

“ LE LOGOS ET SES AUTRES : DE PLATON À G. BATAILLE ”

Paul Carmignani

▶ **To cite this version:**

Paul Carmignani. “ LE LOGOS ET SES AUTRES : DE PLATON À G. BATAILLE ”. Master. “APPROCHES HÉTÉROLOGIQUES DU MONDE ANGLOPHONE”, Université de Perpignan-Via Domitia, France. 2017, pp.45. cel-01762963

HAL Id: cel-01762963
https://hal.science/cel-01762963

Submitted on 10 Apr 2018

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

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

Copyright

PR. PAUL CARMIGNANI
Université de Perpignan-*Via Domitia*

"APPROCHES HETEROLOGIQUES DU MONDE ANGLOPHONE"

" LE LOGOS ET SES AUTRES : DE PLATON A G. BATAILLE "

« *La tare congénitale de tous les rationalismes […] tient à ce qu'ils négligent délibérément tout ce qui est infrarationnel et qu'on n'apprend que par l'expérience terrestre, et tout ce qui est suprarationnel (les mystères religieux) qu'on ne connaît que par la révélation et aussi par une expérience supérieure : celle du divin* » (G. Thibon)

« *[Il faut faire sentir aux étudiants que] la philosophie ne doit pas être étudiée parce qu'il a plu à des professeurs de l'inscrire au programme des examens, mais parce qu'elle touche à leurs pensées et à leurs actions de tous les jours, bref parce qu'ils descendent, en tant qu'hommes plus directement, de Socrate et de Descartes que d'Adam ou d'un lémurien*. » (G. Canguilhem)

« *Qu'est-ce que la philosophie en effet, sinon cet entêtement dans la dépense du penser qui rassemble, exprime et offre en partage, donnant ainsi toujours et sans répit « de quoi penser » à qui veut entendre ?* » (J.-T. Desanti)

« *La tâche est donc d'élargir notre raison, pour la rendre capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison*. » (Merleau-Ponty)

« *On fait cours sur ce qu'on cherche et pas sur ce qu'on sait.* » (G. Deleuze)

I. Caractéristiques et originalité du projet

S'il s'inscrit dans le cadre des études anglophones par le recours à l'anglais comme langue d'enseignement pour certains séminaires et le corpus des œuvres étudiées, le Master " *Approches hétérologiques du monde anglophone*" entend aussi s'en démarquer par l'adoption d'une thématique originale qui favorise une *autre logique ou articulation des savoirs et rend caduc le découpage traditionnel des enseignements en termes de "thème", "version", "littérature", "civilisation", etc.*

Alors que les trois années du cursus de Licence ont essentiellement visé à doter les étudiants des outils d'analyse (narratologie, rhétorique, linguistique, sémiotique, symbolisme, etc.) leur permettant, idéalement, de ne jamais être pris de court devant un texte, un document iconographique ou une œuvre d'art et de conjurer la hantise de l'aphasie, du « *rien à dire* », notre projet de Master se propose trois objectifs :

1) Confronter chercheurs et étudiants à des productions artistiques et littéraires contraires à leurs goûts, principes, croyances et idéaux, confrontation se soldant souvent par le refus, l'échec ou l'impossibilité de toute appropriation/consommation de l'objet abordé. Dans cette optique, ***l'hétérologie*** – comme mode d'approche des phénomènes artistiques et culturels refusant la (ré)conciliation à tout prix des oppositions et des antagonismes –, permettra d'aborder ce qui ne peut s'entendre et d'analyser la façon dont un régime de signes *n'est pas compris, décodé ou accepté par les récepteurs. L'hétérologie commence donc là où font défaut la représentation et l'interprétation*. Elle permettra l'exploration d'un autre aspect de l'aphasie évoquée plus haut, non plus le mutisme né de l'ignorance mais ce que P. Valéry appelle le « *Mutisme de l'admiration vs. Mutisme de la stupeur* ».

2) Prendre *le contrepied des partis pris ou des a priori théoriques, méthodologiques et pédagogiques* qui déterminent un rapport aux œuvres (au sens large) favorisant une démarche appropriative homogénéisante (ou neutralisante) tendant souvent à gommer les dimensions littérale, humoristique et subversive de l'œuvre analysée ou à la dépouiller de sa charge effective. Ce Master entend introduire de **la turbulence** dans le jeu bien réglé des pratiques et des discours critiques :

> Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît ? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir. […] Qu'est-ce donc que la philosophie – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même. Et si elle ne consiste pas, ai lieu de légitimer ce que l'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'au il serait possible de penser autrement. (M. Foucault, Préface à *L'Usage des plaisirs*)

3) *Réintégrer dans le champ de la réflexion ce qui en a été a priori exclu car l'hétérologie (inscription dans le* logos *lui-même de son 'autre' ou* heteros*) est aussi le lieu où se recueillent et se problématisent l'impensable et l'impensé de toute discipline* : « *Même la science est en rapport avec une non-science […] chaque discipline est dans un rapport essentiel avec le Non qui la concerne* » (G. Deleuze). Un des domaines d'application des hétérologies concernerait ce refoulé (les éléments que la science a dû éliminer dans son processus de mathématisation du réel) qu'il s'agirait de réintégrer dans le champ du savoir : « *Une "hétérologie" prendrait ainsi pour champ d'analyse et d'investigation ce qui est placé hors des champs, aux confins des territoires du discernable, de l'identifiable, de l'identique, du même* » (C. Harpet, *Philosophie de l'immondice*).

LE LOGOS ET SES AUTRES

Witold Gombrovicz, écrivain polonais, a présenté toute l'histoire de la philosophie moderne, de Kant à Sartre dans un ouvrage intitulé *Cours de philosophie en six heures un quart* (Rivages Poche, 1995) ; je vous propose en 18h de séminaire un défi plus ambitieux encore, un « *parcours de la Raison* », qui nous conduira de l'émergence du *Logos* (disons pour l'instant, de la rationalité, de la raison d'Occident) au V^e^ s. avant notre ère jusqu'à la période contemporaine, marquée par le double phénomène du procès et du débordement de la Raison, c'est-à-dire, d'une part, la défiance l'égard de la rationalité, et de l'autre, l'intérêt pour d'autres formes de rationalité, d'où le titre du séminaire « *Le Logos et ses autres* ».

Si l'on a pu prétendre, à juste titre, que « *L'essentiel de notre philosophie occidentale, européenne, tient dans cette progression vers la rationalité* » (Châtelet, 17), ce parcours nous conduira cependant à évoquer outre le ***Logos***, d'autres notions fondamentales auxquelles il est lié ou s'oppose, telles que ***Muthos*** (le Mythe) et ***Hosios*/*Hieros/Mystikos*** (le Sacré/le Mysticisme), qui ont joué un rôle essentiel dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'Occident[1], notre cadre de référence et le lieu de naissance de ce que E. Morin appelle : « *La religion catholaïque fondée sur la Trinité : Raison-Science-Progrès* ». Mais ces trois entités ont eu tendance à échanger

1. « L'Europe est deux fois née, de la philosophie grecque et de la Bible » (Clément d'Alexandrie).

leur statut, à passer l'une dans l'autre, à se parer des attributs l'une de l'autre, source de mortelles et criminelles confusions : « *C'est dans la sphère sur-éduquée de l'intelligentsia que, dans ce siècle même, le Mythe a pris la forme de la Raison, l'idéologie s'est camouflée en Science, le Salut a pris forme politique en se disant vérifiée par les Lois de l'Histoire* » (E. Morin, *La Complexité humaine*, 251)

N'oublions pas enfin et surtout que « le *logos* – au sens d'intelligence et surtout de mesure – est indispensable à l'action. » (Saint-Sernin, 242).

I. NAISSANCE DU LOGOS

Évoquer la raison ou *Logos* (terme qui, en grec classique, veut dire tout à la fois : ***mot ayant un sens, discours* et *raison***, Châtelet, *Hist. Philos*. 98) nous oriente vers l'antiquité classique qui voit l'acte de naissance de l'homme occidental→ homme religieux, politique, raisonnable (J-P Vernant, 7).

En effet, à la différence du ***mythe***[2], la rationalité dispose d'un état civil.

Moment capital : la pensée au V^e^ s. avant notre ère passe de « la régence du mythe à la puissance de la logique philosophique ; à l'interprétation sacrée se substituent peu à peu des explications profanes » (Châtelet 75). Le *dire* invocatif ou même simplement déclaratif de la poésie et de la religion est de plus en plus vivement mis en question par la tentative philosophique de ***démonstration***.

Émergence donc d'une réflexion philosophique se définissant d'abord comme rupture *critique*[3], comme refus de la ***doxa***, c-à-d l'opinion *courante et les croyances*. **Doxa** : opinion incertaine issue du monde sensible ou connaissance commune. ***Doxa,*** avis, opinion, vient de *dokein*, briller (comme les vagues au soleil ; ou plus tard comme l'auréole – *doxa* aussi – du saint) (Jacerme, *Intro. phil. occidentale*, 59). C'est le domaine de l'apparence, de la « *semblance* » (c'est ainsi que J. Lauxerois traduit le terme, cf. Jacerme, 68)

Cette *connaissance commune* constitue l'ensemble des opinions reçues *sans examen*, et plus spécialement l'opinion dominante ; elle est donc commune :

– au sens de vulgaire, dépourvue de tout effort d'interrogation et de critique ;

– au sens de partagée par le plus grand nombre (*Intro. philo sciences*, 117)[4].

La réflexion philosophique va se constituer en grande partie contre les *Sophistes* (*Sophistés* : habile en savoir ; le Sophiste est un intellectuel qui sait parler, commis-voyageur en tout genre d'habileté (*sophia*) et plus particulièrement en art de parler et de discuter [68]).

Les sophistes ne cherchent point la ***vérité*** mais le ***succès*** fondé sur l'art de convaincre, de persuader et de séduire (= la rhétorique, mais Platon fait justement de la rhétorique le négatif de la rationalité).

---

2. Entendu, pour l'instant, au sens large de « *récit fabuleux, transmis par la tradition, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature, des aspects de la condition humaine* » (Dict. *Le Robert*).

3. L'étymologie du mot renvoie au "crible", appareil à fond plan perforé, utilisé pour séparer selon leur grosseur des fragments solides (grains, sable, minerais, etc.).

4. « Le clair-obscur de la *doxa* »→ « Il faut bien commencer et passer par l'opinion avant d'arriver au savoir : la ***doxa*** de l'attitude naturelle est une *Urdoxa* », (Merleau-Ponty, 207)

Les philosophes, de leur côté, n'ont cessé de dénoncer la ***doxa*** et d'y opposer une ***épistémé*** (connaissance) comme savoir seul adéquat à la philosophie (G. Deleuze, 138). Cela dit, Platon ne nie pas le sensible ; il faut qu'il y ait le sensible, puis on le traverse par la pensée, et on relie le sensible, qui est devenir, avec quelque chose qui lui donne de la constance, de la fixité, de la mesure, et qui est un plan complètement intelligible. (Jacerme, 82)

Importance du passage de la *persuasion* à la recherche de la *vérité* → À l'homme de l'opinion, le ***philodoxe***, qui se laisse fasciner par le monde de la perception, va s'opposer le ***philosophe***[5], l'amant de la *Sophia*, une science qui est en même temps une sagesse (98).

Socrate, dont la seule science était, disait-il « *de savoir qu'il ne sait rien* » en est la figure exemplaire, qui passe pour l'inventeur de la science morale et l'initiateur de la philosophie des concepts ; puis Aristote, l'inventeur de la logique formelle, c'est-à-dire de cette partie de la logique qui donne des règles de raisonnement indépendantes du contenu des pensées sur lesquelles on raisonne→Moment clé où selon une belle formule : « *Le non-savoir qui se sait tel triomphe du non-savoir qui s'ignore* » (96)

Donc, à l'opinion, plus tournée vers le donné sensible, la "droite philosophie" désireuse de construire un discours intégralement justifié va opposer l'*Idée*/*eidos* terme qui recouvre trois acceptions dans la philosophie antique :

- c'est d'abord le paradigme ou modèle que copie le donné phénoménal* ;
- c'est une catégorie logique qui permet le jugement (c'est aux Stoïciens que nous devons l'usage du substantif "logique" pour désigner la science du vrai et du faux) ;
- c'est aussi une cause (*Hist. Philos*, 121)

* *Eidos* : visage, forme, idée : qch de commun à la diversité des étants (participation entre l'étant et l'être : qch de l'être éclaire l'étant). Je perçois l'étant non pas par la vue sensible, mais par un voir supérieur, celui de l'âme, c-à-d l'Intellect, le *noûs*. C'est le *noûs* qui perçoit l'intelligible. Platon, par un étonnant détournement de sens, fera dire au mot *eidos* non le sensible, mais l'intelligible même… (Jacerme, 72)→ Passage du plan sensible du multiple au plan intelligible de l'un.
Chorismos : partage entre le sensible, où il n'y a que pluralité et devenir, et donc indétermination, c-à-d non-être, et de l'autre côté, ce qui est toujours identique, ce qui ne varie pas (73)

En résumé, l'Idée est cela même qui permet à un jugement d'être durablement vrai. La constitution de la philosophie comme Savoir fondamental suppose la réalité de l'intelligible (ou, si l'on préfère, la réalité de l'idéalité, c-à-d l'idéalité du réel) (*Hist. de la Raison*,118). Du coup, « *penser* », ce n'est plus *éprouver* mais tenter de *construire des concepts*… Avec Thalès, la pensée grecque a commencé à inverser le rapport de compréhension. L'explication n'est plus à rechercher dans l'évocation de le puissance des dieux, mais dans la simple considération des choses (Bernard, 82)

5. Premier emploi de *philosophos* dans un fragment attribué à Héraclite (Delacampagne & Maggiori).

Naissance du *Logos*, voix du monde et loi du monde (*Univers d'Héraclite*,156) = le monde et chaque chose dans le monde exprime un ordre accessible à la pensée. (permet la communication et la traduction de la *physis* à la *psyché*…). Ce *logos* ou rapport régule les relations et les transformations des masses concrètes de l'univers ; il les tient et les maintient dans la bonne mesure. Ce *logos* est actif. (*Univers d'Héraclite***,** 103).

> « Le logos, c'est l'intelligible de la nature qui permet à l'esprit humain de communiquer avec elle ; le logos est en somme l'expression du Kosmos » (J. Brosse, Retour à l'origine, 254).

Étymologiquement, le terme est apparenté à *légein* : rassembler, recueillir :

> Le mot *logos* vient de la racine indo-européenne *leg* qui devait signifier rassembler, recueillir. D'où *legere*, lire, qui signifie rassembler par les yeux des lettres ou des significations ; d'où encore, *ligare*, relier ; *leges*, l'ensemble des idées et des codes qui unissent un peuple, ou que l'on regroupe en préceptes ; d'où enfin *lignum*, le bois que l'on collecte. (Vico cité dans R. Harrison, *Forêts : Essai sur l'imaginaire ocidental*, Paris, Flammarion, 289)

Le *Logos* désignerait aussi l'Unique, mais dans sa fonction de recueillement, c'est la parole rassemblante. D'où la tendance à l'homogénéisation : en effet le *logos* (qui est hors de tout, puisqu'il dit le tout) réside dans la perception de l'unité sous-jacente à la diversité.

Le monde des Grecs est donc celui du "*Logos*", cette raison langagière qui traverse les choses de part en part, aussi le travail du philosophe consistera-t-il à faire correspondre les articulations du discours aux articulations de l'être (*Hist. Raison*, 63). « Le *logos* n'est pas seulement ce discours que nous parlons, mais ce langage à l'écoute duquel nous sommes » (*Platon et l'académie*, 95).

Logos→ « Le langage est non seulement ce par quoi le réel et la pensée peuvent l'un et l'autre devenir communs, c'est-à-dire partageables, mais ce qu'ils ont de commun entre eux, le troisième terme qu'ils partagent eux-mêmes » (F. Wolff, *Dire le monde*, 272)

Rappelons également que le *logos* grec reparaîtra à Rome comme *ratio* : ce qui était parole deviendra calcul : « On découvre déjà, dans cette étymologie, l'articulation du sens objectif (le fondement d'une déduction ou de l'existence même des choses) et du sens subjectif (la faculté de découvrir et de lier les vérités). ***La raison est la faculté de s'instruire des raisons des choses et des mots***. » (*Dict. de philosophie*, A. Colin)

Mais, *Logos* est aussi moyen de pacifier son existence (*Hist. Ph,* 98)→« La raison grecque, c'est celle qui permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique, sur les hommes, non de transformer la nature » (Vernant, 124). Il s'agit de savoir à quel type de conduite – individuelle, politique et religieuse – l'homme doit se conformer pour que se réalise l'ordre, la raison, c-à-d *la bonne correspondance entre l'organisation du Cosmos, celle de la Cité et la hiérarchie dans l'âme* (*Hist. Ph*,102). *Kosmos* = ordre, agencement, ornement…

Cette pensée rationnelle se serait érigée sur le refoulement – ou le projet d'abolir – une autre forme de pensée dont l'instrument et le véhicule serait le mythe[6], au sens de récit sacré. Rappelons avec E. Morin les étapes de ce divorce :

> *Logos et mythos* : Le mythe est inséparable du langage et, comme *Logos*, *Mythos* signifie à l'origine parole, discours. Ils naissent ensemble du langage, puis se distinguent ; *Logos* devient le discours rationnel, logique et ob-

6. « Le récit légendaire ne contredit pas la logique ; il ajoute une logique métaphorique à la logique de la démonstration ». (Châtelet, Tome I, 128).

jectif de l'esprit pensant un monde qui lui est extérieur ; *Mythos* constitue le discours de la compréhension subjective, singulière et concrète d'un esprit qui adhère au monde et le ressent de l'intérieur. Puis, *Mythos* et *Logos* se sont opposés, *Mythos* apparaissant au *Logos* comme fable et légende dépourvue de vérité, *Logos* apparaissant au *Mythos* comme abstraction décharnée, extérieure aux réalités profondes[7].

« La raison éprouve une terreur mythique à l'égard du mythe. » Depuis Homère, qui effectua le premier décrochage laborieux et réussi d'avec les forces du dehors, la raison n'a cessé, par une violence dissimulée en ruse raisonnable, d'exorciser tout ce qui de ce dehors pourrait n'être pas sous la loi dont elle se déclare seule détentrice. Les chimères mythologiques se sont dissipées. Mais l'extériorité qu'elles figuraient s'est réfugiée ailleurs. Cette sorte de résistance jamais anéantie est l'obsession de la raison. (Delacampagne, 166)

On peut donc considérer qu'il « *n'y a de philosophie que là où il y a une pensée rationnelle, c'est-à-dire une pensée capable de se critiquer et de faire effort pour se justifier par des raisons* » : il s'agit toujours de *démontrer, de constituer ce champ dans lequel la vérité est administrée par voie démonstrative* (Bréhier 8).

D'où l'importance de la logique, « la science de la preuve » (S. Mill), c-à-d la discipline qui établit les règles du raisonnement correct, « l'art de bien conduire sa raison ».

Aristote est l'inventeur de la logique qui détermine les critères formels de validité des opérations de l'esprit : elle étudie la proposition, expression du jugement dans les mots, et sa pièce maîtresse est la théorie du syllogisme – discours dans lequel certaines données étant posées, quelque chose d'autre en résulte nécessairement → Raisonnement syllogistique (3 propositions) :

Majeure : *Tous les hommes sont mortels*
Mineure : *Or Socrate est homme*
Conclusion : *Donc Socrate est mortel*

La logique repose donc sur la distinction du vrai et du faux. Le vrai est une norme, une règle et un idéal pour nos jugements comme le bien est une norme, un idéal pour notre conduite (*Précis Philo* 94). Noter qu'il n'y a qu'une manière de penser vrai sur un problème mais il y a mille façons de se tromper. La logique est la science qui fonde les idées vraies, la psychologie la science qui explique les idées fausses.

Le raisonnement se distingue de l'intuition parce qu'il exige ces démarches, ces détours, ces méditations que précisément l'intuition exclut. Tandis que l'intuition nous révèle des réalités singulières, le raisonnement circule à travers des concepts, qui se caractérisent par leur compréhension (ensemble des caractères qui les définissent) et leur extension (ensemble des individus auxquels ils s'appliquent). Le raisonnement portant sur des concepts exige le langage = connaissance discursive. Tous les raisonnements s'appuient sur des principes :

- principe d'identité : A est A ;
- principe de contradiction : « il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet sous le même rapport » (appelé principe du tiers exclu quand il est présenté sous forme d'un dilemme) ;
- principe de raison suffisante : il postule que tout ce qui se passe a sa raison d'être (principe de causalité) (*Précis*, 246)

7. E. Morin, *La Méthode : La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986, 158.

Au terme de ce premier développement, se dégagent les principes fondamentaux de la philosophie antique, à savoir :

- la question de l'origine première (*archè*) et de la loi fondamentale (*logos*) du monde, à quoi se rattache la recherche d'un principe d'unité.
- les thèmes liés au concept d'*aléthéia* (ce qu'on ne cache pas) : *l'être, la vérité, la connaissance vraie*.
- La réflexion sur la nature de l'homme et sa détermination éthique : la qualité de l'âme, le bien (*agathon*) et la vertu (*arétè*). Dans l'éthique individuelle, le problème de l'accession à l'*eudémonie* (bonheur) 28

La vie la plus désirable selon Platon est le mélange « *du miel du plaisir et de l'eau simple de la connaissance* ».

Conclusion

« *La pensée au V^e^ s. avant notre ère passe de la régence du mythe à la puissance de la logique philosophique **;** à l'interprétation sacrée se substituent peu à peu des explications profanes*.» (Morin, 75)

« La raison grecque (procédant d'une capacité critique) rompt avec l'ancienne rationalité qui était fondée sur l'idée de sujétion, de pouvoir, de puissance (le *kratos*). À la puissance, elle substitue le principe (*nomos*) » (Guillebaud, 156).

À partir de là, l'histoire de la philosophie peut, en grande partie, se lire comme une sorte de *marche triomphante de la Raison* qui culminera dans le rationalisme cartésien (de fondation idéaliste et métaphysique : « *Je pense, donc je suis* ») et le rationalisme des Lumières (de fondation empirique et expérimentale : « *Je suis, donc je pense* » serait en quelque sorte le *cogito* du philosophe des Lumières) [H. ph., 84].

II. LE MOYEN-ÂGE

Faisons un bond dans le temps par-dessus l'Antiquité tardive marquée par la « rencontre des traditions juive et chrétienne et de la rationalité philosophique grecque » (Droit, *La compagnie*, 56) pour évoquer le Moyen Âge. La philosophie médiévale en Occident est caractérisée par la rencontre du Christianisme et de la philosophie : thème fondamental→le rapport entre foi et savoir : la théologie va devenir scolastique (fondée sur le raisonnement).

1^ere^ période : la **Patristique** (II^e^-VII^e^ s.) : effort des Pères de l'Église pour édifier la doctrine chrétienne à l'aide de la philosophie antique, et de l'assurer ainsi à la fois contre le paganisme et contre la gnose.

À partir du IX^e^ s. : la **Scolastique (la théologie spéculative)** : retour aux textes anciens, leur analyse critique et l'enseignement de leur message (influence du monde arabe ; Thomas d'Aquin [1225-1274], le plus grand penseur du Moyen Âge, entreprend de lier dans un vaste système l'aristotélisme à la philosophie chrétienne héritée de St Augustin ; les principes de la foi, qui sont surrationnels, ne sont pas pour autant irrationnels [81]) 65

Les professeurs portaient le nom de « scolastiques » ou d'« écolâtres », noms qui caractérisaient leurs méthodes et leur doctrine religieuse. Ils constituaient une sorte d'intelligentsia à cette époque. Leurs méthodes d'enseignement étaient formelles, reposaient sur la connaissance livresque uniquement (le philosophe grec Aris-

tote était la référence au même titre que la Bible), sur l'art de la dialectique, du discours, et ils refusaient toute remise en cause des dogmes établis par l'Église. Les « humanistes » du XVIe siècle vont donc devoir s'affronter continuellement à ces « sophistes », ces « Sorbonnards » qui n'acceptaient pas de voir leurs méthodes et principes constamment ridiculisés.

a) Origines

Les contradictions entre foi et science→Avant d'être une méthode, un comportement, la scolastique est une tentative de l'Église de résoudre une contradiction apparente : comment peut-on concilier la foi, qui suppose une révélation divine, et la raison, c'est-à-dire la philosophie gréco-latine (la seule connue alors) qui fut capable d'atteindre un haut degré de sagesse sans avoir connu les Textes Saints ? Prise de cs que les principes de la foi, qui sont surrationnels, ne sont pas pour autant irrationnels.

La philosophie et la théologie devaient-elles donc rester deux domaines distincts, parallèles, ou bien la philosophie antique pouvait-elle, au lieu de contredire la théologie, cautionner la foi ?

b) St Thomas d'Aquin et la conciliation

De toutes les tentatives de dépassement de ces contradictions, la plus importante fut celle de Thomas d'Aquin au XIIIe siècle. L'idée de départ était de montrer que loin de s'opposer à la religion, la culture profane antique en était la préparation : les sages de la Grèce ont joué un rôle analogue à celui des prophètes juifs auprès du peuple élu. Platon, en quelque sorte, était l'équivalent de Moïse et Virgile celui de Jean-Baptiste. Ainsi, tout le legs de l'antiquité, essentiellement celui d'Aristote qui avait le mieux rassemblé tout ce que l'esprit humain peut atteindre sans la révélation divine, fut largement utilisé pour les études : grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, astronomie, musique et médecine ne furent cultivées qu'en vue de la religion ; les textes d'Aristote devinrent presqu'aussi infaillibles que ceux de la Bible et servirent systématiquement d'outils de référence pour la démonstration de l'existence de Dieu, pour mieux comprendre les Textes Saints, réfuter les hérésies, déterminer les fêtes mobiles. La théologie constituait alors le couronnement de toutes ces études.
Mais→ « *Les théologies médiévales ont remarquablement contribué au développement du rationalisme, tant philosophique que théologique* », Thierry Bedouelle, *La Théologie*, Paris, PUF, Que sais-je ? 2007, 77

c) Une impasse

La philosophie n'était plus que la servante de la théologie. Mais bien des contradictions demeuraient et l'Église, plutôt que de se désavouer, préféra user de sophismes, de déformations des textes (si nécessaire), et, en dernier recours de son autorité. De là l'image caricaturale de la scolastique qui apparaît de plus en plus au XVIe siècle : on ne raisonne plus que sur des concepts anciens au lieu de faire confiance à l'expérience et aux nouvelles découvertes, on refuse autoritairement toute remise en cause de la philosophie d'Aristote, on ne connaît comme pédagogie que celle de l'autorité et de la répétition : textes à apprendre par coeur, commentaires de commentaires (proposés comme la vérité) au lieu de faire appel à l'esprit d'analyse et à la critique des textes authentiques, apprentissage mécanique des procédés de l'éloquence, sans se soucier vraiment du contenu...

Ces principes seront raillés, par exemple, par Rabelais et Montaigne. Quand, au cours du XVI^e^, de nouvelles philosophies vont remettre définitivement en cause la scolastique (l'Empirisme et le Newtonisme en Angleterre, surtout), l'Église va durcir son attitude qui demeurera longtemps la même : en 1632 Galilée est condamné ; un arrêt de la Sorbonne et du Parlement fait défense à toute personne de tenir ni enseigner aucune maxime contre les anciens et, en particulier, contre Aristote. Descartes ne pourra élaborer son système philosophique (reposant uniquement sur la raison) qu'à l'abri, en Hollande...

Succède à cette période la Renaissance→mouvement intellectuel de l'humanisme qui prône une *renaissance* de l'homme à partir de l'*esprit* antique. Ce mouvement d'abord orienté vers la redécouverte de l'Antiquité classique à travers la littérature grecque et latine, commence en Italie au XIV^e^ s. et gagne ensuite toute l'Europe. L'homme et les thèmes qui lui sont adjoints – la nature, l'histoire, la parole –, forment le foyer de la pensée humaniste. (93)

Avec la Renaissance, surgit une nouvelle espérance : celle du salut par la raison, aussitôt démentie par l'idée contraire qu'illustre le protestantisme, et plus tard le jansénisme (Pascal), selon laquelle l'homme ne peut se sauver (seul Dieu le peut).

III. UN SECOND DEPART (XVI^e^ ET XVII^e^ SIECLES)

« *Le recommencement de la philosophie au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle est lié à l'apparition d'un autre contexte,* ***celui de la science****. Cette fois, la philosophie ne va pas se nourrir de la réalité politique, mais des transformations profondes de la conception de la nature.* » (Chât. 74).

Révolution galiléenne→réunir le monde céleste et le monde terrestre, montrer que la distinction d'Aristote entre le supra-lunaire et le sub-lunaire n'est pas pertinente puisque les mêmes lois y règnent. La philosophie va intégrer et formaliser la nouvelle physique dans une conception du monde renouvelée. (99)

D'autre part, la raison, jusqu'alors limitée dans ses démarches par son accord nécessaire avec les dogmes et l'Écriture, se libère totalement de ces contraintes. Les philosophes vont progressivement déplacer la question philosophique en substituant à l'équation Dieu-Monde-Homme, celle-ci : Sujet connaissant-Nature unifiée-Savoir universel (Morin, 13).

R. Descartes (1596-1650)

On considère Descartes comme le père de la philosophie moderne et le promoteur du rationalisme. Il va populariser la nouvelle physique copernico-galiléenne et en tirer les conséquences méthodologiques qu'il transposera dans sa pratique de philosophe, ce faisant, il introduit dans la philosophie une révolution qui est à l'origine intellectuelle du monde moderne. À la question de l'être, Descartes substitue la suivante : *Qu'en est-il de la connaissance ? Et du sujet connaissant ?*

Rappelons que Descartes par l'exercice du doute atteint ce qui finalement est le plus évident et dont on ne peut douter : *la conscience de soi*. Même dans le doute, le moi doit être présupposé. La *conscience de soi* est donc le fondement à partir duquel D. peut construire d'un seul tenant toute sa philosophie (105). D'où le "*Cogito*

ergo sum", le « je pense », sujet de la pensée pure. (« *Ergo* n'est pas un terme déductif, il s'agit d'une intuition : au moment où le sujet se saisit doutant il se saisit pensant et étant » Hersch, 139).

Le doute méthodique de Descartes est à l'époque où il le formule un acte révolutionnaire. Il affirme une émancipation par rapport à l'esprit scolastique qui avait régné sur la pensée durant tout le Moyen Age (*Philo. de notre Temps*, 5).

Il y a bien chez Descartes une nette séparation entre le champ de la métaphysique[8], dont l'âme et Dieu sont les principaux objets, et celui de la physique, qui consiste en l'étude d'une nature homogène, purgée de toute finalité, tout entière soumise aux lois du mécanisme. On peut donc affirmer que cette séparation est fondatrice de la science moderne, au sens où elle assure méthodologiquement la possibilité d'une connaissance quantitative des phénomènes naturels. Mais les sciences reposent dans leurs fondements sur la métaphysique : la rationalité de la nature réside en définitive en Dieu, qui seul nous assure de la valeur des sciences au plan ontologique (*Intro. philo. des sciences*, 43)

Descartes en effet, continue à s'exprimer avec les concepts de la théologie et de la métaphysique de son temps (« *la véracité de Dieu garantit l'effectivité du monde et de sa connaissance* »). Il reste partisan des idées innées et pense que Dieu a inscrit en l'homme, en chaque homme, des *semina veritatis*, que l'expérience a seulement pour fonction de réveiller. Idée classique, assez proche de la position platonicienne : il reste dans le cadre d'une onto-théologie→pensée de Dieu comme fondement des vérités de raison (Ferry, *Kant*, 81) :

> Si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies. (Descartes, in *Invitation à la philosophie des sciences*, 76)

Descartes ouvre ainsi la voie à un mouvement d'émancipation intellectuelle qui atteint son apogée à l'Âge des Lumières (*The Enlightenment--Die Aufklärung--El Siglo de las luces*) ou l'Âge de la Raison (vs. obscurantisme). Il s'agit de se libérer des ténèbres, c'est-à-dire de la superstition (*the benightment of superstition* OED)

Aufklärung [illumination] : un certain nombre de penseurs militants décide d'user uniquement de la lumière naturelle pour éclairer la vie de l'homme, pour faciliter son épanouissement et sa réussite ; ils s'opposent en cela aux théologiens et aux métaphysiciens qui continuent comme les successeurs de Descartes à emprunter

---

8. **Métaphysique** : On a classé les 14 écrits d'Aristote traitant des principes universels après ceux qui traitaient des principes physiques (en grec, *méta ta physika*), d'où est ensuite dérivée la dénomination *de science qui recherche ce qui est derrière la nature. La métaphysique est recherche de l'inconditionné* : l'âme, Dieu et le monde, connaissance spéculative de la pure raison.

1. **Métaphysique générale** ou ontologie = simple analyse des concepts généraux de l'ontologie classique (Être, substance, attribut, entendement infini, divin, etc.). Le suprasensible est la fin ultime de la métaphysique

2. **Métaphysique spéciale** : l'ensemble des démonstrations dogmatiques prétendant fonder *a priori* par concepts la connaissance de l'âme, le monde et Dieu ; elle est dénoncée par K comme transcendante (= illusoire parce qu'extérieure à l'expérience). Idée d'un sujet absolu, pleinement rationnel et transparent à lui-même.

3. **Métaphysique** comme disposition naturelle : une exigence de sens

4. **Métaphysique des mœurs et de la nature** : doit réaliser le système de la raison pure évoqué par K.

5. **Métaphysique de la subjectivité** : type de pensée qui s'est développé depuis que l'on a avec Descartes assigné à l'homme le rôle de fondement et que l'on a pensé le réel comme étant soumis aux principes de l'esprit humain (selon Heidegger).

leurs concepts à la pensée théologique (lumière surnaturelle)→« C'est précisément cette substitution par laquelle on écrit « homme » partout où il y avait écrit « Dieu » qui définit l'*humanisme* » (Descombes, 43)

Annexe I : Relation de tout ce qui précède avec la perspective inventée à Florence (grand centre de cartographie) entre 1420 et 1450 :

> La perspective mathématique est la forme symbolique, c'est-à-dire la forme à laquelle est attachée intimement le concept d'une vision déthéologisée du monde. Plus simplement, la perspective est la forme symbolique d'un monde d'où Dieu serait absent, et qui devient un monde cartésien, celui de la matière infinie. […] Panofsky estime que la perspective est la forme d'un univers déthéologisé, où l'infini n'est plus seulement en Dieu, mais réalisé dans la matière en acte sur terre. […] Avec la perspective, les hommes du temps construisent une représentation du monde ouvert à leur action et à leurs intérêts. Le point de fuite est la projection de l'œil du spectateur dansd la représentation, et le monde s'organise dès lors en fonction de la position du spectateur. La perspective s'appelait *commensuratio*, c'est-à-dire que la perspective, construction de proportions harmonieuses à l'intérieur de la représentation en fonction de la distance par rapport au spectateur a pour effet et conséquence que le monde devient mesurable et commensurable à l'homme… (d'après D. Arasse, *Histoires de peintures*, 65-67)

Annexe II : Différence avec l'islam :

> Il reste que la raison ne peut s'identifier, en islam, à ce que ce concept recouvre depuis Descartes en Occident. Il s'agit d'une raison divine, émanée en l'homme par la force de son intellect, force qui lui vient de Dieu par l'entremise de l'intelligence agente, homologuée à l'archange Gabriel. Cela a pour conséquence le fait que la philosophie politique, en islam, ne saurait être une philosophie libérale. (Jambet, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*)

Ce mouvement trouvera dans la philosophie de Hegel son expression la plus radicale ; mais avant Hegel, il y a eu Spinoza et Kant.

Spinoza (1632-1677)

« *Les philosophes ordinaires commencent par les créatures, Descartes par l'esprit, mais moi par Dieu […] Dieu ou ce qui est pour moi exactement la même chose, la vérité* ». Désigne aussi la totalité de l'être sous l'infinité de ses aspects→« *Deus sive natura* » : « Dieu est la nature créante (*naturans*) et tout ce qui est est advenu par lui (*naturata*) et est aussi par lui maintenu dans l'être ».

La théorie spinoziste de la connaissance repose sur un rationalisme radical affirmant l'intelligibilité universelle de l'être : « *L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses* ». Sa critique radicale des illusions métaphysiques, morales et religieuses, ont fait de lui, bien avant Nietzsche, le premier philosophe du soupçon.

Kant (1724-1804)

E. Kant a l'audace intellectuelle de poser la question : *Comment se fait-il qu'il y a du vrai ?* Il est ainsi considéré comme le grand penseur de la modernité en ce sens qu'il nous invite à penser le droit, la morale, l'éthique, la culture indépendamment de tout fondement théologique (*Dict. des philosophes*). À une *philosophie du point de vue de Dieu, Kant substitue une philosophie du point de vue de l'homme,* à preuve sa définition des Lumières :

> Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans le défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et

de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières. (Kant)

La philosophie que je recherche […] est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être utiles au genre humain.

Les Lumières sont donc déterminées par l'usage de la *raison* et par le fait pour un individu de penser de manière autonome. Ce qui est caractéristique des Lumières, c'est plus radicalement une distance avec la tradition et l'autorité, la haute estime de la *liberté*, et la valorisation positive de la capacité à trouver une solution rationnelle à toutes les questions. (103)

Kantisme = révolution copernicienne en philosophie→avant de s'interroger sur le monde, on doit d'abord s'interroger sur ses capacités à connaître : avant de penser le réel, il faut penser la pensée (*Philosophies de notre temps*, 5)

La pensée va désormais se définir comme travail ou activité et non plus comme simple vision ou contemplation (Ferry 54). On sort du vocabulaire de la *vision* pour entrer dans celui de l'*action* ; avec Kant la connaissance ne se définit plus comme *Idée* (registre de la vision) mais comme *Begriff* (activité de synthèse, une pratique) → la pensée apparaît comme une construction et non une révélation.

Kant a limité avec une précision rigoureuse le champ du possible pour l'esprit humain ; la métaphysique devient ce qu'elle doit être : la science des bornes de l'esprit humain (E. Bréhier, 1169-1171)

Ainsi, la philosophie devient réflexion critique sur les fondements du savoir (*Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?*), dès lors la **métaphysique** (recherche de l'inconditionné : l'âme, Dieu et le monde), connaissance spéculative de la pure raison, « qui s'élève au-dessus des enseignements de l'expérience par de simples concepts », est condamnée dans sa prétention à atteindre le supra-sensible au moyen d'un usage transcendant des catégories.
Seule est possible selon Kant une *métaphysique de la nature* qui se borne à être la science de ce que nous pouvons connaître *a priori* des objets. Kant ramène l'absolu au rang de simple « idée » de la raison (l'idée rationnelle est un concept auquel nulle intuition ne correspond).

Apport essentiel de Kant : l'affirmation qu'il n'y a de connaissance vraie que celle que l'on peut vérifier. Or, pour Kant, il est établi qu'on ne peut vérifier que ce qui est donné dans l'expérience critiquée et contrôlée, c'est-à-dire dans l'expérimentation → il fonde la pensée expérimentale et, en conséquence, le rationalisme critique. La raison n'a qu'un seul usage théorique, cognitif, celui de se critiquer elle-même, d'être capable de se fixer des limites (140-141).

Selon lui la pensée humaine doit renoncer à l'idée de construire un savoir absolu ; pour Kant, l'absolu n'est pas de l'ordre du savoir mais de la conduite, de ce qu'il appelle la « pratique » (143).

Si *la tâche propre de l'entendement est de connaître ce qui est, celle de la raison est de dicter ce qui doit être*[9] → « *Agis toujours de telle sorte que tu puisses ériger la maxime de ton action en loi universelle* ». Pour Kant la véritable destination de la raison n'est pas spéculative mais pratique : elle doit obliger notre volonté (*Que dois-je faire ?*).

9. Châtelet, *Histoire de la Philosophie*, Tome V, 32. « La faculté de juger est donc avec l'entendement et la raison, la 3e faculté de connaître supérieure, c-à-dire autonome. »

En fait, les 3 questions que pose la philosophie : *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* se ramènent en définitive à une 4e qui les implique toutes : *Qu'est-ce que l'homme ?* (51)
Temps et espace : des formes *a priori* de la sensibilité, des manières d'être affecté. À la coordination sensible, Kant oppose la subordination irréversible, propre à l'entendement, et caractéristique de la liaison causale. Pour Kant, la causalité (rapport spatio-temporel de contiguïté ou de succession immédiate) que l'esprit impose ne s'appliquera plus qu'aux phénomènes : elle ne sera plus loi de l'être mais condition de la connaissance (sa source ne peut être que dans l'esprit). Espace et temps ne sont pas des propriétés des choses, mais des conditions de la connaissance que nous pouvons avoir d'elles ; ce sont des réalités empiriques et des idéalités transcendantales (*id est*, indépendantes de l'expérience). [Hersch, 209] *vs.* « Le temps n'est pas là, déjà donné comme l'espace, pour que nous le parcourions, mais nous le portons en nous » (F. Savater, 283)

Hegel (1770-1831)

La rationalité philosophique classique trouve son achèvement dans le discours hégélien : « *dans la philosophie de Hegel, la raison se couronne elle-même* » (Hersch). La philosophie de Hegel s'est voulue *l'apothéose de la Raison* : Hegel voit l'histoire humaine comme le déploiement contradictoire d'une Raison universelle dont l'homme est à la fois le sujet et l'objet. Philophie de Hegel = *système panlogique* (Hersch)

La pensée se hisse à l'Universel, au terme d'un patient cheminement qui est celui de toute l'histoire humaine : perception sensible, conscience de soi, Raison, Esprit et enfin « savoir absolu ». Elle doit récapituler toutes ses expériences, ses erreurs, ses découvertes et ses impasses au sein d'une sorte d'odysée de la connaissance qui nous mène vers la solution de l'énigme finale. (*Philosophies de notre temps* 10). L'Idée ou le Concept est le sujet de l'histoire universelle ; celui qui parcourant toutes les triades, toute la logique, « devient » ou « advient » (Hersch 268). La nature, engendrée par la pensée pure niant sa propre intériorité, revient à l'intériorité de la pensée qui la pense.

La phénoménologie de l'esprit de Hegel[10] se présente comme *une odyssée de la pensée* à travers les âges. De la perception sensible au Savoir absolu, Hegel raconte le cheminement de l'esprit : *l'éveil de la conscience de soi chez les premiers hommes→ les mythes des primitifs→la raison chez les Grecs→la religion chrétienne→la science*. (11) = vision évolutionniste marquée par la ***dialectique*** (la lutte des contraires).

La dialectique de Hegel trouve en partie son origine dans la réflexion sur la question de la **Trinité**. Il conçoit la dialectique comme la loi qui est au fondement de la pensée et de la réalité :

> Nous appelons dialectique le mouvement rationnel supérieur, à la faveur duquel des termes en apparence tout à fait séparés passent les uns dans les autres spontanément, par le fait même de ce qu'ils sont, l'hypothèse de leur séparation se trouvant ainsi éliminée. En d'autres termes, toute thèse recèle déjà en soi son antithèse, et les deux sont supprimées dans la synthèse (153)

Hegel substitue à la logique formelle classique une logique dialectique qui rejette le principe de contradiction : le réel est mouvant, contradictoire. Il faut donc que la pensée en épouse les contradictions. La pensée ne va plus de l'identique à l'identique, mais de la thèse à l'antithèse et à la synthèse. La contradiction n'est plus la négation de toute pensée logique, mais au contraire le moteur d'une pensée féconde, le conflit qui donne naissance au mouvement dialectique de la pensée et des choses. D'après la logique classique, par exemple, entre l'être et le non-être il y a contradiction, il faut choisir. Mais d'après Hegel, l'opposition dialectique

10. Phénoménologie = science de l'expérience de la Cs.

de l'être (thèse) et du non-être (antithèse) engendre une synthèse, le devenir (l'être de ce qui change, naît et meurt, est et n'est plus). (*Précis*, 107).

Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il confirme, en brossant une fresque du passé humain, la profondeur de son sens historique personnel : dans le développement du genre humain, et spécialement en son espace occidental, tout s'est plié à une orientation philosophique. En dernière instance, tout y porte un caractère rationnel, si l'on adopte toutefois une conception dialectique de la raison. *Les diverses périodes de l'histoire correspondent à des moments logiques hiérarchisés de l'élucidation de l'Esprit.*

Du fond de l'histoire de l'humanité, se développerait une raison immanente→ affirmation d'une intelligibilité profonde de l'histoire de l'humanité[11]. Avec Hegel, qui affirme que « *Le réel est rationnel et le rationnel est réel* », la rationalité n'est plus un idéal mais le tissu même du réel et de la pensée (*Hist. Ph*, 184).

Pour Kant, la réalisation de l'absolu était l'affaire de l'individu. À cela, Hegel rétorque que l'homme ne peut se réaliser que dans et par la collectivité (197)→L'État est la raison en actes (188) : « L'État est pour Hegel une réalité substantielle, il est en somme la raison cherchant à s'actualiser dans une communauté humaine » (Hersch 275).

La triade hégélienne est le mouvement d'une réalité qui, d'abord posée en soi (*an sich*) (thèse), se développe ensuite hors de soi et pour soi dans sa manifestation ou son Verbe (antithèse), pour retourner ensuite en soi (*in sich*) et être près de soi (*bei sich*) comme être développé et manifesté. L'ensemble de la philosophie est l'exposition d'une vaste triade, Être, Nature, Esprit ; l'Être désigne l'ensemble des caractères logiques et pensables qu'a en soi toute réalité ; la Nature est la manifestation du réel dans les êtres physiques et organiques ; l'Esprit est l'intériorisation de cette réalité. Mais en chacun des termes de cette vaste triade se reproduit le rythme triadique (par ex. l'être en soi est en soi qualité, pour soi quantité, en et pour soi mesure ; l'être pour soi ou essence est en soi essence, pour soi phénomène, et en pour soi réalité ; l'être en et pour soi ou concept est en soi concept subjectif, pour soi objet, en et pour soi Idée, etc. (Bréhier, 1378).

IV. LE PROJET DES LUMIERES

Comme nous l'avons vu, les Lumières sont donc déterminées par l'usage de la *Raison* et par le fait pour un individu de penser de manière autonome. Ce qui est caractéristique des Lumières, c'est plus radicalement une distance avec la tradition et l'autorité, la haute estime de la *liberté*, et la valorisation positive de la capacité à trouver une solution rationnelle à toutes les questions. (*Atlas*, 103).

Cette revendication d'émancipation va se propager à d'autres domaines et donner naissance en Occident à un vaste mouvement culturel – *l'Âge de la raison* (1688-1815) –, qui trouvera sa traduction politique et sociale dans le *Projet des Lumières*, c'est-à-dire le projet porté par divers philosophes (Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Rousseau, Voltaire, Diderot, etc.) de conduire à la fois la pensée, la vie et la société selon les principes universels de la pure raison.

C'est également pendant les XVII^{e} et XVIII^{e} siècles que se mettent en place les fondements philosophiques et politiques de la modernité : la pensée individualiste et rationaliste moderne dont Descartes et la philo-

11. Par comparaison, et pour montrer le chemin parcouru par la science depuis Hegel : « Ainsi, le rationnel s'identifiait en quelque manière au réel. Dans le monde des structures multiples et des bifurcations, la situation est tout à fait différente : le réel devient presque un accident, un îlot parmi les possibles, parmi d'autres choix qui pouvaient se réaliser. Ce n'est pas que ces autres choix soient moins rationnels. Le réel et le rationnel ne s'identifient plus, et l'imaginaire, le possible se trouvent réhabilités au cœur même de la science » (I. Prigogine, in *Fonctions de l'esprit : P. Valéry et les sciences*, 263).

sophie des Lumières sont représentatifs ; l'État monarchique centralisé avec ses techniques administratives, succédant au système féodal ; les bases d'une science physique et naturelle, qui entraînent les premiers effets d'une technologie appliquée (l'*Encyclopédie*). Culturellement, c'est la période de *la sécularisation totale des arts et des sciences.*

V. LA CRISE DE LA RAISON

« *Le débat sur le fondement de la raison, sur ses pouvoirs et son avenir est devenu, depuis 20 ans, le débat primordial de la philosophie actuelle.* »
(R. Delacampagne)

À l'Âge des Lumières, période d'optimisme et de foi dans la raison, va succéder un moment de crise et de mise en question des notions de progrès, de rationalité, d'humanisme, de vérité, etc. Au XIXe siècle, la pensée occidentale, et les systèmes philosophiques qui en sont issus, ont été remis en cause dans leurs fondements par ceux que l'on a appelés les « philosophes du soupçon » : Marx, Nietzsche et Freud. S'ensuivra la crise de la raison, à partir de laquelle on observe les deux grandes tendances qui vont traverser le XXe siècle :

– le nihilisme[12], qui affirme qu'il n'y a plus rien à dire ;

– et le positivisme, qui prétend retrouver une positivité dans les réponses offertes par la science. (*Philosophie de notre temps,* 11). Le positivisme (A. Comte) renonce à saisir la nature intime et les causes premières des choses ; il se caractérise par le dédain de la métaphysique, le culte du fait, de l'expérience et de la preuve, la confiance sans réserve dans la science, etc.

La raison a perdu le caractère révolutionnaire et émancipateur qu'elle avait eu au temps des Lumières où elle était un instrument de libération contre la religion, la superstition et les croyance magiques. Elle est devenue un instrument de pouvoir et de soumission des masses, d'uniformisation des conduites. (*Philosophie de notre temps,* 110).

L'Âge des Lumières apparaît rétrospectivement comme une mythologie de la raison : « La rationalisation *intégrale* de la vie est le projet le plus démentiel de l'Histoire » (D. Janicaud, in Guillebaud, 167)

Quelles sont les causes de cette désaffection à l'égard de la Raison ? On peut en évoquer trois :

1) **L'échec du projet d'émancipation de l'humanité :**

> La promesse d'une émancipation universelle » par la propagation de la liberté, des lumières, du socialisme et de l'enrichissement général... Projet exposé, défendu par de grands textes, les *grands récits de légitimation* [Hegel, Marx, Rousseau, Déclaration des Droits de l'Homme, etc.], c'est-à-dire « des récits ayant pour fin comme les mythes de légitimer des institutions et des pratiques sociales et politiques, des législations, des éthiques, des manières de penser. Mais à la différence des mythes, ils ne cherchent pas cette légitimité dans un acte fondateur originel fondateur, mais dans *un futur à faire advenir*, c'est-à-dire dans une Idée à réaliser. Cette Idée (de liberté, de lumière, de socialisme, etc.) a une valeur légitimante parce qu'elle est universelle. Elle oriente toutes les réalités humaines. » (L. 110)

12. Au sens large, doctrine qui refuse l'existence de quelque chose d'absolu. Au XIXe s., critique radicale des valeurs traditionnelles. Chez Nietzsche : progressif triomphe des forces réactives sur les forces actives affirmatrices de vie. *Nihil←ne hilum*, c'est-à-dire « 'pas même un hile', pas même ce canal nourricier qui relie le pois ou le haricot à la cosse et, par là, aux racines » (Saint-Sernin, 258).

Légitimité, hélas, essentiellement verbale, textuelle, narrative qui ne résistera pas à certains faits.

2) **Les désastres et catastrophes qui ont ponctué l'histoire du XX^e^ siècle** :

Ce court XX^e^ siècle comme l'a appellé l'historien britannique E. Hobsbawm (parce qu'il n'a duré que de 1914 à 1989), a été « *un siècle charnière [et] un siècle charnier* » (Ph. Muray, in Angenot, 28) → « *Le XX^e^ siècle fut un siècle expérimental et sanglant, sanglant parce que expérimental* » A. Finkielkraut) : la Shoah**,** mais aussi Hiroshima (le 5 août 1945 marque la fin de l'Ère chrétienne et le début de l'âge nucléaire), Tchernobyl, Katyn, les camps de Kolyma ou Bhopal, ajoutons à la sinistre liste le colonialisme, les totalitarismes, les dictatures, etc.

Auschwitz peut être pris comme un nom paradigmatique pour l'inachèvement de la modernité. Auschwitz, c'est le crime qui ouvre la postmodernité (L 33). Le scandale de la Shoah : moyens rationnels mis au service d'un projet fou et inhumain : « Auschwitz, mélange sans précédent de folie (dans les fins) et de rationalité (dans les moyens utilisés pour atteindre cette fin) » (Delacampagne 214).

> L'Europe a disparu. Elle mourut dans les charniers de la Grande Guerre. Sans doute a-t-il subsisté des nations et des États, des économies et des peuples. Mais la communauté de vie intellectuelle que désignait, depuis des siècles, le nom même d'Europe a explosé sous les bombes et dans la boue. On avait à peine constaté cette disparition que l'humain même se trouva nié par les camps de la mort. Quoi que nous pensions, désormais, c'est sur ce fond que les idées se découpent. Toujours à l'arrière-plan demeurent amoncelés des cadavres, des corps défaits qui ne surent ni pourquoi ils vécurent ni ce qui les fit agoniser. Ce que dirent les philosophes, après les guerres, est marqué par cette horreur régnante. (R-P. Droit, *La Compagnie des philosophes*, 219)

Cf. J.-F. Lyotard :

> Ce n'est pas l'absence de progrès mais au contraire le développement techno-scientifique, artistique, économique et politique qui a rendu possible les guerres totales, les totalitarismes, l'écart croissant entre la richesse du Nord et la pauvreté du Sud, le chômage et la nouvelle pauvreté, la déculturation générale avec la crise de l'École et l'isolement des avant-gardes artistiques[13].

Du coup, comment les grands récits de légitimation resteraient-ils crédibles dans ces conditions ?

Ces tragédies ont porté un coup fatal à la confiance qu'on avait jusqu'alors dans les pouvoirs de la Raison et *ont ébranlé la définition de l'homme comme être rationnel. L'humanisme s'est fait complice de l'exploitation et de l'oppression* : prise de conscience que la culture n'est pas un rempart contre la barbarie ou pire encore que la barbarie est toujours tapie au cœur de l'humanisme.

3) Le travail de sape des penseurs et philosophes formant ce que l'on a appelé *l'École du soupçon* : Nietzsche, Marx and Freud.

Prise de conscience que de même qu'il « existe une matière et une anti-matière, [il y a] un *anti-Logos qui conceptualise puis met à exécution, la déconstruction de l'humain*[14] ».

VI. L'ÉCOLE DU SOUPÇON

Nietzsche : transition entre la raison classique et la situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui (Chât. *HistR*, 202→212) : adoption, face à la rationalité philosophique triomphante, d'un point de vue de

13. J.-F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Éditions Galilée, 1988, 118.

14. G. Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Flammarion, 1981,15.

contestation venu de l'extérieur. Mise en accusation de la raison elle-même : « *L'homme socratique, c'est l'homme rationaliste, celui qui fonde le progrès, c'est-à-dire la dénaturation de l'existence, sur le pouvoir des Lumières* » Nietzsche (Canguilhem). Nietzsche pousse à l'extrême le mouvement de libération intellectuelle initié par Descartes : « *Dieu est mort* » (Sur « *Dieu est mort* » cf. Hersch, 384). Nietzsche se met à douter de la raison, de ses fondements, de ses justifications théoriques ; il substitue à l'idée de vrai-faux l'idée d'évaluation affirmative, qui fait triompher la vie, ou d'évaluation réactive, qui diminue et rend médiocre (206).

Promoteur d'une double démarche réflexive : Généalogie et archéologie :

- la généalogie démonte l'unité prétendue du sujet, le résout en ses constituants matériels ;
- l'archéologie démontre l'enracinement des concepts et des valeurs dans des contextes historiques particuliers→l'intelligibilité découle d'un jeu secret et complexe de pouvoirs et de savoirs (Carrilho, 39) et la vérité devient relative : « Qu'est-ce que la vérité ? Une nuée mobile de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines que la poésie et la rhétorique ont rehaussées, transposées, embellies »

Marx a également sapé et miné les prétentions de l'homme à l'autonomie en montrant que la Cs et la volonté sont largement déterminées par les relations socio-économiques et par-dessus tout par *l'idéologie* conditionnnant les individus. Cf. Définition de L. Althusser :

> Il suffit de savoir très schématiquement qu'une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historique au sein d'une société donnée. Sans rentrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentation se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance).

Avec la découverte de l'inconscient **Freud** a ruiné l'illusion, d'origine cartésienne, d'une totale transparence de l'homme à lui-même et celle des philosophes des Lumières faisant de l'homme un être totalement rationnel.

On a dit de la découverte de l'Ics que c'était la *troisième blessure narcissique* infligée au sujet :

- la 1ere étant l'œuvre de Copernic, qui a démontré que la Terre n'est pas au centre de l'univers ;
- la 2e est l'œuvre de Darwin dont la théorie de l'évolution fait tomber l'homme de son piédestal ;
- la 3e est due à Freud. On peut considérer que Marx l'a renforcée pour les raisons évoquées supra
- la 4e serait imputable à Edwin **Hubble** (1889-1953) qui a démontré que notre système solaire n'occupe qu'une place insignifiante au sein de l'univers.

VII. LE BLUES POSTMODERNE

« *Avec l'extension de l'économie bourgeoise marchande, le sombre horizon du mythe est illuminé par le soleil de la raison calculatrice dont la lumière glacée fait lever la semence de la barbarie* » (Th. Adorno)

La modernité qui s'enracinait dans l'héritage des Lumières a cédé la place à ce qu'on appelle la période post-moderne caractérisée par la critique radicale de la philosophie du "*Cogito*". Ce désenchantement à l'égard

de la raison (« La rationalité instrumentale[15] » (les techniques) conduit au « désenchantement du monde », *Philosophie de notre temps,18*) a été intensifié par l'échec de « la promesse d'une émancipation universelle » que devait instaurer la propagation de la liberté, des lumières, du socialisme et de l'enrichissement général... Projet exposé, défendu par de grands textes, les grands récits de légitimation [Hegel, Marx, Rousseau, *Déclaration des Droits de l'Homme*, etc.], c'est-à-dire « des récits ayant pour fin comme les mythes de légitimer des institutions et des pratiques sociales et politiques, des législations, des éthiques, des manières de penser » (F. Lyotard). Prétention démentie par le bilan du siècle écoulé. D'où ce crépuscule de la raison (« L'optimisme du XIX^e^ siècle, fondé sur l'heureuse coopération entre les développements d'une science objective, d'une morale et d'un droit universels, d'un art autonome en vue d'une transformation de la vie quotidienne, s'est révélé erroné et ruineux. » Delacampagne, 193) et l'émergence d'un anti-humanisme caractérisé par :

- la dévalorisation d'une certaine conception classique de l'homme ;
- la chute du Sujet du haut de son piédestal ;
- et la promotion corrélative du langage – le célèbre "*linguistic turn*" ("tournant linguistique")[16] qui a vu

les principaux penseurs du XX^e^ s. déplacer le foyer de leurs réflexions des idées et concepts au langage par lequel la pensée est véhiculée : « *Le XX^e^ siècle fut le siècle de la langue. C'est le siècle où la langue est devenue le transcendantal de la pensée, son centre, son milieu crucial, son unique objet, son sujet*[17] ». D'où le constat désabusé :

> Quelque chose s'est évanoui à la fin du XX^e^ siècle en Occident, c'est la possibilité de se représenter collectivement un monde qui soit différent du monde où nous vivons et évidemment meilleur. Il s'est produit un effondrement, une décomposition de ces utopies politiques qui s'étaient métamorphosées au XIX^e^ siècle en programmes d'avenir et en prévisions « scientifiques ». […] Ce qui semble s'être effacé ou s'être décomposé avec la chute des régimes du Pacte de Varsovie, c'est plus et autre chose que le seul « Empire du mal » crée en 1917, c'est *curieusement* avec lui les idées de progrès et le programmes d'émancipation humaine et de justice sociale nés en Occident au XVIII^e^ siècle ». (M. Angenot, *D'où venons-nous ? Où allons-nous ?*, Montréal, Éd. Trait d'Union, 2001, 12).
>
> Tous ces phénomènes convergent vers l'idée d'une *décomposition* en cours dans une période où ça déconstruit, recycle et bricole dans les ruines des Grandes Espérances sans que l'historien des idées trouve à repérer des paradigmes vraiment nouveaux […] Le présent apparaît comme une époque de transition prise entre la dissolution du « progrès », l'effacement de l'« humanité » et la nécessité de retaper des consensus, de continuer à critiquer les maux sociaux et à chercher sans trop de confiance des remèdes. (A. 157).

Aussi se pose aujourd'hui la question essentielle de savoir si au vu du bilan du siècle écoulé, il faut dire « *Adieu à la Raison*[18] » et au programme des Lumières qui aurait perdu toute validité et légitimité ou s'il s'agit

15. Par opposition : « La raison grecque, c'est celle qui permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique, sur les hommes, non de transformer la nature. » (Vernant, 124)

16. Expression désignant l'orientation vers les questions liées à l'analyse du langage prise dans les années 30 par la philosophie anglo-saxonne. On doit à ce mouvement quelques thèses radicales et fort dérangeantes telles que : « *La philosophie n'est rien d'autre que de la syntaxe*. » (W. V. Quine).

17. Bernard-Henri Lévy, *Le Siècle de Sartre*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2000, p. 77.

18. P. Fayerabend, 1987.

simplement d'un dévoiement passager et corrigible ; comme l'écrit Guillebaud : « *Il ne faut pas confondre l'inachèvement de la modernité avec sa faillite*. » (54)

> Devons-nous poursuivre le combat premier des Lumières en faveur de la raison, à la fois instrument d'analyse et principe d'organisation ? Nul n'en est certain. Nous n'avons plus la même foi dans la raison. Nul aujourd'hui ne peut ignorer aussi que cette raison, universelle et intemporelle pour les hommes des Lumières, possède en réalité une histoire et revêt des formes changeantes. Notre époque a tendance à croire que la raison raisonnante a la peau blanche, est judéo-chrétienne et philosophiquement grecque, et que sa valeur de modèle est matière à débat. Qu'auraient pensé les hommes des Lumières si on leur avait démontré qu'il peut exister des géométries non euclidiennes, des réalités virtuelles, qu'il est d'autres connaissances que celles auxquelles la seule raison démonstrative permet d'accéder ? (J.-M. Goulemot, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières ?*, Paris, Seuil, 2001, 138).

Pour conclure cette brève recension : « *L'histoire de la Raison est celle d'un désenchantement* » (Dartigues, *Phénoménologie*, 74) car elle débouche sur le constat troublant que « ***La raison n'a pas atteint l'âge de raison*** ».

VIII. LE PROCES/LE DEBORDEMENT DE LA RAISON

« *Il faut être prudent concernant la mort de la raison classique, elle a encore beaucoup à nous apprendre.* » (Châtelet)

Nous assistons depuis quelques décennies à un double phénomène : défiance l'égard de la rationalité et intérêt pour d'autres formes de rationalité. La « critique de la Raison moderne » constitue un des axes majeurs de la pensée au XX^{e} siècle.

> L'Occident, depuis les Lumières, s'était identifié à l'idée de Raison, à la science triomphante, au Progrès, à la liberté et à l'épanouissement de l'individu. Le XX^{e} siècle va, sur le plan philosophique, montrer les mirages de ce discours progressiste. L'École de Francfort avait ouvert la voie par sa critique de l'idéologie moderne. M. Foucault s'échinera à montrer que Raison peut rimer avec domination, savoir avec pouvoir. J. Derrida va s'employer à déconstruire les discours à prétention universaliste. J.-F. Lyotard annoncera enfin la fin du « grand récit » de la Modernité, marquant l'entrée dans une nouvelle époque : la postmodernité. Le mot fera fortune aux Etats-Unis et servira à désigner, pêle-mêle, des auteurs comme J.-F. Lyotard, G. Deleuze, Richard Rorty, J . Derrida ou M. Foucault qui refusent de croire en l'illusion d'une Raison universelle et s'attachent à en montrer les failles et impasses. (*Philosophie de notre temps,* 25).

Au cours du siècle écoulé, on a pris conscience qu'il « *n'y a pas **un ordre** du monde qui corresponde à une raison supérieure homogène et unifiée ; il y a **des ordres du monde*** » (Châtelet, 132) et donc, « *plusieurs formes de rationalités de par le monde* » (Châtelet, 11) et l'on verra même émerger de nouvelles irrationalités collectives (Angenot, 161).

Les prémices de cette remise en cause, de ce procès de la raison figuraient déjà dans l'œuvre de philosophes comme Hegel ou Nietzsche mais on pouvait également en relever les germes dans la pensée grecque elle-même :

> Adversaires de tous les despotismes, ils [les Grecs] le furent aussi de celui de la raison. En même temps que le rationalisme, ils inventèrent la tragédie qui fut comme le soleil noir de leur philosophie des lumières et le garde-fou de l'idéalisme ; la tragédie attestait que le réel n'est pas totalement rationnel et que la rationnel n'est pas toujours réel. Bref, on ne pratique pas la morale et on ne fait pas de la politique comme on pense théoriquement les mathématiques ou la logique. Cela ne signifie pas du tout qu'il faille se soumettre à l'irrationnel, mais que la pratique de

> la raison est elle-même tragique (Jacques Chabot, *Albert CAMUS : la Pensée de midi*, Aix-en-Provence, Edisud, 2002, 8)

Comment le progrès s'est-il transformé en régression, et la raison en son contraire ?

« La raison et son contraire, le mythe, loin d'être extérieurs l'un à l'autre, n'ont jamais cessé d'entretenir des rapports dialectiques d'identification mutuelle. Car si la raison est née en s'émancipant du mythe, elle a dû par la suite, afin de mieux combattre celui-ci, se faire mythe à son tour » (Delacampagne 232)

Mais revenons aux Modernes ; par exemple, en décrétant que « *la spéculation philosophique visait à unir et réconcilier les jours ouvrables de la semaine* » et « *le dimanche de la vie* », autrement dit les aspects profanes de l'existence (travail, vie familiale, fidélité conjugale, sérieux professionnel, caisse d'épargne, etc.) et ses aspects sacrés (jeu, dépenses sacrificielles, vertiges, états d'exaltation poétique)[19] », **Hegel** « *inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche du siècle* » (M-P 23)

> Une pensée non dialectique s'en tiendrait à l'opposition du rationnel et de l'irrationnel mais une pensée qui se veut ***dialectique**** a pour définition d'amorcer un mouvement de la raison vers ce qui lui est foncièrement étranger, vers *l'autre* : toute la question est alors de savoir si, dans ce mouvement, c'est l'*autre* qui aura été ramené au *même*, ou bien si, pour embrasser simultanément le rationnel et l'irrationnel, le *même* et l'*autre*, la raison aura dû se métamorphoser, perdre son identité initiale, *cesser d'être la même et se faire autre avec l'autre*. Or l'autre de la raison est la déraison, la folie. Le problème est ainsi posé d'un passage de la raison par la *folie* ou l'aberration, passage préalable à toute accession à une authentique sagesse. (V. Descombes 25)

***Dialectique** : Science de la relation, de la distinction du même et de l'autre ; science de la combinaison et de l'interpénétration mutuelle des genres, de leur opposition ou de leur incompatibilité

Plus près de nous, on peut citer parmi les explorateurs d'autres régimes ou matrices de rationalité :

– **G. Deleuze** qui nous invite à « *porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement* » (282), à « *mettre la pensée en contact avec un donné qu'elle ne constitue pas, mais qui lui résiste, et qui appelle déchiffrement et traduction* » (74) afin de développer une nouvelle logique ou une logique irrationnelle qui conserve une fonction explicative (une logique propositionnelle singulière, 60) ;

– **C. Lévi-Strauss** pour sa part, définit la mission d'une raison élargie comme étant de comprendre l'irrationnel : parmi nous le fou (qui « excède la raison ») et hors de chez nous le sauvage (« qui la précède ») ; il faut la rendre « *capable de comprendre ce qui en nous et dans les autres précède et excède la raison* » (124) ;

– **F. Jullien**, de son côté, nous incite à « *mettre en perspective la raison européenne [en passant] par son dehors* » c'est-à-dire, entre autres, la Chine – mais il y aurait aussi l'Inde – qui nous permet d'accéder « *à une véritable extériorité linguistique, historique et culturelle* » ; ainsi deviendrait possible « *une déconstruction par le dehors, autrement dit, [la possibilité] de saisir vraiment la particularité, qui resterait sinon impensable, des choix et des partis pris philosophiques européens* » (14).

Bref, un des défis majeurs de notre temps dans le domaine de la pensée et de la réflexion est au fond d'*« **admettre l'irrationnel sans abdiquer la raison**. Cela suppose et exige un **rationalisme héroïque** fondé sur*

19. V. Descombes, 26.

la résistance sans autre espoir que de bien résister, à la fois au non-sens et à l'esprit absolu, au nihilisme de la déraison comme au totalitarisme de la Raison » (J. Chabot, *A. Camus*).

G. Bataille (1897-1962) s'inscrit dans ce mouvement et cette lignée. On sait déjà qu'un des objectifs de la notion d'hétérologie est de « *faire chier la raison* » (D. Hollier) mais par son intérêt pour le mysticisme, notamment dans *L'Expérience intérieure*, G. Bataille nous rappelle opportunément ce que notre parcours de la Raison a peut-être occulté, à savoir que la dimension du Sacré, de l'indicible et de l'ineffable n'en était pas exclue : « Dès le commencement de l'histoire du Logos, la recherche de l'intelligibilité du monde et la recherche de son auteur se trouvent associés : le religieux et le rationnel, sans se confondre, constituent des dimensions du même espace spirituel. » (Saint-Sernin, 303)

En Grèce, « *le mysticisme et le rationalisme ne seraient* ***pas deux choses antithétiques****, mais devraient plutôt être compris comme deux phases successives d'un phénomène fondamental* » (G. Colli, 76). Rappelons, à titre d'exemple de cette imbrication que « *le pythagorisme fut indissolublement mystique et rationnel, scientifique et religieux, théorique et expérimental* » (Mattéi, 58).

Avant l'âge classique de la Grèce, à l'âge qu'on appelle « archaïque », **le *mythos* et le *logos* qualifié de *hiéros* ne s'opposent pas**. L'un et l'autre semblent avoir désigné un « récit sacré » concernant les dieux et les héros. Les sanctuaires officiels et secrets possèdent chacun sa collection, transmise « de la bouche à l'oreille », comme le bien propre de familles dépositaires de fonctions et de traditions. Certaines d'entre elles, remplissant une fonction politique, se transmettent aussi de génération en génération un corpus de récits, rédigés vraisemblablement sous la forme de « généalogies », qui justifiaient leurs privilèges, en rattachant la lignée à quelque illustre origine ou épisode : mariage entre dieu et homme, naissance miraculeuse, triomphe dans une épreuve de style héroïque ou érotique, ou encore l'un de ces illustres crimes ou malheurs qui attirent sur l'homme l'attention des dieux. Des traditions similaires auraient été conservées dans des lignées dépositaires d'un savoir technique apprécié, ou dans des confréries recrutées par cooptation et initiation : médecins, potiers, forgerons, nautes, fabricants de chars ou éleveurs de chevaux. Une portion considérable de ces traditions serait demeurée secrète, puisque Pausanias, au second siècle de l'ère chrétienne, en récolte encore, que, par piété, il refuse de transmettre. Une portion se retrouverait dans les collections attribuées « à Orphée ». Ce qu'on possède est constitué par le recueil de mythographes d'âge classique, des archéologues, qui colligèrent une partie de la tradition pour la conserver au titre de bien culturel, les modes traditionnels de la transmission faisant alors place à l'écriture, au livre et à l'école. Les Pisistratides sont célèbres pour avoir provoqué des éditions de corpus semi-canoniques. On peut présumer que la Grèce des artistes, des médecins, des sophistes et des politiques y tenait comme on tient à un folklore, alors même que subsistaient, à côté, des confréries mystiques et des sanctuaires à secrets. Platon traite en folklore les traditions de sa famille, mais il y tient assez pour les réinterpréter au niveau de sa politique et de son savoir. D'un bout à l'autre de son histoire connue, la Grèce a juxtaposé les conservateurs d'une tradition commune, remontant aux couches pré-indo-européennes, et ses interprètes sophistiqués, savants, ou romanesques. Il reste essentiel à la Grèce d'avoir accommodé sa tradition à la « raison », selon des modes aussi ingénieux que la philosophie platonicienne, ou aussi farfelus que la lecture « physique » des théogonies.

En grec, il y a deux notions pour distinguer le sacré : *hosios* et *hieros*. Dans les deux cas, il s'agit de la religion publique "officielle" de la cité, et non des rites mystériques, relevant de la sphère privée. ***Hosios*** **désigne le sacré qui touche à d'autres mondes que celui des hommes** (par exemple, les devoirs rendus aux morts); au contraire, ***hieros*** **désigne, dans le quotidien, les pratiques ou les choses qui sont consacrées, et permises par la loi et la coutume** (en latin, c'est à la fois semblable et différent : le *fas* relève de la loi divine, et le *jus* de la loi des hommes). Pour ce qui touche à la **mystique proprement dite** (et qui relève donc de religions de salut personnel), les notions sont plus floues ; elles gravitent autour du verbe *muo*, être silencieux, qui définit les mystères comme, d'abord, des cérémonies secrètes et à initiation; *mystikos* veut dire "qui concerne les mystères", avant de s'orienter, par métonymie, vers le sens de "mystique".

La brève présentation de l'œuvre et de la pensée de G. Bataille nous permettra de faire place au *Mystère* et aux deux façons qu'a un mystère d'échapper au langage, au dire :

> L'ineffable est inexprimable parce qu'on manque de mots pour exprimer ou définir un mystère aussi riche, parce **qu'il y aurait sur lui infiniment à dire**, immensément à suggérer, interminablement à raconter ; la mort, elle, est indicible parce qu'il n'y a, dès l'abord, **absolument rien à en dire**. L'ineffable est inexprimable en ceci qu'il est exprimable à l'infini et susciterait d'innombrables paroles (V. Jankélévitch, *La Mort*, 83)

IX. L'HETEROGENE ET L'HETEROLOGIE

« *Il est un âge où l'on enseigne ce que l'on sait ; mais il en vient ensuite un autre où l'on enseigne ce que l'on ne sait pas : cela s'appelle chercher. Vient peut-être maintenant l'âge d'une autre expérience : celle de désapprendre, de laisser travailler le remaniement imprévisible que l'oubli impose à la sédimentation des savoirs, des cultures, des croyances que l'on a traversés.* » (R. Barthes)

« *Je pense comme une fille enlève sa robe. À l'extrémité de son mouvement, la pensée est l'impudeur, l'obscénité même.* » (G. Bataille)

Même si le mot « hétérologie » se trouve relégué dans les dictionnaires spécialisés de la philosophie, de l'esthétique et de la sociologie, les deux étymons grecs dont il se compose sont familiers à tout un chacun.

Le préfixe des mots tels que *hétéroclite, hétérogène,* ou *hétérosexuel* provient du vocable *heteros*, qui signifie « autre, différent », par opposition à *homos*, « semblable, le même ». Quant au suffixe « *-logie* », il renvoie au grec *logos*, notion qui englobe les idées de « parole » (L. *vox, verbum*), de « discours » (L. *sermo*) et de « raison » (L. *ratio*). Sur le plan strictement étymologique, donc, *hétérologie* aurait *grosso modo* deux sens :

- tantôt « ***discours autre*** », raisonnement a-logique, ou il-logique, ou hétéro-logique,
- tantôt « ***l'autre du discours*** », une réalité inexprimable et inénarrable, hors de toute symbolisation possible. En tant que projet qui se tient sur les marges de la critique littéraire et artistique, dans l'espoir de renouveler cette dernière, l'hétérologie réunit ces deux sens pour se définir comme « ***un discours autre sur l'autre du discours*** », un langage hétérogène faisant signe vers l'hétérogène du langage.

L'hétérogène ou "*tout autre*" désigne pour G. Bataille tout ce que la société homogène rejette soit comme *déchet*, soit comme *valeur supérieure transcendantale* ou encore tout ce qui est chargé d'une *force inconnue et dangereuse* et qu'une certaine prohibition sociale de contact (*tabou*) sépare du monde *homogène* ou vulgaire. Sont ainsi hétérogènes tous les phénomènes sociaux caractérisés par *la violence, la folie, la démesure et le délire, phénomènes qui ont en commun d'être tous inassimilables*. L'hétérogène englobe aussi ce que le langage ne peut pas dire, ce que les mots refoulent ou escamotent ; en ce sens, l'hétérogène est le lieu de la confrontation avec l'imprésentable, l'impossible, l'indicible, l'impensable, l'inhumain, etc. C'est alors essentiellement une expérience qui coupe le souffle, qui laisse sans voix et excède nos capacités d'assimilation et compréhension. La réalité hétérogène est « *celle de la* force *et du* choc*. Elle se présente comme une* charge » (G. Bataille). L'hétérogène relève de l'hétérologie, définie par l'auteur de *La Part maudite* comme *« science de ce qui est tout autre »*, véritable savoir de l'excès, connaissance paradoxale de ce qui est hétérogène à toute connaissance.

X. G. BATAILLE (1897-1962) : ESQUISSE BIOGRAPHIQUE[20]

G. Bataille, qui s'est défini de la façon suivante : « *Je ne suis pas un philosophe, mais un saint, peut-être un fou.* », est longtemps resté un écrivain méconnu desservi par l'ampleur et la difficulté de son œuvre, dominée par :

– le désir de dénuder la vie et la pensée jusqu'à l'extrême→ l'œuvre est régie par la volonté de tout dire mais aussi, paradoxalement, par celle de dire l'impossible de tout dire ;

– ses prétentions à la constitution d'une histoire universelle, fondée, sans faire pour autant système, sur les pratiques et les savoirs les plus divers.

Aujourd'hui, le statut de G. Bataille a radicalement changé, à preuve l'affirmation de M. Foucault : « *On le sait aujourd'hui : Bataille est un des écrivains les plus importants de ce siècle.* »

Longtemps tenu pour un écrivain maudit, Georges Bataille reste encore relativement méconnu. Ses histoires noires et déchirantes, d'un érotisme sale, n'en sont pas seules responsables. « Je fais peur », disait-il pour expliquer cette difficulté à se faire reconnaître : « Je fais peur, non pour mes cris, mais je ne peux laisser personne en paix. » Ce ne sont pas non plus les contradictions d'une œuvre trop étendue qui effraient, ni ses points obscurs. C'est son ampleur, cette anxiété de dénuder la vie et la pensée jusqu'à l'extrême, jusqu'à ce que Bataille nomme étrangement « l'évanouissement du réel discursif ». Cette volonté de tout dire – et de dire l'impossible de tout dire, que révèle le *non-savoir* – se confond avec une existence peu préoccupée d'« autobiographie ». Entre autres paradoxes, elle ne cesse de prétendre à la constitution d'une histoire universelle, fondée, sans faire pour autant système, sur les pratiques et les savoirs les plus divers. Elle n'est que l'effet d'une transgression obligeant la littérature, forcément du côté du mal, à plaider coupable. Seule condition pour se maintenir à hauteur de ce qui effraie : à hauteur d'homme et à hauteur de mort. PC

1. La vie à l'envers

« Ce n'est pas le moindre paradoxe de cette œuvre, plus que toute autre dénudante, qu'elle ne dise de la vie privée que le minimum et généralement le pire » : Michel Surya, biographe de Bataille, ne manque pas de signaler aussi qu'elle laisse plus d'un point en suspens. Écrite « avec la vie même », elle semble portée par une avidité d'enfant, au-delà de l'espoir et du sérieux.

Né le 10 septembre 1897 à Billom, dans le Puy-de-Dôme, Georges Bataille est le deuxième fils d'un père syphilitique, aveugle, bientôt paralysé. Après de médiocres études à Reims, il obtient son premier baccalauréat à Épernay en 1914 et, dans un entourage irréligieux, se convertit au catholicisme. La guerre éclate, le père est abandonné sous les bombes - il mourra en 1915 -, Bataille suit sa mère dépressive. Au séminaire de Saint-Flour où il est entré, il rédige un éloge fiévreux de la cathédrale de Reims (*Notre-Dame de Rheims*) dont Denis Hollier a montré le rôle secrètement fondateur dans l'œuvre. Renonçant au séminaire, Bataille entre en 1918 à l'École nationale des chartes. Blessé par une

20. Double polycopié tiré de l'*Encyclopædia Universalis* et *Dictionnaire des philosophes*

déception amoureuse, il reste tenté par la vie religieuse, fait des recherches à Londres, séjourne chez les bénédictins de l'île de Wight et perd définitivement la foi.

En 1922, il commence un roman dans le style de Proust. Sa découverte de Nietzsche, « ma compagnie sur terre », et de l'expression de sa propre pensée dans Nietzsche le transporte. Il pressent que le rire est la clé et se croit promis à l'élaboration d'une philosophie paradoxale. Lors d'un séjour à l'École des hautes études hispaniques, il préfère à ses travaux les vestiges arabes, le *cante jondo* découvert à Grenade et la tauromachie. Le 7 mai, à Madrid, il voit mourir le jeune torero Manuel Granero, le crâne éclaté d'un coup de corne dans l'œil.

Par son ami Alfred Métraux, Bataille découvre les recherches de l'ethnologue Marcel Mauss sur le sacrifice et le don sans fin (le potlatch). Il fréquente Léon Chestov qui infléchit sa réflexion philosophique vers Pascal, Kierkegaard et Dostoïevski, et dont il traduit, en collaboration avec lui, *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*. Il entame un roman qui puisse exprimer sa vie nouvelle de débauche (*Le Joyeux Cynique*). Nommé au département des Médailles de la Bibliothèque nationale, il rencontre en 1924 Michel Leiris, qui lui fait connaître le peintre André Masson dont l'atelier est un lieu d'effervescence. Il ne rejoint pas comme eux le surréalisme, mais reste lié à l'ancien dadaïste Théodore Fraenkel et connaît Artaud, Desnos, Boiffard et Tzara.

Guidé par le docteur Borel, Bataille est en quelques mois le premier écrivain français psychanalysé. Il en sort à ses yeux « plus viable », plus ouvert et mieux capable d'écrire : Borel l'incite à rédiger *Histoire de l'œil*. Il lui communique aussi les clichés d'un supplicié chinois dont Bataille s'exerce à soutenir la représentation jusqu'à une forme d'extase glacée qu'il transformera en « expérience ».

La seule contribution de Bataille à *La Révolution surréaliste* sera, à la demande de Breton, la transcription de poèmes médiévaux volontairement dénués de sens : les fatrasies. Son premier livre, *W.C.*, « un cri d'horreur (horreur de moi, non de ma débauche) », est détruit. Il collabore à la revue savante *Aréthuse* (art, archéologie, numismatique) et, à la gravité impérieuse de Breton, continue de préférer les surréalistes turbulents de la rue du Château (Marcel Duhamel, Tanguy, Prévert). La lecture de Sade enfin le bouleverse.

2. La communauté inachevée

À la fin des années vingt s'ouvre pour Bataille une période de tension entre la volonté renouvelée de communauté active et une extrême solitude. Il se marie en 1928 avec la comédienne Sylvia Maklès dont les trois sœurs épousent Théodore Fraenkel, André Masson et Jean Piel. À côté de *L'Anus solaire* et d'*Histoire de l'œil* (publié, en 1928, sous le pseudonyme de lord Auch) s'élabore en lui l'image insistante de l'œil pinéal, ouvert au soleil, à partir de laquelle il développera son économie paradoxale qui trouve son expression la plus complète dans *La Part maudite*.

Au même moment, une étude de commande qu'il consacre aux Aztèques (*L'Amérique disparue*) inaugure un ton très personnel où se définit un mode particulier d'accouplement avec son sujet et de déchaînement imaginaire du concept. Dirigeant avec Georges-Henri Rivière la revue *Documents* (de l'ethnologie au bizarre), son propos s'affirme brutalement anti-idéaliste et d'un comique très particulier. Dans le *Deuxième Manifeste du surréalisme*, Breton le prend à partie. En réponse, Bataille fomente le pamphlet collectif *Un cadavre*, auquel participent, entre autres, Ribemont-Dessaignes, Desnos, Queneau, Prévert et Leiris. Malade, bientôt muté au département des imprimés de la Bibliothèque nationale, Bataille se sent isolé. En janvier 1931, *Documents* se saborde. À ce que la revue symbolisait d'utopie ethno-esthétique succède alors une phase d'activisme politique, utopie théorico-militante celle-ci, qui s'exprime d'abord dans le Cercle

communiste démocratique de Boris Souvarine.

Collaborant à *La Critique sociale* où il occupe assez vite une place aussi importante que contestée, Bataille rencontre Colette Peignot (« Laure »). Sa lecture de Hegel, expérience intellectuelle décisive, est favorisée par les cours d'Alexandre Koyré et le séminaire de Kojève consacré à *La Phénoménologie de l'esprit*, qu'il suit avec Queneau, Lacan, Caillois, Klossowski, Raymond Aron et Merleau-Ponty. Reprenant l'analyse du travail et celle du couple que forment le maître et l'esclave, Bataille dégage la négativité hégélienne de son rôle moteur dans l'histoire pour la poser en « négativité sans emploi ». Si, pour lui aussi, la faille est constitutive de l'être, elle ne va pas sans la nostalgie d'une séparation douloureuse avec le monde animal et sans l'angoisse où, dans la fêlure, se trouve abandonnée la conscience. Publiée en 1932, « La Critique des fondements de la dialectique hégélienne » qu'il rédige avec Queneau déclare la pensée nécessairement ouverte (quoi qu'il en coûte d'ailleurs au groupe de *La Critique sociale*) à la sociologie, à l'ethnologie et aux théories de Freud dont l'introduction est une opération « qui ne peut aller sans dégâts ni sans casse ».

Avec *La Notion de dépense* se perfectionne ainsi une voie d'analyse qui aboutit, l'année suivante, à une étude difficile et très neuve des *Structures psychologiques du fascisme*. La part faite à l'irrationnel, le rapprochement avec des formes de pensée mal évaluées par le groupe de *La Critique sociale* laissent celui-ci perplexe. Pour Bataille, il est clair désormais que la dépense et l'excès, avec ce qu'ils impliquent de jouissance et de souveraineté acquise dans la transgression, sont ce qui compte, beaucoup plus que toute analyse de la pénurie ou de l'accumulation selon des méthodes classiques ou marxistes. Une impatience d'agir, sa liaison avec Colette Peignot aussi le conduisent à manifester en 1934 dans la rue aux côtés des antifascistes, et à amorcer un projet de livre sur *Le Fascisme en France*, auquel se substitue la rédaction fiévreuse du *Bleu du ciel* qui ne sera publié que plus de vingt ans après. Sous la triple référence de Sade, Fourier et Nietzsche, Bataille lance avec Breton un petit groupe, Contre-Attaque, chargé de susciter la violence révolutionnaire et dont des tracts, des cahiers et des déclarations diffusés pendant les manifestations de 1936 sont le mode d'expression. Après une rupture houleuse avec les surréalistes qui en faisaient partie, Contre-Attaque se dissout.

Suit alors la création d'*Acéphale* (religion, sociologie, philosophie), dont le deuxième numéro s'emploie à une « réparation » de Nietzsche, en réponse à sa récupération par les nazis. André Masson et Pierre Klossowski tiendront une part importante dans cette revue. L'utopie fusionnelle à laquelle correspond *Acéphale*, très vite doublée d'une société secrète du même nom, prend une forme de réflexion publique, presque au même moment, avec le Collège de sociologie. Bataille s'y propose, avec Caillois et Leiris, d'étudier la présence du sacré dans les faits sociaux.

Les tentatives de communauté que Bataille lance alors et dont le récit composite du *Bleu du ciel* apparaît comme l'inavouable refoulé prétendent contourner sur leur gauche le surréalisme et le communisme. Après la disparition de Laure, en novembre 1938, une déclaration hostile aux accords de Munich marque la fin du Collège. Très isolé, malade, Bataille fait l'expérience d'une méditation sans objet.

3. L'expérience intérieure

Publiée en 1943, marquée par la rencontre de Maurice Blanchot, *L'Expérience intérieure* sera par la suite augmentée de *Méthode de méditation* (1947), du *Coupable* (1944), de *L'Alleluiah* (1947) et de *Sur Nietzsche* (1945), constituant ainsi le premier tome d'une *Somme athéologique* où le jeu de l'angoisse et d'une extase déprise de la morale, des valeurs et de toute idée de Dieu doit viser au « pur bonheur » et au « système inachevé du non-savoir » : tels étaient les titres des tomes à suivre. Critique de la « servitude dogmatique et du mysticisme », l'« expérience » est la mise en

question de ce qu'un homme sait du fait d'être. Bataille la change en un voyage au bout du possible où se perd, dans l'expérience des limites de l'homme, une souveraineté sans issue. Dans un article au titre ironique : *Un nouveau mystique*, Sartre exécutera le journal de cette expérience dénudante que porte la certitude de devoir mourir. Après avoir publié *Madame Edwarda* (1941) et *L'Impossible*, autrement nommé *La Haine de la poésie* (1946), Bataille devait souligner, dans la Préface à *La Part maudite* (1949), la profonde solidarité de textes et de livres qui peuvent paraître disparates. En même temps qu'il lance *Critique*, une nouvelle revue axée sur tous les domaines de la connaissance, il publie *L'Abbé C* (1951). Fictions, récits et essais se conjuguent ainsi étroitement dans l'instant de l'écriture. Conservateur à la bibliothèque Inguimbertine de Carpentras (il épouse, en 1951, Diane Kotchoubey de Beauharnais qu'il a rencontrée à Vézelay), Bataille est bientôt nommé à Orléans. Il travaille à une *Théorie de la religion* et amorce les études sur Lascaux et Manet qui paraissent en 1955. Sa santé se dégrade.

En 1957, *L'Érotisme*, *La Littérature et le mal* et *Le Bleu du ciel* paraissent ensemble, tandis qu'il travaille, à un rythme ralenti par la souffrance, au *Procès de Gilles de Rais* dont il traduit les minutes avec Klossowski, et aux *Larmes d'Éros*, son dernier texte (1961). Peu de temps avant de mourir, il indique que l'on pourrait le sous-titrer : « Les Larmes d'Éros, ou l'Histoire universelle à la lumière de l'érotisme. » Cette volonté d'universalité traverse une œuvre dont on a toujours marqué le côté fragmentaire. Elle répond à la recherche d'hétérologie - la science de ce qui est tout autre -, ce grand motif des premiers articles, ainsi qu'à l'épreuve décisive que représente l'expérience intérieure, foyer de l'œuvre entière. Malgré la précarité de ses sources, parfois, Bataille semble toujours en face d'un ensemble pressenti d'emblée. Comme si chaque livre répondait à l'éclat initial d'un éblouissement. Qu'on le lise en philosophe moqueur, en mystique sans Dieu qui offre à la pensée la chance d'échapper aux religions sans en ignorer pour autant les voies, qu'on le lise en économiste paradoxal, en historien ou en critique, c'est, chez Bataille, l'angle d'attaque de la réflexion qui paraît toujours unique : cette stratégie de débordement où une souveraineté dressée contre la maîtrise prend sens dans la révolte. Avec un reste de romantisme noir, il fait contre la raison le choix de la passion, contre l'accumulation celui de la dépense, et contre le projet, celui de l'instant - c'est-à-dire de la poésie.

4. Érotisme et transgression

Autant que l'économie générale, l'histoire universelle ne saurait se concevoir qu'à condition de retrouver, dans l'intimité perdue du sujet, ce point extrême où l'ébullition du monde est « mon ébullition » : seule issue d'une expérience intérieure qui rend à la mystique athéologique la force d'affronter sans comédie ni nostalgie l'irrationnel et l'impossible. L'ardeur voluptueuse, la rage du désir - et cette solitude partagée où elles laissent - suffisent à le rappeler : « Le monde des amants n'est pas moins vrai que celui de la politique. Il absorbe même la totalité de l'existence, ce que la politique ne peut pas faire. » Aspiration fondamentale au néant, au sordide et à la saleté, retour en force de l'animalité en nous, l'érotisme est ce qui donne un sens complet à la transgression que l'absence de Dieu redouble. Autant qu'ils le peuvent, les interdits maintiennent le monde réglé par le travail, la vie attelée, à l'abri du désordre qu'introduisent la mort et la sexualité.

De ce point de vue, l'érotisme n'est pas seulement ce qui illumine : il est, dans la conscience de l'homme, ce qui met l'être en question. Il est le scandale de la pensée : « De l'érotisme, il est possible de dire qu'il est l'approbation de la vie jusque dans la mort. » Impossible de l'envisager hors du lien qui l'attache à l'histoire du travail et à celle des religions. On ne touche pas sans risque à cette intimité reculée et à l'expérience du dedans qu'elle éclaire. C'est le sens des derniers livres et de la figure effarante d'un Gilles de Rais perdu dans l'ivresse répétée du meurtre, abandonné par une religion dont

il ne peut qu'aimer le faste et les chants à la folie. Ce sens n'est en rien différent, pour l'ambition ou le ton, de celui que portait *Histoire de l'œil* comme de l'excès de pureté où s'abîme *Madame Edwarda*. Il peut traduire jusqu'au bout, jusqu'à l'impossible, le silence et la mort inclus, « l'imperceptible colère du bonheur » (Francis Marmande).

XI. HETEROGENESE : LA PENSEE DE G. BATAILLE

« Il y a dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours excède les limites, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement. De ce mouvement nous ne pouvons généralement rendre compte. Il est même par définition ce dont jamais rien ne rendra compte. » (*L'Érotisme*)

Nous nous limiterons à la présentation succincte de quelques aspects de l'œuvre de Bataille pour situer le point d'émergence de la notion d'hétérologie et en éclairer le sens ; pour ce faire, nous nous inspirerons de divers travaux (cf. rubrique bibliographique) et notamment de l'excellent dossier établi par E. Tibloux[21].

Il y a un fantasme – et même plusieurs – à l'origine de l'œuvre et de la quête de G. Bataille ; nous en retiendrons trois :

1. **Dire l'excès et penser ce qui excède la possibilité de penser** : entreprise subversive et paradoxale : la quête de G. Bataille est de l'ordre d'un indicible, mais il s'agit d'un indicible qui emprunte le dire pour se communiquer et se (dé)montrer ;

2. Deuxième objectif : **explorer les voies et le domaine de l'expérience intérieure**. Ce « *voyage au bout du possible de l'homme* » entretient avec le mysticisme dans ses variantes chrétienne, islamique ou bouddhique des rapports de fascination/ répulsion (« *je n'aime pas le mot mystique* »). Point commun aux deux entreprises : il s'agit d'abandonner le discursif, le conceptuel et tout discours sur l'être pour aller jusqu'à « *ce lieu d'égarement, de non-sens* », ce point de non-savoir et cet état de nudité que G. Bataille appelle *souveraineté* ;

3. Enfin, troisième objectif : la quête de G. Bataille est subordonnée à **une visée encyclopédique, au désir de constituer une somme** (fût-elle athéologique), une anthropologie et une économie générales, une histoire universelle, se fondant, sans pour autant faire système, sur les pratiques et les savoirs les plus divers.

G. Bataille assigne donc à la pensée une mission éprouvante et paradoxale :

> Celle-ci n'a pour lui de sens et de valeur qu'à la condition de s'exercer à l'endroit de ce qui menace l'intégrité du sujet, soit à la condition de faire l'épreuve de ce qui, se prêtant davantage au silence, aux larmes ou au rire, lui résiste et l'excède. (E. Tibloux).

D'où cette exigence d'excès, qui sous-tend toute l'œuvre théorique de Bataille.

> Il est en nous des moments d'excès : ces moments mettent en jeu le fondement sur lequel notre vie repose ; il est inévitable pour nous de parvenir à l'excès dans lequel nous avons la force de mettre en jeu ce qui nous fonde. C'est bien au contraire en niant de tels moments que nous méconnaîtrions ce que nous sommes. (*L'Érotisme*)

Telle est la gageure de l'entreprise théorique de Bataille : rendre compte de cet irréductible ***mouvement d'outrepassement et de débordement*** « *par lequel l'être tend à sortir de soi, à être toujours plus et hors* » (E. Tibloux).

---

21. *Georges Bataille*, Paris, ADPF-Publications, 1996.

Cette réflexion s'exercera sur deux thèmes privilégiés – *l'érotisme et la mort* – deux transgressions radicales de la vie régulière et ordonnée en société qui ont ceci de commun d'être l'inconvenance même et de mettre la pensée au supplice. Cf. « Les deux gratuités essentielles [de l'existence] : le bontés définitives de la mort (Maurras) et les bontés provisoires de la mort » (G. Thibon, *Aux ailes de la lettre,* 322)

De l'érotisme, spécifiquement humain, nous retiendrons « qu'il permet à l'homme, non de retourner à l'animalité, mais de la réintroduire sans cesser d'être homme[22] » et qu'il est « l'approbation de la vie jusque dans la mort ». En outre, tout comme il rend la mort et la vie interpénétrables, l'érotisme jetterait un pont, par la transgression des interdits, entre la sphère du profane et celle du sacré : « Le pouvoir nous est donné d'aborder la mort en face, et d'y voir enfin l'ouverture à la continuité inintelligible, inconnaissable, qui est le secret de l'érotisme, et dont seul l'érotisme apporte le secret »(*L'Érotisme*, 29)

Cette réflexion sur l'excès dans l'ordre de la connaissance va s'articuler, selon E. Tibloux, en trois moments principaux :

1. Un premier moment, ***d'ordre fantasmatique***, s'organisant autour de « l'œil pinéal[23] », troisième œil dont Bataille, tout à son désir « *de sortir d'une façon ou de l'autre des limites de notre expérience humaine* » (*L'Expérience*), va postuler l'existence afin de contempler ce dont le regard ne peut que se détourner : « *le soleil au summum de son éclat* » et la mort ;

2. Un second moment, ***d'ordre scientifique***, où vont s'ébaucher les notions d'*hétérogène* ou « *tout autre* » et d'*hétérologie*, définie comme « *science de ce qui est tout autre* » ("La valeur d'usage de D.A.F. de Sade"), connaissance paradoxale de ce qui est hétérogène à toute connaissance : « Version scientifique du fantasme de l'œil pinéal, l'hétérologie s'efforce de prendre en compte les pratiques que la connaissance scientifique traditionnelle, parce qu'elle les objective et les médiatise, ne peut qu'expulser ». (E. Tibloux)

3. Enfin, un troisième moment ***d'ordre à la fois philosophique et mystique***, c'est celui de *L'Expérience intérieure*, « *mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être* » (16).

Corrigeons sans tarder un risque inhérent à cette présentation cursive ; elle pourrait laisser croire que la réflexion de Bataille se déploie uniquement dans le domaine du fantasmatique, du spirituel et du mystique où elle affronte l'impensable, le radicalement autre ; il n'en est rien. Elle s'attaque aussi, c'est le versant positif de l'hétérologie, à l'impensé, aux points aveugles et bévues d'autres savoirs ou discours sur l'homme. Cette hétérologie positive, au sens d'un « *véritable savoir de l'excès* », prendra corps avec *La Part maudite* où Bataille étudie la démesure, l'excès sous sa forme économique (l'excédent, la dépense) et non plus mystique (ivresse, états d'extase et de ravissement). La thèse de départ en est que : « *L'homme est un sommet par la dilapidation*[24] » :

---

22. J. Durançon, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, "Idées", 1976, 141.
23. Chez Descartes, la glande pinéale est le lieu où l'âme s'articule/s'attache au corps.
24. *La Part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967,

> L'idée d'un monde paisible et conforme à ses comptes qui serait commandé par la nécessité primordiale d'acquérir, de produire et de conserver, n'est qu'une illusion commode, alors que le monde où nous vivons est voué à la perte et que la survie même des sociétés n'est possible qu'au prix de dépenses improductives considérables et croissantes. (*La Part maudite*, 11)

Dans cet essai, Bataille va s'attaquer à **l'impensé de la théorie économique** classique fondée sur les dogmes de la **rareté, du productivisme et de l'utilitarisme**, à savoir *la production à des fins inutiles*, d'où cette notion de "part maudite"[25], c'est-à-dire cette fraction de leurs ressources que les sociétés humaines destinent à la consumation violente ou somptuaire.

Potlatch : **Prononc. et Orth.:** [pɔtlatʃ]. Plur. *des potlatchs*. **Étymol. et Hist.** 1936 (R. Lowie, *Man. d'anthropologie culturelle*, p. 167 ds Quem. *DDL* t. 21). Empr. au chinook, lang. d'Indiens de l'Ouest de l'Amérique du Nord, *patshatl, potshatl* « don, action de faire un don », par l'intermédiaire de l'anglo-amér. *potlatch* (1861, v. *Americanisms* et *DAE*).
Cérémonie, pratiquée notamment par les tribus indigènes d'Amérique du Nord, au cours de laquelle des clans ou des chefs de clans rivalisent de prodigalité, soit en détruisant des objets, soit en faisant des dons au rival qui est contraint à son tour à donner davantage (d'apr. *Sociol.* 1970). *Cette distribution* [*de richesse*] *avait lieu au cours d'un « potlatch », fête généralement, mais pas nécessairement, accompagnée de danses masquées pendant lesquelles des présents étaient distribués aux invités* (Page, *Dern. peuples primit.*, 1941, p. 117). *Le potlatch (...) est une cérémonie assez spectaculaire que certains jugeront « exotique », « aberrante » (...) feignant d'ignorer que par nos cadeaux d'anniversaire ou du jour de l'an, par notre système d'invitation qui veut que l'invité réponde à ses hôtes par une invitation au moins équivalente et si possible supérieure, nous perpétuons un mécanisme rigoureusement identique et dont probablement les hommes ne peuvent pas se passer* (Laplantine1974).

Cf. citation suivante :

> L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive : il s'agit donc simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives : le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités, qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de *dépense* à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens (*Ibid.*, 27)

Deux pratiques de l'excès retiendront tout particulièrement l'attention de G. Bataille ; le sacrifice et l'érotisme :

> L'une et l'autre ont partie liée avec la notion de sacré dans la mesure où elles sont radicalement séparées du cours habituel – profane – de l'existence. Cette séparation se produit à la fois par le haut et par le bas : dans l'érotisme comme dans le sacrifice, l'homme obéit simultanément à un mouvement ascendant qui le met en rapport avec un ordre supérieur (le divin, la sainteté, l'amour et la mort idéalisés) et à un mouvement descendant qui le met en rapport avec un ordre inférieur (la souillure, le sang, l'amour et la mort matérialisés. Se fondant sur les acquis de l'histoire des religions, Bataille montre que le sacrifice correspondait à une exigence de sacré – une exigence d'excès – inhérente à l'humanité. Que celui-ci ait disparu sous l'effet du christianisme ne signifie pas que cette exigence a également disparu, mais qu'elle se maintient sous d'autres formes, principalement dans la pratique de l'érotisme. (E. Tibloux)

Sur cette toile de fond, brossée à larges traits, nous pouvons à présent détacher la notion qui nous occupe et tenter d'en cerner la spécificité.

---

25. Énergie sans emploi qui ne peut être que consumée dans des dépenses improductives (guerres, luxe, etc.)

XII. DE L'HETEROLOGIE *STRICTO SENSU*

« *Ce pour quoi une pensée vaut n'est pas ce qu'elle dit mais ce qu'elle laisse non-dit tout en le faisant venir à la lumière, en le rappelant d'une manière qui n'est pas celle de l'énoncé* ». (Vattimo, in Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*)

L'hétérologie, notion déroutante, se prête à deux types d'approche :

– ***une approche apophatique***, comme **la théologie**[26] du même nom : Dieu ne peut se définir que par ce qu'il n'est pas, d'où une série d'attributs négatifs. Cf. Bataille : « *Cet élément lui-même [l'hétérogène] reste indéfinissable et ne peut être fixé que par des négations*. » ("La valeur d'usage de D. A. F. de Sade") ;

– ***une approche cataphatique*** passant par l'affirmation et une définition positive : Dieu est ceci ou cela, et l'hétérologie « *science de ce qui est tout autre* ». Dans les écrits de Bataille, le jeu entre l'une ou l'autre approche est constant :

> Lorsqu'on dit que l'hétérologie envisage scientifiquement les questions de l'hétérogénéité, on ne veut pas dire par là que l'hétérologie est, dans le sens habituel d'une telle formule, la science de l'hétérogène. L'hétérogène est même résolument placé hors de la portée de la connaissance scientifique qui par définition n'est applicable qu'aux éléments homogènes[27]. Avant tout, l'hétérologie s'oppose à n'importe quelle représentation homogène du monde, c'est-à-dire à n'importe quel système philosophique. ("La valeur d'usage de D.A.F. de Sade", 63. Nous soulignons)

Redoublons et complétons cette première ébauche de définition par celle, plus précise et détaillée, que propose M. Surya :

> Concept négatif et aléatoire comme les quelques rares concepts que [Bataille] créa jamais, celui d'hétérologie. Qu'entendre par là ? Simplement la science de ce qui est tout autre, si répulsivement autre qu'on pourrait aussi dire scatologie, à la condition qu'à ce qui est souillé (l'ordure) on joigne simultanément ce qui est saint ; auquel cas le mot le plus précis serait agiologie. Ce concept n'est pas qu'une provocation adressée à Breton. On verra que, apparu dès *L'Anus solaire* et *L'Œil pinéal*, le concept sera bientôt employé par Bataille dans un sens politique […]. Tout ce que nous avons vu jusqu'ici fasciner Bataille s'y retrouve : l'activité sexuelle (mais bien sûr détournée de ses fins utiles), la défécation, la miction ; la mort et le culte des cadavres ; les *tabous*, l'anthropophagie rituelle, les sacrifices, le rire et les sanglots ; l'extase et, en une seule et sacrée, l'attitude devant la mort, la merde et les dieux ; les femmes brillantes et lubriques, les dépenses ruineuses… (173-74)

En fait, ce qui est en jeu, c'est moins le concept singulier d'hétérologie qu'un complexe de quatre notions originales qui s'articulent entre elles et s'éclairent mutuellement : ***hétérogène/hétérologie/agiologie /scatologie***[28].

Bataille les présente dans plusieurs textes fondamentaux regroupés dans les *Œuvres complètes* : il s'agit essentiellement de "La valeur d'usage de D. A. F. de Sade (1) et (2)", qui figure dans le "Dossier de la polémique avec A. Breton" ; mentionnons également le "Dossier Hétérologie" plus les "Tableaux" qui y sont associés et un texte bref intitulé "La polarité humaine".

---

26. « Dieu, étant la cause de tout, contient tout, c'est-à-dire qu'on peut attribuer à Dieu tous les noms de créatures, Vie, Sagesse, etc… c'est le principe de la théologie positive ; mais Dieu étant cause de tout sans être rien de ce dont il cause, il faut lui enlever toutes ces attributions, et c'est le principe de la théologie négative, qui est supérieure à la positive » (E. Bréhier, 467).

27. Cf. M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992 : « L'hétérogène, il est difficile de le définir avec précision ; seule l'analyse scientifique le pourrait mais, comme elle appartient elle-même au monde homogène, les éléments hétérogènes échappent par nature à sa juridiction » (217).

28. *Skatos*, génitif de « *skor* », excrément.

> Hétérologie : Science de ce qui est tout autre. Le terme d'agiologie serait peut-être plus précis mais il faudrait sous-entendre le double sens d'agios (analogue au double sens de sacer) aussi bien souillé que saint. Mais c'est surtout le terme de scatologie (science de l'ordure) qui garde dans les circonstances actuelles (spécialisation du sacré) une valeur expressive incontestable, comme doublet d'un terme abstrait tel qu'*hétérologie*. (61)

Rappelons avant de poursuivre que le Collège de sociologie mis sur pied par G. Bataille, R. Caillois et M. Leiris, s'était fixé comme objectif d'analyser les notions de ***pouvoir, de mythe, de sacré*** et d'étudier la présence active du sacré dans nos sociétés modernes. D'où le postulat de départ de G. Bataille dans le texte suivant :

> La division des faits sociaux en faits religieux (prohibitions, obligations et réalisation de l'action sacrée) d'une part, en faits profanes (organisation civile, politique, juridique, industrielle et commerciale) d'autre part, bien qu'elle ne s'applique pas facilement aux sociétés primitives et qu'elle prête en général à un certain nombre de confusions, peut cependant servir de base à la détermination de deux impulsions humaines polarisées, à savoir l'EXCRÉTION et l'APPROPRIATION. En d'autres termes, à une époque où l'organisation religieuse d'une contrée déterminée *se développe* elle représente la voie la plus largement ouverte aux impulsions excrémentielles collectives (impulsions orgiaques) en opposition avec les institutions politiques, juridiques et économiques. (58)

Dans cette perspective complémentaire, l'hétérologie est processus d'expulsion et de réabsorption violemment alternés ; mouvement de va-et-vient de l'ordure à l'idéal et de l'idéal à l'ordure dont l'objectif est de déborder la norme par en haut et par en bas (*O. C.*, I, 200-201).

Dans sa version scatologique***, l'hétérologie serait effort pour penser le bas*** – « *le bas [qui] ne tombe pas sous le concept, mais hors de sa portée* » (Hollier, 194) :

> La scatologie ne vise pas à autre chose en effet qu'à baisser de quelques degrés le siège de la pensée, à lui faire perdre la tête ou ce qui revient au même, à faire perdre la pensée à la tête. Retour à la bêtise, à l'animalité acéphale. Le philosophe-bête-comme-ses-pieds. Le philosophe-acéphale. Le philosophe-assez-phalle. Je désublime.
>
> Bataille : — penser comme penserait une bite s'il lui était loisible de revendiquer ses propres besoins. (200)

En fait, ce que Bataille redécouvre et met en lumière avec la notion d'hétérogène dont le sacré, précise-t-il, serait « *une forme restreinte* », c'est une ***configuration originelle – aujourd'hui oubliée parce que refoulée – du sacré et du profane, du pur et de l'impur, de la sainteté et de la souillure***. Non pas :

Profane (Impur/Ignoble/Bas) vs. Sacré (Pur/Noble/Haut) mais

Profane (usage commun) vs. *Sacré (Impur/Pur ; Noble/Ignoble ; Haut/Bas, etc)*.

« La sagesse ultime consiste à voir qu'en dernier lieu il n'y a pas de pureté ni d'impureté, que toutes les dualités sont illusoires » (R. Rech, *Moine zen en Occident*, A. Michel, 1994, 59)

Bataille constate effectivement que le Christianisme a rejeté l'impureté, refoulé les aspects bas, nauséabonds et répugnants du sacré – les plus susceptibles de susciter les réactions affectives les plus vives. Lui, à l'inverse, postulera que :

> La notion de corps étranger (hétérogène) permet de marquer l'identité élémentaire subjective des excréments (sperme, menstrues, urine, matières fécales) et de tout ce qui a pu être regardé comme sacré, divin ou merveilleux : un cadavre à demi décomposé errant la nuit dans un linceul lumineux pouvant être donné comme caractéristique de cette unité. (59)

Ainsi, G. Bataille recourt au terme "hétérogène" « *comme catégorie subsumant celle de sacré […] pour marquer les limites de la notion de sacré – presque exclusivement associée à des représentations codifiées*[29] ».

Face au profane, domaine de l'usage commun, monde de substances, le sacré est un monde d'énergies : « *sous sa forme élémentaire, le sacré représente avant tout une* ***énergie dangereuse****, incompréhensible, malaisément maniable, éminemment efficace*[30] ».

De même, « ***le pur et l'impur ont en commun d'être des forces*** *qu'il est loisible d'utiliser ; or plus la force est intense plus son efficacité est prometteuse : d'où la tentation de changer les souillures en bénédictions, de faire de l'impur un instrument de purification* » (Caillois, 52).

Cette paradoxale redistribution des rôles et des fonctions du pur et l'impur, du propre et de l'impropre, du haut et du bas, voire de la vie et de la mort est au cœur de la démarche bataillienne et trouve sa caution dans une pénétrante observation de l'auteur de *L'Homme et le sacré* :

> Il résulte que la souillure et la sainteté, même dûment identifiées, conseillent également une certaine prudence et représentent, en face du monde de l'usage commun, les deux pôles d'un domaine redoutable. C'est pourquoi un terme unique les désigne si souvent jusque dans les civilisations les plus avancées. Le mot grec αγος "souillure" signifie aussi "le sacrifice qui efface la souillure". Le terme αγιος "saint" signifiait en même temps "souillé" à date ancienne, au dire des lexicographes. La distinction est faite plus tard à l'aide de deux mots symétriques αγης "pur" et εναγης "maudit", dont la composition transparente marque l'ambiguïté du mot originel. Le grec, αφοσιο υν le latin, *expiare* "expier" s'interprètent étymologiquement comme "faire sortir (de soi) l'élément sacré (οσιος, *pius*) que la souillure contractée avait introduit" […] À Rome, le mot *sacer* désigne « Celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller » (39-40).
>
> « Est dit sacer le « saint », mais aussi le « maudit », celui qu'on peut tuer mais non sacrifier parce qu'il appartient déjà aux dieux d'en bas » (Maldiney, 185)

À ce stade, le "tout autre" se définit donc, selon Bataille, comme :

> tout ce que la société homogène rejette soit comme déchet, soit comme valeur supérieure transcendantale [ou] tout ce qui est chargé d'une force inconnue et dangereuse (rappelant le mana polynésien) et qu'une certaine prohibition sociale de contact (tabou) […] sépare du monde homogène ou vulgaire. (I, 346).

XIII. LA SOURCE DU "TOUT AUTRE" : "*DAS GANZ ANDERES*"

Un détour s'impose du côté du *Sacré* (*Das Heilige*)[31], étude publiée en 1917 par Rudolf Otto (1860-1937), philosophe allemand et historien des religions ; c'est là que G. Bataille a trouvé ce qui, dans son œuvre, allait devenir *l'hétérogène*.

Évoquer réflexion d'un 2e W. Friedrich Otto (*Die Gestalt und das Sein*, 1975) et l'*Un-heimliche*→ « voilà le secret du sacré: le *tout autre* établi et régnant au plus intime de notre avoir lieu » (Maldiney, 173)

Dans son ouvrage, R. Otto part du principe que la religion est expérience du mystère et administration du sacré ; le sacré, d'autre part, lui apparaît comme « *une disposition originaire de l'esprit lui-même* » (« ***Le sacré est un***

29. G. Mayné, *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture*, Paris, Descartes & Cie, 2003, 15.

30. R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gallimard, "Idées", 1950, 21.

31. *Le Sacré : L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, traduit de l'allemand par A. Jundt, Paris, Payot, s. d.

élément de la structure de la conscience, et non pas un moment de l'histoire de la conscience » Eliade in Thomas 122) et « *une catégorie composée* » où coexistent des éléments rationnels et irrationnels :

> Nous appelons rationnel dans l'idée du divin ce qui peut être clairement saisi par notre entendement et passer dans le domaine des concepts qui nous sont familiers et sont susceptibles de définition. Nous affirmons d'autre part qu'au-dessous de ce domaine de pure clarté se trouve une obscure profondeur qui se dérobe, non pas à notre sentiment, mais à nos concepts et que pour cette raison nous appellerons « l'irrationnel » (93)

Le sacré comprend donc un élément qui est ***complètement inaccessible à la compréhension conceptuelle*** et qui constitue, en tant que tel, « un *arrêton*, quelque chose d'ineffable[32] ». La distinction fondamentale qu'Otto instaure entre éléments rationnels et irrationnels permet par ailleurs de définir le mysticisme comme étant « *toujours dans son essence l'exaltation poussée à l'extrême des éléments non-rationnels de la religion* » (39).

R. Otto va concentrer son analyse sur le ***principe vivant, intime de l'expérience religieuse*** qui se situe au-delà du bien et du mal. Il s'agit de saisir l'élément unique, l'inconnu de l'équation religieuse – « *notre X* », écrit-il – qui forme le soubassement du sentiment religieux et se décline sous diverses appellations selon les religions : ***Quadosh, Hagios, Sanctus, Sacer, Anyad-eva***, etc. En linguistique, on dirait qu'il s'agit de retrouver la langue sous les langues ; la comparaison n'est pas oiseuse car R. Otto est bien à la recherche d'un nom : « Il convient donc de trouver un nom pour cet élément pris isolément. […] Je forme pour cela le mot : le *numineux*. Si *lumen* a pu servir à former *lumineux*, de *numen* on peut former *numineux*. » (21)

À l'origine de l'expérience religieuse, figure donc le ***Numen***[33], un sentiment d'effroi, de terreur ineffable qui s'éprouve et ne saurait se prouver : le *numen* « *ne peut être objet d'enseignement proprement dit ; il ne peut être qu'excité, éveillé, comme tout ce qui procède de l'esprit* » (21).

La composante essentielle du *numen* c'est le *mysterium tremendum*, le mystère qui fait frissonner :

– le *tremendum* : c'est, la frayeur de Dieu (l'*émât Jahveh* de l'Ancien testament) ou la frayeur panique (*deima panicon*) des Grecs. Saisissement qui rend l'âme muette, sentiment de terreur sacrée assez proche, précise Otto, de ce que l'anglais rend par *awe*. De cette terreur, *pavor sacer*, la terreur numineuse, ou *orgè théou*, la colère de Jahveh, procède tout le développement historique de la religion ;

– le *mysterium*, c'est ce qui suscite une réaction de stupeur : l'étonnement qui paralyse, l'état de l'homme qui reste « bouche bée », absolument interdit. Et c'est à ce stade de l'analyse du *mysterium* qu'apparaît la notion de "*tout autre*" :

> Mais cette réalité, le mystérieux au sens religieux […] c'est, pour employer le terme qui en est peut-être l'expression la plus exacte, le « tout autre », ce qui nous est étranger, nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors des choses habituelles, comprises, bien connues et partant « familières » ; c'est ce qui s'oppose à cet ordre de choses et, par là même, nous remplit de cet étonnement qui paralyse. (46)

---

32. *Arrêton* : c'est le "non dit", (de *rêma*, la parole, même racine skr. que *verbum* latin). Il s'ensuit plusieurs traductions possibles : l'inconnu ; ou : l'interdit, le mystérieux, le sacré, ce qu'on ne doit pas divulguer ; ou l'inexprimable, l'indicible ; quelquefois, l'horrible (d'une horreur indicible) ; ou ce qu'on ne peut dire sans honte.

33. Selon G. Dumézil, « *Numen* est un dérivé de la racine indo-européenne **neu-*, mais formé en latin même et non pas hérité de l'indo-européen ; or en latin, cette racine (*adnuere, abnuere*) signifie exclusivement "faire un gest expressif de la tête, et par extension, un signe, pour approuver ou pour refuser" », *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, 43.

Le “tout autre” (ou *dissimile*), c’est l’élément stupéfiant du *numen* (par opposition au *simile*, l’aspect rationnel de ce même *numen*), c’est « *quelque chose qui ne rentre pas dans notre sphère de réalité* ». Sur cette question essentielle pour l’intelligence de l’hétérogène bataillien et de l’hétérologie censée le prendre en charge, laissons la parole à R. Otto :

> Le « tout autre », est tout d’abord l’insaisissable et l’incompréhensible […] ; il se dérobe à notre entendement dans la mesure où il est « transcendant par rapport à nos catégories ». Il ne les dépasse pas seulement, ne les rend pas seulement impuissantes, mais il paraît quelquefois s’opposer à elles, les supprimer et les confondre. Alors il n’est plus seulement l’insaisissable, il devient proprement paradoxal ; il n’est plus seulement suprarationnel, il paraît antirationnel. (51)

Pour conclure : le *tremendum* « *peut se résumer dans l’idéogramme de l’inaccessibilité absolue* »

Il est essentiel de noter – pour l’usage qu’en fera G. Bataille ultérieurement – que le sentiment provoqué par le *mysterium tremendum* peut se répandre dans l’âme comme une onde paisible, un sentiment de quiétude, mais aussi se traduire par des chocs et des convulsions ; il peut également conduire à d’étranges excitations, à l’ivresse, aux transports, à l’extase. Il a, en outre, des formes sauvages et démoniaques ; il a des degrés inférieurs, des manifestations brutales et barbares, et il possède une capacité de développement par laquelle il s’affine, se purifie et se sublimise. (28) Noter enfin, l’ambivalence foncière du *numen* qui comporte une égale proportion de *répulsion* et de *fascination* (le *fascinans*)

Autre donnée fondamentale, qui fera chez Bataille l’objet d’une radicale dénonciation (cf. “Critique de la servitude dogmatique (et du mysticisme)” dans *L’Expérience intérieure*) : le processus de rationalisation et de moralisation du *numen* à l’œuvre dans la religion établie. Alors que le *mysterium* se caractérise par son double caractère « *d’horreur indicible et de splendeur insigne* » (72), l’émergence de la théologie, cette « *monstruosité d’une science de Dieu* » (Otto, 155), se soldera par l’évacuation, l’expulsion de toutes les composantes dérangeantes – « *l’effrayant, le terrible, le hideux et parfois même le répugnant* » (99) – susceptibles d’éveiller le sentiment du numineux. L’effroi se mue en recueillement, l’horreur en simple frisson, bref, « le *daimonion* devient le *theion* » (158) :

> Dans l’Évangile de Jésus s’est achevé le processus tendant à rationaliser, à moraliser et à humaniser l’idée de Dieu. […] De là résulte cette forme de la « foi en Dieu, le Père céleste », telle que le christianisme la possède et que rien ne peut dépasser. (123)

On voit bien à présent tout le parti que G. Bataille, « *théoricien majeur d’un sacré non mystique et non religieux* » (G. Mayné) va en tirer. Il va reprendre, radicaliser et laïciser cette notion de “tout autre”, qui devient sous sa plume l’*hétérogène*.

Du contenu qualitatif du numineux – « *l’absolument irrationnel, l’incompréhensible au point de vue conceptuel, le mystérieux, le* fascinans*, le* tremendum*, l’*energicum » (204) – Bataille retiendra surtout la composante répulsive-fascinante et l’élément dynamique, car le « Numen *est énergie, puissance motrice par excellence*[34] », ce que montre bien l’observation suivante, tirée de “La Structure psychologique du fascisme” :

34. A. Grenier, *Les Religions étrusque et romaine*, Paris, PUF, 1948, 91.

> La réalité homogène se présente avec l'aspect abstrait et neutre des objets strictement définis et identifiés (elle est à la base réalité spécifique des objets solides). La réalité hétérogène est celle de la force et du choc. Elle se présente comme une charge. (Nous soulignons)

Remarquons chez Bataille – par rapport à R. Otto – une inflexion originale : le "tout autre" désignera aussi ce que le langage ne peut pas dire, ce que les mots refoulent ou escamotent mais également cet univers de forces auquel nous confronte le langage quand il est mis en question.

Tout cela étant posé, nous sommes en mesure de poser l'existence de deux types d'hétérogène : une *forme radicale* et une *forme altérée*.

La forme radicale serait associée à la confrontation avec l'imprésentable, l'impossible, l'indicible, l'impensable, l'inhumain, etc. L'hétérogène relève alors de la charge ou du choc ; il se manifeste de manière brutale en faisant vaciller l'esprit, en suspendant toute pensée et toute parole ; il s'agit, dans ce cas, d'un hétérogène absolu, irrelatif qui s'éprouve et ne saurait se dire ou se démontrer, car « *La relation seule est dicible ou exprimable* » (V. Jankélévitch).

Dans ces conditions, comme le recommande L. Wittgenstein dans son *Tractatus* : « *Ce qu'on ne peut dire, il faut le taire* ». De cet hétérogène-là, inaccessible à la connaissance rationnelle (« *On ne connaît jamais le désordre en tant que tel. Connaître, c'est découvrir un ordre*. » G. Steiner) et discursive (« *Celui qui dit le nom du Chaos l'a déjà un peu exorcisé*[35] »), nous n'avons rien à dire et ne pouvons rien dire, car il ne saurait être objet de connaissance et encore moins objet d'un enseignement : comment dire le point où précisément s'interrompent tout dire, toute réflexion ? Le dilemme est voisin de celui qu'évoque V. Jankélévitch dans sa réflexion sur « *le tout-autre ordre de la mort* » car elle est emblématique des difficultés rédhibitoires auxquelles se heurtent tout discours et toute réflexion sur l'hétérogène en tant que radicalement autre.

> Les mots du langage courant sont faits pour exprimer les oppositions relatives plutôt que l'incomparabilité radicale : les dissemblables dissemblent l'un de l'autre parce qu'ils ressemblent un peu l'un à l'autre ; la dissimilitude se définit en rapport avec une similitude au moins virtuelle, et l'hétérogénéité en rapport avec une homogénéité latente ; l'autre enfin est relativement le même puisqu'on le compare à ce dont il diffère, et dont il ne s'écarte que dans les limites d'un même genre. Aussi disions-nous : la mort n'est pas autre que la vie (ἕτερον) mais tout autre, mais absolument autre. Ce monstre d'une altérité-absolue qui oppose non pas l'être et le moindre être, mais l'être et le non-être, est bien fait pour décourager le discours et mettre en déroute la prédication[36]. (Nous soulignons)

Mais, grâce à Dieu, il existe aussi un hétérogène dégradé ou altéré, qui doit à cette altération même de pouvoir tomber dans le champ de la connaissance et du dicible comme le philosophe précité l'affirme à propos du pur et de l'impur :

> La pureté absolue ou irrelative ne se prête qu'à une fascinante tautologie. […] C'est à partir du moment, en effet, où l'ombre de l'altérité commence à voiler l'Être pur que ce dernier devient pensable ; l'être devient connaissable quand il n'est pas lui-même ou quand il n'est pas seulement lui-même, autrement dit quand il est soit altéré soit composé. Seul l'impur, avec ses rugosités, ses aspérités, et mélanges, offre des prises à notre savoir. (pp. 13 & 9)

Dans ces conditions, il ne reste donc, comme l'écrit M. Surya, que « *la possibilité d'une approximation* » :

---

35. V. Jankélévitch, *Le Pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960, 209.

36. V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1977, 369.

> Risquons-en un inventaire (celui que Bataille lui-même donne et qui n'est pas sensiblement différent de celui qu'il a déjà donné dans *l'œil pinéal*). Sont sacrés, sont hétérogènes les déchets, les excrétions, tout ce qui a valeur érotique (non reproductive), les processus inconscients (pour Bataille, l'inconscient est hétérogène), les foules, les classes guerrières, les individus violents… On pourrait en quelque sorte dire que sont hétérogènes tous les phénomènes sociaux caractérisés par la violence, la folie, la démesure et le délire, phénomènes qui ont en commun d'être tous inassimilables (217).

XIV. L'HETEROLOGIE REVISITEE *MODO PERPIGNANENSI*

Dans son étude sur G. Bataille, *La Prise de la Concorde*[37], D. Hollier résume d'une formule frappante un des objectifs de la notion d'hétérologie : « ***Il faut faire chier la raison*** ». Beau programme. Comment le réaliser ? L'auteur suggère deux stratégies possibles, deux façons de transgresser le discours de la raison :

> La première introduit (« comme une tache d'encre ») dans le discours son extérieur non assimilé (cf. le cri, le silence, l'échec du discours…). La seconde, ouvrant les notions au-delà d'elles-mêmes, dérègle de l'« intérieur » le code symbolique et dissout l'écart diacritique qui garantit que les mots aient un sens. (241)

Notons que dans les deux cas, nous restons dans le domaine du discours et de la littérature. En ce qui nous concerne, nous privilégierons deux autres directions de recherche.

A) Les procédures d'exclusion ou le partage du pur et de l'impur dans les sciences humaines et expériementales

Nous partirons du constat que la pureté est à la fois le fondement et l'objet de la philosophie comme de la science : on parle de raison pure, de mathématique pure, etc.

La science vise au dégagement d'une structure rendant homogènes ou homologues les éléments variables auxquels elle s'applique ; la connaissance scientifique n'étant applicable qu'aux éléments homogènes, la première démarche de toute entreprise scientifique vise à délimiter son domaine propre et donc à refouler à l'extérieur tout ce qui n'appartient pas au champ préalablement circonscrit :

> Foucault → « On pourrait faire une histoire des limites — de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle s'isole, la désigne autant que ses valeurs. Le partage fait exister des éléments qu'il oppose. »

> « Ces opposés — qu'il appelle d'abord raison et folie, Occident et Orient, normalité et perversions sexuelles — ne préexistent pas à la partition qui les définit. Le mouvement même qui les distingue est celui qui les fait être. Ce processus est impersonnel. Il ne requiert ni sujet ni dessein volontaire. Il est toutefois générateur de luttes, traversé de tensions, scandé de ruptures. » (R-P. Droit, *La Compagnie des philosophes*, 290)

Ce processus de rejet (de forclusion de l'impur) aboutit à ***la constitution d'un "immonde" scientifique*** (mais aussi philosophique, conceptuel, sémantique, etc.). Aussi, pourrait-on paradoxalement, dire des sciences que ce qui les constitue est précisément ***ce qu'elles refoulent, leurs déchets*** : « Même la science est en rapport avec une non-science […] chaque discipline est dans un rapport essentiel avec le Non qui la concerne[38] ».

---

37. Paris, Gallimard, 1993.

38. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris Éditions de Minuit, 1991, 205.

Un des domaines d'application de l'hétérologie concernerait ce refoulé (les éléments que la science a dû éliminer dans son processus de mathématisation du réel) qu'il s'agirait de réintégrer dans le champ du savoir : « Une "hétérologie" prendrait ainsi pour champ d'analyse et d'investigation ce qui est placé hors des champs, aux confins des territoires du discernable, de l'identifiable, de l'identique, du même[39] ». Il s'agirait donc d'offrir ou de proposer à la spéculation le déchet de la pensée appropriative : « L'intérêt de la philosophie résulte du fait qu'à l'encontre de la science ou du sens commun elle doit envisager positivement les déchets de l'appropriation intellectuelle ». (O.C. 61) Dans cette perspective, l'hétérologie, science du "tout autre" (regroupant tous les phénomènes échappant à une appréhension rationnelle) mais aussi « *science des déchets de la science* », viserait à réintroduire cet "immonde" dans la pensée, d'où : « La nécessité dans laquelle se trouve la science de se demander à chacune de ses étapes s'il n'est pas temps de réassumer la variété des attitudes et des contenus d'expériences humaines qu'elle a dû récuser pour commencer à être[40]. »

Nécessité qu'évoquait déjà un autre philosophe, contemporain de G. Bataille, qui avait osé psychanalyser la connaissance scientifique, G. Bachelard : « La généralisation par le non doit inclure ce qu'elle nie. Tout l'essor de la pensée scientifique depuis un siècle provient de telles généralisations dialectiques avec enveloppement de ce qu'on nie[41]. »

Du coup→nouvelle conception du philosophe et de l'activité d'investigation scientifique : « *Le philosophe est le penseur qui ne fait jamais abstraction des complémentaires* » (E. Dupréel) :

> Si le savant arrive à obtenir des conclusions nécessaires dans sa recherche, c'est parce qu'il en isole l'objet en le définissant ; mais lorsqu'il s'agit d'appliquer la notion ainsi définie à la réalité, l'on est forcé de la compléter par une notion obscure qui ajoute en gros tout ce qu'on avait supprimé du donné pour en extraire l'intelligible ; à l'ordre par exemple, qui est du pur intelligible, du statique, on ajoutera son « complémentaire », la notion confuse d'activité dynamique ; « un concept n'est possible que par une sorte de refoulement dans l'indéterminé de tout ce qu'on ne fait pas entrer dans sa compréhension ; il appelle le correctif de son anti-concept. Ce mot ne veut pas dire son contraire mais son complément » (E. Bréhier, 1746)

B) De l'Acéphale au Bicéphale : Logos vs. Mythos

Cette seconde opposition est une illustration exemplaire :

1. du partage du pur et de l'impur sous la forme de l'opposition entre *logos* et sa figure adverse, *mythos*, partage se soldant par « l'exclusion de la mythologie, reconnue par la Raison coupable d'erreur et d'ignorance[42] ».

2. de la problématique d'une réflexion portant sur les déchets de l'appropriation intellectuelle. La pensée de l'exclusion laisse en compte ***une altérité rejetée dans l'impensable, l'infigurable, l'irrationnel…***

---

39. C. Harpet, *Du déchet : philosophie des immondices*, Paris, L'Harmattan, 1998, 65.

40. F. Jullien, *Dépayser la pensée*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, 163.

41. G. Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris, PUF "Quadrige", (1940) 2002, 137.

42. M. Détienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 25 et plus loin, p. 156 : « Le *muthos* contre quoi s'affirme sans hésitation le *logos* du philosophe : partage établi par Hérodote et Pindare entre leur propre discours et l'incroyable, l'absurde (*alogie*), la menterie, stigmatisés par le mot mythe. »

Dans cette nouvelle perspective, nous prendrons l'hétérogène au sens de ce qui ***excède le Logos et résiste à son pouvoir***. L'hétérologie serait l'autre du *Logos* ; ce qui échappe à l'emprise du *Logos* en raison de sa radicale altérité ou étrangeté. Nous avons trouvé chez D. Hollier une définition recoupant la nôtre : « L'hétérologie, c'est l'inscription dans le logos lui-même de son autre (*heteros*), inscription qui ne se soutient que par une insistance à refuser son propre rabattement mono et homologique » (214)

La réflexion de Bataille autour du concept d'hétérologie permet de corriger les excès de la raison raisonnante et de redécouvrir la signification originale du mythe et de la mythologie – « *le monde irrationnel du mytheux* » – qui est en fait, comme le rappelle fort opportunément M. Détienne **« *la science du scandaleux* »** (19).

La mythologie est par rapport au *Logos* sa figure hétérogène, constituée par des gestes d'exclusion, par des attitudes de scandale. En effet, loin d'avoir toujours eu le sens que nous lui donnons de « *récit fabuleux, transmis par la tradition, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature, des aspects de la condition humaine* » (Dict. *Le Robert*), grammairiens et lexicographes antiques interprétaient le mot *mythe* par "rébellion", "insurrection", "guerre civile" (*stásis*) ; le mythe était donc à l'origine perçu comme « *parole de subversion, une voix de révolte, un discours de sédition* ».

Or, précisément, la pensée rationnelle s'est érigée, nous l'avons vu, sur le refoulement – ou le projet d'abolir – une autre forme de pensée dont l'instrument et le véhicule serait le mythe, au sens de récit sacré. Le mythe fut ainsi bouté hors du domaine du *logos*, rejeté dans l'abîme du méta-logique car les figures, les images et les schèmes du mythe orientent l'esprit vers un signifié qui se situe au-delà des représentations et de concepts forgés par le savoir rationnel ; le mythe serait ainsi une figure de l'hétérogène :

> Indécent, grossier, infâme, abominable, absurde : le vocabulaire du scandale n'est pas gratuit, il convoque tous les fantasmes de l'altérité. Les primitifs, les races inférieures, les peuples de la Nature, le langage des origines, la Sauvagerie, l'enfance, la démence : autant de terres d'exil, de mondes retranchés, de figures de l'exclusion. En même temps, à chacun de ces partages, la mythologie se déplace, elle change de forme et de contenu ; elle est l'incroyable que la religion place en face de soi ; l'irrationnel que la raison se donne ; le sauvage comme envers du civilisé ; elle est l'absent, le révolu, ou la démence oubliée (Dét., 48)

Contre ce bannissement, s'impose aujourd'hui une réhabilitation du mythe dont le rôle est de rendre compte de ce qui échappe à la philosophie ou à la science et de combler le vide entre le sensible et l'intelligible en utilisant « *la puissance des raisonnements vraisemblables* » (H. Védrine). S'impose dès lors la prise du conscience du fait que « *le mythe relève non tant d'une pensée archaïque dépassée, mais d'une Arkhe-Pensée toujours vivante*. » (E. Morin, 169)

La confrontation nécessaire avec une pensée mythique, figure adverse d'une rationalité appelée à prouver sa maîtrise par les voies de l'abstraction, nous invite à affirmer la parité de l'intelligence rationnelle et de la sagesse mythologique.

Il faut à l'instar du Grec qui « ***portait haut ses deux têtes, signe de son évidente supériorité sur la foule des monocéphales*** » (Détienne, 222) prendre conscience de notre ***nature bicéphale***. On retrouve, toutes proportions gardées, la même idée chez Bataille dans la justification du titre de la revue *Acéphale* :

> La seule société pleine de vie et de force, la seule société libre est la société bi ou polycéphale qui donne aux antagonismes fondamentaux de la vie une issue explosive constante mais limitée aux formes les plus riches… Le principe même de la tête est réduction à l'unité, *réduction* du monde à Dieu[43].

Le mythe apparaît bien aujourd'hui, selon M. Détienne : « comme une raison s'affirmant autre et plus ample que l'intelligence conceptuelle, le logos habile à distinguer, à procéder par divisions, mais devenu amnésique de la totalité signifiante » (222). Pour conclure cette digression, nous rappellerons, à la suite de G. Mayné, que :

> G. Bataille ne fut pas le seul à spéculer autour d'une science capable de remettre les éléments bas, enfouis, obscènes ou dangereux au centre du savoir rationnel. Ainsi dès 1924, Michel Leiris parlait déjà d'une « science de l'erreur […] dont l'objet serait l'étude des hypothèses rejetées par l'actuelle science orthodoxe ».

Quant à R. Caillois, il affirmera en 1934 sa volonté de : « combiner en un système ce que jusqu'à présent une raison incomplète *élimina avec système* ». (Nous soulignons, p. 154)

Nouvelles données sur le mythe et le sacré

« En Grèce, le mysticisme et le rationalisme ne seraient pas deux choses antithétiques, mais devraient plutôt être compris comme deux phases successives d'une phénomène fondamental. » (G. Colli, 76)

« Il n'est pas vrai que chez les Grecs, par une victorieuse coupure épistémologique, le *logos* ait triomphé du *muthos* (comme le bon sens du délire). Il est vrai que la raison dit l'ordre, affirme que « le réel est rationnel ». Au regard de ce rationnel, l'univers que dit le mythe est désordre. Mais il est temps d'apprendre que l'ordre est un cas particulier du désordre. Dès lors, le réel n'est pas rationnel, bien que le rationnel, lui, soit réel : mais c'est à titre d'exception. Le mythe nous enseigne que le rationnel est miraculeux. » (V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, 111)

Cf. également : « Adversaires de tous les despotismes, ils [les Grecs] le furent aussi de celui de la raison. En même temps que le rationalisme, ils inventèrent la tragédie qui fut comme le soleil noir de leur philosophie des lumières et le garde-fou de l'idéalisme ; la tragédie attestait que le réel n'est pas totalement rationnel et que la rationnel n'est pas toujours réel. Bref, on ne pratique pas la morale et on ne fait pas de la politique comme on pense théoriquement les mathématiques ou la logique. Cela ne signifie pas du tout qu'il faille se soumettre à l'irrationnel, mais que la pratique de la raison est elle-même tragique. » (Jacques Chabot, *Albert CAMUS : la Pensée de midi*, 8)

XV. L'HETEROLOGIE : DECHIRURE DE LA PENSEE/PENSEE DE LA DECHIRURE

« *La seule connaissance qui vaille est celle qui se nourrit d'incertitude et la seule pensée qui vive est celle qui se maintient à la température de sa propre destruction.* » (E. Morin)
« *Le sujet porte en lui la brèche, la brisure, la dépense, la mort, l'au-delà.* » (E. Morin)

L'hétérogène est finalement « *déchirure de la pensée* » et l'hétérologie « *pensée de la déchirure* » (Hollier, 171. Cf. à propos du terrorisme, la remarque du psychanalyste Paul-Laurent Assoun : « S'accomplir par la mort affole littéralement la pensée européenne » *Le Point*, n°2256 du 3/12/2015) car confrontation avec le ***"tout-autre", cet univers de forces, d'énergies, d'excès et de fulgurances*** auquel l'homme doit s'abandonner s'il veut se trouver : « *L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint*. » (*L'Expérience*, 155).

Aussi, le discours universitaire trouve-t-il ici ses limites : l'hétérologie, ce "*tout autre radicalement autre et absolument irrelatif*", échappe par nature à toute saisie conceptuelle comme le soulignait la salutaire mise en garde de D. Hollier : « Il n'y a pas d'hétérologie théorique ; tout projet de théorie hétérologique n'est que la ruse

43. M. Surya, *op. cit.*, 293

la plus commune sous le couvert de laquelle la théorie atteint ses fins propres, qui sont l'assimilation de l'autre. Il n'y a au contraire d'hétérologie effective que si elle se produit comme pratique » (162)

Dans ces conditions, la seule conclusion (et attitude) qui s'impose est celle que L. Wittgenstein a formulée de façon péremptoire : **« *Ce dont on ne peut parler, il faut le taire* »/« *Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence* »** (« *What we cannot speak about we must pass over in silence* »), car demeure impensable et impensé ce qui n'a pas été articulé dans le langage : « *On ne peut rien savoir de l'homme qui n'ait pris forme de phrase* » (*L'Expérience intérieure*, 63). Mais le même Wittgenstein reconnaît par ailleurs « ***qu'il y a assurément de l'inexprimable. Celui-ci se* montre*, il est l'élément mystique*.** » Dont acte…

« La spiritualité, en tant qu'elle est une expression, *reconnaît* une articulation du langage sur *l'impossible à dire*, et elle se situe donc en cette limite où de "ce dont on ne peut pas parler" est également "ce dont on ne peut pas ne pas parler". Par quelle adresse, par quel tour de main faire entendre un "impossible à dire" ? » Delacampagne, 467

Par son côté radical et subversif, la notion d'hétérologie met en question certains principes et présupposés que l'on croyait bien fondés et intangibles : elle ouvre à la réflexion et à la connaissance tout un champ nouveau.

Avec le concept d'hétérologie, ***la pensée se voit défiée sur son propre terrain et sommée de penser l'impensable***. Bataille pousse la raison à explorer des domaines qu'elle avait relégués hors de son champ d'application et contraint la raison elle-même à excéder ses limites, à outrepasser ses pouvoirs, ce qui ne va pas sans risques :

> L'expérience d'un approfondissement de la pensée rationnelle implique une sorte de révolution permanente ou de remise en question radicale de cette dernière sur elle-même/par elle-même, assumant pleinement le risque de se perdre pour se retrouver en prise directe avec la force sacrée qui la sous-tend (G. Mayné, 31).

Mais, il convient de noter que même si G. Bataille instruit le procès de l'orthodoxie aristotélo-cartésienne, disons de la rationalité occidentale (fondée sur les principes de l'identité, de la non-contradiction et du tiers exclus), qui tend à hypertrophier la valeur de l'homogène, il ne rejette absolument pas la raison[44] :

> L'expérience intérieure est conduite par la raison discursive. La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage, de jeter bas ce qu'elle édifiait. […] Nous n'atteignons pas sans l'appui de la raison, la sombre incandescence » (*L'Expérience intérieure*, 60)
>
> Il n'y a pas d'antipathie entre la raison et ce qui la dépasse (D. Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, "Idées", 1979, 295)
>
> L'ordre de la raison est absolu car « on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle, elle ne nous laisse, sur son propre champ que le recours au stratagème et à la stratégie » (Derrida in Descombes, 162)

44. Révélateur cependant de sa défiance à l'égard de la raison est le choix du titre et de l'illustration de la revue *Acéphale* « un homme étêté (Acéphale est l'homme qui si profondément méprise l'esprit et la raison que volontiers il se représente soustrait à leur double empire), livré aux libres jeux de sa passion d'être au monde, n'a plus ni Dieu ni raison…» (M. Surya, *op. cit.*, 287).

« ***Le problème n'est pas de dépasser les frontières de la raison, c'est de traverser vainqueur celles de la déraison*** » (Deleuze 231)

« Admettre l'irrationnel sans abdiquer la raison. Cela suppose et exige un **rationalisme héroïque** fondé sur la résistance sans autre espoir que de bien résister, à la fois au non-sens et à l'esprit absolu, au nihilisme de la déraison comme au totalitarisme de la Raison » (J. Chabot, *A. Camus : la pensée de Midi*)

Sur **l'a-Logos** (cf. Steiner, 157)…

XVI. LA PENSÉE DE LA COMPLEXITÉ : E. MORIN

G. Bataille et R. Caillois ont vu que la "consumation", le vertige, l'excès sollicitaient une place centrale dans la science de l'homme (Morin, 121)

L'ordre naturel est dominé beaucoup plus fortement par l'homéostasie, la régulation, la programmation. **C'est l'ordre humain qui se déploie sous le signe du désordre** (M, 123)

homo sapiens* est *homo demens (124) *autopoiesis* (128)→tout système vivant est menacé par le désordre et en même temps s'en nourrit (129)

Le génie de *sapiens* est dans l'intercommunication entre l'imaginaire et le réel, le logique et l'affectif, le spécifique et l'existentiel, l'ics et cs, le sujet et l'objet (144) mais ces termes sont ouverts inévitablement l'un à l'autre de façon complexe, c-à-d à la fois complémentaire, concurrentielle et antagoniste

La démence est la rançon de la sapience (145)

Il faut dans le visage de l'homme considérer le mythe, la fête, la danse, le chant, l'extase, l'amour, la mort, la démesure, la guerre… Il ne faut pas rejeter comme "bruit", résidu, déchet, l'affectivité, la névrose, le désordre, l'aléa. L'homme véritable est dans la dialectique de *sapiens-demens* (218)

La mission de la science n'est plus de chasser le désordre de ses théories, mais de le traiter (135)

Volonté de dialoguer avec ce qui résiste à la rationalité (94) « Notre pensée doit investir l'impensé qui la commande et la contrôle ». 3 principes :

– principe dialogique (maintient la dualité au sein de l'unité. Il associe deux termes à la fois complémentaires et antagonistes) ;

– principe de la récursion organisationnelle (les produits et les effets sont en même temps causes et producteurs de ce qui les produit) ;

– principe hologrammatique (partie dans tout ; tout dans partie)

Pensée de la complexité substituant au principe de non-contradiction, la « dialogique », qui permet de maintenir la dualité au sein de l'unité en associant deux termes à la fois complémentaires et antagonistes, tels l'ordre et le désordre ou la raison et la déraison. Cette dialogique se distingue de la dialectique qui, chez Hegel, conduit au dépassement de la contradiction…Au principe de causalité, elle préfère celui de « récursivité » selon lequel les produits et effets sont en même temps producteurs et causes de ce qui les produit (les individus façonnent la société qui façonne les individus, etc.)

XVII. CONCLUSION

La visée théorique mise en œuvre jusqu'ici – manifestation de « *la servitude verbale de l'être raisonnable* » (*L'Expérience*, 134) –, doit à présent céder le pas à la confrontation avec la pratique, ***l'hétérologie en acte ou à l'œuvre*** car il existe un moyen de sortir de l'impasse où nous enfermait l'interdit de Wittgenstein, à savoir que finalement « ***ce dont on ne peut parler, il faut le faire***[45] » ; alors, place à la *praxis*, à la *poiesis* (« *le faire qui s'achève en quelque œuvre* »).

45. N. Go, *L'Art de la joie*, 24.

Il faut passer de l'ordre du **conçu à l'ordre du senti**, à l'expérience non discursive du sens, car l'hétérologie, semblable en cela à l'art et au mysticisme, ne se prouve pas, mais s'éprouve (« *Le saint*, dit joliment R. Otto, *n'enseigne pas sa sainteté, il la fait éprouver* », 212. Cf. Heidegger : « *Nous honorons la théologie en gardant le silence à son sujet* »). Cf. V. Jankélévitch :

> Qui n'a pas tenu sous ses doigts le mystère des six dièses de la Ballade en fa dièse, qui n'a pas senti le précis joint au vaporeux palpiter sur les touches noires et sur les blanches, celui-là ne peut comprendre Gabriel Fauré ni anticiper ce quelque chose de tout autre dont personne ne peut donner l'idée à personne. (*Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, p. 96)

Cette transition vers l'art est doublement légitimée :

– par le fait que l'objet d'art, comme le rappelle P. Valéry, est « *excrément précieux comme tant d'excréments et déchets le sont : l'encens, la myrrhe, l'ambre gris* » (Œuvres, 674) ;

– par l'hypothèse que : « *l'art n'est pas l'autre de la raison, ni son dépassement, mais une mise en crise de la raison elle-même* » (M. Jimenez, *L'esthétique contemporaine*, Klincksieck, 93) ;

– par la conviction que l'œuvre peut prendre en charge ce ***"je-ne-sais-quoi" d'indicible et d'irréductible au concept qui est le propre de l'hétérogène*** ; l'art apparaît ainsi comme un au-delà de la philosophie.

Il y a entre les deux pratiques, artistique et philosophique, une évidente complémentarité :

> L'art prend en charge un irréductible excès à toute entreprise philosophique, la philosophie assume un inéluctable débordement de la pratique artistique. De même que la philosophie contemporaine a déjà fait du corps un objet pour la pensée, [de même] l'art fait en quelque sorte de la pensée un objet pour le corps(N. Go, L'Art de la joie, 292-293).

> […] La philosophie a pour vocation **de penser l'impensable jusqu'à l'extrême frontière au-delà de laquelle le discours deviendrait impossible : à partir de cette limite, la poésie, la musique, l'art en général relayeraient la philosophie**. (VJ)

V. Jankélévitch a étudié les formes les plus impalpables de ce qu'il appelle le Presque rien : l'ineffable musical, le je-ne-sais-quoi impondérable de l'innocence et de l'intention, la mort elle-même qui est l'indicible par opposition à l'ineffable du mystère amoureux et enfin la pureté.

Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* (p. 71) pose l'existence d'un : **«** *Un Logos des lignes, des lumières, des couleurs, des reliefs, des masses, une présentation sans concept de l'Être universel* ». Passage de la démonstration à la monstration : la pratique de l'art qui se montre et ne se démontre pas (A. Cauquelin, *Petit traité d'art contemporain*, 129)

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Arnaud et G. Excoffon-Lafarge, *Bataille*, Paris, Éd. du Seuil, coll. "Écrivains de toujours", 1978.

G. Bachelard, *La Philosophie du non*, Paris, PUF "Quadrige", (1940) 2002.

R. Barthes, *Le Neutre*, Seuil/IMEC 2002.

G. Bataille, *Œuvres complètes de G. Bataille*, 12 vol. Paris, Gallimard, NRF.

G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943 et 1954.

G. Bataille, *L'Érotisme*. Paris, Les Éditions de Minuit ("Arguments"), 1957

G. Bataille, *La Part maudite*. Paris, Les Éditions de Minuit ("Points"), 1967.

G. Bataille, "La valeur d'usage de D.A.F. de Sade" (1) et (2) in *Œuvres complètes de G. Bataille*, vol. II, *Écrits posthumes*, Paris, Gallimard, NRF, 1970.

G. Bataille, "Dossier Hétérologie" in *Œuvres complètes de G. Bataille*, vol. II, *Écrits posthumes*, Paris, Gallimard, NRF, 1970.

J. Baudrillard, *D'un fragment l'autre*, Paris, A. Michel, 2001.

J.-P. Bernard, *L'Univers d'Héraclite*, Paris, Belin, 1998

R. Caillois, *L'Homme et le sacré*. Paris, Gallimard ("Idées"), 1950.

J. Chatain, *Georges Bataille*, Paris, Éditions Seghers, "Poètes d'aujourd'hui", 1973

G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris, Ed. de Minuit, 1993

G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris Ed. de Minuit, 1991

M. Détienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.

G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966

J. Durançon, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, "Idées, 1976.

D. Hollier, *La Prise de la Concorde suivi de Les dimanches de la vie : Essais sur G. Bataille*, Paris, Gallimard, 1993.

D. Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Paris, Gallimard, "Idées", 1979.

N. Go, *L'Art de la joie*, Paris, Buchet/Chastel, 2004.

A. Grenier, *Les Religions étrusque et romaine*, Paris, PUF, 1948.

C. Harpet, *Du Déchet : Philosophie des immondices*, Paris, L'Harmattan, 1998

F. Jullien, *Dépayser la pensée : Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

Ch. Limousin, *Bataille*, Paris, Éditions Universitaires, 1974.

G. Mayné, *Georges Bataille, l'érotisme et l'écriture*, Paris, Descartes & Cie, 2003.

E. Morin, *La Méthode : La Connaissance de la Connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986.

R. Otto, *Le Sacré : L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* Paris, Payot, s. d.

H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968.

M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

E. Tibloux, *Georges Bataille*, Paris, ADPF-Publications, 1996.

V. Jankélévitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion, 1960.

V. Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, "Champs", 1977.

J.-J. Wunenburger, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990.

EXTRAITS

« Dieu est mort. » Nietzsche proclame cette nouvelle. Désormais les hommes, fussent-ils au comble de l'angoisse – et justement s'ils sont au comble de l'angoisse – ne peuvent plus se référer à Dieu, ni pour chercher auprès de lui une explication, ni pour trouver en lui un sens. L'être humain est forcé désormais de ne compter que sur lui-même, sans aucune espérance (au moins sans aucune espérance justifiée), et de maintenir seul en lui-même, vigilante et forte, sa volonté de puissance. On a souvent interprété ces paroles comme exprimant un défi prométhéen, l'ambition d'un homme qui, à travers le déguisement du « surhomme », voulait en vérité être Dieu.

Mais quiconque se met réellement à lire Nietzsche reçoit des impressions toutes différentes. La mort de Dieu, *son absence*, possède dans cette œuvre *une présence* plus puissante que dans bien des théodicées[46]. Il s'agit d'une absence infiniment multipliée, qui ne cesse de provoquer l'homme à lui donner, douloureusement et héroïquement, des réponses toujours nouvelles par lesquelles il se transcende lui-même. C'est comme si l'immanence[47] n'était en soi rien d'autre que le refus de la transcendance, comme si Nietzsche écrivait ses phrases sous l'œil du Dieu absent et peut-être pour lui seul, pour le Dieu mort ; et le dépassement par la volonté de puissance s'accomplit chaque fois dans l'« espace » de la transcendance qu'il nie.

Le thème du dépassement de soi implique qu'au centre de la pensée de Nietzsche il y a *l'expérience fondamentale du devenir*. Tout est devenir.

Jeanne HERSCH, *L'Étonnement philosophique : Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Folio », 1993.

« Subrepticement, tous les fondements des morales instituées ont été minés. "Si Dieu n'existait pas, disait Dostoïevski, tout serait permis." C'est de là que part Sartre, pour se demander : Dieu mort, que faire de cette liberté ? Si tout est permis, nous reste-t-il encore une valeur, qui serait la liberté elle-même ? Y a-t-il seulement une morale possible ? Aucune des boussoles anciennes n'est plus, ici, en état de fonctionner. Ni Platon ni le Décalogue, ni Épictète ni Spinoza, dès lors que s'effondre l'ordre divin du monde qui, sous diverses formes, était leur commun fondement. Mais pas plus d'Holbach, Rousseau ou Stuart Mill, aucune nature ne constituant l'essence de l'homme. Hors jeu également le formalisme de Kant : si mon action doit se régler sur une maxime universelle, l'histoire est oubliée, et ma liberté devient pure abstraction. "Il n'y a de morale qu'en situation."

À quoi donc nous raccrocher ? Précisément à ce rien — rien de défini, rien de conditionné — qu'est la liberté. Formule étrange, au premier regard. Pour l'éclairer, il faut analyser comment peuvent se placer l'une par rapport à l'autre ma liberté et celle de l'autre. Sartre décrit leurs rendez-vous manqués en quelques cas de figure. Ou bien ma liberté est infinie et celle de l'autre réduite à zéro : c'est la violence pure, où le monde et les autres sont à frapper et à détruire. Ou bien, symétrie inversée, ma liberté est quasi nulle et celle de l'autre infinie : la prière marque mon impuissance (envers Dieu, envers le souverain). Tout en souhaitant l'infléchir, j'accepte par avance de me soumettre à sa loi absolue. Je ne peux rien exiger. Car l'exigence suppose une autre position, où le maître qui ordonne reconnaît en l'esclave une liberté qui va accepter l'ordre. Mais cette relative connivence au sein même de l'oppression implique toujours que l'une des libertés se transforme en loi figée sur laquelle l'autre se règle et s'aliène.

---

46. Selon Brunschwig, on peut entendre ce terme en un sens « prudent » (= doctrine de la justice de Dieu) ou en un sens audacieux (= justification de Dieu par la raison).

47. L'immanence désigne l'intériorité de ce monde, par opp. à la transcendance d'un ordre supérieur et séparé.

Y a-t-il une issue possible ? Elle se trouve dans ce que Sartre nomme l'« appel ». Si je propose à l'autre d'entreprendre avec moi une action précise (empêcher une guerre qui menace), je reconnais implicitement notre contingence, notre fragilité, notre finitude communes. Je prends le risque de son refus, et l'action éventuelle sera nôtre et non mienne, dans une réciprocité concrète.

(R-P. Droit, *La Compagnie des Philosophes,* Paris, O. Jacob, 1998)

À la question que posent ces deux extraits, on peut apporter la réponse de E. Levinas relayée par R-P. Droit in *La Compagnie des Philosophes* :

« À la primauté du savoir qui caractérise toute la métaphysique, Levinas substitut le primat de l'éthique[48]. La condition de la pensée est à ses yeux la conscience morale, qui n'est elle-même ni le simple résultat d'une éducation ni l'imposition d'une norme à une sauvagerie préhumaine. L'exigence éthique la plus absolue se donne, universellement, dans le face-à-face des humains entre eux. Celui-ci ouvre une dimension qui n'est ni celle du monde des choses ni celle du monde des concepts. L'autre homme n'est pas une chose. Je possède les choses, mais jamais ne voudrai les tuer. Elles sont devant moi, jamais "en face" : elle n'ont pas de visage. Le visage d'autrui est pour l'humain cette énigme qui lui fait face, où une identité impossible à posséder se donne sans concept. C'est là que s'inscrit, pour Levinas, le fondement de l'éthique. Le visage, si je ne m'en détourne pas, dit : "Tu ne tueras point." Mais cette éthique n'est pas faite seulement d'interdit, ni même d'égalité ou de réciprocité. Au contraire. L'asymétrie est ici la règle. L'autre avant moi, comme une priorité absolue, sans réciprocité ni calcul. Si la relation de l'humain à l'humain fait advenir dans l'être un bouleversement inouï, c'est que chacun est virtuellement susceptible d'être ainsi "ordonné" par l'autre, quitte à n'être plus jamais le même… Chacun de nous répond d'autrui et se trouve sommé d'en être totalement responsable.

48. Du grec *êthos*, mœurs. Science des principes de la morale (morale : science du bien et des règles de l'action humaine). La morale désigne plus particulièrement l'application de ces principes dans les actes particuliers de la vie.