



HAL
open science

ARCHEOLOGIE DU " TOUT AUTRE " : L'HETEROLOGIE SELON SAINT BATAILLE

Paul Carmignani

► **To cite this version:**

Paul Carmignani. ARCHEOLOGIE DU " TOUT AUTRE " : L'HETEROLOGIE SELON SAINT BATAILLE. Hétérologies: Pour une dé-neutralisation de la critique littéraire et artistique, Presses Universitaires de Perpignan, pp.73-112, 2006, Collection Etudes, 2-914518-82-X. hal-01715902

HAL Id: hal-01715902

<https://hal.science/hal-01715902>

Submitted on 23 Feb 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

ARCHEOLOGIE DU “TOUT AUTRE” : L’HETEROLOGIE SELON SAINT BATAILLE

« *Je ne suis pas un philosophe, mais un saint, peut-être un fou* » G. Bataille.

« *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 ?* » M. Foucault

I. D’UN FANTASME L’AUTRE : FAIRE BRECHE

« *Je crois sincèrement qu’à l’origine d’un enseignement... il faut accepter de toujours placer un fantasme, qui peut varier d’année en année* » R. Barthes

Sans pour autant se reconnaître ou se revendiquer disciples de R. Barthes, comme l’auteur de ces lignes, les maîtres d’œuvre du Master “*Hétérologies*” de l’université de Perpignan-Via Domitia, ont collectivement suivi à la lettre la recommandation énoncée dans la leçon inaugurale au Collège de France : quel fantasme avons-nous placé à l’origine de notre entreprise collégiale ? Renvoyons au texte de présentation – sinon au manifeste¹ – de ce nouveau *cursum* : s’y affirme avec force le désir de sortir des sentiers battus, de remettre en cause certains a priori théoriques et en question quelques pratiques sanctionnées par la tradition : tendance à « javelliser la langue² », à déconflictualiser et neutraliser les écarts et tout ce qui dérange la pensée ou le bel ordonnancement d’une interprétation, mythe du plan, de la cohérence, *interprétose*³ et *autisme de la glose*⁴, etc. La dénonciation des travers inhérents aux pratiques et aux discours universitaires recoupe le plaidoyer de J. Baudrillard pour un retour à la littéralité et le refus de la (ré)conciliation à tout prix des oppositions et des antagonismes :

Il faut toujours essayer de maintenir cette distorsion. Il ne faut surtout pas réconcilier toutes choses, mais en fait, aussi bien dans les analyses que dans la pratique, tout le monde cherche la réconciliation des principes. Comme le dit Stanilaw Lec : « *on n’a jamais demandé à la thèse et à l’antithèse si elles étaient d’accord pour produire une synthèse.* » Laisser vivre la thèse, laisser vivre l’antithèse, et ne pas chercher à finaliser les choses dans la synthèse. Il faut maintenir la distorsion, y compris dans les analyses, dans les concepts mêmes. Pourtant, on en arrive toujours, je n’y échappe pas, à des solutions de conciliation ou de dépassement... Le discours y mène presque « naturellement », à chaque fois, il faut refaire brèche, rouvrir au mal une possibilité antagoniste, irréductible⁵.

Brûlot lancé contre le vieux rafiot de l’université, l’hétérologie (qui a à voir avec l’excès, dont on sait depuis R. Caillois qu’il est « *remède de l’usure* ») ouvre une brèche dans sa coque vermoulue, mais dans cette entreprise, nous sommes tantôt du côté des assaillants tantôt des défenseurs ; nous colmatons parfois la brèche que nous avons par ailleurs contribué à ouvrir dans le flanc de notre *Alma Mater* (Édipe mal négocié ?). Bref, nous occupons une position ambiguë parce que médiane à l’image de cette contribution dans le présent volume. Médiane également notre navigation entre Charybde et Scylla, non pas J. Pollock et D. Girard, mais le double écueil de la simplification outrancière et de la complexification oiseuse ; il faudra aussi louvoyer entre

1. Site : www.heterologies.tk

2. R. Barthes, *Le Neutre*, Seuil/IMEC 2002, 94.

3. G. Deleuze, *Critique et clinique*, 58.

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

5. *D’un fragment l’autre*, Paris, A. Michel, 2001, 99.

« l'autorité de l'assertion et la grégarité de la répétition » (R. Barthes), entre discours de subversion et discours d'autorité.

Appareillons et venons-en à l'objet de notre propos : la notion d'hétérologie, cette machine de guerre lancée contre l'institution universitaire, usage conforme à ce qu'en dit son promoteur (« *Le développement pratique de l'hétérologie [est lié] au renversement de l'ordre établi*⁶ »). Qu'est-ce donc ? En premier lieu, une source de perplexité et d'interrogation. Notons tout d'abord que ni l'étymologie – *hétéros*, autre + *logos* discours, parole – ni les divers dictionnaires de la langue française ou de philosophie ne sont d'un grand secours : y figurent, par exemple, *hétérologue* : « *dont la structure paraît différente de celles d'autres partie de l'organisme* » (Dict. *Le Robert*) et *hétérogène* : « *qui est de nature différente ; Qui n'a pas d'unité* », mais ces termes ne nous éclairent guère sur la notion qui nous intéresse. L'hétérologie est donc, de prime abord, une brèche dans nos connaissances, une tâche aveugle dans notre entendement, une lacune dans les dictionnaires, bref, c'est une déchirure, un trou, un vide, une béance – *a gap, a hole, a manhole/whole man, holiness, wholeness* – ce que G. Bataille, dont il sera beaucoup question ici, confirme à sa manière : « *J'écris pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou, n'en sortirait plus*⁷. »

Que faire devant un trou ? Le contourner ? L'approfondir ? L'élargir ? Le combler ? S'y engouffrer ? À chacun de se déterminer selon ses hantises ou ses fantasmes. Pour notre part, mû par le désir de savoir, nous avons choisi de l'explorer afin de voir où il mène. Et confronté à cette notion d'hétérologie, complexe et redoutable, nous avons pris le parti de la soumettre – fût-ce au prix d'une évidente simplification, ou pire, trahison – à la seule approche où nous nous sentons quelque aptitude : l'approche cognitive avec sa double et contradictoire exigence : « *découvrir le simple sous le complexe, puis le complexe sous le simple, puis de nouveau le simple sous le complexe, et ainsi de suite, sans que nous puissions prévoir quel sera le dernier terme*⁸. » Nous suivrons ce programme à la lettre.

II. HETEROGENESE : 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*)

L'hétérologie n'est pas le produit d'une génération spontanée ; on la doit au philosophe G. Bataille (1897-1962). Aussi, sans préjuger de l'usage que nous en ferons ultérieurement, il convient, dans un premier temps, de rendre à César ce qui lui appartient. Précisons cependant que si l'œuvre de G. Bataille est incontournable – elle représente un point de départ obligé – nous ne saurions réduire la notion d'hétérologie à sa source bataillienne ou la tenir enfermée dans son système originel. Donc, nulle allégeance à une quelconque orthodoxie, bataillienne ou autre ; l'œuvre de G. Bataille servira simplement de tremplin, c'est un moyen non une fin : nous entendons dépasser et prolonger la notion originelle comme l'indique la référence aux « hétérologies » dans l'intitulé de notre nouveau *cursus*.

Dans cette perspective, 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 en fin d'article) et notamment de l'excellent dossier établi par E. Tibloux⁹.

Comme pour notre projet de Master, 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 :

6. *Œuvres complètes*, 66.

7. *L'Expérience intérieure*, 135

8. H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1968, 164.

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

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). 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. 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*¹⁰ » 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 », 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).

10. J. Durançon, *Georges Bataille*, Paris, Gallimard, "Idées", 1976, 141.

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 fantasmagorique, 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*¹¹ » :

L'idée d'un monde paisible et conforme à ses comptes qui serait commandé par la nécessité primordiale d'acquiescer, 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", c'est-à-dire cette fraction de leurs ressources que les sociétés humaines destinent à la consommation violente ou somptuaire :

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.

III. DE L'HÉTÉROLOGIE *STRICTO SENSU*

« *Qui peut rendre une chose compréhensible doit aussi pouvoir la rendre incompréhensible. Le maître doit pouvoir produire de la science et de l'ignorance.* » G. Bachelard

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

11. *La Part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1967,

– une approche apophatique, comme la théologie du même nom (Dieu ne peut se définir que par ce qu'il n'est pas, d'où une série d'attributs négatifs). C'est nettement la voie suivie par le texte de présentation du Master qui est, sur ce point, conforme aux indications de G. 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* ». Mais 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 homogènes¹². 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*. 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”.

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)

Rappel essentiel avant de poursuivre : 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’EXCRETION et l’APPROPRIATION. En d’autres termes, à une époque où l’organisation

12. 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).

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. 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*¹³ ». 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, *αφοσιουν* le latin, *expiare* "expier" s'interprètent étymologiquement comme "faire sortir (de soi) l'élément sacré (*οσιος, pius*) que la souillure contractée avait introduit" (39-40).

Bataille constate par ailleurs 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*¹⁴ ».

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*

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

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

certaine prohibition sociale de contact (tabou) [...] sépare du monde homogène ou vulgaire » (I, 346).

IV. HETEROTOPIE : “DAS GANZ ANDERES”

Pour comprendre une notion, il convient parfois d'en sortir, d'aller voir ailleurs afin de la considérer depuis un autre lieu et une autre perspective, celle de l'autre scène (*der Andere Schauplatz*) ou, dans le cas de l'hétérologie, du “tout autre”, *das Ganz Anderes*. Dans le cas qui nous occupe, un détour s'impose du côté du *Sacré (Das Heilige)*¹⁵, 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*.

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 origininaire de l'esprit lui-même* » 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'ineffable¹⁶ » (19). La distinction fondamentale que R. 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 évacue tout élément moral, esthétique ou rationnel de son analyse pour se concentrer 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)

Nécessité d'un *nomen* pour saisir le *numen* ; ce n'est donc pas le Verbe qui est au commencement. À l'origine de l'expérience religieuse, figure le *Numen*¹⁷, 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). À partir de là, l'auteur s'interroge sur la nature des “éléments du numineux” et pose comme point de départ de son analyse ce qu'il appelle « *le sentiment de l'état de créature* », c'est-à-dire le sentiment de dépendance (« *le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre*

15. *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.

16. *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.

17. 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.

néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature » p. 24), provoquée dans la conscience par un objet existant en dehors de moi. C'est précisément l'objet numineux dont Otto affirme qu'il ne saurait trouver meilleure expression pour en communiquer l'idée que celle de *mysterium tremendum*, le mystère qui fait frissonner. 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)

Ayant cerné la "chose", l'objet numineux ou *mysterium tremendum*, R. Otto va procéder en deux temps : analyser le *tremendum* puis le *mysterium*.

Analyse de l'élément du *tremendum*

Tout en avertissant son lecteur qu'il ne peut « désigner les choses que par analogie », R. Otto s'efforce d'indiquer quelles sont les composantes de l'effroi mystique ; il recense les éléments suivants :

– 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 ;

– la *majestas* : mixte de puissance et de force, super-puissance, souveraineté absolue qui se traduit chez la créature par « le sentiment de son propre effacement, de son anéantissement et la conscience de n'être que néant » (37) ;

– l'*augustum* : « le sentiment de quelque chose qui exige un respect incomparable ; le caractère illustre et noble de ce qui est en soi une valeur exigeant le respect » (85) ;

– l'*energicum* : expression de la volonté, force, mouvement, activité, impulsion, ardeur, impétuosité (selon un mystique « l'amour n'est autre chose qu'une colère éteinte » p.43).

À ces quatre éléments il convient d'ajouter pour expliquer l'ambivalence foncière du *numen* une égale proportion de *répulsion* et de *fascination* (le *fascinans*) :

Le contenu qualitatif du numineux est d'une part l'élément répulsif, le *tremendum* auquel se rattache la *majestas* et d'autre part, c'est en même temps quelque chose qui exerce un attrait particulier, qui captive, fascine et forme avec l'élément répulsif du *tremendum* une étrange harmonie de contrastes. (57)

Pour conclure : le *tremendum* « peut se résumer dans l'idéogramme de l'inaccessibilité absolue » (36).

Analyse du *mysterium*

« Le *mysterium*, abstraction faite de l'élément du *tremendum*, peut être défini avec plus de précision le *mirum* ou le *mirabile* », c'est en première approximation (R. Otto procède toujours par analogie), 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, le vrai *mirum*, c'est, pour employer le terme qui en est peut-être l'expression la plus exacte, le « tout autre » (*thateron*, l'*anyad*, l'*alienum*)¹⁸, 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)

18. *Thateron* : crase pour *to eteron* : le second, l'autre, le contraire. À propos du terme, *Anyad-eva* ou tout-autre, A. Jundt, traducteur et préfacier de *Das Heilige*, précise que « le divin, comme s'exprime une ancienne *Upanichad*, est "tout-autre", absolument différent de tout ce qui est connu ou connaissable ; il est sans nom sans prédicats, il est l'être au-dessus de tout mode d'existence et de toute détermination. » (11)

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 :

L’objet réellement mystérieux est insaisissable et inconcevable non seulement parce que ma connaissance relative à cet objet a des limites déterminées et infranchissables, mais parce que je me heurte à quelque chose de « tout autre », à une réalité qui, par sa nature et son essence, est incommensurable et devant laquelle je recule saisi de stupeur. (48)

En tant qu’il est le tout autre, le *mirum* est tout d’abord l’insaisissable et l’incompréhensible, l’*akatalepton*¹⁹, comme dit Chrysostome ; 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)

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 frisson sacré, 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)

Inutile de pousser plus loin – malgré son incomparable richesse et intérêt²⁰ – la prise en compte de l’étude de R. Otto ; les éléments retenus suffisent amplement à démontrer tout le parti que G. Bataille, « *théoricien majeur d’un sacré non mystique et non religieux* » selon l’excellente définition de G. Mayné, va en tirer. Il va reprendre, radicaliser et, risquons le mot, 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 fascinant, 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*²¹ », ce que montre bien l’observation suivante, tirée de “La Structure psychologique du fascisme” :

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 (qu’invite ou suscite peut-être la paronomase *numen/nomen*) : 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.

19. *Akatalepton* (de *katalego*, cesser) : qui ne cesse pas. Nous devons ces précisions étymologiques à l’érudition et à l’obligeance de notre collègue antiquiste J. Thomas.

20. Par exemple, l’observation suivante, à mettre en rapport avec diverses références à l’œuvre de F. Jullien figurant dans le présent ouvrage : « *À côté du silence et de l’obscurité, l’Orient connaît un troisième moyen de produire une impression puissamment numineuse : c’est le vide. [...] Comme le silence et l’obscurité, le vide est une négation : elle exclut toute présence concrète de telle sorte que le “tout autre” se réalise en acte.* » (108-109)

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

Notons enfin, puisqu'il en est question dans cet ouvrage, que l'assimilation du *numen* au *mana* sera l'œuvre, en 1926, d'un latiniste anglais, H. J. Rose, dont G. Dumézil relate le rôle :

Illuminé par cette révélation de la forme la plus élémentaire du sacré [c'est-à-dire le *mana*] ; il a rapidement amassé de quoi établir que cette même conception domine la religion romaine et, replacée aux origines, en explique tout le développement. Il a cherché le nom que les Romains donnaient au *mana* et il l'a trouvé : c'est *numen*. L'influence de H. J. Rose a été considérable dans le quart de siècle qui a suivi²².

V. L'HETEROLOGIE REVISITEE MODO PERPIGNANENSI

« Un des outils les plus puissants de la science, le seul universel, c'est le contresens manié par un chercheur de talent » B. Mandelbrot

Muni d'une telle caution et de la seule certitude de posséder à fond l'art du contresens à défaut de talent, nous n'hésiterons pas à évoquer quelques inflexions particulières, disons les usages (voire les mésusages) auxquels nous avons soumis le concept d'hétérologie.

Dans son étude sur G. Bataille, *La Prise de la Concorde*²³, D. Hollier résume d'une formule frappante un des objectifs ou une des implications 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)

En ce qui nous concerne, nous privilégierons deux autres directions, qui recourent nos préoccupations dans le domaine de la recherche :

- le partage entre le pur et l'impur résultant dans la création d'un "immonde" ;
- le partage entre *logos* (qui homogénéise et même hypertrophie la valeur de l'homogène) et *mythos* (une des nombreuses figures de l'hétérogène).

Avant de poursuivre, rappelons notre hypothèse de départ posant l'existence de deux types d'hétérogène : une *forme radicale* et une *forme altérée*. La forme radicale serait associée à la confrontation avec « *l'onde porteuse de l'ineffable* », selon la belle formule du philosophe J. Brun, en d'autres termes, 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*²⁴ »), 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 relati-

22. *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, 33-34.

23. Paris, Gallimard, 1993.

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

vement 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 (έτερον) 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 prédication²⁵. (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* » :

Bataille propose celle qu'a plus ou moins bien établie Durkheim sous le nom de Sacré, à entendre bien sûr au sens ethnologique du terme. 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 excréments, 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).

Ces prolégomènes étant posés, revenons aux deux questions qui nous préoccupent.

Les procédures d'exclusion ou le partage du pur et de l'impur

Nous partons 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 au champ préalablement circonscrit. 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*²⁶ ». 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*²⁷ ». 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 :

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

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

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

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 être²⁸.

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 nie²⁹.

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'ignorance³⁰ ».

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...

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 par la suite 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)

Mais qu'entendons-nous par *Logos* ? Rappelons que le terme, en grec classique, veut dire tout à la fois : *mot ayant un sens, discours et raison* ; c'est tout ensemble « *la voix du monde et la loi du monde*³¹ ». Étymologiquement, le terme est apparenté à *légein* : rassembler, recueillir ; le *Logos* désignerait donc l'Unique, mais dans sa fonction de recueillement, c'est la parole rassemble. 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 celui du "*Logos*", cette raison langagière qui traverse les choses de part en part. Rappelons également que le *logos* grec reparaitra à Rome comme *ratio* : ce qui était parole deviendra calcul.

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. Détiéne « *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* » :

Simple reste, tantôt rumeur grise, parole d'illusion, séduction mensongère, tantôt récit incroyable, discours absurde, opinion sans fondement. Le mythe n'est encore qu'un mot, comme un geste pointant ce qu'il dénonce comme incroyable, ce qu'il écarte ou repousse. Figure de l'autre que produit un mouvement de scandale. C'est un mot-geste, toujours

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

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

30. M. Détiéne, *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. »

31. J.-P. Bernard, *L'Univers d'Héraclite*, Paris, Belin, 1998, 156.

mobilisable, disponible pour chaque procédure d'exclusion. [...] Le « mythe » pointe un lieu-dit qui n'est encore que l'illusion des autres. Un site lointain et mouvant, sans autre paysage que les dénégations successives des savoirs qui le situent à l'horizon de leur non-sens singulier. (104)

Or, précisément, la pensée rationnelle s'est érigée 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. 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 objectif 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. Mais une rationalité ouverte a désormais reconnu dans le mythe « un mode de pensée sémantiquement autonome à quoi correspond son propre monde et sa propre sphère de vérité³². »

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 :

Indécemment, 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 (Détienne, 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 de conscience du fait que :

Le mythe relève non tant d'une pensée archaïque dépassée, mais d'une Arkhe-Pensée toujours vivante. Il procède d'un Arkhe-Esprit qui est non pas un esprit arriéré, mais un Arrière-Esprit [...] qui correspond aux forces et formes originelles, principielles et fondamentales de l'activité cérébro-spirituelle, là où les deux pensées ne sont pas encore séparées. (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 à part entière 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 Dieu³³.

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*

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

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

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 « *combinaison en un système ce que jusqu'à présent une raison incomplète élimina avec système* ». (Nous soulignons, p. 154)

VI. DECHIRURE DE LA PENSÉE/PENSÉE DE LA DECHIRURE

« *La seule pensée qui vive est celle qui se maintient à la température de sa propre destruction.* » E. Morin

« *Dans l'histoire comme dans la vie, la pourriture est le laboratoire de la vie* » K. Marx

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. G. 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 raison³⁴ :

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)

En fait, et c'est la principale réserve que pourraient formuler à l'égard de Bataille les partisans de la pensée du complexe – disons les disciples de E. Morin dont nous sommes –, avec le concept d'hétérologie, G. Bataille reste en quelque sorte dans le dualisme³⁵ ; certes, il pose l'existence d'un “tout autre” irrelatif qui nous sortirait de la dialectique ou du jeu du Même et de l'Autre, mais peut-on postuler une altérité radicale sans impliquer *ipso facto* un corrélat à l'aune duquel j(a)uger cette altérité ? L'autre – voire le “tout autre” – n'est-il pas toujours forcément l'autre de quelque chose d'autre ? En l'occurrence, l'homogène ? Certes, la construction de couples oppositionnels est une des figures fondamentales de la pensée conceptuelle (« *la dichotomie est à l'esprit dialecticien ce que la bilatéralité est au corps*³⁶ »), mais toute dyade – fût-elle celle de l'hétérogène et de l'homogène –, limite les rapports entre deux entités à des

34. 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).

35. De même, autre contradiction, A. Arnaud et G. Excoffon-Lafargue notent que : « Il y a parfois chez Bataille l'ombre lointaine d'un souci de réconciliation ! Il y a chez lui d'éphémères prurits marxo-hégéliens auxquels nous ne sommes pas tenus d'accorder l'importance qu'il leur donnait ! » (183).

36. J.-J. Wunenburger, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990, 54.

relations d'inclusion ou d'exclusion et à une détermination réciproque. L'hétérogénéité (le tout autre de la société homogène) :

est conditionnée par l'homogénéité sociale (qui domine) – mais en retour l'homogénéité tendancielle ne peut s'établir et se maintenir qu'en réaction étroite avec les forces hétérogènes [*id est* folie, désordre, démesure, érotisme]. [...] Face à l'homogénéité comme état neutre, caractérisé par l'exclusion de tout écart, de toute différence, par le refus de toute gratuité et le rejet de toute démesure – et donc par un abaissement minimum des tensions, la réalité de l'hétérogène apparaît comme « la force de choc » qui ne se soutient que de la violence propre de ce choc. Et alors que l'homogénéité s'impose par une espèce de réduction *ad unum* de ses éléments et par une cohésion artificielle et précaire (l'État, l'argent, les appareils de pouvoir), l'hétérogénéité, elle, est fondamentalement contradictoire, dualiste. [...] Le propre de l'hétérogénéité étant d'être le « tout-autre » de la société homogène, son impératif le pousse à altérer cette société, à y porter la différence qui fait rupture et éclatement (extermination de l'équivalent général, éclatement de l'ordre, explosion de la violence, pratiques de dépense sacrificatoire). La nature de l'hétérogénéité, ce qui fonde sa supériorité/souveraineté, c'est d'être l'altérité démesurée et irrationnelle qui fait intervention dans l'homogénéité sociale du système³⁷.

À ce dualisme aporétique « *qui repose sur la sous-estimation, voire l'évacuation, de la consistance et de la fécondité des inter-mondes, des tiers-états* » (W, 47), on peut opposer une autre approche permettant de « *prendre en compte une complexité fondée à la fois sur la relation et l'opposition, de renouer avec un entrecroisement inextricable de l'identité et de l'altérité, de l'unité et de la pluralité, de la répétition et du changement.* » (W, 13). Cette rationalité alternative ou logique paradoxale acceptant les contradictions, les conflits, les oppositions permettrait de « *rompre avec la logique dilemmatique de l'homogène et de l'hétérogène, de la conjonction et de la disjonction* » (W, 47) car, au fond, « *la dualité ne parvient pas à se défaire de l'unité* » (68). D'où la quête contemporaine d'une raison contradictoire permettant de penser des états dynamiques d'interconnexions d'opposés irréductibles impliquant non pas deux termes mais trois, *tertium quid* ayant pour caractéristique de posséder « *la vraie dimension d'un intermédiaire, qui n'est plus seulement co-présence, contiguïté de deux opposés, mais réellement figure irréductible d'une participation des opposés entre eux* » (W, 62). Dans cette perspective, il apparaît clairement que :

La surdétermination de l'hétérogène face à l'homogène, par la vertu de l'opposition ou de la contradiction, n'est sûrement pas une condition suffisante pour conférer au réel une architecture vraiment complexe (W, 251)

VII. EUPORIE

« *Vous ne pouvez l'obtenir en pensant
Vous ne pouvez le chercher sans penser* » (Poème Zen)

Ainsi en est-il de l'objet de notre quête, l'hétérologie, qui résiste à l'entendement, « *cet étrange organe d'assimilation* » (E. Morin) ; la réalité en soi lui étant inaccessible, la pensée ne peut connaître que ce qui obéit à son pouvoir organisateur, c'est-à-dire le monde des phénomènes. Aussi aimerions-nous revenir, pour conclure, sur le paradoxe voire la contradiction fondamentale de cette contribution où nous nous sommes efforcé de tenir un discours cohérent sur l'hétérogène alors que, nous l'avons vu, l'hétérogène est « *pensée de la déchirure/déchirure de la pensée* » (Hollier, 171). Le discours universitaire trouve 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 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)

37. A. Arnaud et G. Excoffon-Lafarge, *Bataille*, Paris, Seuil, "Écrivains de toujours", 1978, 168.

Dans ces conditions, nous l'avons dit, 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* », 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...

Tout au long de cette présentation, nous a accompagné le soupçon et, par moments, la conviction que l'approche conceptuelle était inadéquate à son objet car « *le concept est une déformation qui dénature ce qu'il prétend comprendre du fait de son abstraction* » à l'inverse de l'intuition ou « *sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable*³⁸. » L'hétérogène relèverait davantage de cette seconde approche (« *Je vis d'expérience sensible et non d'explication logique* », déclare Bataille dans *L'Expérience intérieure*), mais nous en avons suivi une autre, moins radicale et expéditive que celle préconisée par L. Wittgenstein pour tenter de saisir l'insaisissable, de formuler l'informulable et d'appréhender l'incompréhensible. Peut-être cette navigation autour de la notion d'hétérologie et à l'intérieur de la brèche qu'elle ouvre dans nos savoirs et nos pratiques aura-t-elle permis d'indiquer où mène ce trou, ce *manhole* où nous sommes entré : il conduit vers 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).

Mais cette visée théorique, 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. 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 ne se prouve pas, mais s'éprouve (« *Le saint, dit joliment R. Otto, n'enseigne pas sa sainteté, il la fait éprouver* », 212). Cette transition vers l'art est en outre légitimée 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*³⁹ ». Dans l'œuvre d'art, l'hétérogène, que nous avons traité en objet de pensée, va effectivement se manifester en tant qu'objet pour le corps, c'est-à-dire comme vécu et non plus comme conçu. Passage décisif qui offre peut-être une *euporia*, 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*⁴⁰ » ; alors, place à la *praxis*, à la *poiesis* (« *le faire qui s'achève en quelque œuvre* »), et aux hétérologies, avec un "s" car leur nom véritable est "Légion" – « *le démoniaque est énergie*⁴¹ » – et elles sentent le soufre...

Paul CARMIGNANI
UNIVERSITE DE PERPIGNAN
UPVD-VIA DOMITIA

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.

38. Bergson cité par N. Go, *L'Art de la joie*, Paris, Buchet/Chastel, 2004, 129.

39. N. Go, *L'Art de la joie*, 292.

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

41. R. Otto, *op. cit.*, 205.

- 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. Détienné, *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, *Dépaysier 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.