

## Le sacré bataillien. Transfigurer le politique

*Michel Carrier\**

### Introduction

La vie humaine est excédée de servir de tête et de raison à l'univers. Dans la mesure où elle devient nécessaire à l'univers, elle accepte un servage. Si elle devient libre, elle est un jeu.<sup>1</sup>

En réalité, l'homme conçu comme créature d'une espèce et comme matrice de chances d'individualisation, est une dimension qui n'existe pas, qui ne peut exister dans la nature.<sup>2</sup>

Pour Georges Bataille, penser le sacré passe nécessairement par une transformation de la pensée elle-même. Une telle volonté de transformation surgit du désir de dépasser la façon même dont l'Occident moderne pense le politique. La pensée bataillienne est à la fois une critique du savoir moderne et une vision radicale du vivre-ensemble. Comme nous le verrons, notre compréhension de ce que Bataille entend par « sacré » dépend d'une analyse approfondie de sa mise en question des fondements épistémologique et ontologique du savoir moderne ; une mise en question qui débouche sur une conceptualisation inédite des idées de « communication » et de « communauté ». Sa théorisation radicale du sacré ouvre la question du vivre-ensemble — tant sur le plan individuel que communautaire — à la possibilité de sa transfiguration<sup>3</sup>. Inspirer par la théorisation de la puissance sociale

---

\* Michel Carrier a obtenu un doctorat en sciences politiques de l'Université du Québec à Montréal.

<sup>1</sup> Georges Bataille, « Acéphale », dans *L'arc*, Paris, Duponchelle, 1990, p. 77.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 18.

<sup>3</sup> Le choix du substantif « transfiguration » est consciemment voulu car nous croyons que le désir de révolution est aussi le désir du miraculeux.

immanente issue de l'école durkheimienne et la déconstruction nietzschéenne de la transcendance, la pensée bataillienne du sacré se veut la transformation radicale du politique.

Il est impossible, selon nous, de saisir ce qu'entend Bataille par « sacré » sans comprendre ce qu'il entend par « communauté ». L'idée de la communauté est souvent invoquée dans certains courants de la pensée politique contemporaine. Qu'il s'agisse du déclin de la communauté ou du désir de trouver les moyens par lesquels elle peut être renouvelée, « this rhetoric of community has given rise to strategies for revitalising communities and to the political theory of communitarianism<sup>4</sup> ». En revanche, la théorisation bataillienne du sacré est intimement liée à une pensée inédite sur la communauté. Elle débouche non seulement sur une critique de la théorie politique libérale qui encadre les individus à l'intérieur d'un horizon progressivement défini par la pensée juridique mais aussi sur une mise en question radicale de la pensée dite « communautariste » :

The tendency in this politics of community is to suppose that we already know what community is and that all that needs to be applied are certain measures to save or restore it. Bataille's thought of community is a practical interrogation of what is at stake in community, a rethinking of community itself<sup>5</sup>.

L'idée du sacré telle que Bataille la conçoit est d'une importance politique capitale dans la mesure où elle rend obsolète l'accommodation libérale et « communautariste » de la personne légale et de la collectivité artificielle<sup>6</sup>.

Dans ce qui suit, nous allons chercher à mettre en lumière la manière dont la pensée bataillienne du sacré est avant tout une

---

<sup>4</sup> Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, London and Sterling, Virginia, Pluto Press, 2000, p. 54.

<sup>5</sup> Benjamin Noys, *Georges Bataille: A Critical Introduction*, p. 54.

<sup>6</sup> La pensée politique dans la lignée qui débute avec la vision rigoureusement atomiste de Hobbes et qui aboutit à la réification de l'intégrité juridique de la personne universelle en Occident contemporain se veut la réponse définitive à la question de la gestion du politique. Le sous-entendu d'une telle construction des fondements du vivre-ensemble est le suivant : seul un consensus qui fait appel à l'égoïsme rationnel peut servir de garant à la paix sociale. Autrement dit, l'histoire de la pensée politique moderne libérale n'est que le lent développement d'une idée simple mais fondamentale : le vivre-ensemble n'est que le résultat du consensus nécessaire pour sortir du chaos. La pensée libérale conçoit la société comme ce qui n'existe que dans la mesure où elle est l'accommodation artificielle d'un problème naturel. Par « naturel », nous entendons ce que la pensée libérale entend : l'état de nature hostile.

pensée de la communauté. La mise en évidence du souci pour la communauté au coeur de la pensée bataillienne passe d'abord par une présentation de sa théorisation des origines humaines — fondements anthropologiques nécessaire à sa théorisation du sacré et à sa conception radicale de la communauté. Par cela, nous espérons voir à quel point Bataille est celui « [...] qui sans doute a été le plus loin dans l'expérience cruciale du destin moderne de la communauté<sup>7</sup> ».

### La spécificité humaine : l'anthropologie bataillienne

Pour Bataille, penser le sacré équivaut au moment privilégié pour poser deux questions connexes : premièrement, dans quelle mesure est-il possible de penser autrement ? ; deuxièmement, comment discourir sur cette possibilité ? Par le biais d'une interrogation poussée de l'idée du sacré, Bataille propose une anthropologie spéculative qui a comme fil directeur une généalogie de la pensée profane et comment celle-ci est le signe ultime du fait que l'humain entretient un rapport tragique avec le monde qui l'entoure : « S'il met le monde en son pouvoir, c'est dans la mesure où il oublie qu'il est lui-même le monde : il nie le monde mais c'est lui-même qui est nié<sup>8</sup> ». Et quel est le résultat d'un tel oubli ? Le philosophe allemand Peter Sloterdijk, commentant la pensée heideggerienne, propose une réponse qui rejoint les questions batailliennes :

Le monstrueux s'est installé à la place du divin. C'est la raison pour laquelle la forme valide de l'anthropodicée ne peut plus être une forme anthropo-théologique, mais uniquement une forme anthropo-monstrueuse. On peut l'admettre : tout devient monde autour de l'homme ; ce n'est cependant pas du fait que l'homme est un dieu en situation d'*incognito* existentiel, comme le pensent les anciens et les nouveaux idéalistes qui aimeraient dévoiler ce mystère, mais parce que la manière dont il se positionne est monstrueuse, et parce que la capacité de vérité de l'être humain se révèle elle-même comme la plus inquiétante et dangereuse des dots. Le monstrueux ontologique réside dans le fait que tout devienne monde autour d'un être non divin [...].<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990 (1986), cité dans Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 13.

<sup>8</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, p. 55.

<sup>9</sup> Peter Sloterdijk, *La domestication de l'être*, p. 31-32.

C'est ainsi que la pensée peut être comprise : dans un seul et même geste, elle nomme le monde et s'en éloigne<sup>10</sup>. C'est cela qui explique la raison pour laquelle Bataille propose une anthropologie spéculative qui conçoit l'entrée de l'humain dans l'histoire comme l'oubli du monde et de lui-même ou mieux encore comme l'oubli qu'il est lui-même le monde. L'anthropologie proposée par Bataille est au fond un mythe des origines qui s'appuie sur la thèse paradoxale d'une immanence qui devient sacrée au moment même où l'humain la quitte pour entrer dans *le monde profane de la transcendance*.

L'anthropologie bataillienne est la description de la chute humaine dans le monde profane. La pensée (profane) équivaut au morcellement de l'étant et une pensée qui morcelle l'étant ne peut rien nous dire sur le sacré, ne peut rien nous dire sur la vie ni sur la mort. Le cadavre devenu objet sous le regard de la science profane ne nous dit rien ni sur la mort d'autrui ni sur le partage de cette mort par les vivants. Vue à travers une telle optique, la pensée profane est la création du monde par sa mise à distance : « [L]'univers de la " chose " est opposé par Bataille au monde " intime " comme le profane au sacré<sup>11</sup> ». L'humain perd l'intimité de l'étant au moment même où il trouve la capacité de le nommer. L'étant qu'il nomme devient un étant morcelé en objets. L'humain oublie l'étant originel dès qu'il le nomme « monde », dès qu'il le perçoit comme un étant *autour* de lui : « Ce passage du dedans sacré, de l'intimité, au dehors profane est la naissance de la raison, qui résulte de la séparation du sujet et de l'objet<sup>12</sup> ».

La chute dans le monde profane est aussi une chute dans le monde humain et celle-ci est co-temporelle avec la sortie de l'immanence : « C'est dans la mesure où nous sommes *humains* que l'objet existe dans le temps où sa durée est saisissable<sup>13</sup> ». C'est par la profanation de l'étant que l'humain devient humain, c'est-à-dire qu'il transcende son animalité : « L'animal mangé par un autre est donné au contraire en deçà de la durée, il est

---

<sup>10</sup> La généalogie bataillienne de la pensée profane rappelle le sort d'Adam dans la Genèse. À Adam, Dieu confie la tâche mondaine de nommer toutes les espèces de l'étant. Là aussi l'acte de nommer est intimement lié à un éloignement car, dans l'Ancien Testament, nommer veut aussi dire morceler l'étant.

<sup>11</sup> Jacques Chatain, *Georges Bataille*, Paris, Seghers, 1973, p. 126.

<sup>12</sup> Daniel Hawley, *L'œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne*, Paris, H. Champion, p. 235.

<sup>13</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 25. C'est l'auteur qui souligne.

consommé, il est détruit, ce n'est qu'une disparition dans un monde où rien n'est posé en dehors du temps actuel<sup>14</sup> ». C'est donc par une négation de son existence immanente que l'humain se fait humain. Il est le résultat de la négation de ce qu'il est ; il est le refus de la nature. Autrement dit, le passage de l'immanence à la transcendance est analogique au passage de l'animal à l'homme :

A nous représenter l'univers sans l'homme, l'univers où le regard de l'animal serait seul à s'ouvrir devant les choses, l'animal n'étant ni une chose, ni un homme, nous ne pouvons que susciter une vision où nous ne voyons rien, puisque l'objet de cette vision est un glissement allant des choses qui n'ont pas de sens si elles sont seules, au monde plein de sens impliqué par l'homme donnant à chaque chose le sien.<sup>15</sup>

Or, l'humain accède au monde profane par le biais de la transgression de sa condition animale originariaire. Comme nous le verrons plus loin, une telle théorisation de l'immanence est nécessaire pour que Bataille puisse dévoiler le sens caché derrière le sacrifice. Si la chute dans le monde profane est caractérisée par l'entrée dans le projet historique qui annule le temps présent en fonction d'un avenir différé, le monde de l'immanence est un temps-espace de « l'être sans délai<sup>16</sup> ». Mais par quel processus l'humain sort-il de cette condition première, de cette réalité d'une horizontalité pure, de cette existence terrienne se passant à la surface sans profondeur car dénuée d'une conscience de la durée ?

Dans une spéculation sur la préhistoire de l'espèce humaine qui doit beaucoup à la lecture kojévienne de Hegel<sup>17</sup>, Bataille cherche à démontrer le processus par lequel l'humain échappe à son animalité. Retraçons la logique de la généalogie bataillienne de ce processus. Par l'invention de l'outil, l'humain bascule dans un monde radicalement nouveau car « l'outil introduit l'extériorité dans un monde où le sujet participe des éléments qu'il distingue, où il participe du monde et y demeure<sup>18</sup> ». L'humain, en introduisant de l'extériorité par le biais de l'outil, entre dans le monde des objets, de la durée et de la conscience.

---

<sup>14</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 25.

<sup>15</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 28-29.

<sup>16</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954 (1943), p. 60.

<sup>17</sup> Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1947.

<sup>18</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 37.

La pensée profane est le produit de la sortie humaine de l'état d'immanence animale et permet à l'humain de *concevoir* l'étant, c'est-à-dire d'imposer aux objets distincts des *identités* dans le temps. Or, la pensée profane trouve son expression ultime pour Bataille dans « [...] la raison, la forme universelle de la chose identique à elle-même<sup>19</sup> ». C'est ainsi que l'arrivée du monde profane est un événement nécessaire pour que l'humain puisse construire sa conceptualisation de la transcendance. Selon Bataille, nous devons à la pensée profane cette soif humaine pour la transcendance car la raison profane est « la constitution du monde de la transcendance<sup>20</sup> ».

C'est par le biais de l'outil que l'humain bascule dans le monde profane de la raison et de la transcendance. Mais comment le maniement de l'outil débouche-t-il sur une pensée de la transcendance ? La naissance de la transcendance est co-temporelle avec l'outil car ce dernier constitue le paradoxe d'une action dans le temps qui diffère le temps. C'est à la suite d'une telle rupture radicale que représente l'invention de la technique (l'outil) que l'humain, de l'immanence bascule dans le monde profane de la durée : « C'est dans la mesure où les outils sont élaborés en vue de leur fin que la conscience les pose comme des objets, comme des interruptions dans la continuité distincte<sup>21</sup> ». En d'autres mots, l'invention de la technique est « [...] le fondement même du monde profane<sup>22</sup> ». C'est avant tout en tant qu'*homo faber* que l'humain de la préhistoire assume sa spécificité, sa singularité. L'humain est celui qui diffère l'immédiateté de son existence animale par le biais de son entrée dans le monde de l'outil et donc de la durée : « Le travail est aussi la voie de la conscience par laquelle l'homme est sorti de l'animalité<sup>23</sup> ». Or, la matrice d'où émerge le monde profane est à la jonction de l'action humaine — l'outil qu'il manie — et de la conscience de sa durée, conscience nécessaire pour donner une fin à son action.

Selon Bataille, une telle conjoncture signifie une entrée dans l'Histoire on ne peut plus ambiguë. Le monde profane est le monde

---

<sup>19</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 94-95.

<sup>20</sup> Georges Bataille, « Le mal dans le platonisme et le sadisme », dans *Œuvres complètes* VII, Paris, Gallimard, 1976, p. 370.

<sup>21</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 94.

<sup>22</sup> Guy Ménard et Christian Miquel, *Les ruses de la technique*, Montréal et Paris, Boréal et Méridiens-Klincksieck, 1988, p. 25.

<sup>23</sup> Georges Bataille, *L'Érotisme*, dans *Œuvres complètes* X, Paris, Gallimard, 1976, p. 160.

de la conscience qui, par sa transformation de la perception humaine de l'étant, introduit brusquement l'horizon des mots et des choses et, « d'une façon générale, le monde des choses est senti comme une déchéance. Il entraîne l'aliénation de celui qui l'a créé. C'est un principe fondamental : subordonner n'est pas seulement modifier l'élément subordonné mais être modifié soi-même<sup>24</sup> ». L'œuvre bataillienne surgit de cette matrice fondamentale. Le sacré et le profane sont les deux réalités qui se chevauchent et parfois s'interpénètrent ; ils sont les deux éléments qui constituent la dialectique fatale car non-synthétisable de l'histoire de l'espèce humaine. Pourquoi dialectique ? Parce que, pour Bataille il s'agit de comprendre les réalités sacré et profane en tant que cooccurrence. Autrement dit, c'est seulement par le biais de l'outil que l'humain effectue sa propre profanation et accède, *grâce à cette profanation*, à la possibilité de faire l'expérience de son état immanent originel, c'est-à-dire de faire l'expérience du sacré<sup>25</sup> : « Quelque chose d'inconnu et de déconcertant naissait, qui n'était plus simplement la nature, mais la nature transfigurée, le sacré<sup>26</sup> ».

Malgré le fait « [...] qu'il est très difficile de parler avec une précision chronologique du moment où l'homme ayant créé un plan des choses se situe lui-même sur ce plan des choses<sup>27</sup> », Bataille tâche néanmoins d'essayer d'y parvenir. C'est précisément parce que l'humain démontre la capacité de se percevoir en tant qu'une identité dans le temps — telle une chose profane — que, paradoxalement, le monde sacré lui est disponible :

[...] l'homme est individuel dans la mesure où son appréhension le lie aux résultats du travail. Mais l'homme n'est pas, comme on pourrait croire, une chose parce qu'il a peur. Il

---

<sup>24</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 55.

<sup>25</sup> Quand Bataille écrit « expérience », il rejoint et dépasse l'idée de l'« expérience » telle qu'elle est comprise par la pensée phénoménologique. L'« expérience » du sacré telle qu'elle est comprise par Bataille dépend d'une suppression des présupposés épistémologiques et ontologiques qui sous-tendent cette dernière. Pour Bataille, il faut paradoxalement être humain tout en supprimant son humanité pour faire l'expérience du sacré ; il faut cesser d'être l'humain de la phénoménologie pour faire l'expérience du sacré. C'est l'idée de l'expérience en tant qu'épreuve qui nous aide à comprendre davantage l'énoncé énigmatique de Bataille qu'« il faut tuer l'homme dans l'humain ».

<sup>26</sup> Georges Bataille, *L'histoire de l'érotisme*, dans *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 80. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>27</sup> Georges Bataille, « Schéma d'une histoire des religions », dans *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 409.

n'aurait pas d'angoisse s'il n'était l'individu (la chose), et c'est essentiellement d'être un individu qui alimente son angoisse. C'est pour répondre à l'exigence de la chose, c'est dans la mesure où le monde des choses a posé sa durée comme la condition fondamentale de sa valeur, de sa nature, qu'il apprend l'angoisse. Il a peur de la mort dès qu'il entre dans l'édifice de projet qu'est l'ordre des *choses*.<sup>28</sup>

Le maniement de l'outil et l'expérience inédite de la mort sont les fondements du monde profane. Plus précisément, en créant une extériorité par son invention de l'outil, l'humain s'ouvre en même temps à la conscience de la mort. Comment ? L'outil équivaut à une extériorisation du monde qui à la fois forge la conscience individuelle et lui impose le fait brut de la mort. Avec l'outil, l'humain diffère le présent et devient, par conséquent, conscient de sa durée dans le temps. La mort frappe nécessairement cette conscience comme un événement scandaleux qui introduit brusquement la finitude. L'humain vit la mort d'autrui sans pour autant avoir les moyens de digérer cette mort. L'humain se trouve dépourvu de la capacité d'insérer la mort dans le réseau du connaissable. Ce qui donne lieu à l'expérience déchirante et inattendue de la limite de la pensée profane :

C'est la mort — non seulement la finitude douloureuse éprouvée mais aussi le flux indifférenciant qui résout toute individuation — qui fonde le désir de la communication car elle offre le visage plein de l'impossibilité que l'homme est pour lui-même : l'être incapable de demeurer dans les limites qui sont pourtant sa sauvegarde, l'impatience de transgresser qui l'ouvre précisément à l'autre dans le hasard d'une communication toujours risquée.<sup>29</sup>

Ce moment choc qu'est la rencontre de l'humain avec la mort le scandalise, car la mort est par définition impensable. La mort révèle donc l'incapacité pour le savoir à se déployer. La mort, cet impossible qui est pourtant là, est une expérience-limite pour la pensée profane car elle est non-savoir. La mort est l'ouverture de l'être-ensemble à la communauté en tant qu'expérience partagée de l'impossible, en tant qu'expérience-limite du non-savoir. Le monde profane est transgressé par le fait brut qu'est la mort : « La

---

<sup>28</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 70. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>29</sup> Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, La Découverte, 1988, p. 92.

communauté est révélée dans la mort d'autrui<sup>30</sup> », et cette mort ouvre l'individu au partage de la finitude. L'entrée dans le monde profane amène avec elle la conscience individuelle de la mort : « [E]n effet, la mort n'est rien dans l'immanence<sup>31</sup> ». En d'autres mots, la mort est le *produit* de l'entrée de l'humain dans le monde profane. La mort est l'événement scandaleux ultime parce qu'elle est la transgression du monde profane de la transcendance.

Rappelons-nous que d'un point de vue bataillien, l'humain gagne son *humanité* par la cooccurrence de l'outil et de la conscience, c'est-à-dire par l'apparition co-temporelle de l'objet (l'outil) en tant qu'extériorité et du sujet (la conscience) en tant qu'intériorité. Cette intériorité devient l'horizon ontologique de chaque individu humain. Le proto-humain de l'immanence devient l'humain de la durée individuelle, de la transcendance. Une telle auto-objectivation veut dire que l'humain se perçoit comme une chose finie qui s'ouvre à la conscience de la mort, à la prise de conscience qu'il est celui qui est voué à la mort : « La mort en effet trahit l'imposture de la réalité (profane), [...] en ceci que l'absence de durée en rappelle le mensonge [...]»<sup>32</sup> ».

Grâce à la spéculation anthropologique sur les origines du monde profane — ce que la science nomme le « réel » — Bataille cherche à expliquer la pérennité de la dialectique du sacré et du monde profane<sup>33</sup>. Par cela, il prétend rendre compréhensif les faits religieux qui ne « [...] peuvent être entièrement assimilés aux données de la science<sup>34</sup> ». Tel qu'un inconscient collectif ou universel, les humains démontrent le désir de faire l'expérience fugace et vertigineuse d'un autre du « réel » (profane) qui ne se réduit pas à une somme abstraite de choses que nous pouvons connaître : « Il y a dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours excède les limites, et qui ne peut jamais être réduit que partiellement<sup>35</sup> ». C'est par le phénomène religieux par excellence, à savoir le sacrifice, qu'est dévoilé la part de l'humain qui résiste à un tel appauvrissement de la plénitude de l'être, *qui toujours excède les limites*. L'analyse bataillienne du sacrifice est un objet d'une grande valeur heuristique dans la mesure

<sup>30</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, p. 42.

<sup>31</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 61.

<sup>32</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 63.

<sup>33</sup> Le sacré, parce qu'il est avant tout l'absence de repères profanes, ne peut avoir le statut de « monde » dans la pensée bataillienne.

<sup>34</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 149.

<sup>35</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 43.

où il est la transgression ultime du monde profane et offre une voie privilégiée pour accéder à une conception radicale du vivre-ensemble.

### **Le sacrifice : la communauté de l'être, la pauvreté de la chose**

Le sacrifice exprime la nature paradoxale de la violence religieuse car « le principe de sacrifice est la destruction, mais bien qu'il aille parfois jusqu'à détruire entièrement (comme dans l'holocauste), la destruction que le sacrifice veut opérer n'est pas l'anéantissement<sup>36</sup> ». La violence que représente le sacrifice est paradoxale car elle a pour but de redonner à la victime la possibilité qui est la sienne *de ne pas être une chose*. Si le monde profane représente l'arrachement de l'humain à sa condition immanente, le sacrifice est un contre-mouvement qui se veut la libération de la victime sacrificielle du monde des choses : « Le sacrifice a recours à la violence parce que la mort et la destruction seules ont le pouvoir de montrer le caractère *définitif* de l'abandon : on ne retrouvera jamais la chose détruite. Celle-ci échappe à jamais à l'emprise de notre désir et de la productivité<sup>37</sup> ». Autrement dit, le rituel sacrificiel nous montre une voie privilégiée vers ce monde obscur qu'est la condition originaire de l'étant. C'est parce que la chose est « déchosée » par une violence qui la rend à l'immanence qu'un vide est ouvert, un vide à travers lequel s'établit une communication sacrée<sup>38</sup> ».

Le sacrifice est la communication de l'absence de repères ontologiques et épistémologiques profanes. C'est en ce sens que le sacrifice (l'absence de la chose) constitue une partie intégrale de la révision bataillienne de la théorisation rationnelle classique des conditions pour que la communication ait lieu. Nous sommes donc loin ici de l'éthique de la communication que nous trouvons à la base de diverses pensées d'inspiration kantienne<sup>39</sup>. La raison profane est certes la condition nécessaire pour le déroulement du dialogue à la recherche d'un consensus rationnel. Mais pour Bataille, l'idée de la communication qui l'intéresse dépend du

---

<sup>36</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 58.

<sup>37</sup> François Gauthier, « La finitude consumée. La sacrifice dans l'Inde ancienne, de l'orgiasme à l'ascèse », dans *Religiologiques*, 23, printemps 2001, p. 251. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>38</sup> Georges Bataille, « Schéma d'une histoire des religions », p. 416.

<sup>39</sup> Nous pensons ici aux travaux d'inspiration néo-kantienne de Jürgen Habermas et Karl-Otto Appel.

sacrifice de cette rationalité et des subjectivités profanes qu'elle implique car « [...] c'est dans le gaspillage qu'on réalise la communi-cation<sup>40</sup> ».

À travers son anthropologie spéculative — qui n'est rien de moins qu'une théorisation universelle des origines de l'humanité —, Bataille cherche à éclairer la nature dissimulée du rituel sacrificiel. En procédant ainsi, le sacrifice cesse d'être un geste incompréhensible par sa violence et devient un don gratuit et librement entrepris paradoxalement au service de la victime. C'est le sentiment obscur de leur condition originaire qui pousse les humains à participer à la mise à mort de la victime sacrificielle, et par cela de « [...] rendre au monde son opacité<sup>41</sup> ». La victime sacrificielle accuse l'*humanisation* de l'état.

C'est ainsi que Bataille comprend la logique du sacrifice : le sacrifice signifie la sortie du monde profane et l'*entrée* dans l'immanence par la violence qui arrache la victime à la profanation que les humains lui font subir :

Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. Il n'est pas nécessaire que le sacrifice détruise à proprement parler l'animal ou la plante dont l'homme dût faire une *chose* à son usage. Il les faut du moins détruire en tant que choses, *en tant qu'ils sont devenus des choses*.<sup>42</sup>

« C'est la chose — seulement la chose — que le sacrifice veut détruire dans la victime<sup>43</sup> ». L'analyse bataillienne se veut la démonstration que « the meaning of sacrifice, as of all religion, reveals that the ritual core of the sacred is not primordial, but is already a reaction to the loss of an originally intimate unity of human beings with nature<sup>44</sup> ». En arrachant la victime sacrificielle à son état de chose, les humains expriment leur désir inconscient et collectif de retrouver l'état originel que représente l'immanence.

---

<sup>40</sup> Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, p. 93.

<sup>41</sup> Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible...*, p. 27.

<sup>42</sup> Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967, p. 100-101. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>43</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 58.

<sup>44</sup> Jürgen Habermas, « Between Eroticism and General Economics », dans *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991, p. 225.

C'est en ce sens que le désir du sacrifice se résume à l'impossible « [...] recherche de l'intimité perdue<sup>45</sup> ». Le sacrifice est en ce sens la tentative de sortir de l'horizon « épistémologique » à l'intérieur duquel l'humain se trouve. Le sacrifice est le moment vertigineux où le monde humain « [...] formé dans la négation de l'animalité, ou de la nature, se nie lui-même et, dans cette seconde négation, se dépasse sans toutefois revenir à ce qu'il avait d'abord nié<sup>46</sup> ».

L'humain est la négation de son animalité par le biais de l'outil et de la conscience de la mort. Le sacrifice est sacré parce qu'il est l'approximation de l'immédiateté animale. Il faut y insister : c'est *l'approximation et non pas le retour* à l'immédiateté animale qui est sacrée<sup>47</sup>. Le sacré n'est jamais l'achèvement de quoi que ce soit ; ce rôle revient à la pensée, à la recherche de l'accumulation du savoir ou à la pensée religieuse à la recherche de repos dans la transcendance. Pour Bataille, comme nous l'avons vu, le monde profane est de l'ordre de la durée, de la connaissance et du projet. En revanche, le sacré est « non-savoir » car il est de l'ordre de l'événement qui ne peut s'insérer dans la logique de la durée :

Le contraire du projet est le sacrifice. Le sacrifice tombe dans les formes du projet, mais en apparence seulement (ou dans la mesure de sa décadence). Un rite est la divination d'une nécessité cachée (à jamais demeurant obscure). Et quand le résultat compte seul dans le projet, c'est l'acte même qui, dans le sacrifice, concentre en soi la valeur. Rien dans le sacrifice n'est remis à plus tard, il a le pouvoir de tout mettre en cause à l'instant qu'il a lieu, d'assigner tout, de tout rendre présent.<sup>48</sup>

C'est pour cette raison — l'expérience du sacré en tant que « non-savoir » — que le sacré est hétérogène au savoir profane.

C'est ainsi que le sacrifice représente pour Bataille la voie privilégiée pour sortir du monde profane car « seule une mise à mort spectaculaire [...] est susceptible de révéler ce qui d'habitude échappe à l'attention<sup>49</sup> ». Le sacrifice libère non seulement la victime mais aussi les sacrifiants de leur *état de chose*. Le spectacle du sacrifice efface par son intensité l'isolement de chaque individu.

---

<sup>45</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 77.

<sup>46</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 86-87.

<sup>47</sup> De sa rupture avec les surréalistes dans les années trente jusqu'à sa mort, Bataille n'a cessé de critiquer les « emmerdeurs idéalistes » sous toutes leurs formes.

<sup>48</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, p. 158.

<sup>49</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 27.

L'expérience humaine du sacrifice déchire le tissu du réel profane parce qu'elle est avant tout la mise à mort de la chose et non pas de l'être sacrifié. Son analyse du sens caché de la mise à mort sacrificielle permet à Bataille d'affirmer qu'en observant et en participant au rituel sacrificiel, les humains participent communément au partage sacré. Le sacré, c'est la communication sans projet, où l'idée du partage remplace celle du lien<sup>50</sup>. Est sacré un tel partage de la perte : « [L]a continuité de l'être étant à l'origine des êtres, la mort ne l'atteint pas, la continuité de l'être en est indépendante, et même, au contraire, la mort la manifeste<sup>51</sup> ».

Par sa logique déconstructrice, le sacrifice occupe une place centrale dans la théorisation bataillienne du sacré. Grâce au sacrifice, la victime perd son identité et donc cesse d'être une chose :

La religion est ce long effort et cette quête angoissée : toujours il s'agit d'arracher à l'ordre *réel*, à la pauvreté des *choses*, de rendre à l'ordre *divin* ; l'animal ou la plante dont l'homme *sert* (comme s'ils n'avaient de valeur que pour *lui*, aucune pour eux-mêmes) est rendu à la vérité du monde intime ; il en reçoit une communication sacrée, qui le rend à son tour à la liberté intérieure.<sup>52</sup>

L'absence de chose-sujet et chose-objet — les fondements même du monde profane du savoir — est le résultat paradoxal de cette mise à mort spectaculaire. Mais le sacrifice déborde le cadre strictement religieux parce que la volonté de « déchoser » la victime débouche sur une critique plus globale de la pensée profane — elle qui a transformé l'étant en une quantité limitée de choses isolées. Le sacrifice est donc le moment privilégié où les humains transgressent leur subjectivité et donc leur isolement individuel. Les humains trouvent la communauté du partage seulement par une telle transgression des assises épistémico-ontologiques du « réel », c'est-à-dire du monde profane. Afin d'éclairer davantage la manière donc la transgression des assises de la raison profane montre le chemin vers la communication sacrée et donc de la communauté, il convient de voir de plus près un autre objet clef dans la pensée bataillienne, à savoir la fête et la logique de la dépense gratuite qu'elle représente.

---

<sup>50</sup> Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, p. 74.

<sup>51</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 27.

<sup>52</sup> Georges Bataille, *La part maudite*, p. 102.

### La fête : la communauté en tant que dépense

Mais que signifie la fête et comment est-elle à la fois la transgression du monde profane et la redécouverte ponctuelle de la « communauté<sup>53</sup> » originelle ? Tout comme le sacrifice est le signe concret de la recherche inconsciente de l'immanence originelle, la fête représente pour Bataille le retour obscur à l'exubérance et l'excès que le monde profane a oublié : « Le sacré est ce bouillonnement prodigue de la vie que, pour durer, l'ordre des choses enchaîne et que l'enchaînement change en déchaînement, en d'autres termes en violence<sup>54</sup> ». L'excès endémique au monde immanent s'oppose à la raison profane car il est ce qui tend à défaire tout ce sur quoi le monde profane est construit : le projet, la modération et l'accumulation. La pensée profane fait de l'état le lieu de l'accumulation : « La scission accomplie de l'ordre des choses eut pour effet de *libérer la production* de sa fin archaïque (de la destruction improductive de son excédent)<sup>55</sup> ». Bataille voit dans l'accumulation du capital et du savoir scientifique le produit logique de la sortie humaine de l'immanence. Le savoir, parce qu'il est *accumulation et non pas dépense*, est nécessairement profane. En théorisant la manière dont la fête s'inscrit dans la logique de la dépense, Bataille relativise le « réel » profane apparemment concret et indépassable<sup>56</sup>.

Tout comme le sacrifice, la fête est une « expérience-limite » pour les humains car l'expérience vertigineuse de la perte des repères épistémologiques et ontologiques du « réel ». De telles « expériences-limites » donnent lieu à la déstabilisation du monde profane et de l'ordre que celui-ci représente. En d'autres mots, le sacrifice et la fête donnent lieu à des expériences qui ne sont pas de l'ordre du savoir : « L'ordre est légitimé par la science [...], par

---

<sup>53</sup> L'idée de la « communauté » prend un sens inédit, sinon énigmatique, dans la pensée bataillienne. L'Occident moderne démontre la volonté de faire de l'être-ensemble le lieu d'individus isolés ; ce qui rend littéralement impossible, selon Bataille, la possibilité de penser la communauté. En effet, comment penser la communauté à partir d'« individus » quand la communauté bataillienne exige non pas la perte mais l'inexistence de ces derniers ?

<sup>54</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 71.

<sup>55</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 121. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>56</sup> Il faut peut être y insister : pour Bataille le sacré n'est pas l'« autre » de la pensée profane qui serait en quelque sorte assimilable à cette dernière. Lorsque Bataille décrit la déstabilisation des assises du « réel » profane, il ne propose aucunement un autre du réel qui serait lui aussi connaissable. C'est en ce sens que Bataille conçoit le « sacré » comme « non-savoir ».

l'ensemble des savoirs et des institutions qui font reposer l'existence de l'homme sur le savoir sur l'homme<sup>57</sup> ». Mais comment énoncer un « savoir sur l'homme » lorsque l'humain perd de son humanité ? C'est en ce sens que la fête est à la fois l'éloignement de l'humain de son humanité et son rapprochement avec le sacré, avec l'expérience du « non-savoir ». En s'approchant de l'immanence, l'humain fait l'expérience du sacré, une expérience qui n'est pas réductible au savoir. Commentant ce dilemme épistémologique, Bataille écrit que « [...] la continuité de l'être n'est pas selon moi *connaissable*, mais sous des formes aléatoires, toujours en partie contestables, l'*expérience* nous en est donné<sup>58</sup> ».

La fête accuse l'humain profane et acquisitif parce qu'elle déclenche la perte de sa subjectivité humaine (sa « discontinuité »). Voilà tout ce que signifie la logique de la fête : elle est la perte de la subjectivité individuelle. Tout comme le sacrifice, elle aussi met en branle la perte de repères profanes. Par le déchaînement de la dépense gratuite qu'elle déclenche, la fête représente la transgression du monde profane, lieu de l'accumulation de capital et de savoir. Dans la vision vitaliste bataillienne (« le sacré est ce bouillonnement prodigue »), la fête représente la rencontre ponctuelle avec le monde de l'immanence accessible aux humains mais dans lequel ils ne peuvent demeurer : « Le problème incessant posé par l'impossibilité d'être humain sans être une chose et d'échapper aux limites des choses sans revenir au sommeil animal reçoit la solution limitée de la fête<sup>59</sup> ». La fête, par l'anomie qu'elle sème et par la perte de conscience distincte (la « limite des choses ») qu'elle met en branle est l'interruption du monde profane. La fête donne lieu au moment fugace où les humains échappent à leur subjectivité. La fête exige la perte de « [...] l'homme de la chose autonome, l'homme qui s'éloigne de lui-même davantage<sup>60</sup> ». C'est grâce au dévoilement du sens caché de la fête que Bataille propose l'hypothèse que l'humain, à la recherche du sacré, est voué à la dépense.

Mais d'où vient cette volonté humaine de dépenser, de gaspiller gratuitement ? Par le biais d'une théorisation vitaliste de portée cosmique, Bataille prétend dévoiler la logique interne de la dépense

---

<sup>57</sup> Lawrence Olivier, *Le savoir vain. Relativisme et désespérance politique*, Montréal, Liber, 1998, p. 102.

<sup>58</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 28. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>59</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 72.

<sup>60</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 122.

et comment celle-ci traverse et anime souterrainement les actions humaines telles que la fête :

À la surface du globe, pour la matière vivante en général, l'énergie est toujours en excès, la question est toujours posée en termes de luxe, le choix est limité au mode de dilapidation des richesses. C'est à l'être vivant particulier, ou aux ensembles limités d'êtres vivants, que le problème de la nécessité se pose. Mais l'homme n'est pas seulement l'être séparé qui dispute sa part de ressources au monde vivant ou aux autres hommes. Le mouvement général d'exsudation (de dilapidation) de la matière vivante l'anime, et il ne saurait l'arrêter ; même, au sommet, sa souveraineté dans le monde vivant l'identifie à ce mouvement ; elle le voue, de façon privilégiée, à l'opération glorieuse, à la consommation inutile.<sup>61</sup>

En d'autres termes, « Bataille mine la primauté accordée au travail en vue d'un accroissement infini en posant comme principe son contraire, la perte<sup>62</sup> ». La fête est le reflet du désir humain de consumer et de ruiner, d'un « [...] excès irrésistible qui le pousse à détruire et la met en accord avec la ruine incessante et inévitable de tout ce qui naît, grandit et s'efforce de durer<sup>63</sup> ». La fête est l'exubérance anémique et donc en accord profond avec l'état dans sa signification la plus cosmique. Bataille donne « [...] à cet excès et à cet accord une signification en quelque sorte divine, ou plus précisément sacrée : c'est en nous le désir de consumer et de ruiner, de faire une flambée de nos ressources<sup>64</sup> ». La fête et le sacrifice sont sacrés parce qu'ils sont tous les deux en accord profond avec la vision quasi-métaphysique de la dépense cosmique que Bataille nous propose. C'est cela qui explique l'importance accordée par ce dernier à la critique des présupposés épistémologiques et ontologiques nécessaires à l'*accumulation* du savoir.

Le sacrifice qui ritualise la mort et la fête qui déclenche l'exubérance originelle sont sacrés dans la mesure où ils sont ces moments privilégiés qui marquent la mise en suspens du monde profane. C'est sa capacité de transgresser le monde profane qui explique la spécificité humaine<sup>65</sup>. Une telle transgression peut se

---

<sup>61</sup> Georges Bataille, *La part maudite*, p. 62.

<sup>62</sup> Daniel Hawley, *L'Œuvre insolite de Georges Bataille. Une hiérophanie moderne*, p. 268.

<sup>63</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 183.

<sup>64</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 183.

<sup>65</sup> Les autres espèces animales démontrent ni la capacité de symboliser la mort par le sacrifice ni la volonté de ritualiser l'anomie par le biais de la fête, ce

manifeste parce que « l'homme est l'être qui a perdu, et même rejeté, ce qu'il est obscurément, intimité indistincte<sup>66</sup> ». La déchéance de l'humain lorsqu'il participe à la fête donne lieu à sa vérité profonde, à savoir d'être celui qui trouve sa liberté par le fait même qu'il se perd : « Le sens de cette profonde liberté est donné dans la destruction, dont l'essence est de consumer sans profit ce qui pouvait rester dans l'enchaînement des œuvres utiles<sup>67</sup> ».

« Mais le seul moyen de n'être pas réduit au reflet des choses n'est-il pas, en effet, de vouloir l'impossible ? »<sup>68</sup> Voilà en une phrase la mise en question bataillienne de l'humanisme occidental qui rejoint celle de Sloterdijk : « La domestication de l'être humain constitue le grand impensé face auquel l'humanisme a détourné les yeux depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours — le simple fait de s'en apercevoir suffit à se retrouver en eau profonde<sup>69</sup> ». La fête transgressive est la réponse ponctuelle à la domestication de l'espèce humaine qui fait de chaque membre un individu radicalement autonome, c'est-à-dire un sujet-chose<sup>70</sup>. La mise en suspens de « la domestication de l'être » par le biais de la fête est pour Bataille le signe on ne peut plus clair de l'intuition humaine de l'état d'immanence que le monde profane lui a fait perdre : « L'homme porterait-il en lui l'irréductible négation de ce qui, sous les noms de raison, d'utilité et d'ordre, a fondé l'humanité ? L'existence serait-elle fatalement, en même temps, la négation de son principe ?<sup>71</sup> ».

Grâce à sa construction littéraire de l'étant antérieur à l'apparition du monde profane des mots et des choses — « [...] la manière correcte d'en parler ne peut être *ouvertement* que poétique<sup>72</sup> » — Bataille prétend dévoiler la logique souterraine qui pousse l'humain à rechercher la négation du monde profane, voire

---

qui confirme pour Bataille la spécificité humaine. En revanche, pour Jean-Luc Nancy, rien ne nous empêche de penser « qu'il n'est pas certain que la communauté des singularités se limite à l'homme », *La communauté désœuvrée*, p. 71.

<sup>66</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 77.

<sup>67</sup> Georges Bataille, *La part maudite*, p. 102.

<sup>68</sup> Georges Bataille, *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard, 1969, p. 50.

<sup>69</sup> Peter Sloterdijk, *Règles pour un parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 1999, p. 40.

<sup>70</sup> Il s'agit ici évidemment d'une critique de la valorisation humaniste de l'autonomie nécessaire à la vie proprement humaine, c'est-à-dire de l'autonomie morale nécessaire à l'exercice de la liberté .

<sup>71</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 183.

<sup>72</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 29.

sa propre négation. Et vers quoi tend l'humain de la négation ? Selon Bataille, le monde profane est le lieu de la gestion rationnelle du vitalisme cosmique qui traverse la totalité de l'étant. L'humain tel que nous le *connaissons* est le résultat d'une domestication. Le sacrifice et la fête ont une valeur heuristique pour Bataille dans la mesure où ils sont le dévoilement de cette domestication — le « grand impensé » de l'humanisme, pour reprendre l'énoncé de Sloterdijk. Poussé en quelque sorte par une loi cosmique, l'humain ne peut faire autrement que de tendre, malgré lui, vers la dépense. Bref, c'est surtout grâce à une théorisation de l'« économie générale » du cosmos en tant que dépense que Bataille peut prétendre dévoiler la logique de la fête. En un mot, le sens ultime de la fête est dérivé de la loi de la dépense qui anime la totalité de l'étant.

Nous pourrions donc dire sans trop déformer sa pensée que la quasi-totalité de l'œuvre bataillienne dépend d'une construction poétique d'une cosmogonie vitaliste. C'est une telle lecture vitaliste qui permet à Bataille d'affirmer que le sacrifice et la fête sont les signes concrets que le monde profane n'arrive pas à complètement domestiquer les humains. L'anthropologie bataillienne est, d'une part, la mise à nu de cette domestication et, d'autre part, le désir de mettre en évidence le fait qu'il existe toujours des moyens pour « [...] substituer à l'isolement de l'être, à sa discontinuité, un sentiment de continuité profonde<sup>73</sup> ».

La *continuité profonde* — voilà une phrase qui pourrait bien servir pour Bataille de slogan politique. Le sacrifice et la fête sont tous les deux des rapprochements humains avec le sacré dans la mesure où ils sont des phénomènes concrets qui se réfèrent mimétiquement à la puissance immanente qui surplombe l'étant. Le sacrifice et la fête sont révélateurs de la recherche humaine pour la continuité profonde, une recherche qui exige que l'humain perde dans la crainte et l'extase ses repères profanes. Le sacrifice et la fête sont des modalités de communication qui exigent la perte de subjectivité.

La spécificité humaine se trouve dans la capacité humaine à se rapprocher de l'immanence sacrée. Par sa théorisation de la nature profonde de l'humain, Bataille dévoile l'absence du sacré dans les grandes traditions religieuses occidentales : « À peu près toute l'expérience intérieure dépendit jusqu'ici de l'obsession du salut. Le salut est le sommet de tout projet possible et comble en matière

---

<sup>73</sup> Georges Bataille, *L'érotisme*, p. 21.

de projet<sup>74</sup> ». Les religions du salut dépendent de l'idée du projet et, par ce fait même, sont des pensées profanes car des pensées de la transcendance. La recherche humaine de l'intimité perdue est l'hypothèse qui sert à expliquer pourquoi les humains pratiquent le sacrifice et célèbrent la fête. La théorisation bataillienne du désir humain pour la *continuité* dépasse le cadre strictement « religieux » pour devenir un commentaire sur le mode de vivre-ensemble en Occident moderne.

### **Le sacré et le vivre-ensemble**

Premier constat que nous pouvons tirer de la théorisation bataillienne de la relation entre l'humain et le sacré : l'humain recherche la continuité profonde mais cette recherche l'effraie car elle exige de lui qu'il vive l'expérience vertigineuse de la perte de ses repères profanes. Pour Bataille, c'est précisément la réification des idées de l'individu et de la communauté qui empêche une véritable réflexion sur le vivre-ensemble. La pensée du sacré bataillien est radicale car elle est le refus de voir la société de l'extérieur, c'est-à-dire sur le plan des choses<sup>75</sup>. Par une approche qu'il nomme une « sociologie sacrée », Bataille « [...] s'écarte donc de toute conception d'après laquelle l'existence sociale n'ajouterait aux individus que des contrats, c'est-à-dire exactement aux conceptions sur lesquelles repose l'ensemble de la culture actuelle<sup>76</sup> ». Autrement dit, l'hypothèse de la recherche humaine pour la continuité peut servir de grille d'analyse pour mettre en question l'isolement du sujet moderne isolé : « [D]ans ce monde, même les choses sur lesquelles il fait porter sa réflexion sont séparées profondément de lui, et les êtres eux-mêmes sont maintenus dans leur individualité incommunicable<sup>77</sup> ». La continuité implique donc la perte des individualités qui empêchent au lieu de faciliter la communication, car penser jusqu'au bout l'idée de l'individu ne peut qu'aboutir à la négation des perspectives individuelles :

---

<sup>74</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, p. 60.

<sup>75</sup> Ce qui constitue un contraste frappant avec la sociologie durkheimienne pour qui les faits sociaux doivent être traités comme des choses.

<sup>76</sup> Georges Bataille et Roger Caillois, « La sociologie sacrée et les rapports entre société, organisme et être », dans Denis Hollier (dir.), *Le Collège de sociologie 1937-1939*, Paris, Gallimard, 1995, p. 37.

<sup>77</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 99.

Si Bataille défend l'idée d'un continuum, ce n'est pas par désir de totalisation, mais par opposition à toute philosophie de l'individualité : l'expérience est celle qui ouvre le sujet aux autres sujets, faisant éclater par là l'idée d'un ego clos sur lui-même, enfermé dans son dire ou ses pensées. Le continuum c'est — non pas une hypostase de l'être ou de l'un — mais la continuité du ruissellement et des glissements d'un sujet à un autre qui permet et ouvre la communication [...].<sup>78</sup>

L'isolement individuel est le résultat de la philosophie de l'individualité. Cette philosophie des individus humains fait écho à la personne sacrée du christianisme et de l'humanisme moderne. En revanche, pour Bataille cette sacralisation des humains équivaut à la réduction des êtres aux choses profanes. La réification des « singularités<sup>79</sup> » par la pensée profane est « [...] more than the individual's alienation from their "true self" — rather, it is the alienation that constitutes the individual : the individual is alienation, negation and death<sup>80</sup> ». Pour mener à bien sa critique de la conception profane des humains « discontinus », Bataille propose une ontologie de la « continuité » : « J'entends par *continuum* un milieu continu qu'est l'ensemble humain, s'opposant à une représentation rudimentaire d'*individus* insécables et décidément séparés<sup>81</sup> ». Bref, l'expérience du sacré équivaut à l'expérience trans-individuelle, hypothèse que la pensée profane ne peut concevoir. L'expérience du sacré, telle que Bataille la conçoit, donne lieu à la sortie momentanée des limites du monde profane, où se trouve retiré « [...] à l'homme le moyen qu'il possède de se dérober à ce qu'il est [...].<sup>82</sup> ».

Mais qu'est-ce qu'un « homme » selon Bataille ? Afin d'y répondre, récapitulons les éléments-clefs de son anthropologie. L'immanence est le lieu de l'animalité, c'est-à-dire de l'absence de l'humain telle que la pensée profane le conçoit. La sortie de l'immanence est le résultat de l'interaction complexe du monde extériorisé et de l'expérience intériorisée. C'est l'invention de

---

<sup>78</sup> Alain Arnaud et Gisèle Excoffon-Lafarge, *Bataille*, Paris, Seuil, 1978, p. 49.

<sup>79</sup> Une idée-clef de l'analyse de la pensée bataillienne entreprise par Jean-Luc Nancy dans *La communauté désœuvrée*.

<sup>80</sup> Paul Hegarty, *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*, London, Sage, 2000, p. 19.

<sup>81</sup> Georges Bataille, *Méthode de méditation, Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1974, p. 195. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>82</sup> Georges Bataille, « Le collège de sociologie », dans Denis Hollier (dir.), *Le collège de sociologie 1937-1939*, p. 800.

L'outil qui arrache le proto-humain de l'immanence. L'utilisation de l'outil est l'action qui diffère le temps. L'acte de différer le temps met fin à « l'être sans délai » qui occupe le temps-espace de l'immanence. Autrement dit, parce qu'il diffère le temps, l'outil introduit une rupture radicale qui met fin à l'« immédiateté » de l'être, une rupture qui donne naissance à la conscience de l'extériorité du monde.

Avec l'outil naît le monde historique car la chose extériorisée produit dialectiquement la durée intérieure qu'est la conscience humaine : « C'est dans la mesure où les outils sont élaborés en vue de leur fin que la conscience les pose comme des objets, comme des interruptions dans la continuité indistincte. L'outil élaboré est la forme naissante du non-moi<sup>83</sup> ». Inéluctablement, le monde des choses devient l'horizon « épistémologique » indépassable parce que l'essence humaine est progressivement identifiée avec l'ordre transcendant : « Dans la représentation première, le sacré immanent est donné à partir de l'intimité animale de l'homme et du monde, tandis que le monde profane est donné dans la transcendance de l'objet, qui n'a pas d'intimité à laquelle l'humanité soit immanente<sup>84</sup> ».

Mais cet isolement des humains n'est pas définitif car il se trouve qu'ils démontrent le désir d'échapper à leur tête<sup>85</sup>. Les actes archaïques tels que le sacrifice et la fête que nous trouvons chez l'espèce humaine dans sa grande diversité culturelle, sont les démonstrations concrètes du désir humain d'échapper, ne serait-ce que momentanément, à sa servitude car « il est servile d'envisager d'abord la durée, d'employer le temps présent au profit de l'avenir<sup>86</sup> ». Par le biais du sacrifice et de la fête, les humains démontrent leur capacité de déstabiliser les assises du monde profane axé sur la mise en rapport identitaire entre le savoir et l'existence humaine. Le sacrifice et la fête rapprochent l'humain de la « continuité profonde », ils sont les moyens par lesquels les humains échappent à leur subjectivité, à leur état de chose. Les humains, en se rapprochant du sacré, décrivent la recherche de la libération momentanée de la pauvreté de leur l'isolement, de leur « discontinuité ».

---

<sup>83</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 37.

<sup>84</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 95.

<sup>85</sup> Nous faisons allusion à la revue *Acéphale* fondée par Bataille en 1936.

<sup>86</sup> Georges Bataille, *La souveraineté*, dans *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 248.

Voilà un paradoxe pénible et difficilement supportable pour la pensée humaniste qui traverse l'histoire occidentale. En insistant sur le fait que l'accès au sacré passe par la négation de la domestication de la spontanéité humaine, Bataille fait de sa conception de l'humain l'écho de sa théorisation du sacrifice. L'humain n'est humain que par son entrée dans la transcendance profane qui fait de lui un sujet isolé, c'est-à-dire une chose. Ce n'est que par la négation de cette « chosification » que l'humain peut accéder à « l'instant où nous sommes jetés hors de l'attente, misère habituelle de l'homme, de l'attente qui asservit, qui subordonne l'instant présent à quelque résultat attendu<sup>87</sup> ». Ce sacrifice implique la renonciation à l'idée que « l'homme se lie entièrement à l'ordre réel, où il se borne à des projets d'opérations<sup>88</sup> ». L'ordre réel équivaut à l'ordre des choses, qui à son tour est identifié avec l'ordre profane du savoir ; « à la fin, le principe de la réalité l'emportera sur l'intimité<sup>89</sup> ».

Parce que la construction profane du monde « [...] ne recouvre pas tout le champ de la vie, mais seulement celui de la raison<sup>90</sup> », le monde illimité du sacré lui échappe. Le monde profane est le monde de la raison et du langage et sa puissance est telle qu'il semble être le seul cadre possible à travers lequel doit être pensé l'humain. Le monde limité à l'intérieur duquel la raison à la fois se prononce sur l'humain et l'enferme dans son isolement ontologique est le grand impensé de la pensée occidentale : « [E]lle appartient au sol somnambulique de la pensée<sup>91</sup> » tout en déterminant « l'espace de la représentation<sup>92</sup> ». Le sacré bataillien est précisément la mise en relief du « sol somnambulique » de la raison (profane). Par le fait même qu'elle tend vers la limite de l'espace de la représentation — la limite littéralement impensable pour la pensée profane —, la théorisation bataillienne du sacré est avant tout le moyen par lequel il peut relativiser les fondements épistémologiques et ontologiques apparemment inébranlables de la conception rationnelle du « réel ».

Une telle mise en lumière des fondements de la pensée profane et de l'accès apparemment privilégié (le savoir) à l'humain et au

---

<sup>87</sup> Georges Bataille, *La souveraineté*, p. 257.

<sup>88</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 117.

<sup>89</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 131.

<sup>90</sup> Jean Durançon, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1976, p. 116.

<sup>91</sup> Denis Hollier, *La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, 1974, p. 67.

<sup>92</sup> Denis Hollier, *La prise de la concorde*, p. 67.

monde qu'elle promet, débouche pour Bataille sur la prise de conscience que « 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<sup>93</sup> ». Enchâssés comme nous sommes à l'intérieur du monde des mots et des choses, « le monde réel demeure comme un déchet de la naissance du monde divin : les animaux et les plantes réels séparés de leur vérité spirituelle rejoignent lentement l'objectivité vide des outils, le corps humain mortel s'assimile peu à peu à l'ensemble des choses<sup>94</sup> ». Or, l'humanité est le résultat d'un mouvement de négation — et c'est précisément cela qui explique sa spécificité. Bataille s'intéresse à la question du sacré parce qu'il est interpellé par le désir de renverser le morcellement de l'étant, opéré par la pensée profane, afin d'ouvrir la communauté humaine à l'intimité perdue.

### Conclusion

Selon nous, Bataille est celui qui est allé le plus loin dans la théorisation du sacré. Le sacré en tant qu'objet « impossible » constitue le cœur paradoxal de sa théorisation inédite du vivre-ensemble humain. Or, la théorisation bataillienne du sacré *n'en est pas une*. Bataille n'est d'aucune façon à la recherche de la connaissance du sacré ; il s'agit avant tout de faire de sa mise en discours du sacré le lieu de la confrontation humaine avec le « non-savoir, où l'incessante opération de la connaissance se résout<sup>95</sup> ». Le discours bataillien est radical car il fait de l'idée du sacré le moyen de problématiser la pensée profane afin d'ouvrir l'existence humaine au monde illimité de la continuité.

La rencontre de la pensée discursive (profane) et du sacré sert avant tout pour Bataille de lieu d'interrogation sur la nature de celle-là. Il n'est aucunement question pour Bataille de prétendre être en mesure de dépasser le savoir mais plutôt de le déconstruire. L'enjeu ne consiste donc pas à proposer une définition du sacré qui serait plus adéquate. L'approche bataillienne consiste à discourir sur la possibilité de l'absence de l'ordre, c'est-à-dire à faire de son interrogation du sacré la mise à nu des mécanismes de la pensée (profane). L'idée du sacré constitue un « objet » privilégié pour Bataille parce qu'elle représente la limite du discours savant. Alors,

---

<sup>93</sup> Georges Bataille, *La souveraineté*, p. 253.

<sup>94</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 52-53.

<sup>95</sup> Georges Bataille, *La souveraineté*, p. 258.

s'il n'y a rien à dire, pourquoi Bataille s'acharne-t-il sur cette idée « impossible » qu'est le sacré ?

Nous croyons percevoir deux réponses possibles à cette question : premièrement, la totalité de la vie humaine ne correspond pas nécessairement aux exigences du savoir ; deuxièmement, la logique identitaire est la clef de voûte de la pensée profane et quiconque entreprend sa critique ne peut le faire qu'à l'intérieur de ses règles logiques et discursives. Sinon, nous sommes renvoyés au romantisme du jeune Foucault pour qui les balbutiements de la folie désordonnée et désordonnante sont le visage nu de la violence normalisante, derrière lequel se loge un silence pseudo-mystique et créatif<sup>96</sup>.

C'est précisément parce que le sacré représente la limite discursive de la pensée profane que Bataille tient mordicus à la possibilité de penser autrement. Mais penser autrement *quoi*, pourrions-nous nous demander ? La pensée bataillienne est elle-même l'exemple d'un désir de penser un autre inassimilable par la pensée profane homogénéisante. Cette dernière a « toujours pour but de priver autant que possible l'univers où nous vivons de toute source d'excitation et de développer une espèce humaine servile apte uniquement à la fabrication, à la consommation rationnelle et à la conservation des produits<sup>97</sup> ». L'Occident moderne est animé par son vaste projet de *social engineering* et, par conséquence, se conçoit comme ce qui nécessairement prend la relève de la mainmise ecclésiastique sur les institutions et la gestion des âmes. Pour Bataille, le sacré en tant qu'hétérogène « is outside of the norms, outside of the profane world of work, [...] it is that which is outside, but also the process by which it came to be outside, and by which it can come back in again (in sacrifice, for example, or the festival<sup>98</sup> ».

Or, la mise en discours du sacré par Bataille doit naviguer avec une contradiction. La pensée discursive (profane) est la condition nécessaire pour que le sacré devienne un objet pour la pensée. En effet, que faire lorsque nous nous rendons compte que la pensée profane cherche à « atteindre avec des mots, des notions, des

---

<sup>96</sup> Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

<sup>97</sup> Georges Bataille, « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade », *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 1970, p. 62-63.

<sup>98</sup> Paul Hegarty, *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*, p. 29.

propositions, ce qui doit échapper à la discursivité<sup>99</sup> ». Face à une telle difficulté d'ordre logique il est difficile d'échapper à une série de questions qui risquent de taxer irrémédiablement la pensée bataillienne d'incohérence. Comment pourrions-nous en effet nommer ce qui est de toute évidence hors-langage ? Face à une telle impasse, faut-il se taire ? Un tel cul-de-sac épistémologique ne donne-t-il pas lieu à une passivité dépolitisée où « knowledge of what is essential is reserved for mystical experience, for silence with eyes closed<sup>100</sup> » ? De telles questions risquent d'invalider la raison d'être de la pensée bataillienne. Mais, selon nous, ces questions sont mal posées dans la mesure où elles reflètent le souci au coeur de la pensée profane, ici compris comme le souci du projet. Le projet ne répond pas au désir de la communauté bataillienne — « il l'étouffe<sup>101</sup> ». La mise en discours du sacré par Bataille n'est pas à la recherche du sacré en tant que tel mais plutôt des effets qu'une réflexion sur ce dernier peut avoir sur la pensée profane. La question importante pour Bataille n'est donc pas « qu'est-ce que le sacré ? », mais plutôt « qu'arrive-t-il à la pensée profane quand elle fait la rencontre avec l'idée du sacré ? ».

Frôler les limites de la pensée discursive comme le fait Bataille revient à vouloir échapper à sa nature profane. Bataille cherche à communiquer l'idée du sacré de façon à éviter, d'une part, que son discours soit réduit au silence et enfermé dans un solipsisme où « il n'y aurait pour le sujet pensant d'autre réalité que lui-même<sup>102</sup> » et, d'autre part, de placer le sacré sur le plan des choses, et donc à l'intérieur d'une logique de « l'ordre stabilisé des apparences isolées [...]»<sup>103</sup> ». Tout en étant conscient du fait qu'il « est impossible de rejeter les contraintes du langage, sous peine de cesser de penser<sup>104</sup> », la mise en discours du sacré peut être comprise comme le désir non pas d'insérer ce dernier dans la logique de la pensée profane, mais de faire de l'idée même du sacré le moyen par lequel Bataille peut penser *contre* la pensée profane. L'idée du sacré devient donc en quelque sorte l'« informe » qui dérange la forme logique de la pensée profane. Cette dernière exige

---

<sup>99</sup> Robert Sasso, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978, p. 230.

<sup>100</sup> Jürgen Habermas, « Between Eroticism and General Economics » p. 236.

<sup>101</sup> Denis Hollier, *La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille*, p. 91.

<sup>102</sup> « Solipsisme », dans P. Foulquié et R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, P.U.F., p. 685.

<sup>103</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, p. 112.

<sup>104</sup> Jacques Chatain, *Georges Bataille*, p. 5.

« généralement que chaque chose ait sa forme [...]. Il faudrait en effet, pour que les hommes académiques soient contents, que l'univers prenne forme. La philosophie entière n'a pas d'autre but : il s'agit de donner une redingote à ce qui est, une redingote mathématique<sup>105</sup> ». En d'autres mots, le sacré n'est pas l'« autre » du profane (comme dans la logique binaire qui veut que l'irrationnel soit l'autre du rationnel). Une *différence non-logique* caractérise la relation entre la pensée profane et le sacré : « L'hétérogène est par définition inassimilable et même irréductible à la connaissance rationnelle toujours homogénéisante<sup>106</sup> ».

Cette tentative de théoriser l'hétérogène inassimilable est animée par une série de questions spéculatives qui servent à problématiser la manière dont la pensée occidentale pense l'humain et son rapport au savoir : est-ce possible que l'humain puisse vivre l'expérience d'une conscience sans fondement et pourtant toujours être un humain ? Est-ce possible de vivre un état de conscience qui ne serait pas à la recherche du savoir et qui, donc, déferait le monde des choses ? À quoi pourrait ressembler un être au monde « sans délai » et une pensée qui se situerait hors du projet ? « Comment glisser d'une réflexion subordonnée à l'action nécessaire, condamnée à la distinction utile, à la conscience de soi comme de l'être sans essence mais conscient<sup>107</sup> » ? La somme de ces questions constitue une variation sur la question politique centrale à la pensée bataillienne du sacré : comment libérer l'ébullition de la vie des contraintes de l'ordre profane et par cela échapper à sa gestion étouffante du « réel » ?

La tentative bataillienne de « penser autrement » est le renversement de l'injonction apollinienne, le « connais toi toi-même » qui a inspiré Socrate. Autrement dit, Bataille cherche à briser l'isolement dans lequel l'individu moderne se trouve piégé par la pensée profane : « T'attacher à des buts enfermés dans ces limites où personne n'est en jeu que toi, ta vie sera celle du grand nombre, elle serait privée de merveilleux<sup>108</sup> ». C'est en ce sens que le sacré est, pour Bataille, la limite de la connaissance, la limite du saisissable *et* « ce qui rejette les hommes de leur isolement vide et les mêle aux mouvements illimités — par quoi ils communiquent

---

<sup>105</sup> Georges Bataille, « Informe », dans *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 217.

<sup>106</sup> Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible. L'intellectuel entre révolte et engagement*, p. 183.

<sup>107</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion*, p. 20.

<sup>108</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, p. 112.

entre eux, précipités avec bruit l'un vers l'autre comme les flots [...] <sup>109</sup> ».

L'hypothèse de base qui ressort de notre analyse des écrits de Bataille est la suivante : sa fascination pour l'idée d'une immanence originelle est le reflet de la plus moderne des préoccupations, à savoir la question des fondements du vivre-ensemble. S'inscrivant dans la pensée vitaliste qui atteint son apex dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Bataille ne peut s'opposer à la pauvreté de la raison profane que par le biais d'une spéculation vitaliste quasi-métaphysique sur la nature humaine profonde. Autrement dit, prise comme dans une glace face à la pensée profane de la transcendance que nous trouvons dans la conceptualisation humaniste de l'humain, Bataille ne peut faire autrement que de proposer un éloge poétique de l'immanence sacrée (la célébration anomique et l'auto-sacrifice de la subjectivité). Le paradoxe est que Bataille propose tout cela au nom de la communauté.

Bataille a besoin de l'idée du sacré afin de démontrer à quel point la pensée occidentale est contre la communauté. En ce sens, ses écrits sur le sacré signalent la fin de la science politique : le vivre-ensemble est précisément ce qui ne se pense pas, ce qui ne peut être pensé car le moment de sa réalisation est accompagné par l'égarement du savoir. La communauté n'est que dans la mesure où elle est immanente à elle-même. L'humain n'est humain que dans la mesure où il transcende l'immanence. La communauté des humains est-elle donc impossible ? Le sacré bataillien sert à mettre en évidence l'écart tragique entre l'humain de la transcendance et la communauté immanente. En ce sens, le désir de la communauté est le désir *pour* la communauté et ce désir demeure inassouissable.

---

<sup>109</sup> Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, p. 114.