen suivant d'une organisation religieuse de Lamaisme, étudie la gestion de la violence interne du point de vue de la consommation du surplus matériel d'une société. La société tibétaine est une société particulière d'existence paisible, par opposition à « *une humanité de toutes parts prête à faire éclater la guerre* »³. Elle n'est pas organisée pour attaquer une autre société ou pour se défendre, comme l'a révélé son incapacité à résister aux invasions britanniques et chinoises dans le début du 20ème siècle. Bataille soutient qu'il serait superficiel de soutenir que le refus de la société tibétaine à s'armer et sa forte répugnance à assigner une partie du budget des monastères à la création d'une armée, —et cela même face à un danger d'invasion— sont uniquement dûs à des principes moraux, et il affirme que la structure

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.143

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.62

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.130

économique de la société doit être examinée pour comprendre ce phénomène.¹ Le peuple tibétain, explique Bataille, a établi un équilibre dans son système économique fermé, en dirigeant *la totalité* du surplus matériel vers les nombreux monastères du pays. L'excédent est vraiment consommé dans ce cas-ci par les monastères puisque les monastères n'ont pas de production qui leur soit propre, qu'ils ne se transforment pas en lieux d'accumulation matérielle et que les conditions matérielles de la vie des moines sont loin de provoquer l'aigreur du peuple. Les monastères deviennent ainsi des centres où le mouvement de la vie dans lequel l'énergie est constamment consommée menant continuellement à des formes plus élevées, est, dans un sens, conservée au sein de la société humaine, puisque le surplus matériel est transformé en production religieuse. Devenant de ce fait leur propre fin, les monastères mettent fin à l'aspect matériellement productif de la société.

Ainsi l'attitude Lamaïste est présentée en opposition à celle de l'Islam et du monde industrialisé en ce qui concerne la gestion de la société humaine. Au lieu de formuler une organisation d'expansion aboutissant à une impasse, le Lamaïsme arrête la croissance de l'organisme social par une consommation adéquate de son surplus de production. Plutôt que d'orienter la violence interne vers l'extérieur, démarche qui mène nécessairement à la guerre, il « triomphe » en libérant cette violence en interne, mais de façon contrôlée ; et ne postulant aucune fin, ni aucun objet externe à conquérir, le Lamaïsme n'assujettit la vie de la société à nulle autre fin qu'elle-même.

L'Érotisme religieuse

Selon Bataille, le postulat d'un *être* suprême, aspect crucial dans la comparaison des religions, est porté à sa conclusion logique dans les religions juives et chrétiennes. Il n'examine pas celles-ci dans *La Part Maudite Vol. I*, mais la chrétienté est examinée dans son volume sur l'érotisme.

¹ « Une conduite sociale ne peut résulter d'une règle morale : elle exprime la structure d'une société, un jeu des forces matérielles qui l'anime. » G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 141

Dans *L'Avant-propos de L'Érotisme*, l'étude à poursuivre est caractérisée dès l'abord comme visant à des effets thérapeutiques sur l'être humain :

L'esprit humain est exposé aux plus surprenantes injonctions. Sans cesse, il a peur de lui-même. (...)

Je ne pense pas que l'homme ait une chance de faire un peu de lumière avant de dominer ce qui l'effraie. Non qu'il doive espérer un monde où il n'y aurait plus de raison d'effroi, où l'érotisme et la mort se trouveraient sur le plan des enchaînements d'une mécanique. Mais l'homme peut *surmonter* ce qui l'effraie, il peut le regarder en face.

Il échappe à ce prix à l'étrange méconnaissance de lui-même qui l'a jusqu'ici défini.¹

Comme dans *L'Introduction à la Théorie de la Religion*, on retrouve ici l'idée selon laquelle une telle étude ne peut pas avoir un caractère scientifique dans le sens profane, car son sujet est précisément ce qui ne peut pas laisser l'être humain impartial, étant donné que l'homme ne doit jamais être représenté qu'à travers ses passions², et que « *L'érotisme ne peut être envisagé que si, l'envisageant, c'est l'homme qui est envisagé.* »³

Une vue générale de la vie humaine, une présentation cohérente de l'être humain, de l'âme humaine, est néanmoins tentée ici, et cette tentative a comme point de départ et principe régulateur le « désir humain ». Bataille considère que l'essence, le noyau sacré de la société humaine se manifeste dans l'essence de l'homme dans l'interaction de la répulsion (la haine, la crainte, le dégoût...) et de l'attraction dans la psyché, et que c'est dans l'existence érotique de l'être humain que ce processus s'observe le mieux. Donc, si par une étude des tendances ascétiques et voluptueuses de la psyché humaine, il est possible de « *saisir, au delà de chaque possibilité négatrice de l'autre, une ultime possibilité de convergence* »⁴ de ces deux tendances, de voir comment elles s'entrelacent dans les limbes de l'humain —sans pour autant les confondre— ; alors, le sens de désir humain deviendra aussi apparent.

¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p.11

² G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p.18

³ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p.12

⁴ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p.11

Au cœur de ses pulsions érotiques se trouve la fascination de l'homme pour la mort. L'objet érotique, qu'il soit perçu comme désirable ou répulsif, est toujours chargé de connotations de mort. Le fondement de cette association remonte à la nature de la reproduction. Le processus de la reproduction implique des êtres différents, discontinus. Les organismes qui se reproduisent sont *distincts* de l'un l'autre ; il y a un abîme entre eux. Et le processus de la reproduction, bien qu'instituant finalement la discontinuité des êtres (par la séparation des nouveaux êtres dans le cas de la reproduction asexuelle, et par la séparation du nouvel être et des parents dans le cas de la reproduction sexuelle), suppose d'abord un passage par le domaine de la continuité. Dans ce processus, la vie et la mort surviennent en une expérience unique. Dans la reproduction asexuelle, dans laquelle la cellule se divise pour donner place à deux unités, il y a un moment de continuité, de passage de l'« un » originel aux « deux » qui en sont issus, un moment où les trois êtres existent dans la continuité, et il y a également le moment de la mort de la cellule mère. L'instant où le sperme et l'ovule fusionnent est aussi un moment de continuité, où les deux cellules perdent leurs êtres distincts et *meurent*, pour former la nouvelle cellule. La fascination pour l'érotisme est donc fondée sur la fascination pour la mort (comme condition de la une vie nouvelle) qu'elle implique sans équivoque. Entre deux êtres discontinus il y a un abîme insurmontable ; en revanche, le *vertige* qu'il provoque peut être conjointement éprouvé dans l'érotisme.

Le comportement sexuel de tous les animaux est alors associé à la mort, mais seul l'être humain en a conscience. C'est seulement pour l'humain que cette expérience suscite une question concernant son être. Ainsi l'« érotisme » est propre à l'être humain, qui non seulement éprouve le passage par le domaine de continuité dans l'acte sexuel, mais qui de plus en est conscient. Cette « conscience » est cependant limitée du fait que la continuité, tenue à l'écart de l'existence de l'homme, enfermée dans le noyau sacré de la société, ne peut être expérimentée d'après le façon directe du plan social de la conscience claire.

L'être humain est également conscient de la menace qu'implique le domaine de la continuité qu'il éprouve dans l'érotisme ; cette menace atteint autant sa personne que la résistance de la société, par la remise en question de leur être, la perturbation de leurs individualités *réelles* et de leurs identités familiales. La mort d'un membre

(aussi bien que les pulsions manifestés dans l'érotisme) constitue une menace pour la société (pour la société humaine caractérisée par l'outil, par sa production, par le travail) parce qu'elle révèle la volatilité des fondements de la société, « *la mort montre soudain que la société réelle mentait* »¹. Et l'Érotisme, parce qu'il n'existe en tant que tel que par référence à la mort, et aussi parce qu'il est susceptible de provoquer des impulsions spontanées qui dérangent les établissements solides du monde du travail, est aussi perçu comme une menace pour le monde humain.

Ainsi, bien qu'il faille lui prêter attention, on ne doit jamais laisser le désir de l'intimité perdue annihiler définitivement l'identité de l'individu ou de la société. Ce désir, qui définit le comportement érotique de l'homme ainsi que l'organisation religieuse de la transgression des tabous, est donc strictement réglé. Cette attitude définit le désir spécifiquement humain : la tentative d'éprouver la continuité sans être détruit dans le processus— c'est-à-dire un élan vers *l'impossible*, mais vers un impossible, vers une contradiction, qui, paradoxalement, peut entrer dans la réalité. Cette envie érotique d'une expérience de la dissolution sans dissoudre son être, cette oscillation entre la vie et la mort, entre la satisfaction et l'angoisse, détermine le désir religieux de l'homme de s'étendre au-delà de son être discontinu tout en essayant en même temps de s'y raccrocher.

L'objet érotique, l'objet sur lequel les envies érotiques de l'humain convergent, est présent à tous les niveaux d'érotisme, physique, émotionnel ou religieux. Dans l'aspect physique de l'érotisme, la signification de cet objet est pourtant peu claire. Dans l'érotisme émotionnel, autrement dit dans *l'amour*, cette signification devient plus manifeste. L'amour d'un autre être humain ressemble beaucoup à l'amour de Dieu de l'érotisme religieux, car dans l'amour d'une personne, ce qui est aimé/désiré n'est pas seulement l'individu, mais une possibilité de continuité, entraperçue à travers cette personne. Cet amour ressemble également au sentiment religieux du fait que l'objet du désir est d'autant plus signifiant lorsqu'il est absent ; *le désir est véritablement éprouvé justement en l'absence de son objet*. Dans son désir de cet objet, l'amant rêve de la continuité que seul(e) l'aimé(e), croit-il, peut faire advenir. C'est une promesse de l'impossible, qui pourrait néanmoins être accomplie, *miraculeusement*, selon Bataille, dans l'union des amoureux : « *Rien au*

¹ G.Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 64

fond n'est illusoire dans la vérité de l'amour : l'être aimé équivaut pour l'amant, pour l'amant seul sans doute, mais n'importe, à la vérité de l'être. Le hasard veut qu'à travers lui, la complexité du monde ayant disparu, l'amant aperçoive le fond de l'être, la simplicité de l'être »¹.

Mais, affirme Bataille, dans le cas de l'érotisme émotionnel, la réalisation de l'envie érotique, du désir d'une expérience de continuité, demeure dépendante du hasard, des « *possibilités précaires, dépendant de hasards favorables, qui assurent la possession de l'être aimé* » ; c'est pourquoi « *l'humanité s'est efforcée dès les premiers âges d'accéder en dehors de ces hasards à la continuité qui la libère* »² en développant une possibilité de l'expression et de l'expérience des envies érotiques en termes religieux.

Dans le sacrifice rituel, le rite central de l'érotisme religieux, c'est l'expérience collective des spectateurs qui est recherchée, l'expérience collective de la possibilité de la continuité qui apparaît dans le moment suivant la mort de la victime. Ce qui est détruit dans ce rite n'est pas en fait la victime, mais la *choséité*, la forme de la chose qui lui a été attribuée ; cette destruction révèle donc la vraie nature de la victime comme appartenant à la continuité. Cette organisation en est donc une où la société admet ses mensonges, mais d'une manière « posée » ; l'essence de la religion est ainsi une expérience de transgression, une expérience où le membre de la société peut trouver la possibilité de nier son existence discontinuée dans une façon « prudente ». Comme les tabous sont des extensions de l'émotion centrale du noyau sacré de la société, les organisations de transgression répondent en conséquence à l'envie des êtres humains de regarder ce noyau abyssal sans permettre à la violence contagieuse de s'immiscer dans cette expérience, sans permettre à la frénésie d'outrepasser le caractère fonctionnel de la société. La religion est donc principalement une institution de transgression, une expérience érotique par laquelle l'humain remet son être et l'être de la société en question sans mourir et sans permettre à la violence de surgir et de la détruire. L'expérience organisée par l'institution sociale qu'est religion, reste néanmoins une expérience *individuelle*, étant donné que les témoins de l'événement peuvent avoir, une expérience mystique,

¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 28

² G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 28

intérieure, impersonnelle de la continuité, en fonction de leurs capacités à se détacher de leurs « personne »s.

Le Christianisme

L'accent sur la « personnalité » ou l' « impersonnalité » de l'expérience religieuse devient en fait un problème central dans l'évolution des religions selon Bataille. Il voit dans le christianisme l'actualisation des véritables potentialités des religions et un recours aux tendances inhérentes contradictoires des êtres humains : « *La vie humaine ne peut suivre sans trembler – sans tricher – le mouvement qui l'entraîne à la mort.* »¹ ; Il y voit un développement qui a lieu principalement autour du postulat des esprits comme êtres discontinus, comme « personnes » ayant la forme de choses. Pourtant, ce n'est pas un développement sans équivoque, selon Bataille, car, si le christianisme, essayant de s'opposer à l'esprit de transgression des religions anciennes, avait essayé de réconcilier le monde sacré de la continuité avec le monde de choses complètement, il aurait complètement perdu son caractère religieux; mais ce n'est pas le cas, le christianisme ne représente pas ces deux domaines essentiellement dans une homogénéité logique; au contraire, le mouvement de l'un à l'autre, le mouvement de Dieu qui descend dans le monde humain et le mouvement du saint qui monte au domaine divin, sont présentés comme des *miracles*. Cependant, dans cette double tentative de la religion chrétienne de conserver le sentiment religieux essentiel tout en le portant à ses conclusions logiques, cette dernière tendance semble prendre le dessus :

Devant la précaire discontinuité de l'être personnel, l'esprit humain réagit de deux manières qui, dans le christianisme, se composent. La première répond au désir de retrouver cette continuité perdue dont nous avons l'irréductible sentiment qu'elle est l'essence de l'être. Dans un second mouvement, l'humanité tente d'échapper à la limite de la discontinuité personnelle, qu'est la mort, elle imagine alors une discontinuité que la mort n'atteint pas, *elle imagine l'immortalité d'êtres discontinus.*

¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p.162

Son premier mouvement faisait à la continuité toute la part, mais en un second mouvement le christianisme eut le pouvoir de retirer ce qu'avait donné sa générosité sans calcul.¹

La tendance à imaginer les esprits comme ayant une personnalité distincte et identique-à-soi se manifeste donc à travers la représentation d'un dieu personnalisé dans la conception de l'être suprême, et par la représentation d'une âme individuelle et immortelle dans la conception de l'être humain.

Une transformation essentielle que le Christianisme provoque est donc de façonner une forme de personnalité à Dieu, et une possibilité d'être divin à la personne d'humain. Une autre transformation, liée à celle-ci, est la limitation de la religion à ses traits bienveillants; l'élimination de ses aspects violents et maléfiques, dans une tentative de la rendre compatible avec la conscience claire de l'être humain, grâce à une représentation rationnelle (hygiénique, familière, et rassurante) du monde. Avec cette « totalité atomisée », on perd la conscience de la nécessité de la violence, cet écho au mouvement de la vie elle-même, qui dissout l'homme et le mène vers la continuité : « *Au moment d'arrachement, de renversement, se substituait (...) une recherche d'accord, de conciliation, dans l'amour et la soumission* »².

L'aspect obscur de la religion est ainsi projeté au monde profane, avec le corps et toutes choses physiques qui sont séparées de la conception « pure » et spirituelle de l'humain. Le *désir humain* de transgresser son être et sa réalité est transformé en un *amour divin* qui est complètement compatible avec l'ordre moral (son objet apparaissant comme le plus élevé des objets).

Dans cette tentative de purifier le domaine divin, la violence présente dans le noyau de la société est aussi niée ; cet acte de « Péché » est projeté à ceux qui restent en dehors de la société, « *dans le sacrifice chrétien, la responsabilité du sacrifice n'est pas donnée dans la volonté du fidèle. Le fidèle ne contribue au sacrifice de la croix que dans la mesure de ses manquements, de ses péchés* »³ – c'est-à-dire qu'ils peuvent se percevoir comme agissant mal dans le domaine de la morale, dans leur

¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, pp. 132-133

² G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 133

³ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 134

conduite quotidienne ; mais ils ne peuvent jamais se percevoir comme *participant* réellement au *Péché*.

Cependant, alors que le désir humain a en effet besoin de la présence d'un objet pour être stimulé, l'objet proprement érotique et religieux est un objet paradoxal qui implique la destruction de la forme de l'objet, de tous les objets ; comme l'aimé est pour l'amant, ou le sacrifice rituel pour la foule. Cependant, l'objet de *l'amour divin*, ne peut pas accomplir cette fonction de violation et de destruction, parce que le Dieu personnel, étant leur créateur, est lié aux êtres d'une façon positive. Il n'y a aucune violence dans la création, mais seulement un débordement de l'amour, de Dieu. La violence institutrice du noyau de la société est rachetée, une fois pour toutes, par la Crucifixion ; et la seule responsabilité qui échoit aux croyants est de poursuivre une conduite morale.

Pourtant, au cœur du sentiment religieux, qui est le désir humain, ce qui est jugé sacré *est* aussi ce qui est maudit, et une conception qui nie un composant essentiel de cette réalité ne peut accomplir sa fonction religieuse de régulateur de la stabilité sociale et de l'existence des êtres humains ; une telle conception, parce qu'elle accule les sentiments les plus secrets des individus dans des coins sombres, provoque l'expression plus violente et illégale de ces sentiments. L'église catholique par exemple, même à l'apogée de son influence (et tout particulièrement à cette période) ne put pas imposer sa croyance de façon exclusive ; les dieux anciens n'ont pas perdu leur puissance sur les gens du jour au lendemain, et ils ont conservé leur influence à travers des pratiques 'hérétiques', voire à travers l'occultisme et la sorcellerie.

Bataille voit dans cette tendance à la représentation hygiénique du divin une « profanation chrétienne », un « *usage profane du sacré* »¹, l'appauvrissement d'une religion qui ne remplit plus sa véritable fonction, à savoir la création d'un exutoire favorisant l'expérience de la continuité, mais qui, au contraire, devient un simple manuel pour la formulation de l'ordre moral, de l'ordre de la discontinuité. La religion ayant ainsi été assujettie à un usage profane, le domaine de la continuité et ses exigences demeurent insatisfaits.

¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 135

L'im-moralité

Lorsque l'aspect maudit, l'aspect maléfique du sentiment religieux — avec tout ce qui a trait au corps— est projeté dans le domaine profane, et que la religion est présentée comme une morale rationnelle, le seul moyen d'accéder à une véritable expérience religieuse devient alors un sacrilège qui est la négation de ce sacrilège : l'immoralité, l'humiliation et l'abjection.

« *Le domaine du sacré se réduit à celui du Dieu du Bien, dont la limite est celle de la lumière : il n'est plus rien dans ce domaine qui soit maudit* »¹. En raison de cet affaiblissement de la prise du divin sur les âmes, la croyance en Satan perd son attrait, et le mal cesse graduellement de constituer une possibilité de transgression ; dans ce monde, seul subsiste alors « le détour de l'affaîssement ». Quand la vie humaine est assimilée au Bien (cet objectif précieux de l'existence profane), la seule possibilité d'une expérience de transgression prend la forme d'une « *déchéance acceptée, décision de cracher sur le Bien, de cracher sur la vie humaine* »².

Dans ce cas-ci (le cas de son époque contemporaine, selon Bataille), l'expérience religieuse la plus élevée ne peut être recherchée que dans une vie déçue et déshonorante; car, à la différence de la raison, le désir religieux ne peut être dupé et aspirer à une chose polie et élevée, mais il recherche une expérience où il puisse se consumer³, s'humilier et se dédaigner : le Désir, ne pouvant plus trouver son objet dans les prostituées du temple des religions antiques, le trouve dans la prostituée commune qui, dans son impudeur, se moque du tabou « *qui fonde en elle l'humanité* »⁴.

Le rire, et en particulier le rire impudent, indique la nature de cette nouvelle logique : tandis que la mort était considérée sérieusement par la religion, la sexualité, partageant le destin du corps, a été traitée avec légèreté et détachée de son domaine. Toutefois aucune sous-estimation ne peut diminuer l'intensité, l'immensité, et

¹ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 137

² G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 153

³ « *Puisque le sentiment intime est une consommation, c'est la consommation qui l'exprime, non la chose, qui en est la négation.* » G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 168

⁴ « *C'est par la honte, jouée ou non, qu'une femme s'accorde à l'interdit qui fonde en elle l'humanité.* » G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 148

l'horreur de l'érotique qui n'appartient pas réellement à ce monde profane ; et le petit rire incommode qui accompagne toutes les allusions à l'érotique dans le monde *réel*, souligne chaque fois la légèreté instable qui lui a été attribuée¹. On se confronte alors au rire impudent, à l'érotisme bas et vulgaire, à une vie immorale considérées comme vraies possibilités de défier l'existence, la réputation et le respect du soi, le *moi*, afin d'essayer d'avoir un contact avec l'authentique et d'avoir la possibilité de contester, de se renouveler (c'est-à-dire afin de tenter une expérience proprement religieuse). Une vie *immorale* et corrompue remplace maintenant la vie religieuse ; et le saint est maintenant celui qui répond à l'appel de son désir, le laissant fidèlement le guider à travers chaque humiliation, un puritain qui dit « *je me rappelai que j'avais désiré d'être infâme ou, plutôt, qu'il aurait fallu, à toute force, que cela fût* »².

Une évaluation des implications de ces considérations

A travers ses études des sociétés humaines d'un point de vue de leurs conceptualisations de la transcendance telles que la reflètent leurs religions, Georges Bataille peut sembler admettre *une* unique façon d'existence humaine authentique, graduellement actualisée par les transformations des sociétés, et culminant dans l'expérience occidentale, ou plus spécifiquement, Chrétienne.

Dans le mouvement double de la religion chrétienne, Bataille semble trouver l'antihéros aussi bien que le héros de l'odyssée des formes religieuses. Développant la logique inhérente à toutes les religions –la réaction double de l'esprit humain qui « *dans le christianisme, se composent* »–, la religion chrétienne rationalise d'une part l'imagination religieuse jusqu'à la profanation complète, et de l'autre, elle développe le sentiment religieux essentiel jusqu'à la transparence ultime. En d'autres termes, bien que dans la double tentative du christianisme, la tendance à l'établissement d'une morale rationnelle soit prétendument victorieuse, toutefois Bataille voit aussi dans la conception chrétienne la manifestation ultime de la structure du désir religieux. De ce point de vue, *l'être* humain et *l'être* divin sont présentés en tant que « personnes » essentiellement distinctes, ayant néanmoins la possibilité d'une union

¹ « *Le rire n'est plus respectueux, mais c'est le signe de l'horreur.* » G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 294

² G. Bataille, *Madame Edwarda*, dans *Œuvres Complètes III*, Paris, Éditions Gallimard, 1971, p. 20

où les deux termes sont présents, par l'érotisme religieux : la possibilité d'*un miracle*. Cela signifie que le drame fourni par la religion, bien qu'il se révèle gênant et trompeur pour celui qui essaye de l'approcher avec une conscience claire, devient pourtant le moyen d'une expérience humaine authentique (l'expérience intérieure) si l'on répond à l'appel du désir humain avec tout son être et avec intégrité – et cette quête, qui exige que *l'être* de la personne soit remis en question, n'est pas pour les timorés.

La question pourrait néanmoins se poser dans notre esprit, si cette image de la mise en œuvre des tendances *proprement humaines* par la tradition occidentale pourrait avoir un aspect ad hoc. Il serait légitime de se demander pourquoi, entre deux sociétés, par exemple les Indiens du Nord-ouest Américain et les Chrétiens occidentaux de l'Europe, l'une est considérée comme correspondant à une étape antérieure du développement de l'autre ; ou pourquoi la présentation de l'histoire des religions devrait considérer l'une de ces sociétés comme le point culminant de la révélation de l'« humanité », de préférence à l'autre. Nous pouvons nous demander pourquoi, les expériences orientales par exemple – lesquelles, bien que n'imaginant pas un être suprême personnel, ne faillent pourtant aucunement à établir l'organisation religieuse de la société—, sont complètement omises comme candidates susceptibles de représenter l'« humanité »; et pour finir nous pouvons même nous demander pourquoi nous devrions admettre exclusivement *une* seule façon véritable d'être humains et considérer les potentialités humaines y actualisées comme étant essentielles.

Dévoilant un tel mode de pensée, Bataille peut sembler partager les préjugés communs d'une vision eurocentrique du monde ; et quoi qu'il puisse être jugé responsable de l'augmentation de certaines prétentions contestables, nous pouvons quand même comprendre les raisons de ses choix tout au long de la présentation, si l'on garde à l'esprit le fait que son étude se veut principalement descriptive. Bien qu'il soit vrai que la description affecte inévitablement le fait décrit ; étant donné que la conception du monde du christianisme occidental, ses institutions et le comportement économique qui lui est propre, étaient en effet en train d'occuper le monde humain, l'espace matériel et culturel, ainsi qu'il écrivait, on peut voir comment les faits eux-mêmes justifient, en quelque sorte, le choix de description de

Bataille. Comme nous l'avons relevé au début de notre étude, la présentation de Bataille ne soutient pas explicitement les revendications concernant « la supériorité » des formes religieuses plus récentes— elle manifeste plutôt une nostalgie pour l'humanité qu'il imagine, une humanité de chair et de sang jadis prédominante (quoiqu'on puisse encore se demander si la mélancolie —d'être au sommet de l'échelle de déchéance— qu'il attribue à son temps et endroit ne trahit pas un sentiment subtil mais profond de suprématie). Quoiqu'il en soit, son choix de description n'est pas tout à fait injustifié, étant donné que son compte rendu vise à être principalement descriptif et en quelque sorte soutenu par les faits eux-mêmes ; Il s'agirait d'une description ayant pour objectif de dévoiler les véritables actes de l'humanité, et par conséquent les responsabilités qui lui reviennent.

Dans cette description du développement des tendances humaines « réelles », c'est en fait la cristallisation graduelle et la prédominance d'une logique d'expansion qui sont décrites. Même si nous refusons à ce développement le statut de *développement propre du propre monde humain*, nous devons malgré tout prêter attention au développement décrit, car il décrit le monde actuel, le monde dans lequel nous vivons— un monde dans lequel les institutions économiques, culturelles et conceptuelles qui ont été engendrées par cette tradition se sont étendues au point d'occuper l'espace culturel encore plus qu'au temps de Bataille.

LES QUESTIONS DE RESPONSABILITÉ

La logique d'expansion, la consommation et la responsabilité

Ainsi qu'on le voit dans la partie précédente, les observations de Bataille dans le domaine de l'éthique ne sont pas systématiques ; elles se situent plutôt à l'intersection des attitudes descriptives et normatives. Ainsi, dans les descriptions comparatives des vies des différentes sociétés, on peut trouver des jugements de valeur qui posent certaines attitudes (concernant l'évacuation de l'énergie excédentaire) comme clairement *préférables* à d'autres. Dans la section, *Une esquisse des sociétés humaines*, nous avons essayé de décrire ces observations dans leur entrelacement.

L'ambiguïté apparente qui en résulte n'est donc pas une coïncidence. Mais cette ambiguïté disparaît si l'on considère ce qui suit :

1) Si l'on doit imaginer quelque régulation – ou plutôt, quelque soin actif – de la vie et des actions humaines; il est nécessaire qu'avant toute chose, cette vie, sa structure soit *comprise* en sa réalité concrète. Pour Bataille, l'attention à la vie humaine *est* clairement nécessaire (Il observe qu'abandonnés à eux-mêmes, les procédés humains mènent aux catastrophes) ; mais on ne peut provoquer aucun changement efficace si que la structure concernée n'est pas comprise.

2) Dans sa *compréhension* de l'humain, Bataille ne fait appel à aucun domaine transcendantal, autre que celui de la socialisation de l'homme. Il explique cette transcendance en décrivant « la société humaine » comme un « être composé » qui possède un être, un mouvement qui lui est propre et qui surpasse la somme des mouvements de ses constituants, ou encore comme un niveau de réalité qui dépasse celle du niveau précédent, et où l'être humain, apparaît *en tant qu'être* humain.

Bataille décrit ce passage d'un niveau à l'autre, d'une part comme un processus biologique et de l'autre part, comme un processus économique ; ce qui

n'est pas incohérent, puisque pour lui, le terme « économie » n'indique pas exclusivement les relations de la production, etc., mais il englobe la totalité du mouvement de la vie sur le globe.

Donc, si l'être de l'humain coïncide ainsi avec sa socialisation, la responsabilité qui lui incombe doit avoir des aspects sociaux et individuels, c'est-à-dire politiques et moraux, de nature similaire. De fait, du point de vue de Bataille, ces aspects sont d'une certaine manière homogènes : ainsi, on ne peut prétendre que l'un de ces aspects soit traité de façon pragmatique (comme c'est par exemple le cas dans le traitement de la politique pour Machiavel), alors que l'autre aspect serait uniquement envisagé selon une théorie des valeurs ; ou encore que l'un concerne le politique et l'autre la vie privée des individus. Les individus, en fait, n'ont pas de vie *privée*, au sens où cette dernière serait exempte d'évaluation concernant la responsabilité politique.

D'autre part, son aspect politique n'épuise pas la responsabilité propre à l'être humain. Ceci se fonde sur le point de vue selon lequel l'*être* de l'homme, bien que déterminé par sa socialisation, ne peut pas être ramené à son existence dans les domaines social/politique/réel. Selon Bataille, « la société humaine » est organisée autour d'un noyau sacré où la dynamique destructive de la vie est contenue. Le mouvement qui est le plus propre, qui appartient le plus spécifiquement à l'être humain, « le désir humain », est une extension, la manifestation chez l'homme, du même sentiment qui se trouve dans le noyau sacré, au *cœur* de la société humaine.

Un examen de la nature de la responsabilité humaine dans ses aspects politiques et éthiques sera alors possible, en examinant tout d'abord la manière dont ce cœur de la société manifeste ses tendances (ses tendances apparemment contradictoires de préservation et de destruction simultanées) dans l'existence politique et dans les expériences irréductiblement individuelles des êtres humains.

La logique d'expansion des organismes vivantes et la consommation

Dans *La Part Maudite Vol. I*, Bataille définit « le principe même de la matière vivante » comme étant la production d'excédents d'énergie¹. Cela signifie que l'énergie produite par les organismes vivants est typiquement *supérieure* à la quantité nécessaire aux activités fonctionnelles qui les maintiennent en vie. Ce phénomène apparaît dans leurs activités de croissance et de reproduction (la reproduction diffère de la croissance personnelle et corporelle de l'organisme ; à son sommet, elle signifie la croissance *du groupe*). Les organismes assignent une partie de leur excédent de production, de leur surplus d'énergie, aux activités de croissance et de reproduction qui sont toutes les deux caractérisées par *l'expansion*.

Cette exubérance, ces surplus de production, c'est l'énergie solaire, source de vie qui distribue l'énergie sans retour, qui en est l'« origine et l'essence ». Ce don du soleil a pour conséquence la surabondance d'énergie sur notre planète. Quand cette énergie est reçue par la matière vivante, elle est d'abord accumulée pour être utilisée lors de la croissance; puis, lorsque la croissance est achevée (et seulement alors), elle est « rayonnée ou dilapidée ». La croissance de chaque individu ou groupe est limitée par la croissance d'autres individus ou groupes (pas nécessairement de la même espèce) ; la croissance d'un organisme s'arrête au moment où sa dynamique d'expansion rencontre la dynamique similaire d'un autre organisme et qu'elles trouvent une sorte d'équilibre.

Bataille explique cette dynamique de l'expansion comme la *Pression* que la matière organique exerce sur son environnement. L'énergie reçue par la matière vivante provoque une agitation qui se métamorphose en cette *pression*. La première conséquence de la pression est *L'Extension*, la croissance de l'individu ou du groupe. On observe qu'aux limites de cette expansion (où l'organisme ne peut plus grandir, à cause de limitations spatiales, c'est-à-dire à cause de l'existence d'autres organismes), la seconde conséquence de cette pression est le gaspillage/la dilapidation ou le luxe. « Une pression partout égale à elle-même aboutirait à un repos » écrit Bataille, mais « la pression réelle a d'autres résultats : elle met en concurrence des organismes

¹ « Le principe même de la matière vivante veut que les opérations chimiques de la vie, qui ont demandé une dépense d'énergie, soient bénéficiaires, créatrices d'excédents. » G. Bataille, *La Part Maudite* précédé de *La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 65

inégaux »¹. On trouve donc un tableau où des formes de vie, sans cesse gaspillées ou consommées, font place à de nouvelles formes de vie.

Dans la *Nature*, la vie est consommée de trois manières, par les trois Luxes de la Nature : Manger, la Mort et la Reproduction Sexuelle. Manger, la consommation d'une forme de la vie par une autre, est la forme la plus simple de luxe, car elle n'apporte la mort que de manière accidentelle. La mort elle-même, d'un autre côté, est le luxe le plus significatif de tous, parce que c'est là que la complexité, ainsi que la fragilité de la vie se manifestent sous leur meilleure forme (dans sa dispersion) et parce qu'elle révèle le mouvement de l'exubérance luxueuse et la consommation de la vie (le mouvement qui *est* la vie elle-même, le mouvement sans lequel la vie ne serait pas possible). La reproduction sexuelle est un luxe par référence à cette révélation de la mort, parce qu'en elle, l'être individuel passe de sa croissance personnelle à la croissance du groupe, et qu'il transfère sa dynamique intérieure d'expansion à « l'impersonnalité de la vie ».

Ces trois consommations sont des *luxes*, non pas du point de vue des êtres individuels, mais de celui du cours général de la vie. La limite de l'espace disponible à toute vie est la sphère terrestre, ou la « biosphère », et « *en principe, la surface du globe est investie par la vie dans la mesure du possible* »². Donc, quels que soient les mouvements qui ont lieu à l'intérieur du cours de la vie, le *volume* général de la vie ne change pas. De fait, les mouvements de la vie où les pressions intérieures des organismes mènent continuellement à l'occupation des espaces laissés vides par la mort ou occupés par des dynamiques plus faibles de pression, ne sont que l'entretien de ce volume général.

Donc puisque ce volume lui-même n'a aucune possibilité de croissance, finalement, l'énergie qui a été reçue du soleil n'est que consommée : « *L'histoire de la vie sur la terre est principalement l'effet d'une folle exubérance : l'événement dominant est le développement du luxe, la production de formes de vie de plus en*

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.71

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.67

plus onéreuses »^{1,2} Cette consommation se confond alors avec le cours de la vie elle-même, avec le cours d'une production luxueuse où des organismes toujours plus complexes sont développés– et dans l'annihilation desquels ce cours de la vie, de la perte, du gaspillage est de plus en plus transparent.

La dimension particulière qu'introduit le monde humain à l'expansion des organismes vivants

Bataille explique l'occupation progressive de la vie du globe par la *pression*, dynamique intérieure de la vie qui causerait *l'expansion*. La vie commence dans l'eau³, puis se répand en occupant d'abord la surface de la terre, puis l'air : « *La superposition du feuillage dans les airs étend sensiblement le volume de cette substance : en particulier la structure des arbres développe cette possibilité bien au-dessus du niveau des herbes. De leur côté, les insectes ailés et les oiseaux, à la suite*

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.71

² Ailleurs Bataille explique ce « développement de luxe » dans des formes continuellement plus compliquées de la vie :

Nous ne saurions imaginer de procédé plus dispendieux. (...) La croissance des végétaux suppose l'interminable amoncellement de substances dissociées, *corrompues* par la mort. Les herbivores engloutissent des monceaux de substance végétale vivante, avant d'être eux-mêmes mangés, avant de répondre par là au mouvement de dévoration du carnivore. Rien ne reste à la fin, sinon ce prédateur féroce, ou sa dépouille devenant à son tour la proie des hyènes et des vers. D'un point de vue qui répondrait au sens de ce mouvement, plus les procédés qui engendrent la vie sont dispendieux, plus la production d'organismes nouveaux est coûteuse, plus l'opération est réussie !

G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 67-68

³ Il n'y a aucune explication au sujet du début de la vie dans les œuvres de Bataille qui sont citées ici. Il peut néanmoins être utile de considérer la différence entre le matériel vivant et les autres à cet égard. Dans la *Théorie de la Religion*, Bataille écrit :

Il est vrai que l'animal, comme la plante, n'a pas d'autonomie par rapport au reste du monde. Un atome d'azote, d'or, ou une molécule d'eau existent sans que rien de ce qui les environne leur fasse besoin, ils demeurent à l'état de parfaite immanence : jamais une nécessité, et plus généralement jamais rien n'importe dans la relation immanente d'un atome à un autre ou aux autres. L'immanence d'un organisme vivant dans le monde est très différente : un organisme cherche autour de lui (en dehors de lui) des éléments qui lui soient immanents et avec lesquels il doit établir (relativement stabiliser) des relations d'immanence. Déjà il n'est plus tout à fait comme l'eau dans l'eau. (pp.26-27)

Ainsi on peut déduire que la différence entre les atomes (qui ne sont pas vivants) et les plantes et les animaux, est caractérisée par l'agitation inhérente qui déstabilise l'être, par l'agitation du mouvement qu'est l'être.

des poussières, envahissent les airs »¹. L'activité humaine, bien qu'enracinée dans ce mouvement général de l'extension de vie, lui ajoute apparemment une dimension particulière : « *En un sens, en extension, elle ouvre à la vie une possibilité étendue, un espace nouveau (comme le firent dans la nature la ramure de l'arbre ou l'aile de l'oiseau)* »².

Ainsi qu'il y avait été fait allusion dans la discussion sur la religion Lamaïste, grâce au travail et au raisonnement instrumental de l'homme, non seulement la production humaine *s'étend* dans l'espace, mais de plus elle se *condense* (terme que Bataille n'utilise pas, mais qui est apparemment implicite, étant donné que l'« espace nouveau » qu'ouvre l'activité humaine n'est pas physique, mais culturel par nature).

« *En principe, l'attitude de l'homme est le refus* » écrit Bataille, et les tabous primaires (dont l'existence distingue la société humaine des autres sociétés animales qui n'ont pas de « noyau sacré ») doivent être appréhendés comme « *le refus qu'oppose l'être à la nature envisagée comme une débauche d'énergie vive et comme une orgie de l'anéantissement* »³.

Cette dimension particulière de l'expansion de l'être humain est due à sa capacité d'employer une plus grande part de l'énergie dont elle dispose au développement de sa richesse d'énergie— un développement technique (et non pas biologique), permis par les techniques et les outils. Mais ce n'est là qu'une réponse « détournée, subsidiaire »⁴ au problème de la croissance, étant donné que cette extension, qui va au-delà des possibilités immédiates de la vie, aura pour résultat la production d'un excédent qui est à la fois *plus vaste* que ceux des autres processus naturels, et aussi *différent* en nature. Les techniques et l'industrie permettent aux êtres humains de produire dans d'immenses quantités ; et, c'est dans cette pratique de la production par l'instrument que se forge le monde humain, l'organisation culturelle humaine.

¹ G.Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.70

² G.Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.74

³ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 69

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.75

Comme nous l'avons souligné dans la section *La religion et son « évolution »* (I3)ii)), Bataille considère l'acte de fabrication de l'outil comme le fondement d'une conception du monde énonçant comme principe l'asymétrie sujet–objet et de la conception humaine de « l'objet » comme « chose ». « *Les outils comme moyens termes* » sont « *des interruptions dans la continuité indistincte* »¹ de l'animalité, du mode de vie animal. Ils ouvrent la voie à la multiplication de leur genre, à savoir des êtres qui ont la forme de « chose », de choses qui ont une autre finalité qu'elles-mêmes : « *Comme on le voit, j'ai mis sur le même plan l'outil et l'objet fabriqué. C'est que l'outil est dès l'abord un objet fabriqué et, réciproquement, qu'un objet fabriqué est en un certain sens un outil.* »² ; la « chose » par excellence, est « *l'objet inerte, surtout s'il est fabriqué, s'il est le produit d'un travail* »³.

Ainsi les êtres humains ne se rattachent à leur environnement qu'en tant qu'ils le conçoivent comme constitué de choses, car la « *connaissance (...) qu'a le sujet de l'objet est toute extérieure, elle tient de la fabrication* »⁴, de la fabrication de sa forme comme une « chose ». Et ils façonnent toutes leurs conceptions suivant une logique instrumentale distinguant les fins et les moyens, une logique dans laquelle la « fin » d'une « chose » ou d'une « activité » lui est extérieure; et même ce qu'ils estiment le plus, l'esprit —dont ils prétendent qu'il est à lui-même sa propre fin, qu'il s'agisse de l'esprit humain ou divin—, ne peut finalement pas échapper à cette réduction (I3)ii)).

La fabrication et l'outil, en situant ainsi l'objet et en introduisant l'instrumentalité dans le monde, interrompent alors la continuité indifférenciée de l'être. Cette discontinuité prépare la scène pour un monde où les êtres endossent la forme de *choses*, où les choses ne peuvent être, ne peuvent apparaître dans le domaine profane du travail, *qu'en* prenant une signification discontinue et identique à elle-même⁵. Cela correspond aussi la création de la culture, de la langue, et à la mise en place d'une signification cohérente dans le cadre de laquelle les choses

¹ G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, pp. 36-37

² G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 39

³ G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1957, p. 175

⁴ G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 39

⁵ Ici il faut peut-être remarquer que Bataille ne croit pas que toute fabrication mène à une immersion toujours plus profonde dans le culte des « choses » : « *La seule voie libérant l'objet fabriqué de la servilité de l'outil est l'art, entendu comme une véritable fin.* » G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Gallimard, 1973, p.39

peuvent être *connues*, saisies. C'est, en d'autres termes, une production poétique, la mise en scène de *drame* de l'être. Cette production matérielle et culturelle est alors une autre manière de décrire la production du *monde* humain, le nouveau « mouvement communiel », la nouvelle transcendance, la « réalité inconcevable pour un esprit qui ne connaîtrait que » le plan de composition précédent.

« L'extension par le travail et la technique » correspond donc aussi à la fondation du monde de l'homme. Pour éviter l'autodestruction, ce monde, ce mouvement d'expansion, requiert un exutoire approprié ; l'excédent qu'il produit (l'excédent culturel, existentiel, ou matériel) doit être traité à l'échelle sociale de manière appropriée, de façon à ce qu'il soit possible de remplacer la logique instrumentale par une logique qui puisse envisager un principe autre que l'utilité, ce dernier étant le principe de l'existence profane : « *Or s'il faut répondre à l'exubérance : il est possible sans doute de l'utiliser à un accroissement. Mais le problème posé l'exclut.* »¹

La religion comme la première instance de responsabilité

Comme il a été démontré dans les considérations sur ses formes archaïques, la religion est la première réponse de la société humaine à son excédent de production matérielle et culturelle/existentielle. Elle consomme le surplus matériel, comme dans les monastères des Lamas, ou dans l'Église Chrétienne du Moyen Âge, ou dans la construction de pyramides (qui étaient apparemment la *fin* de l'existence de la société Égyptienne du temps) ; et elle consomme l'excédent culturel/existentiel (la multiplication illimitée de la logique profane) en anéantissant d'un coup la totalité de la structure du sens dans le sacrifice rituel où la forme de la chose, pierre angulaire de la signification humaine, est détruite.

Dans cet acte de consommation souveraine (la consommation qui ne sert pas le cycle de la production, mais est une fin en soi, une destruction sans profit, sans bénéfice), la religion détruit la signification du monde humain ; mais dans un même temps, elle la renforce et l'impose. Par l'organisation des tabous et des

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.69

transgressions, elle donne à la violence du noyau sacré de la société une possibilité d'expression, elle exprime le sentiment au coeur même de la société humaine. Elle assume la responsabilité de répondre à l'exigence irréductible de consommation de l'*être* humain. Et ce faisant, elle fournit elle-même le *drame* de l'être et exprime l'organisation du sens dans la société. Ainsi, tout en régulant l'exigence primordiale de ce nouveau « mouvement communiel », elle l'articule.

Ainsi, il semblerait que traditionnellement, les questions de la responsabilité dans les sociétés humaines, les questions concernant les exigences spécifiques des êtres humains, trouvent leur réponse dans les religions. La fondation des religions est une réponse —peut-être quelque peu automatique— à une condition actuelle ; mais elle implique évidemment une conscience d'un certain genre, car elle réalise les exigences les plus profondes de l'être.

Cependant cette conscience, ainsi que nous l'avons démontré dans l'évolution des conceptions dualistes des religions du « divin » depuis les religions « archaïques » (I)3ii)), n'est apparemment pas à l'abri d'une contamination du domaine de la conscience claire. Comme l'explique Bataille, le transfert de la choséité, des significations discontinues et de la rationalité qui les régit au domaine du sacré, sape graduellement le sens de la religion dans son développement historique. Le « bavardage moralisant » restant et sa carcasse rationaliste peut être de quelque intérêt pour l'intellect ; mais il n'a aucune possibilité d'avoir de l'empire sur le coeur humain. Il ne peut donc plus se rattacher aux questions de la responsabilité. Mais « il faut répondre à l'exubérance » et cette réponse est nécessairement, constamment donnée. Et si le cadre de cette réponse n'est pas présent à cette conscience « d'un certain genre », on risque la « catastrophe ». La fonction de la religion ainsi disloquée, la question de la responsabilité demeure en suspens, et exige d'autant plus d'être traitée.

La responsabilité

La priorité de la consommation dans le monde humain

Dans *La Notion de Dépense*, texte qui remonte à 1933, Bataille fait un exposé de la priorité de la consommation *inutile* dans le monde humain. Là, il distingue deux genres de consommation : la première est la consommation réductible, où la dépense en question est reliée d'une façon positive aux fonctions sociales de la production et de la conservation. C'est une phase nécessaire dans le cycle de la production, où le principe économique de la « balance des comptes », de l'acquisition et de la conservation, est toujours effectif, et où seule la quantité minimum nécessaire sert à l'activité productive. Cette dépense est subordonnée aux fonctions sociales de production et de conservation, et constitue donc un mode *servile* de consommation.

Le deuxième genre de consommation est la dépense sans retour qui se trouve au-delà de toute logique d'équilibre des comptes, au-delà de toute *utilité* (au sens d'« utilité matérielle », de production et de conservation des biens et des vies humaines¹). C'est une dépense irréductible, improductive, qui se réalise dans le luxe, la construction de monuments, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire « *détournée de la finalité génitale* ») – « *des activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes* »². Bataille réserve le nom de « dépense » à la désignation de ces formes improductives, de consommation orientée vers la destruction faste de la richesse, vers une dilapidation glorieuse. Il ne s'agit plus, dans ce cas, d'une consommation *servile*, mais *souveraine*, parce que ces activités ont leur fin en elles-mêmes, et même si elles produisent des biens, elles sont telles que leur signification dépasse leur utilité pratique, et que par leur luxe, elles incarnent la gloire³.

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.25

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.28

³ Cette différenciation n'a apparemment qu'une fonction explicative, étant donné que dans *La Part Maudite Tome I* Bataille note que « *la vie réelle, composée de dépenses de toutes sortes, ignore la dépense exclusivement productive, elle ignore même, pratiquement, la pure dépense improductive* ». G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.52

Ce deuxième genre de consommation —la consommation digne de ce nom d'après Bataille— précède le première, et précède également toute production humaine ; puisque, comme il est dit ci-dessus, la question du monde vivant (y compris le monde humain qui en est une extension particulière) se pose toujours en termes d'excès, d'excédent, d'exubérance.

Bataille soutient que l'économie classique n'a pas identifié ce phénomène et que, extrapolant à partir de *l'économie restreinte* (où est en œuvre la logique profane de production et de conservation), elle a posé la question primordiale en termes de manque, et a donc appréhendé l'échange primitif comme un troc. Bataille maintient que l'échange est une notion artificielle, et utilise le terme qu'emprunte Mauss aux Indiens du Nord-Ouest Américain, *potlatch*, pour la défier. Comme le montrent les études de Mauss, explique Bataille, la signification primordiale et le but de l'échange primitif n'est pas l'acquisition de richesses mais leur gaspillage glorieux, en vue d'acquérir gloire, prestige et honneur, et d'humilier un rival, l'obligeant à agir de même et de façon plus dispendieuse encore. Ceci mène à une sorte d'échange de dons ou à leur destruction, le potlatch, une institution dont la valeur significative est « *la constitution d'une propriété positive de la perte – de laquelle découlent la noblesse, l'honneur, le rang dans la hiérarchie –* »¹. Ainsi la logique du potlatch est l'opposé d'un principe de conservation, laissant les fortunes et ses possesseurs à la merci d'un besoin de perte démesurée.

Dans cet *échange*, les dons reçus par les parties rivales ne sont pas considérés comme acquisition de biens, mais comme des moyens de continuer le jeu de dépense. Tant que le jeu se poursuit, les pertes qui sont réalisées de cette façon sont reliées à « *la création des valeurs improductives* », le plus « absurde » parmi elles étant la *gloire* (qui « *n'a pas cessé de dominer l'existence sociale* »²). La signification primitive de l'échange est donc liée, non à l'acquisition de biens matériels, mais d'un autre genre de valeur.

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.34

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.44

Bataille explique l'institution de cette coutume du potlatch par le fait que les hommes se trouvent engagés, constamment et sous diverses formes, dans des processus de la dépense dont le principe est celui de la perte : « *Une certaine excitation (...) anime les collectivités et les personnes* » et ces états d'excitation « *peuvent être définis comme des impulsions illogiques et irrésistibles au rejet des biens matériels ou moraux qu'il aurait été possible d'utiliser rationnellement* »¹. Et cette « excitation » est en accord avec le cours *général* de la vie qui tend sans cesse à émettre de l'énergie. Ainsi Bataille soutient que l'échange, à son origine, n'envisageait pas l'utilité, mais qu'il était une réponse à la spécificité même de la vie humaine qui « *ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables* »².

Ainsi, on peut affirmer que dans le monde humain, l'accumulation de production matérielle n'est visée qu'en dernier lieu, et qu'elle est donc secondaire par rapport à la consommation inutile. L'utilité matérielle n'a donc également qu'une valeur *relative* : « *Les hommes assurent leur subsistance ou évitent la souffrance, non parce que ces fonctions engagent par elles-mêmes un résultat suffisant, mais pour accéder à la fonction insubordonnée de la dépense libre* »³. Ainsi, s'opposant à la vision classique de l'utilité, d'après laquelle « *tout effort particulier doit être réductible, pour être valable, aux nécessités fondamentales de la production et de la conservation* »⁴, Bataille soutient que le comportement humain en matière d'échange ne peut finalement être subordonné à l'utilité et à son but de plaisir. C'est donc non pas la conservation, mais la consommation sans retour qui constitue l'essence de l'échange humain ; et l'acquisition qui en résulte n'est pas celle des biens matériels, mais la « gloire » qui caractérise une manière insubordonnée et souveraine d'être. L'échange, au premier lieu, était donc uniquement subordonné à une *fin humaine*, c'est-à-dire à la consommation souveraine productrice de valeurs, de la fin et de la sens de l'existence humaine : la vie, en effet, « *ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes [fermés] : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de*

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.44

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.43

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.45

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.26

sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes »¹.

L'économie restreinte et ses insuffisances concernant la consommation souveraine

Le développement de l'échange en ses formes familières « *n'a commencé qu'au stade où cette subordination a cessé d'être immédiate* », un processus qui, selon Bataille, est « *lié au progrès des modes de production* »². Avec le développement de l'industrie et la logique profane de la production qui sert à l'instituer, on a essayé de limiter la *perte*, de la subordonner à la production et de la maintenir au niveau du strict nécessaire. Et dans l'économie de marché, le processus de l'échange a pris un sens exclusivement possessif.

Dans cette transformation, la dépense improductive n'a maintenu sa place que d'une façon très prudente ; on ne se risquait plus à dilapider les fortunes. Bataille explique que cette transformation est le fait du christianisme, qui individualise la propriété, « *donnant à son possesseur une disposition entière de ses produits et abrogeant sa fonction sociale* »³. « *Dans les sociétés sauvages, où l'exploitation de l'homme par l'homme est encore faible, les produits de l'activité humaine n'affluent pas seulement vers les hommes riches en raison des services de protection ou de direction sociales qu'ils passent pour rendre, mais aussi en raison des dépenses spectaculaires de la collectivité dont il doivent faire les frais. Dans les sociétés dites civilisées, l'obligation fonctionnelle de la richesse n'a disparu qu'à une époque relativement récente* »⁴ ; et il explique que cette obligation était encore remplie par les riches Romains qui devaient subvenir aux frais des jeux et des cultes, qu'avec le christianisme, la dépense païenne prescrite par la coutume fut remplacée par

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.43

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.35

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.36

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.36

l'exercice volontaire de l'aumône faite aux pauvres, mais surtout, fait révélateur, aux églises et aux monastères –qui ont assumé la majeure partie de la fonction spectaculaire dans le Moyen Âge–. Dans *La Part Maudite Tome I*, Bataille utilise des analyses de R. H. Tawney de l'économie chrétienne médiévale¹ pour la décrire comme une économie statique qui pratique l'utilisation improductive de sa richesse excédentaire en redistribuant les produits du travail à l'aristocratie militaire et au clergé, afin de recevoir d'eux une protection et « *une participation à la vie divine, et la règle morale à laquelle leur activité devait être rigoureusement subordonnée* »². Ainsi, alors que la fonction de dilapidation glorieuse ne pesait plus sur la richesse du Moyen Âge, la notion d'une organisation économique insubordonnée au service des ecclésiastiques et des nobles et ayant ses lois autonomes, était encore étrangère aux conceptions médiévales.

Selon Bataille, la bourgeoisie moderne, comme nouvelle classe détenant la richesse, se caractérise par son refus de se plier à l'obligation de dépense fonctionnelle, et en consentant à ne dépenser que pour soi et « derrière ses murs ». Cette méprisable façon de dépenser qui n'assume aucune fonction sociale, est liée aux conceptions rationalistes développées par la bourgeoisie (« rationalistes », signifie ici « *n'[ayant] pas d'autre sens qu'une représentation du monde strictement économique, au sens vulgaire, au sens bourgeois du mot* »³). « *Les richesses changent de sens suivant l'avantage que nous attendons de leur possession* »⁴ et le monde ayant été réduit à un monde de choses (de produits fabriqués), l'avantage ultime de l'ère capitaliste serait la possibilité d'investir. Dans une telle vision, la raison exige que les ressources disponibles soient utilisées principalement pour la croissance de l'appareillage de production, pour l'expansion des entreprises et de l'augmentation du capital : ce qui signifie que l'accumulation, la conservation et l'augmentation de la richesse doivent être préférées à son utilisation immédiate. Bataille mentionne l'analyse de Weber, rappelant le climat favorable que le Protestantisme a fourni à l'organisation capitaliste en condamnant l'oisiveté et en

¹ En citant son livre, R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 2nd ed., New York, 1947, in-8°.

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.153

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.38

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.154

affirmant que l'homme est voué à travailler ; de même, il se réfère aux propos de Tawney selon lesquels le capitalisme exigeait un élément de plus : « *C'est une libre croissance des forces économiques impersonnelles, c'est la libération du mouvement naturel de l'économie, dont l'élan général dépend de la recherche individuelle du profit* »¹. Cette organisation économique ne subordonnait donc plus l'entreprise à la société (contrairement à ce qui était le cas au Moyen Âge) ; la sphère de la production fut libérée de la souveraineté morale de l'ordre religieux (par opposition à la vieille législation qui contrôlait les prix, combattait les plans financiers et plaçait des restrictions sérieuses aux intérêts sur l'emprunt) ; dans la deuxième moitié du 17^{ème} siècle, en Angleterre, l'indépendance des lois économiques était acquise.

La vision de *l'économie restreinte*, définie par l'appréhension profane du monde et la logique de production et de conservation, ne suffit pas à expliquer l'existence et l'économie humaines dans leur intégrité. Un tel point de vue ne tient compte que de la dynamique de croissance de la matière organique (expansion qui se manifeste dans la production matérielle), et omet l'exigence de consommation qui est primordiale à toute organisation vivante, dont la société humaine est un exemple. Ce point de vue conçoit le mouvement économique en termes de manque des ressources, par opposition à la vision de *l'économie générale* qui est fondée sur les notions d'excès, et d'exubérance de la matière vivante. Il est d'une importance *vitale* de comprendre cette nouvelle appréhension du monde, parce que la méconnaissance du cours de la vie ou sa négation « *ne change rien au mouvement global de l'énergie* » :

La méconnaissance ne change rien à l'issue dernière. (...) Elle livre surtout les hommes et leurs œuvres à des destructions catastrophiques. Car si nous n'avons pas la force de détruire nous-mêmes l'énergie en surcroît, elle ne peut être utilisée ; et, comme un animal intact qu'on ne peut dresser, c'est elle qui nous détruit, c'est nous-mêmes qui faisons les frais de l'explosion inévitable.²

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.161

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, pp.61-62

Le besoin d'une autre perspective : L'économie générale

Lorsqu'elle réclame l'indépendance des lois économiques, la science économique actuelle, qui est fondée sur les conceptions de la vue de l'économie restreinte, se contente de généraliser des situations isolées, des cas particuliers de production et de consommation. Ce faisant, « *elle borne son objet aux opérations faites en vue d'une fin limitée, celle de l'homme économique* »¹. Mais une telle vision d'un phénomène particulier ne peut pas tenir compte du jeu de l'énergie sur le globe, un jeu « *qu'aucune fin particulière ne limite : le jeu de la matière vivante en général, prise dans le mouvement de la lumière dont elle est l'effet* »². Quant à *la matière vivante en général*, la question se pose toujours en termes d'excès, et là où la richesse productive du globe est considérée dans sa totalité, il est impossible d'utiliser un paradigme d'accumulation pour la comprendre avec cohérence. Même si « *la méconnaissance ne change rien à l'issue dernière* » puisque toute production sera finalement livrée au gaspillage, la compréhension rendra possible le choix (et seulement ce choix) « *d'une exsudation qui pourrait nous agréer* », de consommer *glorieusement* et non pas d'une façon *catastrophique*.

La destruction qui est ici nécessaire ne doit pas être confondue avec celles que détermine la logique d'équilibre des comptes ; l'action de jeter du café dans la mer, par exemple, n'est qu'un échec, qu'une reconnaissance de l'impuissance du système actuel. Une telle *destruction involontaire* est toujours éprouvée comme malheureuse ; elle ne peut pas être présentée comme souhaitable. Les deux guerres mondiales, dont l'intensité correspond à/ l'immensité de la pléthore industrielle des périodes précédentes, sont des destructions involontaires du même ordre, marquant cependant un malheur beaucoup plus profond.

La prévention de telles catastrophes exige alors de passer d'une perspective qui néglige de considérer l'économie *en général*, à la vision d'*économie générale*, dont l'objet principal n'est pas la production, mais la consommation de l'excès d'énergie, la dissipation finale de l'énergie sans cesse reçue de la lumière du soleil et

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.61

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.61

ne pouvant finalement pas être accumulée. Cette nouvelle perspective ne doit pas être comprise comme proposant une générosité artificielle et une jouissance pure des ressources ; Bataille énonce clairement que cette économie générale « *doit envisager aussi bien, chaque fois qu'elle est possible et d'abord, la croissance à développer* »¹. C'est la revendication sobre selon laquelle « *l'extension de la croissance exige elle-même le renversement des principes économiques* », selon laquelle « *la possibilité de poursuivre la croissance est elle-même subordonnée au don : le développement industriel de l'ensemble du monde demande aux Américains de saisir lucidement la nécessité, pour une économie comme la leur, d'avoir une marge d'opérations sans profit* »². Ça n'est pas la prévention de la croissance, processus en accord avec le cours de la vie, que vise ce point de vue de l'économie générale, mais la prévention de sa reproduction sans réserve, rendue nécessaire par la logique de l'économie restreinte. L'excédent qui ne peut finalement pas être rendu au système de production est *la part maudite* qui, si elle n'est pas détruite, empoisonnera la société. Mais les conceptions répandues de l'économie restreinte empêche l'identification de cette nature toxique : « *Dans les conditions actuelles, tout concourt à obnubiler le mouvement fondamental qui tend à rendre la richesse à sa fonction, au don, au gaspillage sans contrepartie* » ; la manière de penser que nous lègue l'économie restreinte « *caractérise ce mouvement comme étranger, et hostile à la volonté humaine* »³. La perspective de l'économie générale qui tient compte des nécessités de la consommation improductive aussi bien que de la croissance, proposera alors « *comme une opération correcte un transfert de richesse américaine à l'Inde sans contrepartie* »^{4 5}, opération fondée, non pas sur une prescription morale de bienveillance ou de générosité, mais sur une analyse lucide démontrant la nécessité de l'action aussi bien que les catastrophes (pour les deux parties) qui suivront si on ne prête pas attention à cette nécessité.

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.78

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.64

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.76

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.78

⁵ « *Une problème typique d'économie générale se dégage de cette situation. D'un côté se fait jour la nécessité d'une exsudation, de l'autre d'une croissance. Le monde actuel se définit par l'inégalité de la pression (quantitative ou qualitative) exercée par la vie humaine. L'économie générale propose dès lors comme une opération correcte un transfert de richesse américaine à l'Inde sans contrepartie.* » G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.78

Les solutions pouvant surgir de ce changement de perspective de pensée sont évidemment difficiles à atteindre, bien que la nécessité de leur poursuite soit évidente. La difficulté principale réside dans le fait qu'un tel renversement des principes économiques est en même temps « *le renversement de la morale qui les fonde* »¹. Un tel changement de perspective économique ne peut être accompli qu'avec une inversion de la pensée et de l'éthique, qui, selon Bataille, serait un changement copernicien.

La responsabilité au plan politique et économique

Comme nous l'avons constaté, la religion est le premier lieu où la responsabilité humaine fut assumée par la société humaine, à la fois sous ses aspects économiques, politiques et moraux ; elle fournit par conséquent une réponse cohérente à la question. Cependant, au cours de son « évolution » dans l'histoire, elle semble échouer à satisfaire les besoins organiques qui avaient provoqué son institution (I, 3). Dans *Théorie de la religion*, ce développement semble résulter d'une dynamique interne à l'institution religieuse. Dans *La Part Maudite Tome I*, ce processus est considéré sous son aspect historique. Plutôt que d'entamer un débat pour savoir si cette évolution est déterminée par une contradiction inhérente au concept ou par les conditions historiques, Bataille semble donner priorité à une réflexion sur les réponses à apporter à la situation qui en découle, à savoir la situation présente.

Dans la période précédant la deuxième guerre mondiale, Bataille semble soutenir que la situation actuelle de la société humaine requiert que l'on ravive le « sentiment social », le mouvement qui fonde réellement une société, comme l'attestent ses expériences avec les groupes qui visent à pratiquer une existence « acéphalique » et sacrée. Dans la période suivant la deuxième guerre mondiale cependant, il pense apparemment que de telles tentatives ne suffisent pas à fournir

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.64

des résultats probants¹ (bien qu'il ne renonce à aucun moment à sa conviction selon laquelle la société humaine est essentiellement une organisation religieuse, sans se soucier du fait que la nature de cette religion puisse lui demeurer inconnue –dans le cas d'un culte des *choses*, par exemple–) ; cette évolution de la pensée de Bataille s'explique probablement par son expérience de la guerre, qui lui a suggéré que les bases de l'existence morale de sa société avaient en réalité été minées de manière beaucoup plus obscure.

Dans les écrits postérieurs de Bataille, l'idée de révolution qui est le trait prédominant, le fil conducteur qui traverse toute sa réflexion sur la responsabilité politique, est liée d'une manière plus complexe à une transformation « *intérieure* » de *l'humain*. La nécessité de la transformation s'explique par l'« aliénation » actuelle de l'humain dépossédé de son propre être. Le terme est utilisé dans la *Théorie de la Religion* et *La Part Maudite Tome I* : dans le premier cas, cette aliénation s'explique par l'utilisation de l'outil, pratique commune à tous les hommes² ; dans le second cas, c'est dans le monde bourgeois qu'elle se manifeste de la façon la plus évidente, car c'est là que la main invisible de l'économie restreinte établit, plus que tout, la réduction de l'être humain à une chose. La subordination de la nature à la volonté de

¹ Parmi les manuscrits de *L'Expérience intérieure*, dans Carnet 3, Bataille nous donne un aperçu de la nature de cette transformation :

J'ai connu (...) un temps d'effervescence et de prophétisme, beaucoup de lueurs ont surgi qui tâchaient d'éblouir. (...) Je pensais : je ne crois pas à tant de mots que j'entends (...) mais je partageais une croyance profonde. Indépendamment de ce que l'entendais, je pensais qu'il existait en nous une force intime exigeant je ne sais quoi (non personne ne sait quoi) mais exigeant avec folie, désirant comme une amoureuse en larmes dans l'ombre. (...) Tant de sanglots, d'agonies, de douleurs exigent une réponse qui aveugle, quelque chose de doux, d'insensé, de transfigurant.

Il me semblait évident qu'à une telle attente on ne pouvait répondre par des poèmes, des tableaux, des expositions. (...) Dans la confusion, demeurant sans réponse profonde à l'attente profonde qu'ils avaient eue – ou cru avoir – la plupart l'oublièrent. (...)

Et comme toujours je me précipitai et alors que j'aurais dû me taire (...) j'ai parlé à plusieurs reprises comme si je portais la réponse. J'affirmai que cette réponse était le sacré et il est vrai que je crois encore aujourd'hui l'avoir atteint, mais je ne pense plus aujourd'hui qu'il se soit agi d'une entière réponse et puis je crois que je ne pourrais pas le rendre accessible. Aujourd'hui je dis que c'est l'expérience intérieure et je dirai ce que j'entends par là dans mon livre. (...)

(...) maintenant je n'ai plus la possibilité comme autrefois de résoudre, ou croire résoudre, par un mouvement hardi, un défi au monde, les difficultés qu'il me présente, mais seulement par une attention de chaque instant.

G. Bataille, des notes à *L'Expérience intérieure* dans *Oeuvres Complètes Tome V*, Paris, Gallimard, 1973, pp.423-425

² G. Bataille, *Théorie de la Religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, pp.55-57

l'homme, l'assujettissement forcé de son égal à une finalité étrangère, entraîne une transformation similaire de celui qui exerce cette contrainte ; et l'homme voit à son tour sa propre « fin » assujettie à une fin étrangère, et il est dépossédée de sa *souveraineté*.

Dans *La Part Maudite Tome I*, Bataille se concentre plus sur l'aspect politique et économique —c'est-à-dire l'aspect matériel— de la transformation nécessaire à la restauration de l'être véritable et souverain de l'homme. Il écrit : « *Je maintiens que la thèse selon laquelle la résolution du problème matériel est suffisante est d'abord la plus recevable* », et « *la seule qui permette d'aller au bout du possible* »¹. Bien qu'il affirme la priorité de la solution matérielle du problème, il énonce clairement la distinction radicale entre « une réponse satisfaisante aux exigences matérielles », et le dépassement de la forme de *choséité* qui hante l'existence humaine afin de la rendre à son être propre et souverain. À cet égard, il explique que d'habitude on néglige un « aspect précis du marxisme » :

On lui prête [au marxisme] la confusion dont je parle plus haut. Pour Marx, « la résolution de problème matériel est *suffisante* », mais pour l'homme le fait « de ne pas être seulement *comme une chose*, mais d'être souverainement », en principe, donné comme « sa conséquence immanquable », n'en demeure pas moins différent d' « une réponse satisfaisante aux exigences matérielles ». L'originalité de Marx, sur le plan de cet aperçu, tient à sa volonté de n'atteindre un résultat moral que négativement, par une suppression des obstacles matériels. Elle engage à lui prêter un souci exclusif des biens matériels : on aperçoit mal, dans la netteté provocante, une discrétion achevée et l'aversion pour des formes religieuses où la vérité de l'homme est subordonnée à des fins cachées. La proposition fondamentale du marxisme est de libérer entièrement le monde des *choses* (de l'économie) de tout élément extérieur aux *choses* (à l'économie) : c'est en allant au bout des possibilités impliquées dans les *choses* (en obéissant sans réserve à leurs exigences, en substituant au gouvernement des intérêts particuliers le « gouvernement des *choses* », en partant à ses conséquences dernières le mouvement qui réduit l'homme à la *chose*), que Marx a voulu décidément réduire les *choses* à l'homme, l'homme à la libre disposition de lui-même.²

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.166-167

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.171-172

La transformation des conditions matérielles de l'existence de l'homme *entraînera* alors, en même temps, la transformation de sa manière d'être. Et les conditions de cette transformation doivent se développer, *nécessairement*, au coeur de la servilité à laquelle les conceptions bourgeoises ont condamné la vie humaine— « *dans le sein de cette multitude confuse, et lié à la confusion comme la plante à la terre* »^{1,2} (Il est important de remarquer ici qu'*être d'une façon souveraine* est considéré non pas comme une *action*, mais comme le résultat d'une action très particulière, celle de porter le mouvement qui réduit l'homme à l'état de *chose* jusqu'à ses conséquences finales; en effet, ce raisonnement, qui consiste à développer des circonstances données jusqu'à leur aboutissement ultime avec une discipline incessante, apparaîtra également dans les considérations de Bataille concernant les responsabilités éthiques irréductiblement individuelles de l'être humain.)

Avant de passer à l'aspect exclusivement moral de la responsabilité humaine, une autre considération peut permettre de clarifier quelque peu la nature de la « nécessité » des transformations politiques, économiques et existentielles dans la perspective de Bataille.

Bataille considère la situation actuelle de son époque, où la scission entre le monde capitaliste (représenté le plus manifestement par les Etats-Unis) et l'alternative communiste (représenté par les Soviétiques) semble aboutir à une menace de guerre désastreuse et de ruine sans précédent. Il maintient que, si une telle guerre devait survenir, de quelque côté que se trouve la victoire, le résultat en serait une vaste catastrophe pour l'humanité, car elle détruirait, soit l'horizon communiste de la libération et de la souveraineté, soit les accomplissements du capitalisme nécessaires à l'ouverture de cet horizon.

La perspective de l'économie restreinte, ignorant les lois de croissance de la machinerie industrielle et négligeant ses conséquences, avait récemment provoqué deux guerres mondiales. « *Son mouvement de croissance se poursuivant* » demande

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.174

² Ici, laissez-moi rappeler que Bataille relie la différence de l'expérience soviétique à ses conditions spéciales.

Bataille, « *quel soudain sortilège l'aurait mise à la mesure de la paix ?* »¹ ; « *comment arracher cinq milliards à la règle du profit isolé ? Comment en faire un holocauste ?* »².

À cette question, Bataille essaye d'offrir une réponse optimiste, basée sur le modèle du Plan Marshall qui, bien qu'étant une réaction isolée, peut servir d'exemple à expliquer ce qu'on pourrait appeler un « don raisonnable »³ (un don dont la *raison* est démontrée par les considérations du point de vue de l'économie générale). Le Plan Marshall consistait en un don sans retour des Américains aux autres pays du monde afin d'élever leurs niveaux de vie et de les empêcher donc d'entrer dans la zone d'influence soviétique. Bataille voit dans cet exemple « *la possibilité d'une concurrence non militaire entre des méthodes de production* »⁴, qui peut être la manière de décharger l'excédent de ces économies sans nécessiter de guerre.

Pour qu'une telle solution pacifique se réalise, c'est au côté américain qu'incombe la plus grande responsabilité, car c'est davantage du côté de la production exubérante que provient le danger d'une guerre. Ce qui signifie que la paix n'est possible que si les Etats-Unis attribuent une grande part de leur excédent, non aux productions militaires, mais à l'élévation du niveau de vie mondial. Si les Etats-Unis faillent à suivre cette ligne de conduite et qu'ils abandonnent le caractère spécifique du Plan Marshall, leur excédent explosera inévitablement. On ne pourra alors faire porter le blâme de cette conséquence à la politique des Soviets, car « *laisser à l'excédent des forces produites la seule issue de la guerre est la prendre à son compte, en porter la responsabilité* »⁵.

De ses tentatives de clarification d'une autre perspective au sujet des opérations économiques et politiques, d'une autre *possibilité* de leur conception, on peut déduire que: Bataille considère la *manière de vivre* des humains (les conditions matérielles de leur vie) comme nécessairement liée à leurs *manière d'être* (servile ou

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.206

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.216-217

³ Terme non utilisée par Bataille.

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.204

⁵ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.221

souveraine, aliénée ou authentique) ; et il soutient qu'une transformation d'un côté ou de l'autre (soit du côté de leurs conditions plus « matérielles » de vie, soit du côté de leurs attitudes concernant leur manière d'être) entraînera nécessairement la transformation de l'autre. Cependant, la succession de ces transformations elles-mêmes, n'est déterminée par aucun autre ordre de nécessité (ni idéal, ni historique). Cette compréhension est en accord avec l'attitude de Bataille fournissant des exemples descriptifs dans ses analyses. Il soutient que seule une étude attentive de la situation actuelle peut nous permettre de faire un *choix*, de concevoir une *préférence*, de prendre une *décision*, *concernant ce qu'il advient de nous* ; et que l'on prendra inévitablement conscience de la nécessité de prendre cette décision, si l'on arrive à considérer lucidement notre situation présent. « Rien n'est fermé à qui reconnaît simplement les conditions matérielles de la pensée. Et c'est de toutes parts et de toutes façons que le monde invite l'homme à le changer. »¹

En fait, un déplacement tel celui que provoque la vision de l'économie générale ne peut être réalisé *qu'après* une description claire qui nous permette de « saisir lucidement » la situation actuelle. Tant que l'homme n'arrive pas à développer cette vision lucide, la part de surplus irréductible de la production humaine est destinée à demeurer « maudite », à constituer une menace pour le monde humain : « Il faut, sans hésiter, poser en principe qu'une telle malédiction, il dépend de l'homme, de l'homme seul, de la lever »². La responsabilité propre de l'homme consiste donc, dans un sens, à répondre aux aspects matériels de son existence, mais cette entreprise est également —et surtout— celle de restaurer l'homme dans sa manière d'être authentique, et de le rendre ainsi à sa propre conscience: « Certainement l'exposé d'une économie générale implique l'intervention dans les affaires publiques. Mais tout d'abord et plus profondément, ce qu'il vise est la conscience, ce qu'il aménage est dès l'abord la conscience de soi »³.

La conscience de soi doit être amenée par la libération de la conscience humaine des perspectives déterminées par la forme de *choséité*, cette libération étant

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.202

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.79

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.80

provoquée par un changement des conditions matérielles de la conscience humaine. L'être de l'homme ne lui sera désormais plus étranger dans un monde dont le sens n'est pas déplacé, dans un monde où le sens de l'existence sociale humaine est mis en place: « *Cette mise en place serait comparable en un sens au passage de l'animal à l'homme (dont elle serait d'ailleurs, plus précisément, le dernier acte). (...) Tout, à la fin, se met en place et répond au rôle assigné* »¹. Ainsi, une société où l'existence de l'homme n'est plus saisie à travers la médiation de la logique de production, serait une société où l'être de l'humain ne serait plus effacé par la projection des « fin »s que les êtres humains eux-mêmes sont aux actions utilitaires du monde de la production et du travail, projection qui les condamne à apparaître dans une existence servile et relative ; mais une société où l'être de l'humain serait véritablement, proprement établi.

La responsabilité au plan éthique

Le changement que Bataille propose dans la perspective des sciences économiques est tel qu'il nécessitera un renversement des principes économiques, qui sera en même temps, pour reprendre une citation précédente, « le renversement de la morale qui les fonde ». Dans la section précédente, nous avons essayé d'examiner les répercussions politiques d'un tel renversement. Il nous reste maintenant à tracer ses implications dans le domaine de la responsabilité exclusivement individuelle et éthique (dans le sens où elle est irréductible aux opérations politiques) de l'être humain.

Qu'une responsabilité irréductiblement individuelle incombe à l'être humain est impliqué par les considérations concernant la réalisation de conscience de soi. Comme nous l'avons exposé ci-dessus, les régulations sociales se limitent à rendre l'émergence de la conscience de soi *possible*. Cependant, sa *réalisation*, exigerait un autre effort qui relève de chaque être humain. En d'autres termes, la responsabilité au plan politique vise à la réalisation de la conscience propre de l'être humain, mais seulement de manière négative ; par exemple, par l'amélioration des conditions de vie des hommes. En effet, une personne qui doit travailler 12 heures par jour en raison

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.225

de l'inégalité de la croissance économique dans le monde, une personne qui n'a ni le temps ni l'occasion de concevoir un cadre conceptuel pour contester le sens de son existence, et qui a intériorisé ce sens tout-fait que lui fournit le monde du travail, ne peut même pas commencer à acquérir cette conscience de soi. Cependant, même si on lui en fournit les conditions favorables, cela n'implique pas systématiquement qu'elle tende vers son être propre et souverain ; ceci exigera un effort spécial, un *travail*, pour duper finalement la logique du travail.

L'expansion humaine

Afin de comprendre la nature de la responsabilité irréductiblement humaine, il peut être utile de commencer de nouveau par examiner la manifestation de la dynamique d'expansion de vie dans l'être humain individuel, la logique de la croissance qui est ici à l'œuvre — cette fois sous une forme bien plus particulière—, ainsi que le mode de dépense que la situation exige.

Dans le domaine profane du travail, l'être humain agit pour des motifs d'utilité, pensant à son profit futur, et de cette manière, il ajourne ses désirs immédiats. Il agit selon la logique de « projet », d' « opération » ; remettant à plus tard le plaisir, la dépense qui est la base de sa nature véritable. Et puisque l'*être* de l'humain ne lui est pas donné "une fois pour toutes"¹ mais qu'il est plutôt déterminé par ses propres actions, son comportement, son économie sur le monde, et qu'il se caractérise essentiellement par sa consommation ; de ce fait, le mode de consommation servile propre au monde du travail, façonnera à l'être humain, *en tant* qu'ouvrier, un mode servile d'être². Sous cet aspect de lui-même, l'être humain livre son essence, son être, au domaine profane du travail, de la production, des *choses* ; en bref, à une existence aliénée. Habituellement, cet aspect de l'homme est équilibré par l'aspect sacré du monde humain, par des rituels, des festivals, ou même seulement par les

¹ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.224

² Il peut être important de noter ici que le caractère subordonné, subordonnant et donc aliénant du travail s'applique à tout travail. Certes, la production dans les machines industrielles a pour conséquence une intensification de la logique profane d'emploi d'outil et de médiation, et l'ouvrier ne peut même pas jouir du produit final pour la production duquel il avait remis ses plaisirs immédiats; mais l'artisan n'est pas moins dépossédé de ses plaisirs au cours de son travail de production que l'ouvrier salarié.

espaces du plaisir quotidien (par exemple quand l'ouvrier s'offre un verre de vin après le travail). Pourtant, comme nous l'avons indiqué, les productions du monde profane tendent par nature à se développer démesurément. Parallèlement, la *conscience claire* de l'être humain qui se conçoit par son existence profane tend aussi progressivement à s'imposer comme étant l'expression unique et totale de son être.

La croissance illimitée de la logique profane entraîne alors une « dénaturation », non seulement de la société (où les considérations productives commencent à prendre le pas sur toute autre considération et mènent au seuil de la guerre) mais également de l'individu, qui devient uniquement un souci de croissance, une expansion du même ordre que le domaine profane. Autrement dit, l'influence croissante de la logique profane mène à une vision de l'être humain réduite *exclusivement* à son existence dans ce domaine, c'est-à-dire qu'il est uniquement perçu comme un souci d'appropriation, de possession, et de domination, un souci en relation à son « moi » *servile*. Comme la domination, la manipulation profane du monde n'est possible que par le savoir instrumental, l'être humain conçoit les êtres, la vie, et se conçoit lui-même, en fonction de cette conscience claire ; en fonction de la forme de *choséité* qui est son modèle, de la logique de *projet* qui constitue sa dynamique fondamentale, de l'esprit d'*attente* qui est son sentiment principal, et des concepts discontinus qui constituent cette logique. C'est alors en tant que ce « moi » *servile* —qui est aussi nécessairement lié à sa connaissance de lui-même dans le domaine de la conscience claire, des concepts, de la langue (comme « *chaque personne imagine, partant connaît, son existence à l'aide des mots* »¹)— que l'être d'humain essayera de s'étendre.

Dans *L'Expérience intérieure*, Bataille utilise le terme « moi » comme *ipse*, pour désigner l'existence de l'être humain dans l'ordre *réel*². Ce moi, cet *ipse*, étant conditionné par la logique qui le définit, détermine le principe de « la condition humaine »³, qui est le suivant : « *en même temps qu'il s'enferme dans l'autonomie, de ce fait même, chaque être ipse veut devenir le tout de la transcendance* » ; « *Cet être ipse (...) entre dans l'univers comme volonté d'autonomie. Il (...) cherche à*

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 99

² « *L'animal (...) ne tombe pas dans le piège du moi.* » G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 88

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 101

dominer. Talonné par l'angoisse, il se livre au désir de soumettre le monde à son autonomie. (...) [Il] est condamné à se vouloir autre : tout et nécessaire »¹.

Donc « *notre existence est tentative exaspérée d'achever l'être (l'être achevé serait l'ipse devenu tout) »², mais cette tentative mènera, chaque fois et de chaque manière, à l'échec et à la misère : « dans le commandement du savoir, par le moyen duquel l'homme tente de se prendre lui-même pour le tout de l'univers, il y a nécessité, misère subie »³. L'être d'humain qui tente de soumettre l'univers (qu'il confond avec sa propre connaissance⁴) à son *moi* qu'il définit par ses mouvements de pensée et son intelligence⁵ tombe chaque fois dans ses propres pièges, et ce avec une douleur d'autant plus intense que ses ambitions ont été grandes.*

« *Seule une fatigue inévitable nous détourne »⁶ ; et nous ne renonçons à de grandes ambitions, qu'après les avoir poursuivies jusqu'aux limites possibles de notre pouvoir. Les perplexités, les confusions et les incertitudes diverses qui demeurent, semblent justifier notre humilité, qui néanmoins « n'est souvent qu'un détour qui semblait sûr »⁷. Mais ce détour n'est pas nécessairement sûr, et il n'est certainement pas une issue à la situation humaine : « Les échappatoires (l'humilité, la mort à soi-même, la croyance au pouvoir de la raison) ne sont qu'autant de voies par où nous nous enlisons davantage. L'homme ne peut, par aucun recours, échapper à l'insuffisance ni renoncer à l'ambition. Sa volonté de fuir est la peur qu'il a d'être homme : elle n'a pour effet que l'hypocrisie – le fait que l'homme est ce qu'il est sans oser l'être »⁸.*

Savoir et non-savoir

Le *malentendu* qui définit cette quête désespérée (à laquelle il n'y a pas d'autre échappatoire possible que la renonciation volontaire à la déception, la

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 101

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 105

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 101

⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 102

⁵ Son *esprit*, en d'autres termes, bien que Bataille n'emploie pas le terme dans ce contexte.

⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 102

⁷ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 102

⁸ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 108

faiblesse servile et un semblant de satisfaction) peut être mieux compris à travers un examen plus approfondi de la *connaissance*, de l'action de *savoir*– le mouvement en termes duquel le moi comprend son existence : « *La connaissance en rien n'est distincte de moi-même : je la suis, c'est l'existence que je suis. Mais cette existence ne lui est pas réductible* »¹.

Bataille soutient que la structure du *savoir* est fondée sur la structure de la logique profane, avec ses soucis profanes d'*utilité*, de manipulation et de domination ; avec son cadre qui s'inscrit nécessairement dans la *durée* (car la logique d'opération exige que la « fin », le sens de chaque chose ou de chaque action soit projetée en dehors d'elle-même) ; et avec sa conception de l'objet sous la forme de *choséité*. La connaissance, parce qu'elle appartient au domaine de la conscience claire, est toujours instrumentale par nature ; elle est fondée sur le modèle de l'emploi d'outil qui implique nécessairement une relation de domination, posant le monde dans une asymétrie de sujet-objet. C'est donc dans l'action de savoir que la configuration profane de l'asymétrie de sujet-objet, de la durée, et d'appréhension de l'objet comme chose– la configuration de la conscience claire, se cristallise le plus visiblement.

Par conséquent, l'être humain qui, en accord avec cette configuration profane, définit son « moi » *réel* et *servile* en tant que ses mouvements de savoir et d'intelligence, *méconnaît* la nature de la dynamique d'expansion de son être, en essayant de s'étendre par la connaissance et d'atteindre « la connaissance absolue » et la puissance absolue, de posséder le monde, de le dominer en le soumettant entièrement à sa compréhension et à ses capacités de prévision, c'est-à-dire, à son savoir.²

Mais il s'agit d'une conception erronée de la nature de l'expansion de l'être humain. En fait, ce souci profane de possession, de *domination*, définit un mode d'existence diamétralement opposé à la manière véritable, *souveraine* d'être humain :

¹ Puisque « *cette réduction demanderait que le connu soit la fin de l'existence et non l'existence la fin du connu* ». G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 129

² Cette volonté erronée de devenir tout, l'aspiration qui caractérise l'existence de l'être humain dans le monde, n'est pas limitée à la volonté de posséder les objets inertes ou les autres espèces, mais elle s'étend également aux êtres humains semblables en tant qu'ils sont également conçus comme ayant le même caractère du *choséité* : « *Isolément, chaque homme imagine les autres incapables ou indignes d'« être ».* (...) *La suffisance de chaque être est contestée sans relâche par ses proches.* » G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 97

Connaître est toujours s'efforcer, travailler, c'est toujours une opération servile, indéfiniment reprise, indéfiniment répétée. Jamais la connaissance n'est souveraine : elle devrait, pour être *souveraine*, avoir lieu dans l'instant. Mais l'instant demeure en dehors, en deçà ou au delà de tout savoir. Nous connaissons des enchaînements réguliers dans le temps, des constantes, nous ne savons rien, absolument, de ce qui n'est pas à l'image d'une opération, d'une modalité de l'être servile, subordonnée à l'avenir, à son enchaînement dans le temps. Nous ne savons rien absolument, de l'instant. En un mot, nous ne savons rien de ce qui nous touche en définitive, *de ce qui nous importe souverainement*.¹

Ainsi Bataille soutient que nous ne pouvons jamais *savoir* ce qui nous importe souverainement, mais seulement en être *conscients*. Il soutient en effet que « nous n'avons même conscience que de l'instant ». Mais cette conscience « est en même temps fuite de l'instant, dans la mesure où elle se veut claire et distincte »², c'est-à-dire dans la mesure où la *conscience claire* est la dissipation de la *conscience de soi*.

La connaissance ne saisit son objet que d'une façon servile ; « la conscience de l'instant » pourtant, « n'est vraiment telle, elle n'est souveraine que dans le non-savoir »³. Il est possible d'être dans l'instant, sans le fuir, sans le projeter vers une grâce future, « seulement [en] annihilant, du moins neutralisant, en nous-mêmes toute opération de connaissance »⁴. C'est seulement par la suppression de tout savoir qu'arrive « l'instant miraculeux », où l'attente (appartenant à la logique d'opération) « se résout en RIEN »⁵.

Le non-savoir n'est d'aucune façon une suppression de conscience, il n'est d'aucune façon un retour à la nuit animale – « le non-savoir ne supprime pas les connaissances particulières, mais leur sens, leur enlève tout sens »⁶. Il ne peut pas plus être compris, comme « la connaissance absolue », comme la possession d'un

¹ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 253

² G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 253

³ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 253-254

⁴ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 254

⁵ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 254

⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 67

objet final, une fois pour toutes. Bien au contraire, c'est une *fuite* constante de l'objet, de toute objet, ou plus correctement, de la forme de *choséité* de l'objet :

LE NON-SAVOIR DÉNUDE.

Cette proposition est le sommet, mais doit être entendue ainsi : dénude, donc *je vois* ce que le savoir cachait jusque-là, mais si je vois *je sais*. En effet, je sais, mais ce que j'ai su, le non-savoir, le dénude encore. Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible).¹

Ces instants paradoxaux, « miraculeux », ne sont en fait pas rares dans l'expérience humaine. Notre vie est pleine de moments où l'opération incessante de la connaissance se dissout : les crises des larmes ou de rire, l'extase, l'érotisme ou la poésie, tous correspondent au point auquel l'objet de la pensée disparaît. Que le moment puisse survenir sous son aspect miraculeux négatif ou positif importe peu à la possibilité qu'il fournit pour la suppression de pensée ; un événement terrible, une catastrophe personnelle où toute l'attente est réduite à néant, dont le meilleur exemple est la mort d'un semblable (« *celui-là même où j'avais reconnu l'être* »²), aura encore le sens du miracle d'un événement qui est « impossible, pourtant là »³, perturbant toute structure d'ordre réel (de l'attente) et de savoir (dans la durée), dissolvant en nous « *ce qui, jusqu'alors, était nécessairement asservi, était noué* »⁴.

A chaque ambition avortée, chaque attente déçue, l'être humain est exposé au miracle qui est l'issue à ses conceptions serviles qui le condamnent à plusieurs reprises aux attentes croissantes et aux catastrophes qu'elles impliquent. Relevant de l'ordre de la raison, du *savoir*, l'attente, peut n'être jamais satisfaite. Elle s'attend à être récompensée de ses efforts incessants, de son existence ennuyeuse, en atteignant la connaissance absolue, qui est la puissance absolue de domination, mais « *la pensée, subordonnée à quelque résultat attendu, tout entière asservissement, cesse d'être en étant souveraine, (...) seul le non-savoir est souverain* »⁵. Et la souveraineté ne s'atteint pas par une action calculée, mais seulement par la restauration de

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 66

² G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 257

³ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 257

⁴ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 269

⁵ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 258

l'homme à son être propre et véritable, qui est en même temps la renonciation au souci de domination par la connaissance et les opérations de la pensée : « Souverain ? vous et moi nous le sommes. A une condition, d'oublier, de tout oublier. »¹.

La Souveraineté

Bien qu'il donne une exposition historique du sens juridique de la « souveraineté » dans *La Part Maudite Tome III*, Bataille utilise le terme pour l'appliquer spécifiquement à *une manière d'être de l'humain, à une manière de l'être humain*. Le terme s'applique aux chefs sacrés de la société (au « chef, pharaon, roi, le roi des rois », aux « divinités variés » aussi bien qu'aux « prêtres qui les servirent et les incarnèrent », et « enfin à toute une hiérarchie féodale ou sacerdotale ») en tant qu'ils « jouèrent un rôle de premier plan dans la formation de l'être auquel nous nous identifions, de l'être humain actuel »². Autrement dit, le terme s'applique à ceux qui assument la fonction de la *consumation souveraine* par laquelle le noyau sacré de la société est articulé et le sens cohérent de l'être de l'humain est donné ; c'est-à-dire à ceux qui répondent à l'exigence même de l'être humain, et incarnent ainsi son essence même. Ces souverains ont cette qualité non pas en raison de leur position sociale, mais en raison de l'engagement qui les a également élevés à cette position.³ Bataille soutient de plus que la souveraineté ne va pas nécessairement se manifester de cette façon, qu'elle « appartient essentiellement à tous les hommes qui possèdent et jamais n'ont tout à fait perdu la valeur attribuée aux dieux et 'aux dignitaires' », de sorte que « le mendiant, parfois, peut être aussi proche que le grand seigneur »⁴.

Dans la signification première du terme, la « souveraineté » doit donc être comprise comme un engagement à répondre aux demandes de dépense souveraine

¹ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 259

² G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 247

³ Cette affirmation ne s'applique bien sûr qu'aux chefs véritables. Comme le précise Bataille, la « souveraineté » qu'on doit envisager n'est pas « la souveraineté d'un être humain privilégié, de sang royal » mais « celle de l'homme non aliéné, que tout homme est en puissance ». G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 356

⁴ G. Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 247

que l'*être* rend nécessaire ; en d'autres termes, comme l'acceptation de la responsabilité de son être, qui est déterminé par ses actions, son économie sur le monde. Au plan irréductiblement individuel, ceci signifiera qu'il faut consciemment répondre à la croissance illimitée de l'humain en tant que ses mouvements d'intelligence ; ceci signifiera que la dépense doit être provoquée par l'homme lui-même, sans permettre au cours des choses de mener à des catastrophes personnelles ou à des attentes déçues. La *nécessité* de cette responsabilité n'est justifiée par aucun domaine transcendantal, mais elle est évidente à tous ceux qui éprouvent la misère.

Expérience intérieure

La question qui se pose alors est celle de la manière dont l'être humain doit traiter sa tendance à se développer en tant que « moi » *servile* et effectuer une dépense souveraine. L'*Avant-propos* de *L'expérience intérieure* s'ouvre avec la question, « *par quelle voie apaise-t-il [l'homme] en lui le désir d'être tout ? sacrifice, conformisme, tricherie, poésie, morale, snobisme, héroïsme, religion, révolte, vanité, argent ? ou plusieurs voies ensemble ? ou toutes ensemble ?* »¹.

Comme réponse à cette question, Bataille ne propose ni la modération, qui semble être préférable à la « fatigue inévitable » mais qui en vérité condamne l'être humain à un compromis tranquille mais servile ; ni l'ascétisme, car on ne peut résoudre la question de la restauration de l'être humain à son être propre et souverain en *niant* son être lui-même tel qu'il se manifeste dans ses désirs.

Comme nous l'avons observé, l'être humain tend à livrer sa nature au domaine *réel* en traduisant sa conception de son propre être en termes de la *conscience claire*. Cependant, on perd dans cette « traduction » la manifestation même de l'être humain, du « noyau sacré » de la société humaine dans sa personne, son *désir humain* (son désir anthropogène).² Cependant, c'est précisément ce désir humain qui détermine la nature de cette expansion, cette volonté de *dévorer*, en tant

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 10

² « *Bien que les mots drainent en nous presque toute la vie (...) il subsiste en nous une part muette, dérobée, insaisissable. (...) Ce sont des mouvements intérieurs vagues, qui ne dépendent d'aucun objet et n'ont pas d'intention* ». G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 27

lesquelles l'être humain entre dans le monde. Le « moi » tend à s'appropriier le monde comme connaissance : ce qui veut dire que le « moi », imitant le cours de l'existence profane qui est la plus transparente dans la structure de la connaissance, tente de mettre fin à l'inquiétude provoquée par son désir (qui est en fait celui de consumer l'objet final, la forme de *choséité*, et par-là, de se consumer lui-même) en assignant un objet positif à son désir. Avec cette agilité, le désir humain est réduit à un *souci* profane, et devient *servile* à l'objet qui est lui est posé comme « fin ». Le « moi » tend ainsi incessamment à posséder les objets fabriqués ainsi par l'imagination de l'homme, dans une tentative désespérée d'être satisfait— mais il est voué à la déception, car aucune *chose* ne peut répondre à son aspiration, qui, en vérité, est celle de la dissolution de son être. Cette vérité demeure pourtant toujours ignorée par le « moi » qui ne peut penser que dans le cadre de la configuration de logique profane ; donc la véritable nature de ses aspirations (celle de défier son « moi », son être, tout ce qu'il sait de son être) lui semble paradoxale.

Ainsi, face à cette question d'expansion, Bataille ne propose ni une attitude moralisante en essayant en vain de livrer le désir humain à la rationalité de la conscience claire, ni une attitude qui laisserait les choses suivre leur propre cours sans surveillance, de catastrophe en catastrophe. Bien au contraire, il soutient que la dépense propre à cette expansion ne peut être entraînée qu'en suivant, avec une stricte discipline, le cours propre du désir humain (qui ne doit d'aucune manière être confondu avec ses aspirations immédiates, ses injonctions animales), en le poursuivant, —sans s'écarter vers des objets assignés— vers ses propres « fins », ses propres aspirations finales.¹ Non que le désir humain ait rien de glorieux en lui-même ; mais il est la *condition* dans laquelle nous nous trouvons, et il ne sera possible de reconstituer l'être propre de l'homme, *qu'en l'assumant* sans réserve.

C'est seulement par la poursuite de son être même, que l'homme peut se développer hors de son « moi » *servile* : dans une expérience du miraculeux où l'objet de la pensée est détruit non pas par un événement imprévu et malheureux mais par un effort de l'homme, à l'instant où « nous sommes jetés hors de l'attente, de

¹ « Il y faut faire la part à l'inspiration, (...) on ne peut les réinventer. » G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 28

l'attente, misère habituelle de l'homme »¹ ; dans une expérience, « intérieure » dans le sens où elle est irréductible aux concepts de la conscience claire de l'ordre objectif et réel.

C'est l'instant de la conscience de soi, rendue possible par le *non-savoir*, par la suppression de toutes les opérations de pensée, qui n'est nullement « irreflexion » ou retour à la nuit animale indifférenciée, mais « *une contemplation intellectuelle, 'sans forme et sans mode'* »² ; l'instant qui ne se dispense pas de la rationalité, mais qui la complète, lui rendant disponible, dans son moment de silence, son aspiration finale : « *la raison, étant la conscience, n'est pleinement conscience que si elle a pour objet ce qui ne lui est pas réductible* »³. « *Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de quelque chose. En d'autres termes, prendre conscience de sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de quelque chose) se résoudra en dépense, est exactement la conscience de soi, c'est-à-dire, une conscience qui n'a plus rien pour objet* »⁴.

Bataille distingue aussi clairement sa compréhension de l'« expérience intérieure » de l'expérience mystique au sens religieux. Il soutient que l'expérience intérieure *est* en vérité une expérience mystique, mais il supprime le terme afin d'éviter la confusion avec le sens d'« expérience confessionnelle » de la théologie positive des Ecritures.⁵ Il explique que « *sur les êtres intellectuellement moins soucieux l'« expérience » n'agit pas de la même façon : elle est la source de visions* »⁶. Ces visions peuvent être des visions des mystiques, ou elles peuvent être comprises comme des spéculations dans lesquelles l'angoisse de l'expérience cherche refuge, en faisant de son objet insaisissable et paradoxal une *chose* : « *L'évidence touchant le fait lui-même – l'intensité – glisse sans peine d'une notion insaisissable à*

¹ Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 257

² G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.224

³ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.225

⁴ G. Bataille, *La Part Maudite précédé de La Notion de Dépense*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p.224

⁵ Il doit néanmoins admettre que l'expérience intérieure *est* en vérité une expérience religieuse (dans la mesure où la religion n'est pas contaminé par la rationalité), étant donné que cette expérience est seulement possible pour l'être humain dans un monde humain– lequel est toujours articulé, et lui est toujours donné, par la religion.

⁶ G. Bataille, *Notes de L'Expérience Intérieure*, dans *Oeuvres Complètes V*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 428

l'objectivation sous une forme prévisible. Le visionnaire, sans doute, triche moins péniblement qu'un philosophe, mais c'est toujours la comédie »¹. Ainsi Bataille distingue clairement sa perspective de toute disposition qui objective son objet comme « être suprême », et son aspiration comme souci concernant « le salut », « le sommet de tout projet possible »^{2,3}. Avancer dans l'inconnu par des présuppositions dogmatiques (religieuses ou intellectuelles)⁴ est une tricherie : « *L'appréhension divine (...) est du même plan que les vaines apparitions des saints en ce que nous pouvons encore, par elle, nous approprier ce qui nous dépasse, et, sans le saisir comme un bien propre, du moins le rattacher à nous, à ce qui déjà nous avait touché. (...) Nous ne sommes totalement mis à nu qu'en allant sans tricher à l'inconnu* »^{5, 6}

Ainsi, connaître à l'avance sa destination, est l'obstacle final à l'expérience qui conduit « *où elle menait, non (...) à quelque fin donnée d'avance. Et (...) elle ne mène à aucun havre (mais en un lieu d'égarement, de non-sens).* »⁷

¹ G. Bataille, *Notes de L'Expérience Intérieure*, dans *Oeuvres Complètes V*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 428

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 60

³ Et il soutient que l'ascèse entraîne justement une telle disposition :

L'ascèse est un moyen sûr de se détacher des objets : C'est tuer le désir qui lie à l'objet. Mais c'est du même coup faire de l'expérience un objet (on n'a tué le désir des objets qu'en proposant au désir un nouvel objet).

Par l'ascèse, l'expérience se condamne à prendre une valeur d'objet positif. L'ascèse postule la délivrance, le salut, la prise de possession de l'objet le plus désirable. Dans l'ascèse, la valeur ne peut être l'expérience seule, indépendante du plaisir ou de la souffrance, c'est toujours une béatitude, une délivrance, que nous travaillons à nous procurer.

G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 34

⁴ « *Les présuppositions dogmatiques ont donné des limites indues à l'expérience : celui qui sait déjà ne peut aller au-delà d'un horizon connu.* » G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 15

⁵ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 17

⁶ Comme nous l'avons expliqué dans la section sur *Le Christianisme*, Bataille observe que cette religion, d'une part, ouvre le voie à une profanation totale de l'être : « *En dépit d'apparences contraires, le souci des misères est la partie morte du christianisme. C'est l'angoisse réductible en projet (...). L'existence et l'angoisse se perdant, à l'échelle des masses humaines, dans le projet, la vie remise à l'infini.* » (G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 61) Et d'autre part, il soutient que le christianisme représente en effet, malgré tout, l'expérience religieuse (intérieure) la plus élevée de la Crucifixion. À cet égard il mentionne une telle expérience, telle qu'elle est relatée par une mystique chrétienne : « *ce qui me fait tressaillir d'amour n'est pas le ciel que tu m'as promis, l'horrible enfer ne me fait pas tressaillir..., s'il n'y avait pas de ciel je t'aimerais et s'il n'y avait pas d'enfer je te craindrais (SAINTE THÉRÈSE D'AVILA).* » et constate que « *dans la foi chrétienne, le reste est pure commodité.* » G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 32

⁷ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 15

L'être humain, de même qu'il ne peut procéder à cette expérience en niant les dynamiques même de son être (son désir humain), ne peut y procéder non plus en niant les dynamiques même du monde humain. Il doit procéder selon la logique du projet, attendant ce qui ne peut pas être attendu, faisant un objet de ce qui ne peut pas assumer la forme d'objet– pour finalement tromper la logique de projet, la portant au point où l'objet suprême du désir, l'Être Suprême, est effacé. Mais c'est là que surgit toute la difficulté : chaque fois qu'un objet du désir est entretenu, il rend possible le progrès du désir humain, *et* bloque simultanément toute expérience qui le dépasserait. C'est alors cette condition qui détermine le progrès paradoxal vers l'expérience, *par* le projet.

L'homme *réel* ne procède que par l'*attente* (qui ne peut attendre que ce qu'il est raisonnable d'attendre, c'est-à-dire, un objet). On ne peut pas se débarrasser des configurations profanes en les rejetant : « *La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage* »¹. Donc le progrès *n'est* possible *qu'à travers* le domaine du projet : « *Principe de l'expérience intérieure : sortir par un projet du domaine du projet* »².

L'expérience intérieure intègre donc le *projet*, non pas en tant que forme, mais comme médiateur– médiateur qui peut se révéler d'une nature extrêmement trompeuse s'il n'est pas poursuivie avec la discipline plus stricte, parce que l'être humain se *languit* d'un port, d'un lieu de *salut* où se reposer :

Le projet peut (...) être un valet moqueur, n'ignorant rien, sceptique et se sachant valet, s'effaçant dès que l'expérience ayant lieu véritablement (...) exige la solitude (...).

Le valet, si tout a lieu comme il l'entend, doit se faire oublier. Mais il peut tricher. (...)

Le valet de l'expérience est la pensée discursive. Ici, la noblesse du valet repose sur la rigueur de la servitude.³

Ainsi, la pensée discursive et toutes les opérations liées au savoir (qui dans leur cours sans surveillance déguisent la nature véritable de l'être humain et lui façonnent un aspect *servile*, c'est-à-dire son *moi* servile) doivent être *humiliées*, assignées à leurs

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 60

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 60

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 69

propres places, afin qu'elles puissent accomplir leur fonction utilitaire envers l'être humain, jusqu'au moment où ce service n'est plus nécessaire et où elles se retirent donc *silencieusement*.

Communication

Cette « expérience intérieure » où son être est révélé à l'humain, qui « *atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l'inconnu* »¹, est donc l'épuisement final, la consommation propre de l'humain, où la configuration de la possession du sujet par l'objet disparaît, annulant ainsi la dynamique de l'*ipse* qui tend à vouloir devenir tout. Dans l'expérience, « *'soi-même', ce n'est pas le sujet s'isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet* »².

L'expérience intérieure *est* en effet, communication : « *l'extrême (...) n'est entièrement atteint que communiqué* »³, ce qui, explique Bataille dans *L'Expérience Intérieure*, est déterminé par la nature de l'être :

Le cours de la vie est indifférencié ; les particules qui la constituent sont dans un flux constant, dans une relation d'immanence : « *D'une particule simple à l'autre, il n'y a pas de différence de nature, il n'y a pas non plus de différence entre celle-ci et celle-là* »⁴. La différenciation commence avec les groupes constitués de ces particules— avec les groupes qui atteignent (comme nous l'avons expliqué dans la section I, 2 *La société humaine et l'être humain*) un mouvement qui transcende le mouvement de la somme de ses constituants, et obtiennent un « être » qui leur est propre, qui est isolé du reste de l'univers et qui possède apparemment une identité.

Mais l'unité de cet « être » est passagère, et son identité toujours fragile ; car elle n'est, à proprement parler, rien de plus que l'estimation approximative d'une certaine culmination du mouvement de la vie dans une situation donnée.

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 21

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 21

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 64

⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 110

D'autre part, la nature véritable de l'« être », y compris de « l'être humain », se trouve dans l'agitation de la vie à laquelle ils sont perméables, dans cette communication intense :

Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur ou des transferts d'éléments, qui constituent intérieurement la vie de ton être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre (ou des multiples points à d'autres points), comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique. Ainsi, où tu voudrais saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les jeux mal coordonnés de tes éléments périssables.

Plus loin, ta vie ne se borne pas à cet insaisissable ruissellement intérieur ; elle ruisselle aussi au-dehors et s'ouvre incessamment à ce qui s'écoule ou jaillit vers elle.¹

Donc, la nature de l'être de l'homme n'est pas épuisée par le mouvement transcendant qu'il est ; mais elle réside aussi dans l'échange constant avec le reste de l'univers, dans la *communication*.

Ainsi, une fois livrée à son « moi » *servile*, et *méconnue* car considérée comme une volonté de devenir tout en soumettant tout à sa connaissance, la dynamique de l'expansion de l'*être* de l'humain, est vouée à toutes sortes d'échecs. En revanche, quand elle est appréhendée sous son véritable aspect (c'est-à-dire, en tant que désir humain), sa fin véritable, sa nature véritable peuvent être révélées : à savoir, qu'elle est une aspiration de l'être à se consumer, s'épuiser, et à devenir un lieu de communication— une communication, non pas sous la forme de transaction de connaissance d'êtres isolés ; mais une communication de la vie avec elle-même— où les êtres perdent leur sens clair d'identité dans une expérience d'intimité et se mélangent avec enjouement.

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 111

Responsabilité

C'est alors, non par la suppression —radicale ou modérée— du désir de l'humain, mais par une poursuite strictement disciplinée de ce désir, c'est-à-dire en assumant ce dernier, que l'être humain prend la responsabilité de son être. C'est seulement en conservant fermement son propre désir, ses propres aspirations, qu'il peut paradoxalement se diriger, par la logique du projet, vers un objet paradoxal —la dissolution de tout objet— et aller, par l'esprit d'attente, vers une attente paradoxale et injustifiée : L'espoir, « *l'espoir injustifié, l'espoir que la raison condamne, qui diffère de l'attente de l'objet voulu ou de sa durée* »¹. Le progrès ressemble à l'attente, mais cette ressemblance est trompeuse et ne vise qu'à la tromper à la fin (à condition de n'être pas auparavant dupé par cette attente). Il définit un chemin, non pas d'attente, mais d'*espoir*, l'espérance paradoxale d'un événement paradoxal, d'un *miracle*, mais qui n'est réellement tel que s'il est provoqué par l'homme lui-même et non pas par un incident externe.

Mais la *réalisation* de ce « miracle », de cette consommation souveraine par les propres mains de l'homme, exige une *décision*. La décision de ne pas céder à l'angoisse accablante, de ne pas se tenir à l'écart du drame d'être, mais de le *jouer*— jusqu'au bout. « *La décision (...) est l'essence du courage, du cœur, de l'être même* » et elle met fin à l'angoisse². La décision retardée, remise, « *la niaiserie de l'angoisse est infinie. Au lieu d'aller à la profondeur de son angoisse, l'anxieux babille, se dégrade et fuit. Pourtant l'angoisse était sa chance : il fut choisi dans la mesure de ses pressentiments. Mais quel gâchis s'il élude : il souffre autant et s'humilie, il devient bête, faux, superficiel* »³. L'angoisse est infinie, « *le désespoir est simple* » (« *c'est l'absence d'espoir, de tout leurre* »)⁴, et la vanité une prolongation interminable de misère, condamnant l'homme à la conviction que toute la satisfaction qui lui est possible réside dans la réalisation de ses projets, et « *on tombe de cette façon dans la fuite, comme une bête dans un piège sans fin, un jour quelconque, on meurt idiot* »⁵.

¹ G. Bataille, *La Part Maudite Tome III, Souveraineté*, dans *Oeuvres Complètes Tome VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p.260

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 39

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 47

⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 51

⁵ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 63

Abandonné sans aucune surveillance à son propre cours, tel s'avère être le destin de l'existence humaine, de la manière humaine d'être. Mais « *pour aller au bout de l'homme, il est nécessaire, en un certain point, de ne plus subir, mais de forcer le sort* »¹. Quand « *le sort est jeté, la partie mille fois perdue* », et « *l'homme définitivement seul* », il ne peut « *rien dire (à moins qu'il n'agisse : ne décide)* »².

L'homme est en fait toujours en train de décider ; l'homme est toujours responsable de son être, qu'il assume cette responsabilité consciemment ou pas : « *en se déroband l'on ne voit pas la responsabilité assumée : aucune ne peut accabler davantage, c'est le péché inexpiable* »³. Et la misère dont l'homme est ainsi la cause l'atteint non seulement lui-même, mais aussi tout être humain, toute la communauté humaine : « *Chaque être humain n'allant pas à l'extrême est le serviteur ou l'ennemi de l'homme. (...) sa désertion concourt à donner à l'homme un destin méprisable* »⁴
5.

Ainsi, « l'expérience intérieure », le voyage à l'extrême, « *un voyage au bout du possible de l'homme* »⁶, n'est nullement une recherche de sensations originelles ou d'amusements obscurs dans laquelle on s'engage arbitrairement, par goût de l'aventure⁷. On ne peut l'appréhender dans cette perspective ; on ne peut pas non plus

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 53

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 38

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 50

⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 52

⁵ « *L'horreur de la guerre est plus grande que celle de l'expérience intérieure.* » G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954, p. 58

⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 19

⁷ Il semble juste de citer ici un passage de la « *prière d'insérer* » de Bataille à l'édition de 1943 de *L'Expérience intérieure*, pour contester des tendances communes à mal interpréter ses aspirations :

Ceci s'adresse non à un public avide de sensations nouvelles et frappantes mais à ceux qui ne peuvent que descendre au fond des possibilités de l'homme.

(...)

(...) on peut se demander si l'auteur n'est pas victime d'une incorrigible tristesse morale et singulièrement loin du monde vivant. (...) En moi-même, sans aucun doute, ce dont je parle est rattaché à ce que je puis imaginer de plus loin des déliquescences, en même temps du pessimisme, du pervers et malheureux mépris de la santé, de la force humaine souvent liés à l'exercice de la poésie. Je dois le dire avec éclat, car le mouvement de mon livre engage à la confusion. Personne plus que moi n'est gai, ami de l'homme – de ses vertus, et des plus juvéniles – hostiles à ses défaillances, à ses entraves juridiques, à ses compassions. Comme j'aimerais dire de ce livre la même chose que Nietzsche du *Gai savoir* : « presque pas une phrase où la profondeur et l'enjouement ne se tiennent tendrement la

l'appréhender en termes de destination, mais seulement comme un *départ*, car elle est véritablement liée non pas à un souci d'acquisition, mais à une *réponse* à la condition humaine : « *L'expérience intérieure répond à la nécessité où je suis – l'existence humaine avec moi – de mettre tout en cause (en question) sans repos admissible* »¹.

C'est la *nécessité* qui induit l'homme « complet » à poursuivre les aspirations de son être jusqu'à leur destruction : « *Je crois qu'en moi-même, en fin, cet homme devrait tuer ce que je suis, devenir (...) lui-même* », « *car condamné à devenir homme (ou plus), il me faut maintenant mourir (à moi-même), m'accoucher moi-même* »² ; « *qui ne "meurt" pas de n'être qu'un homme ne sera jamais qu'un homme* »³. Cette « mort » est celle du « moi » servile de l'homme, de ce qu'il sait de son être ; c'est la disparition glorieuse d'un objet déjà mort, de l'hypostase de son être ; et *joyeuse*, comme l'exubérance même de la vie. Ce n'est, en même temps, qu'un moment fugace, et non pas le salut, non pas un événement ayant lieu une fois pour toutes : « *en moi tout recommence, jamais rien n'est joué. (...) Si j'atteins, un instant, l'extrême du possible, peu après, j'aurai fui, je serai ailleurs* »⁴ – là, dans une autre objectivation, une autre situation à laquelle je dois *répondre* ; là où je dois assumer ma propre responsabilité avec une discipline incessante.

main ». Et je n'ai pas tort de mettre aux antipodes des cafés littéraires, ce ciel méditerranéen de Zarathoustra, où toute ma vie a tendu. Malheur à qui maudit !

G. Bataille, *Notes de L'Expérience Intérieure*, dans *Oeuvres Complètes V*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 424

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 15

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 46

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 47

⁴ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1943 et 1954, p. 48

CONCLUSION

Dans cette étude, nous avons examiné les travaux cités de Georges Bataille comme proposant principalement une réflexion sur la responsabilité.¹ Fondant ses considérations sur l'examen de différentes sociétés humaines et de différents êtres humains, Bataille n'essaye ni de maintenir ses observations exemptes de théorie, ni de justifier son passage d'une observation de l'état des choses à une présentation normative. En accord avec cette démarche, ses considérations normatives ne sont ni systématiquement exposées ni aisément discernables— mais il est possible de les retranscrire dans leur cohérence.

Bataille rejette l'attitude positiviste des sciences profanes, soutenant que toute occupation humaine sera nécessairement également occupée par l'humain lui-même, et qu'on ne peut procéder qu'en acceptant ce fait et non en le rejetant. Donc il a une attitude « sacrée » vis-à-vis de la « science » (la poursuite rigoureuse d'une compréhension du monde) : c'est-à-dire une attitude qui ne néglige pas le fait que toute compréhension humaine doit advenir au niveau de la composition de son être, dont la nature lui est rendue accessible uniquement dans un cadre religieux.

En représentant l'être même de l'humain comme essentiellement social, Bataille démontre que la responsabilité « sociale » n'est pas un acte de charité qu'on doit engager malgré soi, mais un aspect indispensable de son *bien-être*, d'une manière authentique d'*être*, d'une manière qui ne le condamne pas (lui, et d'autres avec lui) à la misère perpétuelle.

Il paraît important de préciser ici, que bien que sous son aspect politique, la responsabilité humaine semble être d'abord *aux autres* et ainsi à soi, et que sous son aspect éthique, elle semble être principalement *à soi* et ainsi aux autres, pourtant

¹ Bataille n'essaye pas d'établir, par exemple ce qui existe ou pas, ou pourquoi, avec des arguments philosophiques. Il semble être beaucoup moins intéressé par les questions de « quoi? » ou « pourquoi? », que par la question, « maintenant quoi? ».

cette apparence est très susceptible d'être trompeuse. *La manière d'être* de l'homme ne correspond ni à son *moi*, ni à une « âme », ni à aucune autre structure fermée et contenue que l'on imagine en corrélation abstraite avec le corps de l'homme. La manière d'être de l'homme, en d'autres termes, n'est pas *privée*. Par conséquent, on ne peut pas dire que la responsabilité qu'a l'homme vis-à-vis de son être propre et souverain, soit une responsabilité envers son « moi » ou envers les autres ; cette responsabilité n'est pas envers quelqu'un, mais envers le mouvement communiel qui les crée tels qu'ils sont, au mouvement de leur *être*.

En fait, il s'agit surtout, dans l'aspect individuel de la responsabilité humaine de surmonter la tendance à privatiser l'*être*. Cela nécessite que l'on prête attention aux productions de l'esprit privé d'une personne— qui tendent à se multiplier bien au-delà de leur propre domaine d'utilité et à spéculer les objets positifs aux désirs si on les laisse suivre leur propre cours. L'homme, ayant conscience de la nature véritable de ses désirs (de disparition) ressent de l'angoisse, et son esprit lui tend facilement des pièges et le dupe avec des objets construits, pour l'égarer. Bien qu'il soit vrai que l'être humain ne puisse être stimulé à entreprendre un effort conscient que s'il est fasciné par de tels objets, il est nécessaire qu'il prenne finalement conscience qu'ils ne sont que des objets, des instruments d'orientation, plutôt que des fins en eux-mêmes, afin de ne pas leur permette pas de distraire l'écoulement du mouvement qui est son être. La responsabilité individuelle exige donc que l'on entreprenne et que l'on poursuive le mouvement qu'on est, « sans essayer de tricher », avec une sérieuse résolution. Elle implique que l'on ne détruise pas, que l'on n'égare pas son désir propre (ce qu'on ne peut faire, et qu'on ne peut faire sans condamner, soi-même et les autres à la misère, respectivement) ; mais qu'on *avoue* ce que le coeur désire vraiment, sans céder à l'angoisse ou à la peur d'être humilié ou dédaigné ; qu'on ose être qui on est réellement.

La nécessité d'assumer sa responsabilité peut apparaître plus clairement, si nous nous rappelons que nulle part dans les explications de Bataille, on ne trouve une nécessité idéale ou historique qui nous promette un paradis sur terre. Notre être est déterminé non pas par de telles nécessités extérieures, mais par nos propres actions, par notre économie sur le monde. Ainsi, exactement à la façon du « miracle », le « paradis » non plus ne peut être *réalisé* sur terre, sans un effort conscient de l'être

humain : des efforts, non pour nier, mais pour avouer à soi-même, aux autres ; des efforts pour répondre, non pas à ses constructions intellectuelles, mais aux situations *présentes*, aux conditions mêmes dans lesquelles on se trouve.

Il peut alors être approprié de conclure cette étude en considérant brièvement notre situation présente, en essayant de la comprendre du point de vue de Bataille.

Aujourd'hui nous avons dépassé l'Ère de la Guerre Froide, et nous vivons dans un monde d'un seul pôle, où la production industrielle et culturelle occidentale et particulièrement américaine s'accroît sans frontières, en accord avec les conceptions d'économie libérale. Les organismes politiques (les états-nations) cèdent de plus en plus leur autorité en matière de régulation économique aux corporations multinationales– des réseaux d'entreprise de propriétaires anonymes (les actionnaires). Les administrateurs de ces corporations sont redevables aux actionnaires et s'intéressent exclusivement à la maximisation des bénéfices, à la réalisation de réinvestissements profitables, et donc à l'augmentation de la valeur de la corporation sur le marché. Ils sont en fait contraints par la loi à ne s'engager dans aucune sorte de projets de « responsabilité sociale », s'il n'est pas clairement démontré que le résultat total de l'opération sera profitable à la corporation.¹

Ces corporations sont alors les nouveaux lieux de l'accumulation de la richesse. Toutefois, elles représentent par nature les lois de la logique profane de l'économie restreinte, qui sont maintenant non seulement considérées comme indépendantes, mais dont le fonctionnement est également soigneusement protégé par la loi, qui leur épargne tous les obstacles. Elles n'ont donc aucun moyen de concevoir ou de réaliser une dépense *souveraine*, en conformité avec les exigences de l'économie générale de la vie.

Mais comme nous avons tenté de l'expliquer, une telle croissance sans réserve, sans aucun souci des exigences de la consommation aboutira à la catastrophe. Et elle y aboutit de fait dans une misère accablante, ainsi que nous en sommes témoins chaque fois que nous regardons le monde autour de nous.

¹ Des exemples de tels procès, ainsi qu'un examen des corporations en tant qu' "établissements pathologiques" incapables d'assumer aucune sorte de responsabilité, peuvent être trouvés dans l'étude intéressante par Joel Bakan, *Şirket – Kâr ve Güç Peşindeki Patolojik Kurum*, Ayrıntı Yayınları, 2007.

A notre époque, résultat perceptible de l'affaiblissement de l'autorité de la religion (rationalisée) à (réaliser une consommation *souveraine* et par là) déterminer le sens du monde humain, de son être et de son comportement, le monde du travail est appréhendé comme étant le seul monde, le sens unique de l'homme.

Pour les personnes des régions sous-industrialisées du monde et pour les espèces autres que l'humain, ceci signifiera que leurs valeurs en elles-mêmes ne seront pas reconnues, qu'elles seront considérées –par ceux qui sont en position de puissance– comme homogènes aux choses– comme « consommables », réductibles aux intérêts de l'industrie. Elles seront alors condamnées à d'horribles conditions de vie, travaillant probablement pour une compagnie étrangère dans les mines de leur propre terre en échange d'un revenu permettant une survie précaire; ou vivant sans bouger dans une petite case d'une usine de poulet.

Par ailleurs, pour les habitants des états industrialisés et riches, cette perte de sens a pour résultat : des employés qui se détestent, un profond sentiment d'isolement, la dépression, un ennui intolérable, un désir incontrôlé de consommer accompagné d'une frustration inévitable, et une agression qui prend les formes les plus choquantes, par exemple dans les actions violentes des jeunes.

En effet, cette perte de signification se manifeste dans notre monde, plus que tout, comme une violence monstrueuse. L'excédent de production a mené à la plus grossière des guerres de notre temps : une guerre qui est réductible à l'industrie (principalement à l'industrie des armes) et au redressement des marchés internationaux (en raison de la destruction). Une guerre calculée et une guerre *durable* parce qu'elle est lancée contre un ennemi anonyme ; la guerre « contre la terreur ».

Notre temps peut être alors l'exemple le plus triste et le plus évident de la catastrophe qu'entraînera la multiplication indomptée de la logique profane. Le monde profane du travail est le jeu des êtres humains sur le globe– c'est *le drame de l'être*. Mais ce *jeu*, s'il est pris trop au sérieux, trop littéralement, et s'il est mené à ses conclusions logiques, aboutira à la *guerre*. La place véritable de notre jeu, de

notre existence, doit donc être comprise, afin d'éviter de telles catastrophes. Sinon, la « part maudite » au plan social —l'excédent matériel et culturel de production—, et la « part maudite » au plan individuel —le sens trop aiguë du « moi » de l'être humain—, peut nous précipiter de catastrophe en catastrophe, dans une existence malheureuse.

La gravité et l'exigence d'une entreprise pour déterminer le sens et la place de notre existence présente (ou notre présent, notre manière d'être actuelle) peuvent être démontrés par une autre considération. Avec le passage des structures organiques des communautés du passé à l'état-nation, on voit que l'éthique traditionnelle perd son autorité. Avec les progrès de la globalisation, les frontières naturelles qu'a l'homme de par sa vie en société deviennent encore plus fragilisées, le transformant en Gygès. D'autre part, l'éthique qui essaye d'homogénéiser l'homme par sa « rationalité » et propose d'agir selon une maxime rationnelle ne peut apparemment pas faire appel au cœur de l'homme et avoir quelque influence sur ses actions.

Il est donc inévitable de chercher un autre sens pour nous donner la responsabilité humaine— et particulièrement dans un monde aussi globalisant, où tout devient inextricablement lié ; dans un monde où les mains de tous participent à tout, où les actions d'êtres humains individuels peuvent avoir des répercussions mondiales. Sinon, nous courons le risque d'être massacrés ou d'être responsables d'un massacre ayant pour but final, par exemple, la réduction des prix des jeux vidéo.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES:

Georges Bataille, *La Part Maudite (précédé de la Notion de Depense)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967

Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957

Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Éditions Gallimard, 1954

Georges Bataille, *Souveraineté (La Part Maudite III)*, dans *Oeuvres Complètes VIII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976

Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Éditions Gallimard, 1973

Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995

Joel Bakan, *Şirket – Kâr ve Güç Peşindeki Patolojik Kurum*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2007

ARTICLES ET LITTÉRATURE:

Georges Bataille, *La sociologie sacrée et les rapports entre « société », « organisme » et « être »*, dans D. Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995

Georges Bataille, *La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (Lettre ouverte à mes camarades actuels)*, dans *Oeuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970

Georges Bataille, *Les sociétés animales*, dans D. Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995

Georges Bataille, *Madame Edwarda*, dans *Oeuvres Complètes III*, Paris, Éditions Gallimard, 1971

Georges Bataille, *Notes de L'expérience intérieure*, dans *Oeuvres Complètes V*, Paris, Éditions Gallimard, 1973

Georges Bataille, *Notice autobiographique*, dans *Oeuvres Complètes VII*, Paris, Éditions Gallimard, 1976

Georges Bataille, *Programme*, dans *Oeuvres Complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1970

Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra, Jules Monnerot, *Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie*, dans D. Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, Éditions Gallimard, 1995