



**HAL**  
open science

# Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille

Anthony Horrie

► **To cite this version:**

Anthony Horrie. Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille. Science politique. Université Sorbonne Paris Cité, 2018. Français. NNT : 2018USPCC042 . tel-02142005

**HAL Id: tel-02142005**

**<https://theses.hal.science/tel-02142005>**

Submitted on 28 May 2019

**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.

Thèse de doctorat  
de l'Université Sorbonne Paris Cité  
Préparée à l'Université Paris Diderot  
**École doctorale 382 EESC**  
Laboratoire LCSP

# **Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille**

*Par Anthony HORRIE*

Thèse de doctorat de philosophie politique

Dirigée par Fabrice FLIPO

Présentée et soutenue publiquement à Paris le 28 juin 2018

Marie CUILLERAI, Professeure, Université Paris Diderot : Présidente du Jury

Stéphane DOUAILLER, Professeur des Universités, Université de Paris VIII : Examineur

Fabrice FLIPO, Professeur, Université Paris Diderot : Directeur de thèse

Thierry MÉNISSIER, Professeur, Université Grenoble Alpes : Rapporteur

Franck-Dominique VIVIEN, Professeur, Université de Reims Champagne-Ardenne :  
Rapporteur



**Titre** : Analyse de la notion de Décroissance sous l'angle de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille.

**Résumé** : Une opération économique, en fin de compte, repose sur une seule chose. Une chose des plus élémentaires qui soient, à savoir, tout simplement : l'emploi d'un objet. C'est bien là le socle de toute action économique. C'est-à-dire de toute action qui, à un moment donné, se veut utile ou rentable. Mais un tel acte a pour effet d'annuler toute la valeur que l'objet peut toujours présenter dans l'instant (comme son charme, sa drôlerie ou, encore, son étrangeté). Autrement dit, l'emploi d'un objet remplace toute la valeur sensible dudit objet par une valeur d'un autre ordre qui n'est autre que la valeur d'usage. Mais, le fait est qu'employer utilement quelque-chose n'a rien d'automatique. C'est qu'un tel acte revient très concrètement à s'opposer délibérément au cours habituel des choses qui, lui, consiste en une dépense inutile de chaque chose... Mais ce n'est pas tout car, au bout du compte, d'un point de vue général, l'action délibérée contre ce cours habituel des choses ne fait en réalité jamais que de l'accroître. Tout simplement parce qu'une telle action (n'étant donc pas automatique) se doit d'abord de dissiper pour son propre compte tout un tas de forces disponibles ; cela, avant même d'avoir pu commencer son œuvre. Tout ceci doit nous forcer à reconnaître que le véritable produit d'une opération économique n'est jamais qu'une meilleure dilapidation des richesses disponibles. Et c'est bien sous cet angle que sera envisagée, dans le cadre de ce travail, la notion de Décroissance. Cela grâce à la mise en perspective de la théorie d'« économie générale » de Georges Bataille avec les travaux de l'économiste Nicholas Georgescu-Roegen.

**Mots clefs** : continuité (discontinuité) ; dialectique ; décroissance ; dépense ; entropie ; hégélianisme ; instant ; joie ; profane ; réversibilité (irréversibilité) ; surplus ; sacré ; thermodynamique ; transgression ; valeur

**Title** : An Analysis of the Notion of Degrowth from Georges Bataille's Theory of General Economy.

**Abstract** : An economic operation relies, after all, upon one single thing. Upon one of the most elementary things, that is, simply: the use of an object. Such is the root of any economic act, *i.e.* of any act which, at some time, purports to be useful or profitable. But one effect entailed by such an act is to cancel all the value that such an object may instantaneously present (such as its spell, drollery or, yet, its oddness). In other words, the use of an object implies that the sensitive value of that object be substituted by another sort of value, namely its use value. However, as a matter of fact, the useful employment of something is in no way automatic. Indeed, such a useful employment of things is actually equivalent to a deliberate opposition to the usual course of things, which consists, on the contrary, of a useless expenditure of all things... Still, from a general point of view, such a deliberate act against this usual course of things only achieves, after all, to always increase it. Just because such an act (thus, not being automatic), yet before it may have started to operate, first has to dissipate for itself a whole bunch of available forces. All of this leads us to acknowledge that the true

product of an economic operation is always only a better squandering of the riches at disposal. It is according to this point of view that my research has focused on the notion of Degrowth, by combining Georges Bataille's theory of "general economy" with economist Nicholas Georgescu-Roegen's works.

**Keywords** : continuity (discontinuity); dialectic; degrowth; expenditure; entropy; hegelianism; instant; enjoyment; profane; reversibility (irreversibility); surplus; sacred; thermodynamics; transgression; value

Laboratoire d'accueil :

Laboratoire de Changement Social et Politique (LCSP)

Label numéro : EA 7335

Numéro national de structure : 201420721S

Localisation : Paris 13<sup>e</sup> (75)

Tutelle : Université Paris Diderot

## Remerciements

J'adresse naturellement mes premiers et sincères remerciements à mon directeur de thèse Fabrice FLIPO. Je le remercie pour toute sa confiance et son soutien depuis le début et tout au long de ces années de travail. Je le remercie également pour sa disponibilité chaque fois que cela fut nécessaire. Notamment lors de chacune des grandes étapes de ce projet. Mais, surtout, je le remercie parce que ce projet, justement, n'aurait jamais pu voir le jour – ni même se poursuivre – sans lui. En effet en plus de s'être montré directement intéressé par mon sujet, c'est lui qui (ne pouvant à l'époque ne me suivre qu'en co-direction) a pu me mettre en contact avec le sociologue Denis DUCLOS qui aura été (à Paris I) mon premier directeur de recherche et à qui j'adresse également au passage un très grand remerciement. C'est donc ensuite Fabrice FLIPO qui, lors de la réorientation de mon travail dans le domaine de la philosophie politique, aura repris le flambeau de ma direction (cette fois à Paris VII). En plus de tous ces aspects, je tiens également à le remercier pour la très grande simplicité avec laquelle il aura toujours su guider nos entretiens et nos échanges. Enfin, je le remercie pour avoir continué à me suivre après l'annulation de la première programmation de la soutenance de cette thèse.

Je remercie ensuite les membres du jury, à savoir : Madame Marie CUILLERAI, Monsieur Stéphane DOUAILLER, Monsieur Thierry MÉNISSIER et, enfin, Monsieur Franck-Dominique VIVIEN. Je remercie plus particulièrement bien-sûr Messieurs Thierry MÉNISSIER et Franck-Dominique VIVIEN qui ont bien voulu être les rapporteurs de ce jury. Mais je remercie chacun de ces membres du jury en premier lieu pour tout l'intérêt qu'ils auront manifesté à l'égard de mon travail en acceptant donc de l'évaluer ou de l'examiner.

Je remercie ensuite, en la personne de son directeur Monsieur Patrick CINGOLANI, le Laboratoire du Changement Social et Politique (LCSP) de même que, en la personne de son directeur Monsieur Patrick GUILHEMBET, l'École Doctorale 382 « Économies, Espaces, Sociétés, Civilisations : Pensée critique, politique et pratiques sociales » pour leur accueil.

Je tiens également à remercier à titre posthume Monsieur Étienne TASSIN, tragiquement décédé au tout début de 2018, qui était directeur de l'École Doctorale quand je suis arrivé à Paris VII et que j'avais eu l'occasion de rencontrer dans le cadre des journées doctorales de juin 2015.

Je remercie enfin chaleureusement l'ensemble de mes proches pour leur soutien tout au long de ces années de recherche et notamment mes parents à qui je dédie ce travail.



## Sommaire

<b>Remerciements.....</b>	<b>5</b>
<b>Introduction : De la remise en cause de l'économie de croissance à la perspective d'une économie générale (ou sans réserve).....</b>	<b>11</b>
<b>Possible et Impossible.....</b>	<b>21</b>
<i>Continuum arithmétique (discontinuité) et continuum intuitif (continuité).....</i>	<i>21</i>
Réalité objective et réalité intuitive.....	21
La continuité sacrée.....	26
Caractère profane de la discontinuité.....	30
L'expérience de la continuité.....	32
<i>Concepts arithmomorphiques et concepts dialectiques.....</i>	<i>33</i>
L'émergence de la science.....	33
Le découpage de la réalité intuitive et ses limites.....	37
Le dialectique.....	42
Le « drame ».....	48
La contradiction définitive.....	51
<i>Mesure de l'univers, indétermination entropique et émergence de la nouveauté par combinaison.....</i>	<i>55</i>
Possible de l'univers (Impossible de l'homme) et Possible de l'homme (Impossible de l'univers).....	55
L'indétermination entropique et la chance.....	65
L'émergence de la nouveauté par combinaison (la formation des « êtres composés »).....	69
<b>Captation et Dilapidation.....</b>	<b>77</b>
<i>L'appropriation d'énergie et la formation d'un surplus.....</i>	<i>77</i>
« Économie restreinte » et « économie générale ».....	77
Émancipation de l' « économie restreinte ».....	82
Conséquence d'une « activité de classement » : le retour en force de la dépense.....	84
L'émergence du surplus.....	87
Niveau « général » et niveau « particulier ».....	93
Le surplus à la lumière du principe de Carnot.....	95
Le surplus comme passerelle entre « économie restreinte » et « économie générale ».....	100
<i>La transgression (ou le lien entre excès et limites).....</i>	<i>102</i>
Forces vives, Excès et Instant : le monde de la Décroissance.....	104
La rupture des limites.....	108
Du « repli sur soi » à l' « isolement en un tout ».....	117
Hégélianisme sans réserve et Décroissance.....	126
<b>Temps profane et Instant sacré : une irréductible contradiction.....</b>	<b>131</b>
<i>Temps profane (le monde du travail ou de la croissance) versus Instant sacré (le monde de la dépense ou de la décroissance).....</i>	<i>131</i>
Deux « pouvoirs » – deux « économies ».....	133
Deux « économies » – deux « religions ».....	140
Une religion « à la mesure de l'univers ».....	146
Une religion « à la mesure de l'homme ».....	155
<i>L'anthropomorphisme déchiré.....</i>	<i>169</i>
De la lacune de la pensée à la souveraineté de la servitude.....	172
La « voie objective » ou quand le profane ouvre sur le sacré.....	180



Une théorie de la valeur à la mesure de l'univers ?.....	191
Le moment de la joie de vivre (le retournement de la médaille).....	196
<b>En conclusion : Vers un optimisme radical.....</b>	<b>201</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>209</b>

« Ces notes sur le sacrifice ou le rire, l'érotisme ou l'angoisse, qui se mêlent dans mes livres à des réflexions  
quelconques aboutissent à une théorie rigoureuse.  
On rira mais qu'y puis-je ? »  
(Georges Bataille, *Œuvres complètes*, tome V, p.475)



## **INTRODUCTION : DE LA REMISE EN CAUSE DE L'ÉCONOMIE DE CROISSANCE À LA PERSPECTIVE D'UNE ÉCONOMIE GÉNÉRALE (OU SANS RÉSERVE)...**

---

Parallèlement à une profonde crise sociale, le monde actuel subirait une crise écologique majeure. Il y aurait tout d'abord le problème du réchauffement climatique qui semble être sérieusement accrédité (depuis bientôt trois décennies) par les rapports successifs du Groupe intergouvernemental d'étude du climat (GIEC). Se poserait ensuite – du moins pour les sociétés humaines – la question de l'épuisement des ressources énergétiques d'origine fossile (pétrole, gaz, charbon...) ainsi que celui de certaines ressources minérales (comme le cuivre, l'étain, le chrome, le zinc ou l'argent...). Viendrait ensuite, le problème de la pollution qui semble être principalement – si ce n'est essentiellement – occasionné par le mode de vie dit « occidental ». Viendrait enfin le problème de la réduction de ce que l'on nomme communément la *biodiversité* – soit l'ensemble des espèces végétales et animales qui peuplent et recouvrent la *biosphère*<sup>1</sup>. La cause de tous ces maux serait l'activité humaine<sup>2</sup>. Plus précisément, ce serait la tournure qu'aurait pris cette activité depuis plus de deux siècles qui devrait être pointée du doigt. En effet, avec la révolution industrielle, qui débuta au Royaume-Uni vers la fin du XVIIIe siècle, put s'ouvrir une ère de croissance économique sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Si celle-ci a pu concerner dans un premier temps le seul « monde occidental » (Europe et États-Unis d'Amérique), puis le Japon et la Russie, puis, du moins dans une certaine mesure, des pays comme ceux de l'Amérique Latine, ces dernières décennies ce sont surtout des pays comme l'Inde et la Chine qui ont pu connaître des taux de croissance de l'activité économique assez vertigineux (ayant pu, à certains moments, dépasser les 10 % par an). Bref, la quasi totalité des régions du monde, semble avoir opté pour le type de société qui put donc émerger de ce « monde occidental » de la fin du XVIIIe siècle. C'est d'ailleurs de ce même monde qu'a pu naître la science économique : cette science qui se proposa d'étudier la production, la répartition et la circulation des richesses et qui, peu à peu, justement, se focalisa notamment sur l'accroissement de l'activité économique des sociétés.

---

1 Concernant cette dernière menace, pour ce qui est de la biodiversité animale, on parlerait même de « sixième extinction des espèces »...

2 L'empreinte de cette activité serait telle que certains avancent même l'idée d' « anthropocène », soit le fait que l'humanité, auparavant espèce parmi d'autres, serait devenue un agent géologique à même de transformer la structure de la biosphère...

C'est alors que le fameux PIB (Produit Intérieur Brut) put devenir l'indicateur phare de ces sociétés « modernes » issues de la révolution industrielle. Mais avec le premier rapport du Club de Rome<sup>3</sup>, il apparut clairement qu'une poursuite indéfinie de la croissance est incompatible avec les limites d'un monde fini. Dès lors, peu à peu et de plus en plus, certains en vinrent à s'interroger sur le bien-fondé d'une telle course folle qui, en réalité, semblerait donc nous conduire tout droit vers l'abîme. Et, c'est ainsi que, progressivement, le terme de *décroissance* put faire son apparition. Ce terme aurait initialement été forgé par Jacques Grinevald et Ivo Rens<sup>4</sup> à l'occasion de leur traduction en langue française d'une sélection de travaux de l'économiste d'origine roumaine Nicholas Georgescu-Roegen. Paru en 1979, ce recueil de textes fut donc baptisé *Demain la décroissance*. Mais ce n'est en fait qu'à partir du début du nouveau millénaire que le terme de *décroissance* commença réellement, du moins en France, à se populariser et à se diffuser<sup>5</sup>. Sauf que c'est en général bien souvent en tant que « mot obus » que ce terme est employé. Pour faire court : La *décroissance* serait surtout utilisée comme « slogan provocateur » visant à « signifier la nécessité d'une rupture avec la société de croissance, c'est-à-dire avec une société phagocytée par une économie qui n'a pour objectif que la croissance pour la croissance » (Latouche, 2010, p.47).

Voilà donc à peu près en quels termes se pose habituellement la question de la décroissance. *Mais, dans le cadre de ce travail, il s'agira d'adopter un point de vue quelque peu différent. En effet, au-delà de la remise en cause de cette économie qui n'aurait pour objectif que la croissance pour la croissance, le terme même de décroissance n'invite-t-il pas tout simplement à s'interroger sur la nature, le sens et la raison d'être de tout processus économique ? Telle sera en tout cas l'orientation qui sera retenue dans le cadre de ce travail. Une orientation que l'on proposera de poursuivre à partir d'une mise en perspective de la réflexion sur l'économie qu'a pu mener au travers de son œuvre l'écrivain Georges Bataille*

---

3 Cette organisation, fondée en 1968, rassemblant des professionnels issus des milieux de la diplomatie, de l'université, de l'industrie et de la société civile « soucieux de penser l'avenir du monde à long terme dans une société dominée par le court terme », commanda au Massachusetts Institute of Technology (MIT) un premier rapport en 1971. Ce premier rapport fut celui qui eut le plus de retentissement. En effet : « Explorant plusieurs scénarios sur l'évolution des ressources disponibles en matière d'énergie, de matières premières au regard des évolutions de la population et de la pollution » et concluant que la croissance économique devrait s'arrêter vers 2020 (une estimation que le club aurait confirmé trente ans plus tard), ce rapport intitulé *Limits to Growth* (« Les limites à la croissance ») fut traduit en trente langues et se serait vendu à plusieurs millions d'exemplaires (Bayon, Flipo, Schneider, 2010, p.7).

4 Jacques Grinevald est historien du développement technique et spécialiste de l'écologie globale. De son côté, Ivo Rens aurait travaillé sur l'histoire du socialisme et sur l'écologie politique. (Cf. *Ibid*, p.8 ; avec plus de précisions)

5 Pour en avoir un aperçu rapide, cf. *Ibid*, p.8 à 11.

(1897-1962) et de l'analyse du processus économique qu'a pu, de son côté, effectuer l'économiste Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994) que nous venons tout juste d'évoquer. C'est que, tous deux, ont su aborder la question du processus économique dans une perspective générale : essentiellement en partant de l'analyse des flux d'énergie<sup>6</sup> à la surface du globe. Tel sera donc le champ de notre analyse : proposer une interprétation de la notion de décroissance sur la base de ce rapprochement. Ce qui nous conduira notamment à explorer la distinction entre « logique de croissance » et « logique de décroissance » sous différents aspects. Ainsi, à bien des égards, l'objet de ce travail pourra sembler assez éloigné des préoccupations propres aux différents courants qui voient dans l'idée de décroissance un moyen de remettre en cause directement les ravages d'une croissance économique débridée.

Né à Billom (dans le Puy-de-Dôme en Auvergne), diplômé de l'école des Chartes (l'école de formation des archivistes-paléographes), Georges Bataille, parallèlement à sa carrière d'écrivain (ainsi qu'à ses fonctions de bibliothécaire<sup>7</sup>), aura notamment fondé et dirigé à partir de 1946 la revue *Critique* (revue générale des publications françaises et étrangères). Mais Georges Bataille est surtout connu pour avoir cherché à exprimer (et, même, penser), tout au long de son œuvre, l'impossible. Cet impossible auquel il aura pu être confronté dès son plus jeune âge et qui semble l'avoir si bien marqué qu'il n'aura eu de cesse (au travers de sa vie comme au travers de son œuvre) de s'y confronter à nouveau. Mais, de manière résolue et même... *lucide*. Si bien que, pour ce qui est de son œuvre, cette recherche de l'impossible ne se retrouve pas seulement au niveau de ses écrits littéraires mais, tout aussi bien, au niveau de ses écrits, disons, « discursifs ». Soit, plus précisément, au niveau de nombreux essais et articles ayant pu porter sur des questions relatives à la sociologie, l'ethnologie, la religion, l'économie, l'art, la littérature (et/ou ayant également pu soulever des questions d'ordre philosophique<sup>8</sup>). Et c'est principalement en l'espèce de la *mort*, de l'*érotisme* et, d'une manière générale, de tout ce qui à un moment donné procède d'une certaine *ouverture au-delà de soi* – et donc d'une certaine *rupture des limites* – que Bataille aura su à chaque fois reposer cette perspective de l'impossible. De son côté, né à Constanza (en Roumanie), Nicholas Georgescu-Roegen eu très tôt une vocation de mathématicien. Il fut notamment licencié dans cette discipline à l'Université de Bucarest à l'âge de 20 ans. Il obtint même une bourse d'étude pour

6 D'énergie *et* – du moins pour Georgescu-Roegen – de matière.

7 À la Bibliothèque nationale (notamment au Cabinet des médailles de 1924 à 1930), à Carpentras (de 1949 à 1951) ainsi qu'à Orléans (à partir de 1951, en tant que Directeur).

8 Voir qui ont pu même parfois soulever la question de la philosophie dans son ensemble...

Paris. Mais, suivant le conseil de l'un de ses professeurs, c'est pour étudier la statistique qu'il s'y rendra. Arrivé là-bas en 1927, il obtiendra en 1930, avec les félicitations du jury, sa thèse de doctorat qui sera d'ailleurs intégralement publiée dans le *Journal de la Société de Statistique de Paris*. Ce après quoi il se rendra à Londres pour étudier pendant deux ans auprès du célèbre Karl Pearson (de 1931 à 1932)<sup>9</sup>. Mais c'est lors d'un séjour académique passé dans la prestigieuse Université de Harvard (Cambridge, Massachusetts) – où il rencontrera et collaborera même avec le grand économiste Joseph Schumpeter – que Georgescu-Roegen se fera lui-même économiste (entre 1933 et 1937). À l'issue de ce séjour, désormais rompu à l'économie en plus de l'être aux mathématiques et aux statistiques, il sera bien décidé à mettre tous ses savoirs à l'épreuve de la réalité de son pays natal dans l'espoir de contribuer à y améliorer la situation. De retour en Roumanie, il occupera des fonctions académiques et bien d'autres dans les affaires publiques. Mais le contexte n'aura rien d'idyllique puisque, durant ces douze années passées dans son pays, Georgescu-Roegen verra se succéder pas moins de quatre régimes dictatoriaux dont celui de la Garde de fer (parti nazi roumain de l'époque) ainsi que celui, à partir de 1944, d'un régime pro-communiste qui au bout d'un moment ne lui laissera plus d'autre choix que celui de l'exil. Il faut surtout noter que ce sont ces douze années passées en Roumanie qui feront de Georgescu-Roegen cet économiste « à contre-courant » que l'on connaît. En effet, outre qu'il s'apercevra bien vite combien la réalité du terrain peut être récalcitrante aux théories économiques standards (que celles-ci soient d'obédience néo-classique ou marxiste), c'est en étant le témoin de l'assèchement des puits de pétrole de Ploesti (surexploités par les deux conflits mondiaux) ou de l'épuisement de terres agricoles (à force de cultures et de pluies successives) que Georgescu-Roegen se persuadera qu'un processus économique ne peut en aucune manière être appréhendé comme un processus mécanique mais qu'il se doit bien plutôt d'être envisagé en tant que *transformation unidirectionnel de nature entropique*<sup>10</sup>.

Pour ce qui est de Bataille, c'est justement une fascination pour tout ce qui a trait à une certaine *dépense de soi*<sup>11</sup>, qui l'amènera progressivement (et de plus en plus explicitement) à

---

9 Lequel aurait (notamment au travers de son livre *The Grammar of Science*) exercé une certaine influence sur son épistémologie.

10 Pour plus de précisions concernant les éléments biographiques relatifs à Nicholas Georgescu-Roegen, cf : Grinevald, 1980 ; Mayumi & Gowdy, 1999 ; ainsi que les présentations de Grinevald & Rens dans Georgescu-Roegen, 2008.

11 On notera donc que cet « impossible » qui fascinait tant Bataille semble pouvoir se retrouver aussi bien au niveau de choses aussi prosaïques que l'assèchement d'un puits de pétrole ou l'épuisement d'un sol agricole qu'au niveau de questions aussi *intimes* que celles de la *mort* ou de l'*érotisme*.

s'intéresser à l'économie – plus exactement : à ce qui se définira peu à peu dans son œuvre comme étant la *perspective générale de l'économie*. Le premier texte qui se démarquera assez nettement en ce sens est sans doute *La notion de dépense* qui fut publié en 1933 dans la revue *La Critique sociale*. Un texte qui fait une assez large part à l'*Essai sur le don* du sociologue et ethnologue Marcel Mauss (1872-1950). Ainsi, comme l'aura bien mis en avant l'écrivain Michel Surya dans sa célèbre biographie de Georges Bataille (*Georges Bataille – La mort à l'œuvre*), c'est notamment par le biais de l'ethnologie, que Bataille se sera porté sur la question de l'économie<sup>12</sup>. La réflexion amorcée dans *La notion de dépense* aboutira, seize ans plus tard, à la publication de *La Part maudite* qui sera explicitement annoncée comme « essai d'économie générale ». Mais c'est sans doute plus précisément la question de l'énergie qui, notamment à partir d'une collaboration (ou, tout au moins, d'échanges) avec son ami physicien Georges Ambrosino, aura permis à Bataille de poser sa théorie de l'« économie générale ». Dans cette optique, on s'intéressera dans le cadre de ce travail à celui qui s'intitule *L'économie à la mesure de l'univers* et qui, publié en 1946, put être présenté comme un ensemble de notes préliminaires à *La part maudite* – cet « essai d'« économie générale » » qui serait donc publié à la suite. C'est que ces notes préliminaires dégagent justement ces considérations relatives à cette *détermination générale de l'énergie* qui seront par la suite reprises dans *La Part maudite* et qui, surtout, constitueront le socle de toute la théorie d'économie générale bataillienne<sup>13</sup>. En l'occurrence, ce sera l'identification d'un *surplus*<sup>14</sup> qui poussera Bataille à avancer l'idée maîtresse de cette théorie, à savoir que « la « dépense » (la « consommation ») des richesses est, par rapport à la production, l'objet premier » (Georges Bataille, Œuvres complètes, tome VII, p.19)<sup>15</sup>. Si l'on reprend la stricte définition de l'objet de la science économique, on comprend alors aisément pourquoi Bataille a pu parler de renversement copernicien quant à cette notion d'*économie générale*. De son côté, comme on a pu le voir, c'est notamment la perspective d'une immanquable dissipation de toute ressource utilisable qui a poussé Georgescu-Roegen à appréhender la nature du processus économique sous l'angle du *changement* et de l'*irréversibilité*. Si bien que, concrètement, la particularité et l'originalité de son approche

---

12 À cet égard, Mauss lui aurait permis de formaliser et même de conceptualiser tout un ensemble d'éléments qui avait pu retenir son attention dont, notamment, certaines données ethnologiques comme celles qui sont relatives aux sociétés aztèques et à leur dieux « féroces et malveillants ». On verra d'ailleurs comment ces derniers, d'une certaine manière, seront mis à l'honneur dans le cadre de ce travail...

13 Toujours dans la même optique, plutôt que sur *La notion de dépense*, on préférera dans le cadre de ce travail se pencher par exemple sur un autre texte de Bataille qui fut publié en 1938 et qui s'intitule *Corps célestes*. C'est que, à bien des égards, ce texte peut nous apparaître comme une des premières représentations de Bataille d'une « économie à la mesure de l'univers ».

14 Plus précisément, un *surplus d'énergie à disposition du monde vivant*.

15 Ci-après noté de la manière suivante : GB, OC, VII, p.19.



réside tout simplement dans le fait d'avoir analysé le processus économique en prenant en considération les lois de la thermodynamique classique. À la base, la thermodynamique est seulement la science qui a pour objet d'étudier les relations entre l'énergie thermique (la chaleur) et l'énergie mécanique (le travail). Mais on aura tout le loisir de voir que c'est cette science qui, au travers de ses deux principes fondamentaux, définit le caractère *unidirectionnel*<sup>16</sup> de tout *processus économique* et, plus généralement, de tout *processus du vivant*. Nous verrons que c'est essentiellement le second de ces deux grands principes (à savoir : l'entropie) qui est à l'origine d'un tel état de fait. Ainsi s'éclaire partiellement la signification du titre de l'ouvrage phare de Georgescu-Roegen : *The Entropy Law and the Economic process* (La Loi de l'Entropie et la Processus Économique ; notre traduction)<sup>17</sup>. Maintenant, soulignons que, dans cet ouvrage, Georgescu-Roegen nous livre une vision du processus économique qui, à bien des égards, pourrait également être qualifiée de renversement copernicien (si l'on s'en tient encore une fois strictement à l'objet de la science économique). En effet, la mise en perspective du processus économique avec les lois de la thermodynamique classique aura conduit Georgescu-Roegen à énoncer que le *véritable produit du processus économique* ne peut être qu'une certaine *joie de vivre*. Toutefois, si de son côté Georges Bataille semble avoir basé toute son analyse sur l'existence de ce *surplus* évoqué plus haut, il y a ceci d'intrigant que Georgescu-Roegen, pour ce qui est des processus du vivant ainsi que de tout processus économique, semble, lui, plutôt faire état d'un *déficit*. Notre mise en perspective de ces deux auteurs aura notamment pour objet de délier cette apparente opposition. L'idée directrice étant, dans tous les cas, d'appréhender la notion de *décroissance* sur la base de ce rapprochement de la théorie d'économie générale bataillienne avec la vision georgescu-roegenienne du processus économique.

Pour ce faire il conviendra dans le cadre d'une première partie – mais, plus généralement, en réalité, tout au long de ce travail – de prendre soin de poser l'ensemble de la toile de fond qui se dresse en arrière plan de la question qui nous préoccupe. Précisons tout d'abord que la notion d'économie pourra aussi bien être saisie dans sa perspective la plus large – indépendamment du fait de l'envisager ou non de manière « générale » au sens ou l'entend

16 Et cela : *sans jamais aucun espoir de retour...*

17 Dans le cadre de ce travail, pour ce qui est de Nicholas Georgescu-Roegen (qui sera noté NGR dans les références à venir), c'est principalement cet ouvrage (publié en 1971) qui sera mobilisé. Mais, comme il se trouve que Georgescu-Roegen développa une assez grande partie de cet ouvrage en introduction d'un recueil de plusieurs de ses textes publié en 1966 qui s'intitule *Analytical Economics* et qui sortit traduit en français en 1970 sous le titre *La Science économique : ses problèmes et ses difficultés*, on utilisera cette traduction chaque fois que cela sera possible.

Bataille. Ceci implique notamment que ce qui est *producteur de sens* sera tenu pour « économique » tout autant que ce qui *produit un bien* ou un *service* quelconque. Cette redéfinition du champs de l'économie permet de remettre en perspective la question de la décroissance, en la sortant du cadre économiciste classique pour l'envisager *sous l'angle de la théorie d'économie générale de Georges Bataille* (comme on se propose donc de le faire). La question de la *dépense* dite « improductive » est alors celle qui intrigue le plus : et plus largement le partage entre les dépenses de nature *productive* et celles de nature *improductive*. Soit : toute l'opposition qui existe entre un monde relatif à une économie qui sera qualifiée de « restreinte »<sup>18</sup> et un monde relatif à une économie qui serait donc « générale »<sup>19</sup>. Et puisque nous tiendrons pour « économique » aussi bien tout ce qui, à un moment donné, peut revêtir un caractère *intelligible*, alors ces deux mondes, en plus d'être ceux du *productif* (l'*acquisitif*) et de l'*improductif* (la *dépense... à fonds perdus*), seront également ceux du *savoir* et du *non-savoir*. En effet, « être *productif* » (et/ou « *acquérir* quelque-chose ») n'a-t-il pas toujours un *sens* – et, par-là, n'offre-t-il pas la propriété d'être *saisissable* par voie *intelligible* ? Et, réciproquement, un *sens donné* (soit, en quelque sorte, un *savoir*) ne revêt-il pas forcément un caractère *productif* – dans la mesure où le propre d'un *sens donné*, à l'instar de tout *bien* ou *service*, serait de toujours *servir* à quelque-chose ? À l'inverse, « être *improductif* » (soit : « *dépenser à fonds perdus* ») ne constitue-t-il pas toujours un *non-sens* – et, par-là, d'être proprement *insaisissable* par voie *intelligible* ? Et (là aussi), réciproquement, un *non-sens donné* (soit, en quelque sorte, un *non-savoir*) ne revêt-il pas forcément un caractère *improductif* – en cela que le propre d'un *non-sens donné*, à l'instar de tout *mal* ou *forfait*, serait de toujours *nuire* à quelque-chose ? De ce point de vue, n'est-il pas proprement *impossible* d'être – *pour soi* – *improductif* ? N'est-il pas proprement *impossible* de *dépenser* – *par et pour soi-même* – *à fonds perdus* ? *Impossible...* suivant l'économie restreinte. Car, comme nous le montre Bataille, il en va tout autrement dans le cadre de l'économie générale. L'opposition de ces deux mondes pourra – et cela sera tout l'objet de la première partie – être appréhendée comme relevant de la dichotomie entre le *possible* et l'*impossible*<sup>20</sup>. Il nous apparaîtra alors assez rapidement que la *Décroissance* constitue ce moment où l'on passe du *monde du possible* au *monde de l'impossible*. Mais, puisque c'est bel et bien la question de la

18 En cela qu'elle ne renverra jamais qu'à l'objet de la science économique au sens strict (tel qu'il a pu être énoncé plus haut).

19 En cela que, faisant une place à la *dépense improductive*, elle sortirait du cadre de la science économique au sens strict.

20 Et puisque la thématique « *savoir/non-savoir* » fait partie de la question, on pourra notamment appréhender cette distinction « *possible/impossible* » au travers de considérations d'ordre épistémologique...

*contradiction* entre ces deux mondes qui se joue en arrière-plan, nous n'aurons pas d'autre choix que de saisir ce problème dans toute sa dimension. C'est-à-dire que nous serons forcés dans le cadre de ce travail de soulever la question de la *dialectique hégélienne*. D'autant plus que c'est une question qui se pose justement au niveau des deux œuvres de Bataille et de Georgescu-Roegen.

Le propre de la dialectique hégélienne est de procéder d'un *dépassement* des *contradictions*. Or, si la *décroissance* découle de la *contradiction* de deux mondes, toute la question est alors de savoir si l'on peut, oui ou non, s'en *prémunir*, s'en *préserver* (au travers de ce *dépassement* évoqué à l'instant) ? Le fait de soulever la question de la dialectique hégélienne nous amènera – notamment sur la base d'un texte que le philosophe Jacques Derrida (1930-2004) a pu consacrer à Bataille, à sa théorie d'économie générale et à son rapport à la dialectique hégélienne – à faire valoir, d'une part, qu'une « économie générale » consiste, en quelque sorte, en une « économie *sans réserve* » et, d'autre part, que c'est en l'espèce de la *transgression* que, dans la pensée bataillienne, s'effectue le passage d'une économie restreinte à une économie générale (ou *sans réserve*). En ce sens, au niveau de ce travail, la notion de *décroissance* pourra aussi et surtout (notamment à partir de la seconde partie) être saisie sous l'angle de la *transgression*. Mais ce seront les considérations sur les flux d'énergie accumulés et dépensés – qui feront l'objet de la deuxième partie – qui nous permettront de mettre en évidence en quoi consiste véritablement une *transgression*. Et, ce, principalement au travers de cette question du « surplus » bataillien et du « déficit » georgescu-roegenien. Cette interrogation nous permettra de comprendre comment et pourquoi a lieu le passage d'une économie restreinte à une économie générale. Nous verrons plus précisément que, n'étant que la conséquence des lois de la thermodynamique classique, la clé de ce problème découle en quelque sorte de la réflexion qui fut à l'origine de cette science<sup>21</sup>. Cela nous amènera à conclure que c'est peut-être en réalité ce que l'on a considéré plus haut un peu vite comme étant *impossible* qui représenterait, d'une certaine manière, « la normale »... Soit que ce serait en fait tout ce qui se rapporte au « monde du *possible* » qui constituerait concrètement un « impossible »... Ou, plus exactement : un *leurre*...

Enfin, si l'on aura pu voir dès la première partie combien tout ce qui a trait au monde de « l'économique » renvoie aussi bien au monde, disons, de « l'intelligible », on aura tout autant

21 À savoir : cette réflexion que, au travers de son célèbre mémoire de 1824, le physicien Sadi Carnot (1796-1832) put mener sur la question du rendement des machines à feu de son époque...

pris soin de faire valoir combien un tel monde « *intelligible et économique* » renvoie – tout naturellement – à tout ce que Bataille pouvait ranger du côté de ce qu'il considérait comme étant *profane*. Et, par conséquent, que tout ce qui a trait au monde, disons, « *inintelligible de la dépense de soi* », se retrouve – là aussi, tout naturellement – du côté de tout ce que Bataille considérait comme relevant du *sacré*. Mieux, on verra peu à peu que tout ce qui se rapporte au « monde *profane* » vise à s'inscrire dans une perspective qui n'est autre que celle de la *durée* (ou du *temps*) – soit (dans le cadre de ce travail) : la perspective du *primat de l'avenir sur le présent* – quand, tout ce qui se rapporte au « monde *sacré* » ne renverrait jamais qu'à la seule perspective de l'*instant*. Et, aussi surprenant que cela puisse paraître, c'est encore nos considérations sur les *flux d'énergie captés ou dilapidés* qui nous permettront d'établir la distinction entre tout ce qui relève du *temps* et tout ce qui ne relèvera jamais que de l'*instant*. C'est toute la question de la *contradiction* qui se joue entre « *temps profane et/ou captation d'énergie* » et « *instant sacré et/ou dépense d'énergie* » qui – dans le cadre d'une troisième et dernière partie – se trouvera mise en relief au travers d'une remontée vers les origines de l'humanité (grâce aux textes de Bataille qui ont pu porter sur cette thématique). Et une telle incursion nous permettra de proposer une piste de réflexion quant à l'origine réelle, quant aux raisons profondes, de cette *impasse* qui, aujourd'hui, semble donc de mieux en mieux s'incarner en l'espèce de cette *crise sociale et environnementale* dont on a tenté (pour ce qui est de son « versant » environnemental) d'esquisser les grandes lignes au début de cette introduction. Ce faisant, une piste de réflexion quant à la « sortie » de cette *impasse* pourra naturellement découler de la représentation des choses que l'on aura pu poser – et, cela, également, sur la base d'un choix de textes de Bataille qui semblent pouvoir nous apporter quelques pistes de réflexion en ce sens. Évidemment, ayant pu être appréhendée tout au long de ce travail sous l'angle de la *dépense* bataillienne, c'est tout naturellement la *Décroissance* qui, à nos yeux, constituerait cette « sortie » (ou « issue »). Sauf que – dans la mesure où, arrivé à ce stade de notre réflexion, on devrait normalement être rompu à l'idée que la *contradiction* (du moins, celle qui aura fait tout l'objet de ce travail) est en réalité *irréductible, définitive* – on verra que cette « issue » que nous proposerait donc cette perspective de la *Décroissance* ne pourra, en réalité, jamais consister qu'en un *anthropomorphisme déchiré*. Et c'est en quelque sorte encore une fois notre mise en perspective Bataille/Georgescu-Roegen qui nous permettra d'appréhender au mieux cette dernière notion (qui, par ailleurs, aura pu, elle aussi, être identifiée dès la première partie de ce travail). En cela que, finalement, les apports georgescu-roegeniens sur la question de la *valeur* pourront amorcer notre toute

dernière mise en lumière de la notion de *Décroissance* sous l'angle de la théorie d'économie générale bataillienne. Une toute dernière mise en lumière qui, pour conclure, nous permettra d'avancer l'idée que la *Décroissance* ne peut jamais procéder que d'un certain *optimisme radical*.

## POSSIBLE ET IMPOSSIBLE

---

Cette première partie aura pour objet principal d'esquisser la toile de fond qui, à partir des deux auteurs que l'on a choisi de mobiliser, semble se cacher derrière la question de la décroissance (et peut-être plus généralement derrière toute celle de l'économie). Nous verrons qu'il s'agit de l'opposition entre deux univers qui seront qualifiés de *possible* et d'*impossible*. Nous serons notamment amenés à examiner les aspects épistémologiques de cette opposition ainsi que ses conséquences à l'égard de la question de la dialectique hégélienne qui, comme nous avons pu l'énoncer en introduction, semble s'imposer dès lors qu'une telle toile a pu être posée. Nous commencerons également à discerner ce sur quoi repose concrètement cette toile de fond. À ce titre, en dernière section, trois aspects concrets de l'impossible – et, par-là, de son opposition au possible – pourront être exposés. Tout au long de cette première partie, la décroissance pourra d'ores et déjà nous apparaître comme relevant d'un passage du monde du possible vers le monde de l'impossible.

### *Continuum arithmétique (discontinuité) et continuum intuitif (continuité)*

#### **Réalité objective et réalité intuitive**

La réalité qui entoure l'homme, et dont il fait partie, peut lui apparaître sous deux formes différentes : celle d'un *continuum arithmétique* ou celle d'un *continuum intuitif*. Ainsi, avant de se pencher sur ces deux notions en elles-mêmes, il convient de déterminer ce qui amène l'homme à vivre dans l'une ou l'autre de ces « réalités ». Dans les notes se rapportant à *La limite de l'utile*, Bataille, s'efforçant de situer son propos dans l'histoire de la pensée, est amené à faire la distinction entre deux modes de connaissance qui s'opposent. L'un est celui de la connaissance dite « objective ». L'autre est celui de la connaissance dite « communielle » (GB, OC, VII, p.525-526)<sup>22</sup>. La connaissance « objective » se rapporte au domaine du « savoir classique » (*Ibid*, p.526), alors que la connaissance « communielle » peut procéder du rire, des larmes ou encore de l'érotisme (*Ibid*, p.527-528). De son côté, Georgescu-Roegen, abordant la question de la science dans le premier chapitre de *The Entropy Law and the Economic Process*, semble lui aussi distinguer deux modes de

---

<sup>22</sup> Bataille indique vouloir établir une jonction entre ces deux sortes de connaissance (GB, OC, VII, p.526). Toutefois, c'est leur distinction qui, dans un premier temps, retiendra notre attention.

connaissance. L'un, issu de la civilisation grecque, où la vérité est atteinte par le raisonnement. L'autre, issu des cultures anciennes de l'Asie, où la vérité est révélée par la contemplation (NGR, 1970, p.9 à 11 et 1971, p.30 à 32). Dans le passage mentionné, Bataille ne fait pas référence aux cultures anciennes de l'Asie à propos de la connaissance « communuelle », ni à la civilisation grecque à propos de la connaissance « objective ». Mais, ce qui compte pour nous est de constater que nos deux auteurs font état des deux façons que l'homme a d'appréhender la réalité. Bataille a beaucoup insisté sur le fossé qui sépare les deux modes de connaissance. Il a abordé ce thème à diverses occasions et sur différents sujets. Si des vocables différents sont employés à chaque fois, on retombe toujours sur l'idée d'un « divorce de l'attitude naturelle et de l'attitude rationnelle » (GB, OC, VII, p.556)<sup>23</sup>. Ce qui nous intéressera particulièrement ici est le fait que, chez Bataille, il semble qu'il y ait, à l'origine de ce divorce, la *séparation du sujet et de l'objet*. La connaissance objective procède de cette séparation. Cela permet au sujet de concevoir son objet d'étude isolément. En revanche, dans le cadre de la connaissance communuelle, « aucune séparation du sujet et de l'objet n'est possible » (*Ibid*, p.530).

Dans un texte que Bataille consacre à Léonard de Vinci, il apparaît clairement que la première démarche ouvre sur « le monde de l'intelligence abstraite » alors que la seconde ouvre sur un autre monde qui serait celui de « la sensibilité immédiate » (GB, OC, XII, p.69). Cet *autre monde* se rapporterait à ce que Bataille nomme « la totalité concrète » (*Ibid*, p.66). Nous verrons plus bas en quoi consiste précisément cette notion. Mais, pour le moment, relevons que, selon Bataille, on ne peut justement *connaître* cette « totalité concrète » qu'au travers de la « sensibilité immédiate ». En effet, dans le cadre de la connaissance communuelle, le sujet n'étant pas séparé de son objet (que celui-ci soit un objet quelconque ou bien, plus généralement, le monde, la nature, la « totalité concrète ») on peut dire qu'il le *connaît* puisque, dans ce cas, il en fait partie intégrante. Comme on l'a vu, cela est possible, par exemple, dans le cadre de l'expérience du rire : « Si je ris, la nature des choses se dénude, je la connais, elle se trahit. C'est le fond des choses qui me fait rire. (Cela suppose que, riant, je me laisse emporter loin.) » (GB, OC, VII, p.527-528)<sup>24</sup> Et Bataille de préciser que ce principe ne

23 De façon beaucoup plus générale, dans la pensée bataillienne, cette thématique doit être rapprochée de tout ce qui a trait à l'opposition entre « savoir » et « non savoir ».

24 Sur ce point, on peut se reporter également à *Méthode de méditation* où Bataille est plus explicite. Il énonce, entre autre, qu'il voit dans l'éclat de rire le moyen d'accéder librement à l'essence des choses et qu'il ne fait aucune différence entre rire d'une chose et en avoir la vérité. Si bien qu'il prétend même ne pas *voir* l'objet dont il n'a pas ri, nous renvoyant à une proposition du *Zarathoustra* de Nietzsche : « Et que fausse soit tenue par nous toute vérité que nul éclat de rire n'accueillit. » (GB, OC, V, p.214).

peut être démontré mais qu'il « s'impose à l'esprit du dedans » (*Ibid*, p.528). Ce qui explique bien pourquoi une connaissance communuelle n'est « pas à proprement parler objective » (*Ibid*, p.530). À l'inverse, le monde de la connaissance objective procède de connaissances données *du dehors*, c'est à dire de « connaissances partielles accumulées dans l'isolement » (*Ibid*, p.531), disons, par un observateur qui s'extériorise du monde afin de pouvoir l'analyser. Le sujet en vient alors à méconnaître cette totalité concrète à laquelle il appartient pourtant. Cela lui permet de changer le monde en « séries d'abstractions, à travers lesquelles il établit des formules d'identité » (GB, *OC*, XII, p.67). Au bout du compte, cela ne revient-il pas à élaborer le « fantôme algébrique » (GB, *OC*, VII, p.553) de la « totalité concrète »<sup>25</sup> ?

On se retrouverait alors avec une représentation de la réalité sous la forme d'un *continuum arithmétique*. Cette notion, comme nous l'apprend Georgescu-Roegen, s'oppose à celle de *continuum intuitif*. Alors que la structure du premier peut être apparentée à « celle de perles sur un collier, mais *sans le fil* », la structure du second constitue un « tout *sans couture* » (NGR, 1970, p.34). La notion de *continuum intuitif* peut se rapporter au Temps, à l'Espace ou à la Nature elle-même (NGR, 1970, p.34 et 1971, p.66). Il a comme propriété caractéristique d'être constitué d'éléments dialectiquement<sup>26</sup> imbriqués ne laissant aucun trou<sup>27</sup> (NGR, 1971, p.67). Par exemple, en ce qui concerne le Temps, Georgescu-Roegen nous renvoie à la représentation d'Aristote qui serait le premier à avoir affirmé qu'il n'est pas fait d'instantanés ponctuels se succédant comme les points d'une droite (NGR, 1970, p.35 et 1971, p.69). Cette idée aurait notamment été reprise par des philosophes comme Bergson (1859-1941) et Whitehead (1861-1947) pour qui le Temps est rempli d'événements qui se supportent et se chevauchent dans une succession dialectique (NGR, 1971, p.70). Ainsi, pour eux, le Temps n'est pas une séquence, si dense soit-elle, d'instantanés sans durée représentables par des nombres (NGR, 1970, p.71). En résumé, un *continuum intuitif* est un tout continu qui n'est pas réductible à « une multiplicité de points indivisibles » (NGR, 1971, p.64 ; notre traduction). À l'inverse, la notion de *continuum arithmétique* désigne un agrégat d'éléments isolés directement distincts (cf. *Ibid*, p.66). C'est pourquoi, chacun de ses éléments est comparable à la perle d'un collier. Plus précisément, en citant le mathématicien Henri Poincaré (1854-1912),

25 Comment ne pas songer également ici à cette « redingote mathématique » que Bataille évoque dans *Informe* et qui a pour vocation d'habiller l'univers afin, justement, qu'il ne soit plus « informe » (GB, *OC*, I, p.217).

26 Nous verrons dans la section suivante (« Concepts arithmomorphiques et concepts dialectiques ») en quoi consiste ce « dialectiquement » dont il est question ici.

27 Voilà pourquoi : « *Le continuum du monde n'a pas de joints où un bon boucher puisse, comme Platon le pensait, séparer une espèce d'une autre.* » (NGR, 1970, p.34).



Georgescu-Roegen décrit ces éléments comme des choses individuelles, absolument distinctes les unes des autres et, en plus, absolument indivisibles (cf. *Ibid*, p.65). On peut d'ores et déjà annoncer que, avec une telle représentation de la réalité, le tout est réductible à la somme de ses parties. C'est sans doute précisément la raison pour laquelle, sous forme d'un *continuum arithmétique*, la réalité devient saisissable par la connaissance « objective ». Alors que, en revanche, sous forme d'un *continuum intuitif* (c'est-à-dire sous la forme d'un tout non réductible à la somme de ses parties) celle-ci demeure inaccessible à la conscience intelligible. Sur ce dernier point, relevons que Georgescu-Roegen fait bien mention de l'impossibilité de définir formellement le *continuum intuitif* (cf. *Ibid*, p.66 et p.67).

Ainsi, qu'il s'agisse du Temps, de l'Espace ou de la Nature, le *continuum intuitif* nous introduirait dans le domaine de l'*inassimilable* qui, d'une manière générale, nous amène à ce que Bataille nomme l'*impossible*. Pour approcher cette notion, on peut, par exemple, se référer à cette réalité dans laquelle nous projetons, selon Bataille, le *Molloy* de Samuel Beckett : « [...] ce que Molloy expose n'est pas seulement réalité, c'est la réalité à l'état pur : c'est la plus pauvre et la plus inmanquable réalité, cette réalité fondamentale qui se propose sans cesse à nous mais dont sans cesse une épouvante nous écarte, que nous refusons de voir et où nous devons sans cesse nous efforcer de ne pas sombrer, qui n'est connue de nous que sous la forme insaisissable de l'angoisse. » (GB, *OC*, XII, p.85) Cette réalité est celle du *continuum intuitif*, celle (comme nous le verrons plus bas) de la *continuité*. C'est ce « fond des mondes » sur lequel nous ouvre l'expérience du rire (cf. GB, *OC*, V, p.213). C'est précisément cette « totalité concrète » que nous avons évoquée plus haut et que Bataille, dans un texte publié à peu près en même temps que celui sur Léonard de Vinci<sup>28</sup>, dépeint comme « l'horreur vide [...] dans l'abîme duquel tout est jeté d'avance et confondu » (GB, *OC*, XII, p.49). C'est que cette totalité s'oppose aux « objets abstraits – aux choses, aux outils, aux éléments distinctement saisis » (*Ibid*, p.48). C'est-à-dire qu'elle se définit en opposition avec ces objets qui, envisagés isolément, s'apparentent aux perles du collier de la métaphore georgescu-roegenienne. Mais l'*impossible*, c'est aussi le « *ce qui est* » que Bataille évoque dans une lettre à René Char qui fut publiée en 1950 dans la revue *Botteghe oscure* : « À plus forte raison *ce qui est*, dont nous ne savons rien (sinon en morceaux détachés), dont rien ne rend raison, et dont l'impuissance ou la mort de l'homme est la seule expression assez pleine » (*Ibid*, p.21). C'est encore le « *il y a* » de Lévinas que Bataille commente dans un article publié en deux fois dans la revue

<sup>28</sup> *La guerre et la philosophie du sacré*, initialement publié dans *Critique* n°45 (février 1951) et repris dans *OC*, XII.

*Critique*<sup>29</sup>. Un « *il y a* » qui correspond précisément au « *ce qui est* » que nous venons de mentionner : « [...] l'ignorance suprême à pour objet *ce qui est* (tout ce qui est) qui n'est pas chose et qui peut être nommé *il y a*. » (GB, OC, XI, p.297-298) Mais, dans ce texte, Bataille précise que cet « *il y a* » est « l'absence en même temps de sujet et d'objet » (*Ibid*, p.296)<sup>30</sup>. Ainsi, on peut dire de cette « immensité indistincte » (*Ibid*, p.302) que nous étudions non pas seulement, comme nous l'avons dit au-dessus, qu'elle se définit en opposition aux objets envisagés isolément, mais aussi que, *en elle, le sujet comme l'objet se dissolvent*. Et de ce point de vue : « [...] le fait d'être, indépendamment de l'objet perçu et du sujet qui perçoit » renverrait à « l'existence ou l'être impersonnel en général. » (*Ibid*, p.298) Enfin, comment ne pas évoquer l'idée du *rien* à propos de cette notion d'*impossible*. Pour cela, on peut se référer à un autre texte qui s'intitule *Le Pur bonheur* et qui a été publié en 1958 dans la revue *Botteghe oscure* : « Ce dont je parle n'est *rien*, c'est l'immensité de *ce qui est*, ce n'est *rien* dont il soit possible de parler. Le langage ne désigne que les choses, seule la négation du langage ouvre à l'absence de limite de *ce qui est*, qui n'est *rien*. » (GB, OC, XII, p.481)<sup>31</sup> À partir de tout ceci, Bataille peut aisément énoncer : « J'entends par monde non la somme de ces objets de pensée séparés et subordonnés qu'envisage la connaissance « claire et distincte », mais le monde intangible, celui dont la présence se dérobe à mon action, s'adresse à ma terreur. » (*Ibid*, p.529-530 et OC, VIII, p.585) C'est bien ce monde là qui est l'*impossible*<sup>32</sup>. Et, pour achever de mettre en lumière la correspondance avec la notion de *continuum intuitif* tel que Georgescu-Roegen nous la définit, rapportons le fait que ce monde est celui de la « fusion indéfinie » (GB, OC, XII, p.48), celui : « où *rien n'est encore séparé de ce qui l'entoure*, où chaque élément, à l'inverse des objets abstraits de l'Entendement, est donné concrètement dans l'espace et dans le temps » (*Ibid*, p.333 ; nous soulignons).

29 *De l'Existentialisme au primat de l'économie*, initialement publié dans *Critique* n°19 et 20 (décembre 1947 et février 1948) et repris dans OC, XI.

30 Notons juste que, dans ce texte, Bataille reproche notamment à Lévinas le fait de n'appréhender que du dehors cette « expérience *ineffable* » qu'est l'absence de sujet et d'objet. Ce faisant, Lévinas communiquerait par le biais de la connaissance commune ce qui ne devrait être communiqué que sous une forme poétique (GB, OC, XI, p.296). Il exprimerait par l'intermédiaire de « la connaissance sans passion » ce que ne devrait pouvoir exprimer que « la passion de la connaissance » (*Ibid*). Ce sera donc l'occasion pour Bataille de plaider en faveur de cette jonction entre « connaissance objective » et « connaissance communiale » que nous avons évoquée dans la note 22 et que nous étudierons par la suite.

31 On peut noter que ce passage aborde également la question des limites de la connaissance objective qui vient d'être rappelée dans la note ci-dessus. Précisons aussi que l'idée du *rien* est amenée ici par le biais de la question de l'*authenticité de l'être*. Or, cette dernière, justement, ne serait *rien* (GB, OC, XII, p.480), ce qui semble faire écho à « *l'être impersonnel en général* » de la citation précédente.

32 Plus précisément, nous dirons que l'*impossible* est de s'ouvrir sur ce monde. En effet, si seule la *mort* de l'homme en est l'expression assez pleine (GB, OC, XII, p.21), c'est qu'il constitue l'*impossible* de notre *existence*.

En premier lieu, on peut dire de ce monde de l'*impossible* qu'il est celui de l'équivoque. Par exemple, pour ce qui est de la nature, dès lors qu'elle est appréhendée de manière intuitive, on voit qu'elle peut inspirer autant d'attrait que de répulsion. Pour s'en rendre compte, on peut revenir au texte que Bataille consacre à Léonard de Vinci. Dans la première partie de ce texte, il nous est dit que la nature « demeurait pour lui ce qu'il aimait » (*Ibid*, p.67) alors que, dans la seconde, on apprend qu'il en avait une « horreur extrême » (*Ibid*, p.68). C'est que, Léonard de Vinci appréhendait la nature par le biais de la sensibilité. Si bien que, à son niveau, « l'horreur et l'attrait » pouvait s'y composer (*Ibid*, p.69). Notons, à propos de cette coïncidence de l'attrait et de la répulsion, que, pour Bataille, les domaines de l'horreur et du ravissement sont plus proches l'un de l'autre qu'on pourrait le supposer (*Ibid*, p.94). Notons aussi que cette coïncidence semble notamment se jouer au niveau de la sensibilité religieuse qui, selon Bataille, « associe toujours étroitement le désir et l'horreur, le plaisir et l'angoisse » (*Ibid*, p.403-404). À partir de là, étant le domaine de tout ce qui peut séduire et effrayer à la fois, ne peut-on dire du *continuum intuitif* qu'il constitue le terreau d'où émergerait le sentiment religieux de l'homme ? En tout cas, comme nous l'avons déjà vu, cette « immensité indistincte » ne semble pouvoir être appréhendée correctement que par le biais des connaissances communielles. Et, si nous avons pu dire de ces dernières qu'elles pouvaient procéder du rire, des larmes ou de l'érotisme, n'aurions-nous pas pu tout aussi bien évoquer ce qui est du ressort de la contemplation ou de la méditation ? En fait, d'une manière générale, elles semblent bien procéder de tout ce qui, pour Bataille, est de l'ordre du *sacré*. En revanche, l'homme fonde sa vie *profane* sur des connaissances objectives, lesquelles, comme nous l'avons vu, réduisent la réalité à un tout réductible à la somme de ses parties. Le monde qui résulterait d'une telle réduction présenterait, lui, toutes les caractéristiques d'un *continuum arithmétique*. Il ne séduirait, ni n'effraierait, précisément parce qu'il se résumerait à une somme d'éléments pouvant être distinctement saisis. En tout cas, notons que si ce monde est bien une construction de la vie profane, il n'en constitue pas moins le terreau sur lequel cette vie prospère.

### **La continuité sacrée**

Il semble donc qu'il existe un rapport étroit entre le *sacré* et le *continuum intuitif*, d'une part, et, entre le *profane* et le *continuum arithmétique*, d'autre part. Pour s'en convaincre, nous allons enfin nous pencher sur les notions de *continuité* et de *discontinuité*. Pour les

appréhender, Bataille s'appuie sur le phénomène de la reproduction chez les êtres vivants. Celle-ci mettant justement *en jeu* des êtres *discontinus*. Voyons donc dans quelle mesure : Les êtres vivants, en général, et plus particulièrement les hommes, peuvent être envisagés comme étant *discontinus*, à savoir que si l'un d'entre eux meurt (ou naît), cela ne concerne que lui seul. On peut donc dire qu'un abîme sépare chacun de ces êtres *discontinus*. Toutefois, cette *discontinuité* de fait ne peut supprimer la « *continuité fondamentale de l'être* » qui apparaît au moment de la reproduction : « *à l'origine de chaque nouvel être séparé, il y a tout au moins un instant de continuité entre un être et celui dont il sera définitivement séparé* » (cf. GB, OC, X, p.690). Pour ce qui est des êtres élémentaires, cet *instant de continuité* apparaîtrait lors de la division scissipare quand une cellule *a* se dédouble pour former deux autres cellules *a'* et *a''* : « la cellule mère est distincte de chacune des cellules filles ; mais le *moment de continuité* qu'est le processus de scissiparité crée un pont entre l'une et les autres... » (GB, OC, VI, p.446). Par conséquent, on peut dire qu'entre *a* (la cellule mère) et *a'a''* (les deux cellules filles) il existe un *continuum* : « La *vie* d'*a* continue en *a'* et *a''* mais non son *être*. En tant qu'il était un *être*, *a* ne pouvait être séparé, distingué de son *unité* qui n'existe plus. » (*Ibid*, p.449). Pour ce qui est des êtres plus complexes qui se reproduisent sexuellement, c'est lors de l'union du spermatozoïde et de l'ovule (qui sont à l'état élémentaire des êtres *discontinus*) que la *continuité* s'établirait (GB, OC, X, p.20). Maintenant, bien qu'à l'issue de la reproduction on retombe sur des êtres *discontinus* (*a'* et *a''* dans le cas de la division scissipare), ce phénomène permet bien de « saisir *entre tous les êtres* la chaîne impossible à rompre des *moments de continuité* » (GB, OC, VI, p.447). Cette *vie* qui semble *continuer* au-delà de la mort des êtres ayant donné naissance à un ou plusieurs autres êtres (mort immédiate dans le cas de la scissiparité, mort reportée dans le cas de la reproduction sexuée) est la *vie indifférenciée*. Cette *vie*, que l'on peut qualifier aussi d'*indistincte*, est celle d'une « vague perdue dans la multiplicité des vagues » (GB, OC, X, p.20). C'est que Bataille n'oppose pas les êtres (comme *a*, *a'* ou *a''*) au non-être : « J'envisage un *être* ou *des êtres* et les définis. Mais il existe aussi *de l'être indéfini* (ce qui ne forme pas d'unité définie n'est évidemment pas non-être). » (GB, OC, VI, p.443) Sur ce point, notons juste, pour le moment, que l'on peut aisément faire le lien avec cette idée d'un « *être impersonnel en général* » que nous avons vue plus haut et dont il nous a semblé qu'elle pouvait renvoyer à cette autre idée qui est celle d'« authenticité de l'être ».

Après avoir posé l'indépendance de la jouissance érotique et de la reproduction, Bataille

précise que le sens fondamental de la reproduction n'en est pas moins la clé de l'érotisme (GB, OC, X, p.18). En effet, partant du fait que la reproduction *met en jeu* – c'est-à-dire *menace* et donc, potentiellement, *condamne* – des *êtres discontinus*, on peut s'apercevoir de tout le paradoxe de l'érotisme : bien que l'activité érotique soit une exubérance de la vie, l'objet de cette recherche ne serait pas étranger à la mort (*Ibid*, p.17). Ainsi, il existerait « un rapport entre la mort et l'excitation sexuelle » (*Ibid*, p.18) ? Pour le comprendre, il faut bien saisir que, pour nous qui sommes des *êtres discontinus*, la *continuité de l'être* a le sens de la mort (cf. *Ibid*, p.19). Par exemple, nous avons vu que dans la scissiparité la mort de *a* coïncidait avec la naissance de *a'a*". La *continuité* et la *mort* de *a* ne serait donc, en fin de compte, qu'une seule et même chose. Dès lors, si en tant qu'êtres discontinus nous avons le désir angoissé de durer, nous aurions *en même temps* « l'obsession d'une continuité première, qui nous relie généralement à l'être »<sup>33</sup>. Et, pour Bataille, c'est cette « nostalgie de la continuité perdue » qui nous pousserait vers l'érotisme. En lui, il s'agirait de « substituer à l'isolement de l'être, à sa discontinuité, un sentiment de continuité profonde » (*Ibid*, p.21). Comme la *continuité*, ainsi que nous venons de le voir, a pour nous le sens de la *mort*, le lien qui existe entre la *mort* et le *désir érotique* peut maintenant nous apparaître clairement. Dans la pensée bataillienne, un tel paradoxe n'est pas sans rapport avec l'équivoque du trouble religieux dont nous avons déjà pu voir qu'il associait étroitement « le désir et l'horreur, le plaisir et l'angoisse ». Équivoque qui, comme nous l'avons mis en évidence, renvoie au sentiment paradoxal que nous inspire le *continuum intuitif*. Si l'*ouverture* sur ce « fond des mondes » nous fait horreur et nous attire à la fois, c'est parce qu'elle a concrètement pour nous le sens de la *rupture de notre isolement*<sup>34</sup>. En ce sens, le domaine de l'érotisme constitue pour Bataille le domaine de la violence (*Ibid*, p.22). C'est que le passage de la *discontinuité* à la *continuité* représente une « violation de l'être constitué » : « Le passage de l'état normal à celui de désir érotique suppose en nous la dissolution relative de l'être constitué dans l'ordre discontinu.[...] Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé » (*Ibid*, p.23). « Ce qui est en jeu dans l'érotisme est toujours une dissolution des formes constituées. Je le répète de ces formes de vie sociale, régulière, qui fondent l'ordre discontinu des individualités définies que nous sommes. » (*Ibid*, p.24).

L'érotisme consisterait donc en une rupture de notre intégrité. C'est que : même s'il ne tue pas

---

33 Nous soulignons.

34 N'oublions pas que l'*ouverture* sur le « fond des mondes » constitue, pour nous, notre *impossible* (cf. Note 32).

véritablement les êtres qui s'y adonnent, il n'en révélerait pas moins leur *continuité*, c'est-à-dire leur *mort*. Cependant, « la mort, étant la destruction d'un être discontinu, ne touche en rien la continuité de l'être, qui existe en dehors de nous, *généralement* »<sup>35</sup>. Et, même, Bataille précise que, au contraire, la mort *manifeste* cette continuité de l'être (*Ibid*, p.27). C'est-à-dire qu'elle manifesterait cette vie *indifférenciée* que nous avons évoquée plus haut ; cet « être impersonnel en général » qui est cette vie qui se poursuit dans le passage de *a* à *a'* bien que *a* ait disparu. C'est cela qu'est, en dernier instance, le *général* tel que le conçoit Bataille<sup>36</sup>. Pour se faire une image de cette *généralité* toute bataillienne, on peut se reporter brièvement sur *L'érotisme ou la mise en question de l'être* (qui peut être vu, au moins en partie, comme une refonte de cette introduction de *L'Érotisme* dans laquelle nous venons de puiser abondamment) : « Mais absolument, il n'y a dans le monde ni destruction ni croissance. Toujours ce qui s'accroît, ce qui est détruit est un être particulier, relatif à l'ensemble du donné. » (GB, *OC*, XII, p.410). Pour énoncer cela, Bataille est à nouveau parti du phénomène de la scissiparité. Et, il nous précise à ce sujet que l'individu scissipare peut être présenté comme étant immortel mais, à la condition de négliger l'*individu* qui dans la *division* n'est plus (*Ibid*, p.410). Le *général* ne serait donc pas non plus sans rapport avec l'*impossible* car pour un être discontinu donné, un nouvel être discontinu n'est *rien* : « L'être nous est donné dans la discontinuité. Nous n'en concevons *rien* sans la discontinuité : au moment où celle-ci se dérobe, nous devons donc nous dire qu'au lieu de l'être, il n'y a *rien*. » (*Ibid*, p.407)<sup>37</sup>.

Maintenant, pour établir le rapport entre le *sacré* et le *continuum intuitif*, relevons que, pour Bataille, si l'action érotique révèle la continuité de l'être, il en va de même du *sacrifice*. En effet, dans l'acte du sacrifice, la mise à mort de la victime permettrait aux assistants de participer d'un élément que révélerait sa mort. Cet élément serait le *sacré* : « Le sacré est justement la continuité de l'être révélée à ceux qui fixent leur attention, dans un rite solennel, sur la mort d'un être discontinu. Il y a, du fait de la mort violente, rupture de la discontinuité d'un être : ce qui subsiste et que, dans le silence qui tombe, éprouvent des esprits anxieux est la *continuité* de l'être, à laquelle est rendue la victime. » (GB, *OC*, X, p.27). La continuité de l'être n'étant *rien*, c'est-à-dire renvoyant à l'*impossible*, on saisit ici la correspondance qui existe entre le *sacré* et le *continuum intuitif*. À la vérité, il semble même que l'on puisse dire

35 Nous soulignons à nouveau.

36 Et, c'est pourquoi nous avons souligné par deux fois le terme « *généralement* »

37 Au passage, cela n'est pas sans faire songer au titre d'un recueil de poésie de Bataille qui s'intitule *L'être indifférencié n'est rien*.

de la *continuité intuitive* qu'elle constitue l'essence même du *sacré*, le monde sacré étant, selon Bataille, « un monde de communication ou de contagion, où rien n'est séparé, où justement l'effort est nécessaire pour s'opposer à la fusion indéfinie. » (GB, *OC*, XII, p.48).

### Caractère profane de la discontinuité

Reste à mettre en relief la correspondance entre *continuum arithmétique* et *profane*. Contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, il n'est pas abusif d'avancer que, dans sa vie de tous les jours, l'homme se donne une représentation de la réalité qui présente une structure pouvant être apparentée à celle d'un *continuum arithmétique*. Pour s'en convaincre on peut se référer à un passage de *Méthode de méditation* qui révèle bien cet état de fait : « Une voiture, un homme entrent dans un village : je ne *vois* ni l'une ni l'autre, mais le tissu tramé par une activité à laquelle j'ai part. Là où j'imagine *voir* « ce qui est », je *vois* les *liens subordonnant* à cette activité ce qui est là. Je ne vois pas : je suis dans un tissu de connaissance, réduisant à lui-même, à sa servitude, la liberté (la souveraineté et la non-subordination premières) de ce qui est. » (GB, *OC*, V, p.205). Ce passage peut-être rapproché d'un autre qui le suit de près et que nous avons déjà, en partie, évoqué plus haut : celui où Bataille affirme ne pas *voir* l'objet dont il n'a pas ri... et, donc ensuite, de nous préciser y voir seulement un rapport à la sphère de l'activité (*Ibid.*, p.214). On comprend alors que se sont les exigences de l'activité qui seraient à l'origine d'une représentation de la réalité sous une forme discontinue. Mais le passage cité a aussi la vertu de nous apprendre pourquoi la sphère de l'activité commande un tel découpage du *continuum intuitif*. En effet, tout porte à croire qu'à partir là, il devient possible d'envisager des rapports de transcendance (de subordination) entre les différentes parties obtenues<sup>38</sup>. Cependant, arrivé ici, il nous faut encore aller plus loin. On peut dire des parties ainsi posées qu'elles sont réductibles à des choses. S'il en est ainsi, c'est parce que la démarche intelligible a pu les appréhender *du dehors*. Or, nous avons vu plus haut que, à l'origine de cette démarche, il y avait la séparation du sujet et de l'objet. Il nous faut donc montrer que cette séparation est elle-même le fruit des exigences de l'activité. Pour cela, reportons nous au début de *Théorie de la religion*. Bataille y étudie en quoi le monde de l'animalité se distingue de celui de l'humanité. Pour ce faire, il pose tout d'abord le

---

38 En fait, cette possibilité reposerait avant tout sur les caractéristiques de ces parties : indivisibles, parfaitement séparés mais, surtout, demeurant identiques à elles-mêmes à chaque fois. Sans quoi, aucun rapport de cause à effet ne pourrait être établi. Sans quoi, aucune opération ne pourrait être envisagée. Nous verrons cela plus en détail dans la section suivante, quand nous aborderons la question de la *différenciation discrète*.

constat de l'immanence de l'animal par rapport à son milieu. Cette immanence peut nous apparaître quand un animal en mange un autre ; En effet, entre l'animal mangeur et l'animal mangé, il ne s'établit pas, selon Bataille, de rapport de transcendance. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de rapport de subordination du « mangé » au « mangeur » comme celui liant un objet (une chose) à l'homme (GB, *OC*, VII, p.291). Partant de là, on peut dire que « *tout animal est dans le monde comme l'eau à l'intérieur de l'eau* ». Car, même si on peut se représenter l'animal comme sujet auquel serait objet le reste du monde, « jamais la possibilité ne lui est donnée de se voir lui-même ainsi » (*Ibid*, p.292). C'est donc parce qu'il n'a pas le pouvoir de se transcender que le monde animal ne pourrait jamais être que celui de l'immanence et de l'immédiateté. Dès lors, rien ne viendrait y rompre la continuité (*Ibid*, p.295-296). Il en irait tout autrement dans le monde *profane* que l'humanité a élaboré. Dans ce monde là, la position de l'objet y serait révélée avec l'emploi humain des outils : « C'est dans la mesure où les outils sont élaborés en vue de leur fin que la conscience les pose comme des objets » (*Ibid*, p.297). Et, c'est précisément cette *transcendance de l'objet* (ici celle de l'outil) qui viendrait *rompre la continuité* : « L'objet [...] a un sens qui vient rompre la continuité indistincte, qui s'oppose à l'immanence ou à l'écoulement de tout ce qui est – qu'il transcende. » (*Ibid*, p.298). Alors, si le monde profane commande, comme nous l'avons énoncé plus haut, la rupture de la continuité en parties parfaitement distinctes les unes des autres, il semblerait qu'il commande avant tout la distinction de l'objet et du sujet – cela en posant la *transcendance de l'objet*, celle-là même que ne sait opérer l'animal. En fait, il semble qu'il ne peut pas y avoir de rupture de la continuité sans la séparation de l'objet et du sujet (puisque c'est cette séparation qui permet d'appréhender un objet du dehors). On peut même se demander si cette dernière ne constituerait pas en fait la rupture originelle de la continuité. Ou, ce qui revient à peu près au même, si la rupture de la continuité et cette séparation ne serait pas, en fin de compte, une seule et même chose. Dans tous les cas, c'est l'exigence profane qui commanderait cette rupture, puisque c'est cette exigence qui commanderait la transcendance de l'objet. *Le profane serait donc à l'origine de la discontinuité*. CQFD. Dès lors, Bataille ne se tromperait pas quand, en quelque sorte, il assimile le *profane* au *continuum arithmétique* : « Mais si l'on y regarde bien, qu'est le profane, sinon une somme d'objets abstraits de la totalité ? » (GB, *OC*, XII, p.48) De même qu'il ne se tromperait pas quand, en quelque sorte, il affirme que ce monde réductible à la somme de ses parties (qu'est la *continuité arithmétique*) émane autant de la vie profane qu'elle en constitue le socle : « La sphère des éléments connus où notre activité s'inscrit n'en est que le produit. » (GB, *OC*, V, p.205)



## L'expérience de la continuité

Revenons maintenant à la question de la continuité de l'être. À la fin de l'introduction de *L'Érotisme*, Bataille précise que celle-ci n'est pas connaissable. Mais il ajoute que l'expérience peut nous en être donnée. À ce titre, il évoque l'expérience mystique qui permet de sortir des limites de la pensée intellectuelle pour nous révéler ce qui, en fin de compte, est une absence d'objet : « L'objet s'identifie à la discontinuité et l'expérience mystique, dans la mesure où nous avons en nous la force d'opérer une rupture de notre discontinuité, introduit en nous un sentiment de continuité. » (GB, OC, X, p.28). Cela reconferme, s'il en était besoin, que seules les connaissances communielles ont le pouvoir de nous ouvrir sur la continuité « inintelligible » et « inconnaissable ». Tout au long de cette section (« Continuum arithmétique (discontinuité) et continuum intuitif (continuité) »), nous avons pu voir réapparaître à chaque fois cette question des limites de la connaissance objective. C'est que tout ce qui est du ressort du *continuum intuitif* ne pourrait se faire connaître que par le biais de la connaissance ordinaire. Par exemple, en ce qui concerne le *sacré*, on ne peut selon Bataille en donner « sans aberration » une description positive. C'est-à-dire qu'on ne pourrait en parler du dehors, comme on peut le faire avec tout ce qui est objectivement connaissable. Ce ne serait alors que par « une négation brutale » que l'on pourrait désigner « une expérience qui par elle-même est une négation de la connaissance » (GB, OC, XII, p.496). Comme nous l'avons vu en note, Bataille reprochait justement à Lévinas de n'appréhender que du dehors, c'est-à-dire que par le biais de la connaissance objective, l'« *il y a* ». En l'occurrence, il déplorait l'absence d'une forme de communication poétique pour désigner cette « absence de sujet et d'objet ». La poésie aurait donc aussi le pouvoir de rendre compte de la continuité intuitive. C'est précisément sur ce point que s'achève l'introduction de *L'Érotisme* : « La poésie mène au même point que chaque forme de l'érotisme, à l'indistinction, à la confusion des objets distincts. Elle nous mène à l'éternité, elle nous mène à la mort, et par la mort, à la continuité [...] » (GB, OC, X, p.30).

La manière dont cette section est construite aurait pu, dans un premier temps, laisser à penser que les deux façons de percevoir la réalité pouvaient être mises sur un pied d'égalité. Mais il est rapidement apparu que, tant chez Bataille que chez Georgescu-Roegen, la réalité non intuitive n'est qu'une somme d'abstractions issue de notre esprit et que la réalité intuitive – la

seule qui vaille à *la fin* – n'y est en aucune façon réductible. On verra dans la section suivante (« Concepts arithmomorphiques et concepts dialectiques ») que ce postulat peut être appréhendé comme étant le socle sur lequel repose la démarcation de nos deux auteurs à l'égard de la dialectique hégélienne. C'est que le clash entre *continuum arithmétique* et *continuum intuitif* semble bien constituer pour l'homme un drame dont nous examinerons surtout les aspects épistémologiques mais qui n'en demeure pas moins, avant tout, un drame existentiel. Au fond, on peut dire que la dialectique hégélienne a pour objet de résoudre - plus exactement, de *dépasser* - ce drame. Mais, chez Georges Bataille, étant irréductible, il ne peut mener qu'à la « contradiction définitive des esprits », c'est-à-dire à l'« anthropomorphisme déchiré ». Nous verrons qu'il en va de même pour Nicholas Georgescu-Roegen et que, chez lui, cela s'établit de façon très précise à partir de son épistémologie.

## *Concepts arithmomorphiques et concepts dialectiques*

### **L'émergence de la science**

On aura retenu de la section précédente que le *continuum intuitif* constitue ce « fond des mondes » où l'objet perçu se confond avec le sujet qui perçoit. Cela effraie autant que ravit car, ce faisant, seule *la continuité de l'être* – qui peut être éprouvée dans le *rire* ou dans l'*érotisme* mais qui a, en dernier lieu, le sens de notre *mort* – nous y rattache. C'est pourquoi, les connaissances objectives, loin de nous permettre d'être à *la mesure* de cet univers, nous en éloignent : « Ce qui dès l'abord apparaît est le fait que le savoir de l'homme en général, à partir du moment où son origine n'est plus l'expérience religieuse, part exclusivement des connaissances particulières et qu'il ne peut facilement s'en défaire. » Dès lors : « Le savoir de l'homme tend à prendre et il prend spontanément la forme d'une somme de connaissances particulières. » (GB, *OC*, XII, p.416) Comme nous l'avons vu, selon Bataille, sectionner de la sorte la réalité en parties distinctes permet à l'homme de poser des rapports de subordination entre les différentes parties obtenues. Nous allons maintenant voir avec Georgescu-Roegen que cela lui permet aussi de prêter à la réalité une rationalité qu'elle n'a pas. Pour cela, nous allons nous pencher sur les raisons que ce deuxième auteur invoque pour expliquer l'engouement pour les sciences « théoriques » ainsi que pour ce qu'il nomme « les habitudes analytiques ». En fait, ces raisons sont à peu près les mêmes que celles qui expliquent

pourquoi et comment la science en est venue à naître dans les communautés humaines. Georgescu-Roegen aborde ces questions dans la première partie de *La Science Économique* (ainsi que dans celle de *The Entropy Law and the Economic Process*). Il y expose que, à l'origine de la science, outre « l'instinct d'exploration de l'environnement » (« un instinct que l'homme partage avec tous les autres animaux »), il semble qu'il y ait surtout la prise de conscience que « la connaissance donne un pouvoir de contrôle sur l'environnement ». Et, comme « apprendre ce que les autres savent déjà est beaucoup plus économique que d'acquérir cette connaissance par sa propre expérience », « l'homme a commencé à donner une valeur à la somme des connaissances de tous les individus de la communauté ». C'est alors que « le besoin d'une accumulation et d'une présentation de ces connaissances » se serait fait ressentir (NGR, 1970, p.3). Ainsi, l'instinct animal d'apprendre ne suffirait pas à expliquer pourquoi une communauté en vient à édifier une science : « la communauté doit aussi développer son instinct utilitaire jusqu'à un degré appréciable, de telle sorte qu'elle devienne consciente de l'utilité de conserver toutes les connaissances communes » (*Ibid*, p.4)<sup>39</sup>.

La mémoire a pu constituer « le premier magasin de la connaissance ». Ensuite, l'invention de l'écriture et des papyrus a pu permettre de pallier aux limites et de développer les capacités de ce « premier magasin ». La question se serait alors posée de savoir comment « classer un nombre infini de propositions de telle sorte qu'on puisse trouver celle dont on a besoin sans chercher dans tout l'ensemble » (*Ibid*, p.5). Les limites d'un classement de nature taxonomique auraient poussé à envisager un classement qui soit basé sur des algorithmes logiques. L'avantage de fonctionner de la sorte est que cela permet une économie de pensée dans la mesure où « mettre en mémoire est un effort intellectuel plus coûteux que celui de raisonner » (*Ibid*, p.8). C'est ainsi que serait apparue la « science théorique » qui consiste en un classement de toutes les propositions descriptives à l'intérieur d'un domaine de telle façon que chaque proposition puisse être dérivée par la Logique (au sens aristotélicien étroit) de quelques propositions formant le fondement logique de cette science (cf. NGR, 1971, p.14). En résumé, la « Science théorique » serait donc une « Description ordonnée logiquement »<sup>40</sup>

39 On peut dire que cela renforce le lien que nous avons pu établir entre « développement des connaissances objectives » et « exigences du monde profane ». Plus exactement, cela spécifie davantage la problématique puisqu'il va être question ici de la forme que va devoir prendre ce « développement des connaissances objectives » pour répondre au mieux à ces « exigences profanes ». En d'autres termes, la question va être de savoir comment gérer la somme des « connaissances particulières » pour que l'on puisse en retirer le meilleur avantage économique possible.

40 On peut dire que, avec elle, on se retrouve avec une « description ordonnée logiquement » de la réalité dans un domaine donné. À partir de là, et plus que jamais, la réalité va nous apparaître comme quelque-chose d'intelligible, c'est-à-dire de réductible à la somme de ses parties (Repensons à la scène, évoquée par Bataille

(cf. *Ibid*, p.26 ; notre traduction) et on peut dire qu'elle a pour raison d'être l'économie de pensée qu'elle procure à ceux qui l'utilisent<sup>41</sup>. Pour Georgescu-Roegen, cela génère une habitude intellectuelle qu'il nomme « l'habitude analytique ». En fait, lorsqu'il a goûté à la connaissance théorique, l'esprit humain semble contaminé par « un virus incurable » qui produit « un désir irrésistible pour l'ordre logique »<sup>42</sup>. C'est que, par ailleurs, cette économie de pensée joue un rôle économique très important (NGR, 1970, p.14)<sup>43</sup>. Cela semble bien confirmer le rapport qui existe entre les exigences profanes et le développement de la pensée intelligible. Mais, arrêtons-nous plutôt sur l'efficacité de la démarche analytique. Le progrès que cela a induit dans le domaine des connaissances positives<sup>44</sup> a pu amener à penser que la réalité ne pouvait être que rationnelle – puisque c'est en l'analysant rationnellement que l'on obtient les meilleurs résultats<sup>45</sup>. Pourtant, Georgescu-Roegen rappelle que les plus grands pas dans la connaissance sont faits quand une proposition dérivée logiquement est réfutée par l'expérience. De ce point de vue, la réalité ne serait pas seulement irrationnelle mais véritablement antirationnelle (NGR, 1971, p.33-34 et 1970, p.12-13). Il fait aussi valoir que si la réalité était rationnelle, on ne devrait jamais rencontrer de contradictions logiques comme, par exemple, celle qui se pose au niveau de l'électron – qui apparaît quelquefois comme une particule localisée et quelquefois comme une onde remplissant l'espace tout entier (NGR, 1971, p.34 et 1970, p.13). À partir de tout ceci, on peut légitimement penser que « c'est nous qui dotons la nature de la rationalité de telle sorte que nos esprits rationnels puissent la saisir » (NGR, 1971, p.35 ; notre traduction). En fin de compte, c'est sans doute la raison pour laquelle, chaque fois qu'une théorie est réfutée par un fait, il s'en suit, comme Georgescu-Roegen nous le rappelle, une heureuse récolte scientifique (NGR, 1970, p.14). Si cela ne prouve pas que la réalité soit rationnelle, cela témoigne en tout cas de toute la puissance de la démarche analytique. Georgescu-Roegen ne s'y trompe pas puisque, à ses yeux : « la science

---

dans *Méthode de méditation*, de la voiture qui entre dans un village.)

41 « En classant de façon logique les connaissances on ne les accroît pas ; on porte simplement à sa limite extrême l'avantage économique de l'algorithme logique. » (NGR, 1971, p.26 ; notre traduction)

42 Georgescu-Roegen compare cette attitude à celle de la ménagère qui ne veut plus se passer d'un gadget qui lui permet de gagner du temps.

43 Pour Georgescu-Roegen, l'aspect économique de la science théorique serait resté insoupçonné jusqu'à ce que, en 1872, le physicien et philosophe Ernst Mach (1838-1916) affirme pour la première fois que la science « est l'expérience arrangée suivant un ordre économique » (NGR, 1971, p.27, notre traduction).

44 « Entre Euclide et Newton, l'esprit d'analyse a créé des morceaux de savoir ordonnés logiquement, a accru la surface de chaque morceau puis les a finalement unifiés en une seule unité : la mécanique théorique. » (NGR, 1971, p.36, notre traduction)

45 Sur ce point, Georgescu-Roegen indique que ce sont les Éléates qui ont émis les premiers l'idée que « la chose que l'on peut penser et celle à cause de laquelle cette pensée existe, sont identiques » (NGR, 1971, p.34, notre traduction). En d'autres termes, si l'on peut analyser rationnellement la réalité, c'est parce que celle-ci serait rationnelle.

théorique est le système le plus efficace pour étudier la réalité, *étant donné la pauvreté des facultés de base de l'esprit humain* » (NGR, 1971, p.36 ; notre traduction).

Toutefois, il n'en fera pas moins remarquer aussitôt que toutes les propositions descriptives ne se prêtent pas à l'ordonnement logique (cf. *Ibid*, p.42-43). Dès lors, pour Georgescu-Roegen, la question qui se pose est celle de savoir si la science théorique est la seule forme de connaissance scientifique. Nous allons voir que son objectif est d'élargir le cadre de la science afin de pouvoir traiter au mieux de certaines questions, notamment celles qui se posent au niveau des sciences sociales. Mais, avant d'examiner comment il va élargir ce cadre, il est temps de mettre en parallèle – pour la première fois depuis le début de notre travail – les démarches bataillienne et georgescu-roegenienne. Nous avons vu que Bataille distinguait connaissances objectives (résultant de la séparation du sujet et de l'objet) et connaissances communielles (ne se révélant qu'à partir du moment où le sujet se confond avec son objet). Nous avons aussi mentionné, sans pour autant aller plus loin, qu'il entendait réaliser une jonction entre ces deux types de connaissances. Maintenant, on peut se pencher sur la question de cette jonction en nous rapportant à *Méthode de méditation*. On y a déjà vu que Bataille indiquait ne pas voir l'objet dont il n'a pas ri mais seulement un rapport à la sphère de l'activité. La base du problème est que la connaissance commune (objective) rapporte les objets au moment de l'activité subordonnée. À partir de là, tout l'enjeu de la démarche bataillienne va être d'effectuer l'opération inverse, à savoir : rapporter les objets de pensée aux moments souverains (GB, *OC*, V, p.214). On peut donc dire que la jonction entre connaissance communielle et connaissance objective consiste précisément en ce renversement. Et, *Méthode de méditation* nous révèle qu'il s'agit en fait d'une *opération souveraine* où le sujet tout comme l'objet sont libérés de la sphère de l'activité subordonnée (la sphère de *transcendance* dans laquelle les avait enfermés la « connaissance vulgaire »)<sup>46</sup>. On aboutit à un mode de connaissance nouveau qui, au lieu de rapporter l'*inconnu* au *connu*, rapporte le *connu* à l'*inconnu* (*Ibid*, p.217). À priori, rien de semblable au niveau de la démarche georgescu-roegenienne qui, comme nous venons de le voir, veut simplement montrer que la science théorique n'est pas la seule forme de connaissance scientifique. Toutefois, il faut préciser que, pour Bataille, une science « rapportant les objets de pensée aux moments souverains n'est en fait qu'une *économie générale* » (*Ibid*, p.215, dans la note de bas

---

46 « Dans l'opération souveraine, non seulement la pensée est souveraine (comme il arrive si nous rions) mais son objet est souverain, et reconnu comme tel, indépendamment de son insertion dans l'ordre utile : ce qui est, n'est subordonné à rien et, se révélant tel, fait rire, etc... » (GB, *OC*, V, p.215)

de page). C'est donc surtout au niveau de ce terrain qu'il conviendra d'apprécier si l'on peut établir une correspondance avec la démarche georgescu-roegenienne. Mais, avant cela, nous allons voir que les questions épistémologiques que soulève Georgescu-Roegen vont d'ores et déjà nous renvoyer sur la démarche bataillienne dans la mesure où celles-ci ne sont pas sans incidences sur la question de la dialectique hégélienne.

### **Le découpage de la réalité intuitive et ses limites**

Revenons donc aux limites de la science théorique. Georgescu-Roegen met en avant que pour pouvoir classer des propositions descriptives en « postulats » et en « théorèmes » il faut que celles-ci puissent être soumises au tamis de la logique. Mais, le fait est que la logique ne peut traiter que d'une classe très limitée de concepts : celle regroupant tous ceux que Georgescu-Roegen qualifie d'arithmomorphiques « pour la bonne raison que chacun d'entre eux est aussi discrètement distinct qu'un nombre unique en relation à l'infinité de tous les autres » (cf. NGR, 1971, p.14 ; notre traduction). Cependant, la plupart de nos pensées ont pour objet des formes et des qualités, lesquelles, pour Georgescu-Roegen, sont des concepts dialectiques, dans la mesure où chacun d'eux se chevauche avec son opposé dans une pénombre sans contours et de largeur variable (cf. *Ibid*). Comme nous l'avons déjà fait valoir, c'est le découpage de la réalité en parties distinctes qui permet de poser des opérations intelligibles. De même que, sans un tel découpage, on ne pourrait poser les liens de subordination (de transcendance) qu'observe Bataille, on ne pourrait pas, non plus, établir les liens logiques, sur lesquels se penche Georgescu-Roegen et qui sont à la base des sciences théoriques. Ici, la notion de *différenciation discrète*, qu'aborde Georgescu-Roegen, va nous faire entrer davantage dans les détails. Cette propriété permettant de poser les concepts qui sont nécessaires à la logique. De les poser mais aussi, et surtout, de les rendre maniables...

« La base élémentaire de la différenciation *discrète* est la distinction entre deux symboles écrits : entre « m » et « n », « 3 » et « 8 », « libre » et « livre », etc. » Mais, « le principe fondamental sur lequel repose la logique est que *la propriété de différenciation discrète doit s'appliquer non seulement aux symboles mais aussi aux concepts* » (NGR, 1970, p.22). Et, comme tout nombre réel particulier « constitue l'exemple le plus élémentaire d'un concept différencié de façon discrète », Georgescu-Roegen « propose d'appeler tout concept de ce type *arithmomorphe* ». Ainsi, chaque concept arithmomorphe est doté d'une

*individualité distincte* identique à celle que possède chaque nombre réel (cf. NGR, 1970, p.23). Mais, l'important semble être surtout la parfaite délimitation de cette *individualité distincte*. En effet, Georgescu-Roegen précise à la suite que les concepts arithmomorphiques « *ne se recouvrent pas* » et il ajoute : « C'est cette propriété particulière (et restrictive) du matériau sur lequel la logique peut travailler qui explique son extraordinaire efficacité : sans cette propriété on ne pourrait ni calculer, ni poser un syllogisme, ni construire une science théorique. » (*Ibid*, p.23-24)

Voilà pourquoi nous avons fait valoir que ce n'est pas seulement le découpage du continuum intuitif qui rend possible l'établissement de rapports de transcendance, mais que c'est aussi et surtout les caractéristiques dont héritent les parties obtenues lors de ce découpage. En l'occurrence, nous avons notamment parlé d'identité fixe et de parfaite séparation<sup>47</sup>. Ces caractéristiques résultent de la nature du découpage qui peut maintenant être appréhendée correctement ; à savoir que le principe de ce découpage n'est autre que celui de la *différenciation discrète*. La première des caractéristiques que cette opération lègue à ses parties serait donc celle de *l'identité fixe*. Il s'agit tout simplement du fait que les « individualités distinctes », posées lors du découpage, se doivent d'être permanentes. L'autre caractéristique serait celle de *parfaite séparation*. Celle-ci provient de la manière dont l'opération de différenciation discrète pose les « individualités distinctes ». Pour faire court, on peut dire qu'elle les pose parfaitement. C'est-à-dire que chaque objet obtenu lors du découpage est parfaitement séparé de tout autre objet. La propriété de différenciation discrète serait donc précieuse pour mesurer ce qui rend possible l'activité. En outre, c'est notamment la parfaite *discontinuité* des objets obtenus qui permettrait que ceux-ci soient, en quelque sorte, corvéables et taillables à merci.

Bataille ne mobilise pas la notion de *différenciation discrète*. Pourtant, les caractéristiques que celle-ci transmet aux parties qu'elle forme semblent avoir retenues son attention. Et, celles-ci lui apparaissent bien comme étant cruciales pour la mise en place d'une activité subordonnée. Pour examiner cela, reportons-nous à nouveau sur *Méthode de méditation*. Bataille y énonce que tout objet de pensée se rapporte à un « solide ». À savoir que ledit « solide » se pose, dans la connaissance commune, comme étant le *connu*. Mais, surtout, cet « objet solide » serait un objet que l'on pourrait « faire et employer » (GB, OC, V, p.213)<sup>48</sup>. La « solidité » dont il est

47 Voir la note n°38

48 Et donc, au final : « *Est connu ce qu'on peut faire et employer* » (*Ibid*) ; ce qui semble à nouveau confirmer

question ici peut, en quelque sorte, faire songer à la propriété de *différenciation discrète*<sup>49</sup>. En effet, Bataille nous dit de cette « solidité » qu'elle « retire au maximum un objet de la dépendance des autres, » et que, ce faisant, elle « en assure la subsistance autonome » (cf. GB, OC, V, p.215, en note). En d'autres termes, cette « solidité » n'assure-t-elle pas à l'objet une identité – une *individualité distincte* – stable et permanente ? De plus, Bataille ajoute que cette autonomie tient « d'une mise à l'écart, d'un principe de conservation » (cf. *Ibid*). Pour ce qui est du « principe de conservation », on peut dire qu'il nous ramène à la caractéristique d'*identité fixe*. Mais, pour ce qui est de la « mise à l'écart », celle-ci ne nous renvoie-t-elle pas sur la caractéristique de *parfaite séparation* ? Dans tous les cas, de même que Georgescu-Roegen met en évidence en quoi la propriété de la *différenciation discrète* permet à la logique de faire son œuvre, Bataille, dans le cadre d'un cheminement différent, voit dans ce qu'il nomme la « solidité » la base de l'activité subordonnée. En outre, c'est la « conservation du solide » qui, à ses yeux, est la « condition de l'activité » (cf. *Ibid*).

Pour terminer sur ces questions de *concepts arithmomorphiques* et de *différenciation discrète*, on peut dire que tout cela nous renvoie bien sûr au *continuum arithmétique* et à sa structure semblable à « celle de perles sur un collier, mais *sans le fil* ». On peut, aussi et surtout, songer aux ruptures de la continuité qu'engendrent les exigences de l'activité<sup>50</sup>. Et puis, enfin, à propos de la caractéristique de parfaite délimitation, on peut faire remarquer qu'il existe entre un concept arithmomorphique et un autre un abîme en tous points semblable à celui qui sépare, selon Bataille, chacun des êtres discontinus que nous sommes. Sur ce sujet, le fait que Georgescu-Roegen établisse un parallèle entre la notion de concept arithmomorphique et celle d'« Ego » peut nous apparaître comme étant tout à fait révélateur : « Chaque concept arithmomorphique se tient en lui-même de la même manière que chaque « Ego », parfaitement conscient de sa différenciation absolue de tous les autres « Egos ». C'est là sans aucun doute la raison pour laquelle nos esprits aspirent tant à des concepts arithmomorphiques qui sont aussi translucides que le sentiment de notre propre existence. » (NGR, 1970, p.23)

La limite des concepts arithmomorphiques – et de leur emploi – apparaîtrait notamment quand on passe du monde des idées (« le monde d'en haut ») au monde des sens (« le monde d'en

---

le rapport entre *connaissances objectives* et *exigences profanes*.

49 Quant à l'« objet solide » en tant que tel, il peut faire songer au concept arithmomorphique lui-même.

50 À ce titre, notons que, pour Georgescu-Roegen, les nombres plus que tout autre chose sont des coupures artificielles faites par nous dans le continuum intuitif (cf. NGR, 1970, p.34-35).



bas »)<sup>51</sup>. Dans le premier, chaque idée possède une « individualité permanente » et demeure « la même et inchangée » (*Ibid*, p.26). Ce faisant, chaque concept est Un. En revanche, quand on passe dans le monde des sens, la qualité de *différenciation discrète* semble ne se concrétiser qu'assez rarement. C'est que, dans la majeure partie des cas, ce que l'on se représentait dans notre esprit comme étant Un s'avère être, au sein de la réalité concrète, Multiple (*Ibid*, p.24)<sup>52</sup>. La qualité d'*identité fixe*, dont on vient de voir l'importance pour pouvoir envisager une opération quelconque, semble donc subir une certaine *altération* quand on passe du « monde d'en haut » au « monde d'en bas ». On peut aussi penser que, par voie de conséquence, l'autre qualité, celle de *parfaite délimitation*, se retrouve également affectée lors de ce passage. Mais cette seconde qualité peut voler en éclats au sein même du monde des idées. En effet, comme Georgescu-Roegen nous l'indique, bon nombre de concepts sont d'emblée Multiples. C'est le cas, par exemple, pour le concept de « démocratie » à propos duquel tout le monde ne se donne pas forcément une même représentation. Il en va de même pour les concepts que Georgescu-Roegen désigne comme étant vitaux pour le jugement humain, comme par exemple « bon », « justice », « vraisemblance », « besoin », etc. De tels concepts sont, en quelque sorte dès leur l'origine, non différenciés de façon discrète<sup>53</sup>. Ainsi, ils ne présentent pas de frontières arithmomorphiques. Ils sont même, au contraire, « entourés d'une pénombre dans laquelle ils se recourent avec leurs opposés. » (*Ibid*).

« Il va sans dire que lorsqu'il s'agit de cette catégorie de concepts [...], on ne peut appliquer la loi fondamentale de la logique, le principe de contradiction : « *B* ne peut être à la fois *A* et non-*A*. ». Au contraire, il faut admettre que, au moins dans certains cas, « *B* est à la fois *A* et non-*A*. » »<sup>54</sup> En référence à la « Dialectique de Hegel », Georgescu-Roegen propose d'appeler « *dialectiques* » les concepts qui peuvent violer de la sorte le principe de contradiction (*Ibid*). Notons que ce que Georgescu-Roegen nomme ici « principe de contradiction » n'est autre que

---

51 Ici, c'est en référence à Platon que Georgescu-Roegen distingue ces deux « mondes ». Mais, en ce qui nous concerne, comment ne pas songer également à l'opposition entre « monde de l'intelligence abstraite » et « monde de la sensibilité immédiate » ?

52 « Quatre crayons sont un « nombre pair » de crayons ; un triangle concret n'est pas un « carré ». Il n'y a pas non plus grande difficulté à décider que Louis XIV constitue une représentation de « roi ». Mais on ne peut jamais être absolument sûr qu'un quadrilatère concret soit un « carré ». Dans le monde des idées « carré » est Un, mais dans le monde des sens il est « Multiple ». » (NGR, 1970, p.24)

53 Ce qui est en cause ici n'est plus l'imperfection de nos sens mais celle de notre pensée qui ne peut pas toujours réduire une notion qu'elle saisit à un concept arithmomorphique (cf. NGR, 1970, p.25).

54 Par exemple : « Une nation peut être à un moment historique particulier à la fois une « démocratie » et une « non-démocratie », exactement comme il existe un âge où l'homme est à la fois « jeune » et « vieux. » » (NGR, 1970, p.24)

le « principe d'identité » sous sa forme négative<sup>55</sup>. Pour éviter toute confusion, nous nous en tiendrons à cette seconde formulation puisque nous allons maintenant devoir aborder le thème de la *contradiction* tel qu'il apparaît dans le cadre de la dialectique hégélienne. C'est qu'il nous faut constater que les « concepts *dialectiques* » georgescu-roegeniens ne réalisent aucunement la dialectique hégélienne dans son intégralité. Pour ainsi dire, ces concepts ne renvoient qu'au second moment de cette dialectique, à savoir, justement, celui de la *contradiction* (communément appelé aussi moment de la *négation* ou de l'*antithèse*). Dans le cadre de notre travail, nous distinguerons donc *le* dialectique – ne renvoyant qu'au moment de la contradiction – de *la* dialectique – qui, renvoyant à la dialectique hégélienne dans son intégralité, inclut, comme il se doit, le moment du dépassement de la contradiction (l'*Aufhebung*)<sup>56</sup>. La question qui se pose maintenant est celle de savoir si la démarche georgescu-roegenienne opère une quelconque synthèse hégélienne ? À reprendre sa démarche épistémologique dans son ensemble, on ne pourra répondre que par la négative. En effet, Georgescu-Roegen identifie tout d'abord une première catégorie de concepts – celle des concepts arithmomorphiques – à partir de laquelle il nous est possible de bâtir une science théorique. Il identifie ensuite une seconde catégorie de concepts – celle des concepts dialectiques – dont il faut bien savoir se servir *aussi* si nous voulons, à un moment donné, répondre à des questions qui sortent du cadre (somme toute assez restreint) des sciences théoriques. Et c'est tout ! C'est-à-dire qu'il n'envisage pas à la suite une troisième catégorie de concepts qui ferait la synthèse des deux premières<sup>57</sup>. C'est sans doute la raison pour laquelle il précise ne suivre Hegel qu'en partie (cf. *Ibid*, note 4<sup>58</sup>). Car il faut se rendre compte que, quand bien même il les utilise, Georgescu-Roegen laisse les concepts dialectiques *intacts*. Si bien que, au lieu d'aboutir à un dépassement de la contradiction, la démarche épistémologique georgescu-roegenienne nous laisse en compagnie d'une simple affirmation : « il y a une limite à ce que nous pouvons faire avec les nombres, ainsi qu'il y a une limite à ce que nous pouvons faire sans eux » (*Ibid*, p.47). Nous appréhenderons cette « simple affirmation » comme une

55 En effet, si *B* ne peut être à la fois *A* et non-*A* (principe de contradiction), cela signifie qu'il doit forcément être l'un ou l'autre (principe d'identité). Sur ce point, on peut se référer à Paul Foulquié : « Le levier essentiel du raisonnement mathématique est le principe d'identité qui, sous sa forme négative, devient le principe de contradiction ou mieux de non-contradiction : de deux propositions contradictoires l'une est nécessairement fausse. » (Foulquié, 1959, p.51)

56 Il s'agit d'ailleurs d'une distinction qui se retrouve dans l'œuvre de Hegel, au niveau de sa *Science de la Logique*.

57 Concrètement, si Georgescu-Roegen entendait suivre la logique hégélienne dans son intégralité, ce qui émergerait alors ne serait probablement pas « une troisième catégorie de concepts » mais, plus sûrement, le *Concept* lui-même tel qu'il apparaît dans *La Phénoménologie de l'Esprit*.

58 Dans cette note, il ajoute qu'une telle posture constitue sans doute le plus grand risque mais qu'il n'a pas d'autre choix que de prendre ce risque...

traduction, sur le plan épistémologique, du positionnement de Georgescu-Roegen à l'égard de la dialectique hégélienne. Et, en quelque sorte par voie de conséquence, nous l'appréhenderons aussi comme une traduction épistémologique de la notion toute bataillienne de *contradiction définitive des esprits*. Afin de pouvoir mesurer tout ceci, nous allons tout d'abord mettre en évidence le lien qui se joue entre *le dialectique* et la *continuité* (le *continuum intuitif*), c'est-à-dire entre *le dialectique* et *l'impossible*. À la suite de quoi nous pourrions aborder, d'une part, la question de ce « drame » que constitue le clash entre *continuum intuitif (continuité)* et *continuum arithmétique (discontinuité)* et, d'autre part, celle des deux attitudes qui sont envisageables à partir d'un tel « drame ».

### **Le dialectique**

Aussi anodin que cela puisse apparaître au premier abord, la violation du principe d'identité – qui se produit au moment où *B* est à la fois *A* et non-*A* – nous met face à *l'impossible* tel que nous avons pu l'appréhender dans la section précédente. Pour envisager cela, on peut se reporter sur *Non-savoir, rire et larmes* qui est l'une des quatre conférences sur le non-savoir que Bataille prononça dans le cadre du « Collège Philosophique » entre 1951 et 1953. Dans cette conférence, Bataille commence par rappeler que la connaissance demande « une certaine stabilité des choses connues » et qu'un domaine connu est « un domaine stable, où l'on se reconnaît, où l'on se retrouve » (GB, OC, VIII, p.214). Pour nous, cette « stabilité des choses connues » renvoie aux caractéristiques, héritées de la *différentiation discrète*, que nous avons étudiées au-dessus et qui sont celles des concepts arithmomorphiques. C'est cette « stabilité » – cette « solidité » – qui explique pourquoi un domaine connu ne présente aucun risque de perdre celui qui s'y aventure. Un domaine, quel qu'il soit, étant « connu » (au sens stricte) seulement à partir du moment où le principe d'identité y règne en force, c'est-à-dire seulement quand les parties qui le compose ont des identités fixes et parfaitement délimitées. Comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, un tel domaine serait, par conséquent, réductible à la somme de ses parties. Il s'en suit qu'il ne présenterait donc jamais rien d'imprévisible. Il n'en va pas de même dans l'inconnu où « il n'y a pas de garantie de stabilité », l'inconnu étant « évidemment toujours l'imprévisible » (*Ibid*). Ce que Bataille met en avant, dans le cadre de cette conférence, c'est que, au moment où il fait irruption, le « domaine de l'inconnu imprévisible » provoquerait en nous un « effet de renversement intime » (*Ibid*) qui pourrait

prendre différentes formes : rire, larmes, angoisse, terreur, extase, sentiment poétique, sentiment du sacré... En ce qui nous concerne, nous qualifierions de *dialectique* ce moment où le « domaine de l'inconnu imprévisible » apparaît. Pour s'en convaincre, relevons que Bataille indique que cette « sorte d'inconnu qui nous envahit soudain » a pour effet de renverser en nous « l'assise habituelle ». Il s'en suit que l'on passerait « très brusquement, tout soudain, d'un monde où chaque chose est bien qualifiée, où chaque chose est donnée dans sa stabilité, dans un ordre stable en général, à un monde où tout à coup notre assurance est renversée, où nous nous apercevons que cette assurance était trompeuse, et que, là où nous avons cru que toute chose était strictement prévue, est survenu de l'imprévisible, un élément imprévisible et renversant, qui nous révèle en somme une vérité dernière : c'est que les apparences superficielles dissimulent une parfaite absence de réponse à notre attente » (*Ibid*, p.216).

Cet élément « imprévisible et renversant » ne serait-il pas précisément ce que nous appelons *le dialectique* ? En effet, au moment où *B* est à la fois *A* et non-*A*, n'assiste-t-on pas également à un renversement de « l'assise habituelle » ? Bien-sûr, quand cette violation du principe d'identité a lieu dans un contexte où la neutralité est de rigueur, comme par exemple dans le cadre d'une démarche scientifique (que celle-ci soit ou non « théorique » au sens où l'entend Georgescu-Roegen), cela ne risque pas, à priori, de provoquer le rire ni aucun autre « effet de renversement intime ». Mais, cela ne doit pas nous induire en erreur : la violation du principe d'identité de *B* correspond bien à une « suppression du caractère connu ». Dans le cadre de sa conférence, Bataille traite des cas où la survenue de l'inconnu procède du risible, du dramatique ou du tragique. Toutefois, dans les notes qui se rattachent à ces conférences sur le non-savoir, on peut également trouver un passage où il rend compte de l'émergence de l'inconnu comme de quelque-chose de neutre : « Je suis facteur, je porte une lettre à son adresse, mais ni dans la maison désignée, ni dans les maisons voisines, le destinataire n'est connu. Ou je suis mathématicien et je parle de l'inconnue d'un problème. » (*Ibid*, p.566) Dans ces deux cas, « l'élément imprévisible et renversant » – qui pour nous est *le dialectique* – n'est plus vu que comme une « interruption, d'importance mineure, d'une activité de discernement » (*Ibid*). Notons que c'est dans le cadre du travail et dans celui de la démarche scientifique – c'est-à-dire dans des domaines qui sont ceux du *profane* – que la neutralité à l'égard du *dialectique* semble être la seule attitude adéquate. Toutefois, il est aisé de penser que *l'expérience* à laquelle est confronté le facteur le fasse rire ou bien que celle à laquelle est confronté le mathématicien le désespère. Dans tous les cas, que l'on soit dans le domaine

profane ou non et que la neutralité soit de rigueur ou non, la survenue du *dialectique* n'en constitue pas moins une « suppression d'une partie de ce monde que nous considérons comme connu » et, dans ce sens, on peut dire qu'il « met en danger l'équilibre de la vie » (*Ibid*, p.227). Mais, selon le contexte, selon la nature et le degré du renversement provoqué, la mise en branle de l'équilibre pourra tout aussi bien faire rire que provoquer l'effroi, tout aussi bien inspirer un sentiment d'ordre poétique qu'engendrer un trouble d'ordre religieux. Nous avons pu voir dans la section précédente que seules les connaissances communielles sont à même de nous mettre en liaison avec la *continuité intuitive*. De la même manière, il semble que seuls ce que Bataille nomme « les effets du non-savoir » peuvent nous permettre d'être à *la mesure* de ce que nous appelons *le dialectique*.

Pour définir ce *dialectique* de la façon la plus générale possible, ne peut-on pas revenir sur le postulat initial de Bataille, à savoir sur le fait que la connaissance « demande une certaine stabilité des choses connues » ? À partir de là, on pourrait voir *le dialectique* comme étant *l'instabilité de la chose connue*. Cela nous permettrait de faire le parallèle avec les concepts dialectiques georgescu-roegeniens, comme ceux de « démocratie », de « bon », de « justice », etc... De la même manière, on pourrait aussi faire le parallèle avec le moment de la violation du principe d'identité de *B* : ce moment où *B* est à la fois *A* et non-*A* étant celui où *B* – la chose que l'on voulait ou que l'on croyait connaître – devient *instable, imprévisible, indéterminable*. À ce moment, on pourrait dire de *B* qu'il est *inassimilable, c'est-à-dire impossible*. Notre *dialectique* serait donc expressément une fenêtre ouverte sur *l'impossible* au sein de l'ordre discontinu sur lequel toute démarche profane se doit de s'appuyer<sup>59</sup>. Et, comme « là où l'impossible sévit toute explication se dérobe » (GB, *OC*, III, p.513), on pourrait dire qu'un élément dialectique présente une valeur qui serait celle du « non-savoir »<sup>60</sup>. Bataille souligne que le non-savoir ne peut être appréhendé que dans l'expérience que nous en faisons. Et, cette expérience ayant toujours un effet (le rire ou les larmes, le sentiment poétique ou l'angoisse, l'extase ou le sentiment religieux), parler du non-savoir impliquerait donc de parler de ses effets (cf. *OC*, VIII, p218-219). Sur cette base, imaginons que le fait que *B* puisse être à la fois *A* et non-*A* éveille en nous un sentiment poétique. Voyons donc en quoi le poétique

59 Dit autrement, il serait une fenêtre ouverte, au sein d'un *continuum* de type *arithmétique*, sur le *continuum intuitif*. À ce sujet, il n'est pas inutile de rappeler que, pour Georgescu-Roegen, les *concepts dialectiques* descendent tous en fait du *continuum intuitif* (cf, NGR, 1971, p.66-67).

60 Que celle-ci ne soit pas totale ne change rien à l'affaire : s'il est vrai que l'on peut se faire une bonne idée de ce qu'est une démocratie sans pour autant en donner une définition pleine et entière (arrêtée et parfaitement délimitée) le caractère relatif d'une telle notion n'en constitue pas moins une ouverture sur le vide. Pour s'en rendre compte, il suffit de se replacer dans le contexte des « sciences théoriques ».

aurait le pouvoir de nous mettre en phase avec le *dialectique* tel que nous l'envisageons ici. Pour cela, reportons nous sur *L'Impossible* et notamment sur les notes qui s'y rattachent. Ce récit met justement en scène la tournure que prend l'existence d'une personne qui, mue par un excès de désir, est amenée à côtoyer les limites au-delà desquelles « toute compréhension se décompose » (GB, *OC*, III, p.124). Ce faisant, cette personne entrevoit alors « le *simple* fond des choses (ce qu'à la condition d'une chance infinie, l'agonie révélera sans réserve) » (*Ibid*, p.125). Ce « *simple* fond des choses » est bien-sûr le *fond des mondes* que nous avons évoqué dans la section précédente et qui serait l'*impossible*. Or, pour Bataille, la poésie serait le langage de l'*impossible* et nous allons voir que, à ses yeux, il en est ainsi dans la mesure où elle constituerait une renonciation à la connaissance<sup>61</sup>. Tout d'abord, soulignons que *L'Impossible* pose la même trame que celle que nous exposons depuis le début de la section précédente, celle qui nous présente la réalité humaine comme étant double : il y a, d'une part, « la réalité au sens commun, celle que la science envisage » et, d'autre part, « la mort » (*Ibid*, p.514)<sup>62</sup>. La première de ces deux « réalités » serait celle du *possible*, la seconde, celle de l'*impossible*.

Dans les notes qui se rapportent au récit, il nous est rappelé que le *possible* peut être défini mais que l'*impossible* ne peut l'être (*Ibid*, p.512). En effet, « si la science discerne le possible », elle « se tait dès l'instant où la réflexion est égarée dans l'impossible » (*Ibid*). Prenons par exemple le cas de la mort : « Le domaine de la mort appartient au sujet. Si au-delà d'aspects que le médecin décrit objectivement je parle de la mort, c'est dans la mesure où la subjectivité de la conscience est en jeu ». Alors, en fin de compte, selon Bataille, « nous ne pouvons rien dire objectivement de la mort » (*Ibid*, p.513). Cela d'autant plus que la mort constituerait en quelque sorte une irréalité : « il ne s'agit pas à proprement parler de réalité, au contraire il s'agit de disparition, de suppression » (*Ibid*, p.514). En d'autres termes, elle impliquerait que le sujet, lui-même, disparaisse<sup>63</sup>. Ainsi, on ne pourrait « empiriquement [...] parvenir à la connaissance de la mort » (*Ibid*, p.517). Pour pouvoir en parler, il nous faudrait donc passer par le biais poétique en ce que la poésie constituerait une « renonciation à la

61 Pour nous, c'est justement en cela qu'elle procède du *dialectique* qui, comme nous l'avons montré, a valeur de « non-savoir ».

62 Voir aussi (quasiment dans les mêmes termes) p.512. Cette trame est aussi énoncée dans la préface de la deuxième édition de ce récit : « Il y a devant l'espèce humaine une double perspective : d'une part, celle du plaisir violent, de l'horreur et de la mort – exactement celle de la poésie – et, en un sens opposé, celle de la science ou du monde de l'utilité. » (GB, *OC*, III, p.102)

63 « La disparition peut être jusqu'au bout joyeuse, jusqu'au bout passer à mes yeux pour une plaisanterie sans limites, mais cette négation de la limite implique néanmoins que je disparaisse » (GB, *OC*, III, p.516)

connaissance » (*Ibid*). En effet, nous avons déjà mentionné dans la section précédente que la connaissance ordinaire était impuissante à rendre compte de tout ce qui était du ressort de la *continuité intuitive*, c'est-à-dire de l'*impossible* – que nous envisageons ici en l'espèce de la *mort*. Par exemple, pour ce qui est du *sacré*, nous avons vu que, pour Bataille, il ne pouvait être décrit « sans aberration ». Dans le même ordre d'idée, il déplorait l'absence d'une forme de communication poétique pour désigner l'« *il y a* » de Lévinas. C'est que, en tant qu'elle est « renonciation à la connaissance », la poésie pourrait justement être appréhendée comme une « aberration ». Et, c'est bien en cela que l'on pourrait dire qu'elle est à *la mesure* de l'*impossible*<sup>64</sup>. Par exemple, nous avons vu que le monde de l'*impossible* était celui de l'équivoque et que, dans ce sens, il pouvait inspirer autant l'attrait que la répulsion. Or, Bataille énonce justement à propos de la poésie qu'elle le « trouble » *et* qu'elle l'« enchante »<sup>65</sup>. En outre, cela pourrait s'expliquer par le fait que la poésie « fait surgir une autre vérité que celle de la science » : « C'est la vérité de la mort, de la disparition. Or la disparition et la mort aveuglent, elles éblouissent, elles ne sont jamais distinctes. Il en est d'elles comme de la poésie qui est faite de mort[,] de disparition[,] d'aveuglement[,] d'éblouissement » (*Ibid*, p.521). Arrêtons-nous sur l'absence de distinction qui caractérise, selon Bataille, ces éléments que sont la mort et la disparition. Pour nous, cette caractéristique marque une opposition avec celle qui prévaut au niveau des concepts *arithmomorphiques*, qui est celle de parfaite discontinuité et qui fait de ces concepts des éléments parfaitement distincts les uns des autres. Par conséquent, des éléments comme ceux de la mort et de la disparition seraient inassimilables – *dialectiques* – en ce qu'ils sembleraient ne pas vouloir se prêter à la *différenciation discrète*. Disons, plus exactement, qu'un élément quelconque devient inassimilable – *dialectique* – dès lors qu'il est sujet à la mort et à la disparition. Car, en effet, c'est à partir de ce moment là que, se raccordant à la *continuité* (c'est-à-dire à l'*impossible*), il ne se prêtera plus à la *différenciation discrète* et que, par-là, il échappera à toute *distinction*<sup>66</sup>. Ainsi, on peut dire que les éléments *dialectiques* procèdent de la mort, dans la mesure où ils

64 Et, par conséquent, qu'elle permet de rendre compte du *dialectique*.

65 On retrouve ici la question de la sensibilité religieuse telle que l'envisage Bataille et qui, comme nous l'avons déjà rappelé, « associe toujours étroitement le désir et l'horreur, le plaisir et l'angoisse ». Mais, ajoutons ici que, justement, chez Bataille, la poésie « est moins l'*esthétique* que le *religieux* » (GB, OC, VIII, p.577).

66 Il peut sembler curieux d'envisager le sens de la mort sous cet angle épistémologique. Mais, puisqu'il est en outre question ici de « renonciation à la connaissance » – et, par voie de conséquence, de « non-savoir » – le fait de se placer dans l'optique de la « science théorique » et de ses exigences nous permet d'appréhender la mort comme étant le moment où une notion *connaissable* devient *inconnaissable* – où un élément *discontinu* (re)devient *continu*. En effet, le raccordement d'une chose à la *continuité* s'effectue dans la mesure où la chose en question rompt ses frontières arithmomorphiques. Si cela signifie la *mort* de la chose, c'est bien parce que, à partir de ce moment-là, cette « chose » n'est plus reconnaissable et que, par conséquent, ne pouvant plus être déterminée, elle n'est plus « chose ».

ne sont, en quelque sorte, que des « absences d'objets ». Plus exactement, on dira qu'un élément quelconque devient *dialectique* dès l'instant qu'il *meurt*. Vu sous cet angle, *le dialectique* serait *la mort de la chose*. Toujours vu sous cet angle, une chose qui, par exemple, peut être à la fois *A* et non-*A*, serait *une chose qui meurt* ou *une chose morte*<sup>67</sup>.

Dire que le poésie est faite de mort et de disparition, c'est dire qu'elle est faite d'éléments *dialectiques* qui brisent – qui débordent – leurs frontières arithmomorphiques. Notons que l'on pourrait aussi bien parler de *rupture d'intégrité*. Ainsi, *le dialectique*, en tant qu'il est *rupture de la discontinuité*, pourrait tout autant être envisagé sous l'angle de l'érotisme tel que nous l'avons appréhendé dans la section précédente<sup>68</sup>. Dans cette optique, on pourrait également parler de *mise en jeu*<sup>69</sup>. Mais, que l'on parle de *mort*, de *rupture de la discontinuité*, d'*érotisme*, ou encore de *mise en jeu*, tout ceci semble bien nous renvoyer à la notion d'*excès*. On peut donc dire aussi qu'un élément *dialectique* procède de l'*excès*. Car, à l'inverse des éléments discontinus qui, réduits à ce qu'ils sont, se maintiennent en eux-mêmes et n'excèdent jamais rien<sup>70</sup>, les éléments dialectiques *s'ouvrent au-delà d'eux-mêmes* et, par-là, *s'excèdent*. Qu'un tel « saut par-delà les bornes » soit appréhendé comme *mise à nu*, *mise en jeu* ou *mise à mort*, observons que c'est en *s'excédant* de la sorte qu'un élément se retrouve *dialectiquement* imbriqué avec ce qui l'entoure. De cette manière, des notions qui pouvaient être auparavant parfaitement délimitées peuvent maintenant se recouvrir les unes les autres. Si ce mouvement perdurait – s'il se propageait comme par *contagion* – on se retrouverait vite englobé dans la *continuité*, c'est-à-dire dans l'*impossible* (ou dans la *nuit*). Dans *L'Impossible*, l'existence du narrateur de la première partie du récit semble bien, dans une certaine mesure, s'ouvrir à ces instants où les éléments peu à peu s'imbriquent *dialectiquement* les uns les autres : « À la fin, je nouai de tous les côtés ces liens qui lient chaque chose à l'autre : en sorte que chaque chose est morte (mise nue). » (*Ibid*, p.156). En somme, le cheminement du narrateur de ce récit procède du même mouvement que celui de la poésie : il « part du connu et mène à l'inconnu » (*Ibid*, p.531). Il semble donc que l'on retrouve ce mode de connaissance nouveau qui est évoqué dans *Méthode de méditation*. Celui qui, au lieu de rapporter l'inconnu au connu,

67 À ce titre, on peut dire du *dialectique* qu'il n'est pas connaissable du dehors. En effet, procédant de la mort, il en va de lui comme de la mort elle-même. La mort dont la connaissance implique, comme nous l'avons vu, la disparition du sujet lui-même.

68 « Il y dans l'ardeur voluptueuse une aspiration fondamentale [...] à la suppression de l'être séparé que nous sommes » (GB, *OC*, III, p.520).

69 La reproduction étant envisagée par Bataille comme une *mise en jeu* des êtres discontinus.

70 « Réduites à ce qu'elles sont les choses se maintiennent en elles-mêmes et n'excèdent jamais rien. » (GB, *OC*, III, p.539).



effectue le mouvement inverse. Or, nous avons vu que ce nouveau mode de connaissance était le fruit d'une *opération souveraine* où le sujet tout comme l'objet étaient libérés de la sphère de l'activité subordonnée. En ce sens, on pourrait affirmer que la poésie est souveraine. Et, puisque nous avons vu qu'elle se composait d'éléments *dialectiques*, nous pourrions, pour finir sur cette question du *dialectique*, faire valoir la valeur souveraine de ces éléments. En effet, Bataille énonce à propos de la souveraineté qu'elle est « un acte de révolte contre toute règle, y compris la règle logique » (GB, *OC*, VIII, p.568)<sup>71</sup> et que « c'est justement dans les failles dans les enchaînements de la pensée et de la réflexion servile que se maintient la souveraineté » (*Ibid*, p.591)<sup>72</sup>.

### Le « drame »

*Mort, poésie, érotisme, mise en jeu et même souveraineté...* Si, au premier abord, la notion de *dialectique* chez Georgescu-Roegen ne semble par avoir la même portée, c'est parce que, dans son œuvre, elle se résume principalement à une question d'ordre épistémologique. Pourtant, le fond du problème reste le même et il est tout à fait remarquable qu'un économiste qui, à priori, ne devrait s'intéresser qu'à ce que Bataille nomme « l'économie restreinte », fasse une telle place à l'*impossible*. Car, comme nous venons de le voir, au travers de la notion de « concept dialectique », c'est bien de cela dont il est question<sup>73</sup>. Et, notons que cette prise en compte par Georgescu-Roegen du *dialectique*, n'a rien d'une « concession » qui serait accordée à l'*impossible* et qui consisterait à lui faire une petite place de temps en temps. Comme nous l'avons vu, le *dialectique* a plutôt tendance à surgir de lui-même et Georgescu-Roegen a « seulement » la lucidité de ne pas l'occulter. Ainsi, conformément à ce que préconise la Dialectique de Hegel, son attitude à l'égard du *négatif* n'est pas de se dire « ceci n'est rien » ou « ceci est faux ». La question est donc bien de savoir si, chez lui, tout comme chez Hegel, le *négatif* s'emploie pour se dépasser. Mais, comme nous l'avons d'ores et déjà énoncé, il n'en serait rien, même si on aurait pu, en premier lieu, penser l'inverse dans la mesure où Georgescu-Roegen mobilise et même manie les « concepts dialectiques ». En effet, à reprendre, comme nous l'avons fait plus haut, son épistémologie dans son intégralité, force est de constater que les « concepts dialectiques » cohabitent avec les « concepts

71 La règle logique primordiale étant, comme nous l'avons vu, ce principe d'identité que violent justement les « concepts dialectiques ».

72 De même qu'un élément discontinu, ou « arithmomorphique », consiste précisément en une interruption de la continuité, un élément « dialectique » consiste précisément en une interruption de la discontinuité – ce qui signifie aussi et surtout une « rupture dans le tissu du savoir » (GB, *OC*, VIII, p.591).

73 De même qu'en ce qui concerne la notion de *continuum intuitif*.

arithmomorphiques » sans que ni les uns ni les autres n'aient à changer de nature. C'est sous cet angle que nous appréhenderons le « drame » qui a lieu du fait du clash entre nos deux « réalités » irréconciliables qui sont celle du *continuum intuitif* (la *continuité*) et celle du *continuum arithmétique* (la *discontinuité*). Car, bien entendu, l'incompatibilité entre « concepts dialectiques » et « concepts arithmomorphiques » proviendrait du fait que les premiers émanent de la continuité intuitive et les seconds de la continuité arithmétique. Sachant que cette dernière ne serait qu'une somme d'abstractions issue de notre esprit, on pourrait résumer la contradiction qui se joue entre les deux types de concept comme suit : Les « concepts arithmomorphiques » constituent des éléments qui demeurent stables tant que l'on reste dans le monde des idées, mais cette stabilité a tendance à se désagréger dès lors que l'on se déporte vers le monde des sens. À l'inverse, les « concepts dialectiques » demeurent conformes à une réalité mouvante mais, de ce fait, deviennent proprement inassimilables dès lors que l'on se repositionne au sein du monde des idées<sup>74</sup>. Si cela constitue un « drame » pour l'homme, c'est parce que tout ce qui a trait à l'équilibre de son existence repose sur ce monde des idées. Or, si la vérité des éléments qui composent le monde des idées ne fait que de s'altérer sans cesse, dès l'instant que ces éléments sont replacés dans le monde des sens, que reste-t-il de nos équilibres statiques ? Que reste-t-il de tous ces édifices intellectuels construits sur la base de notions qui restent égales à elles-mêmes ? Dans tous les cas, aussi précaires soient-ils, ces « édifices intellectuels » n'en représentent pas moins *pour nous* TOUT le *possible*. Un *possible* sans lequel nous ne pourrions vivre – du moins, humainement. Sous l'angle épistémologique, le « drame » qui marque la vie de l'homme pourrait donc se résumer comme suit : D'une part, il ne pourrait vivre sans élaborer une réalité présentant une structure qui s'apparente à celle d'un continuum arithmétique. D'autre part, cette réalité survivant mal à l'épreuve de la continuité intuitive, il ne pourrait s'y limiter bien longtemps<sup>75</sup>.

74 Le fait qu'ils puissent néanmoins être « employés » pour bâtir un raisonnement, comme le fait Georgescu-Roegen, ne signifie en rien qu'ils soient devenu assimilables pour le monde des idées. Cet « emploi » n'ayant d'aucune façon changé leur nature. En effet, l'opération dans laquelle ils ont été insérés ne les a pas pour autant transformés en choses « se maintenant en elles-mêmes et n'excédant rien ». Comme énoncé dans la note 60, il suffit de se replacer dans le cadre des « sciences théoriques » pour s'apercevoir que leur nature demeure *inemployable* par essence. Comme Bataille nous le rappelle dans *L'Érotisme*, la science « rejette ce qui est trouble, ce qui est vague » (GB, OC, X, p.162). On peut même ajouter qu'elle se doit de le faire tant il est certain – *de son point de vue* – qu'aucune connaissance ne peut être jugée « digne de ce nom tant qu'on l'élabore » (cf. GB, OC, V, p.259 et OC, VI, p.293).

75 Concrètement, la continuité intuitive – qui constitue la seule et unique « réalité » à laquelle nous soyons *physiquement* rattachés – ne pourrait être saisie à partir d'un mouvement qui consiste justement à s'en détacher. Bataille nous l'indique en ces termes : « dans la totalité de l'univers, une existence définie ne peut réduire à la détermination particulière *ce qui est, tout ce qui est* » (GB, OC, XII, p.134). Notons que, sur ce sujet, Bataille parle bien, lui aussi, d'un « drame » : Un « drame » qui « touche le rapport de l'individu, qui pense, à l'instant, qui est l'universel en lui mais que la recherche de l'universel, qui est la pensée, ne peut atteindre » (GB, OC, XI, p.290). À partir de là, comme indiqué dans *Non-savoir, rire et larmes* : « Nous

À partir de là, on peut dire que l'homme se retrouve coincé entre les deux « réalités » : ne pouvant se résoudre ni à l'une, ni à l'autre. Car, en effet : ne pouvant pleinement réduire « *ce qui est* » à sa mesure, il ne peut pas non plus s'ouvrir pleinement à la mesure de « *ce qui est* » – à moins d'y succomber<sup>76</sup>. Si bien qu'apparaît ce que Bataille nomme la « contradiction définitive des esprits », laquelle nous abandonne à un « anthropomorphisme déchiré ». C'est bien-sûr dans *L'amitié* que l'on retrouve ces notions. Mais, soulignons que Bataille les pose à l'issue d'un développement portant sur une problématique d'ordre, pour le moins, épistémologique et dans lequel on retrouve même le « drame » que nous venons d'aborder. En effet, de façon résumée, Bataille nous expose dans ce développement que, d'une part, la démarche scientifique se doit de se fonder sur son « achèvement »<sup>77</sup> mais que, d'autre part, cette nécessité butte sur « l'inachèvement des mondes »<sup>78</sup>. Comme on le sait, la dialectique hégélienne vient à bout de ce « drame » en posant un *savoir absolu* qui émerge au moment où le sujet fusionne avec son objet. Dans cette optique, le sujet faisant, en quelque sorte, « corps » avec le monde qui l'entoure, on pourrait dire que toutes les contradictions qui pouvaient exister entre lui et ce monde se résorbent, pour ainsi dire, d'elles-mêmes. Et, on peut noter que ce *nouvel* ensemble, formé à partir du sujet et de son objet, constituerait un ensemble *achevé*. Dans une perspective bataillienne, il en va, bien sûr, tout autrement : « Il y a identité de l'objet et du sujet (l'objet connu, le sujet qui connaît) si la science inachevée, inachevable, admet que l'objet, lui-même inachevé, est inachevable. » Dans cette perspective, l'être « acharné à connaître », devant son échec (« la possibilité de connaître qui lui échappe »), apparaîtrait lui-même comme le « résultat inattendu de l'opération » (GB, OC, V, p.260). C'est que, l'esprit, voulant tout connaître – voulant achever le savoir – mais ne le pouvant, se retrouverait, de ce fait, confronté à sa « sauvage impossibilité [...] qui ne peut éviter ses limites, et ne peut non plus s'y tenir » (*Ibid*, p.261). Cela ouvrirait sur l'« anthropomorphisme déchiré » qui serait donc le fruit d'un esprit soumis à la « contradiction définitive ».

---

nous apercevons qu'en définitive, étant donné l'exercice de la connaissance, le monde est tout de même placé hors d'atteinte de cet exercice, et même que non seulement le monde, mais l'être que nous sommes est hors d'atteinte. Il y a en nous et dans le monde, quelque chose qui se révèle que la connaissance ne nous avait pas donné, et qui se situe uniquement comme ne pouvant être atteint par la connaissance. » (GB, OC, VIII, p.216) Voilà qui résume bien le « drame » auquel l'homme est confronté.

76 C'est pourquoi, dans une perspective bataillienne, en opposition à la perspective hégélienne, la fusion sujet-objet ne peut jamais être qu'un simulacre... tant que l'on demeure dans le monde des vivants.

77 « La science humaine devrait se fonder sur son achèvement ; étant inachevée, elle n'est pas *science*, elle n'est que le produit inévitable et vertigineux de la volonté de science. » (GB, OC, V, p.259)

78 « À l'extrémité de la réflexion, il apparaît que les données de science valent dans la mesure où elles rendent impossible une image définitive de l'univers. » (GB, OC, V, p.260)

## La contradiction définitive

Dans l'œuvre bataillienne, on voit réapparaître cette idée de « contradiction définitive » à maintes occasions. À vrai dire, nous y avons déjà été confrontés. Notamment dans la section précédente, quand nous avons relevé, dans l'introduction de *L'Érotisme*, que « l'être discontinu » avait, *à la fois*, le désir angoissé de durer *et* celui de s'ouvrir à la « continuité ». Mais, il nous suffit, par exemple, d'avancer un peu plus loin dans *L'Érotisme* pour la revoir apparaître au moment où Bataille fait état des deux mondes qui, pour l'homme, sont inconciliables et qui sont ceux de *l'interdit* et de la *transgression* : « l'homme appartient à l'un *et* à l'autre de ces deux mondes, entre lesquels sa vie, quoiqu'il veuille, est déchirée » (GB, OC, X, p.43). Si bien que : « Le nom *humain* ne désigne [...] jamais, comme le rêvent les naïfs, une position stabilisée, mais un équilibre apparemment précaire, spécifique de la qualité humaine. Toujours le nom d'homme se lie à une combinaison *impossible* de mouvements qui s'entre-détruisent. » (GB, OC, VIII, p.378-379) L'homme serait donc soumis à des vents contradictoires. Mais, il faut bien comprendre qu'une telle « tempête » est le fait de l'homme lui-même<sup>79</sup>. Plus exactement, l'homme serait lui-même cette « tempête ». C'est bien pourquoi, à l'extrémité de la réflexion, comme Bataille le fait valoir dans *L'amitié*, on s'aperçoit, d'une part, que l'homme apparaîtrait comme le « résultat inattendu du l'opération » et, d'autre part, que ce « résultat » serait la « tempête ». En effet : « La tempête est le lot d'un être conditionné qui porte en lui non seulement les conditions de l'être, de celui qu'il est en particulier, mais l'aspiration générale des êtres à sortir de leurs conditions, à les nier. » (*Ibid*, p.379) On remarque que cette phrase ne constitue ni plus ni moins qu'une reformulation de la « sauvage impossibilité » que Bataille définit dans *L'amitié*<sup>80</sup>. Notons, surtout, que l'on y retrouve l'opposition entre une aspiration à durer qui concerne *l'être en particulier* et une aspiration à se raccorder à la continuité qui concerne *l'être en général*<sup>81</sup>. La première aspiration serait celle

79 Elle serait le fruit de son esprit. Auquel cas, il serait bien approprié de parler non pas simplement de « contradiction définitive » (GB, OC, V, p.261) mais de « contradiction définitive des esprits » (GB, OC, VI, p.295).

80 C'est pourquoi nous avons pu faire, en quelque sorte, l'amalgame entre la « tempête » évoquée dans un passage que nous tirons de *La Souveraineté*, et la « sauvage impossibilité » tirée de *L'amitié*.

81 Rappelons que *l'être en particulier* est celui qui se veut *discontinu*, c'est-à-dire celui qui tend à s'isoler et à se refermer. Se prêtant de la sorte au « jeu » de la *différenciation discrète*, cet être-ci, d'une part, devient *définissable* et, d'autre part, contribue à former une structure qui présentera toutes les caractéristiques d'un *continuum arithmétique*. À l'inverse, l'être en général – c'est-à-dire « l'être impersonnel en général » – est celui qui tend à s'ouvrir – c'est-à-dire celui qui tend à « mourir » – et qui, par-là, se lie *d'amitié* à tous les autres. Cet être-là, ne se prêtant plus au « jeu » de la *différenciation discrète*, devient *indéfinissable* puisque, se faisant, il se retrouve *dialectiquement* imbriqué avec ce qui l'entoure et, par-là, se raccorde au tout sans couture qu'est le *continuum intuitif*.

de l'homme utilitaire : « celui qui s'occupe avant tout de ses conditions ». La seconde, celle de l'homme souverain : celui qui nie ces mêmes conditions (qui n'en demeurent pas moins les siennes propres). Mais, au-delà de l'opposition qui existe entre le premier et le second, un point essentiel de la pensée bataillienne est que : « *L'un et l'autre sont contestables dans leur principe.* »<sup>82</sup> Si bien que les formes « composites et contradictoires » de la vie humaine se lieraient à une « position *sur la brèche* » où il ne serait question ni « de reculer, ni d'aller trop loin » (*Ibid*). Pour nous, dans le contexte épistémologique sur lequel nous avons choisi de nous placer, cette « position *sur la brèche* » correspond tout à fait à celle qui ressort de l'épistémologie georgescu-roegenienne et qui avance que : « il y a une limite à ce que nous pouvons faire avec les nombres, ainsi qu'il y a une limite à ce que nous pouvons faire sans eux ». D'une façon générale, il semble bien l'on retrouve dans le cheminement intellectuel bataillien une attitude en tout point conforme à celle que l'on retrouve dans la démarche épistémologique georgescu-roegenienne. C'est que, dans les deux cas, il s'agirait non seulement d'accepter de s'appuyer sur les données de la science – tout en sachant que celles-ci ne sont vraies que pour nos esprits – mais, en plus, de le faire le plus longtemps et le mieux possible. En effet, comme Bataille l'énonce à la fin de *Non-savoir, rire et larmes*, il est d'abord nécessaire d'aller au bout de nos possibilités intellectuelles car c'est seulement « au-delà du savoir » que l'on peut « conquérir le droit à l'ignorance » (GB, OC, VIII, p.233).

Ce tout dernier aspect est important car il va nous permettre de mesurer ce qu'induit le positionnement de nos deux auteurs à l'égard de la dialectique hégélienne. C'est que, concrètement, *le fait de déboucher sur une « contradiction définitive » ne signifie en rien qu'il faille ne s'en tenir qu'à la contradiction*. Sur ce point, en ce qui concerne Bataille, il n'est peut être pas inintéressant de réexaminer l'un des aspects majeurs de la critique qu'a pu formuler Jean-Paul Sartre à son encontre dans son célèbre *Un nouveau mystique*. On sait que dans ce texte Sartre reproche à Bataille d'être un hégélien qui « refuse le moment de la synthèse » et qui, en conséquence, « se crispe sur le conflit avant de s'abîmer dans le tragique ». Certains commentateurs ont contesté cet argument selon lequel Bataille supprimerait le moment de la synthèse de la trinité hégélienne. C'est notamment le cas de Jacques Derrida qui, dans son fameux *De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve*, fait valoir que Bataille ne supprime en rien la synthèse dialectique mais qu'il « l'inscrit et la fait

---

82 Nous soulignons. Suit, une phrase qui, fatalement (et en quelque sorte par voie de conséquence), réaffirme le point pris en faveur de la « contradiction définitive » : « Nous ne pouvons nous réduire à l'utilité et nous ne pouvons non plus nier nos conditions. »

fonctionner dans le sacrifice du sens »<sup>83</sup>. Cependant, en ce qui nous concerne, ce n'est pas tant l'argument de Sartre qui doit nous faire réagir que les conséquences qu'il en tire. Bien-sûr, on ne soutiendra pas que le cheminement intellectuel bataillien ne souffre aucune synthèse. Comme on l'a vu, Bataille s'intéresse lui aussi au moment de fusion de l'objet et du sujet. À ceci près que, chez lui, une telle fusion n'a pas le sens d'un *achèvement* mais bien plutôt celui d'un *inachèvement*. À ceci près que, chez lui, une telle fusion, hormis dans la mort, ne peut être qu'un *simulacre*. Non, pour nous, le plus contestable est que, dans l'esprit de Sartre, « refuser le moment de la synthèse » revient en fait à ne s'en tenir qu'au second moment de la dialectique hégélienne, à savoir celui de la contradiction. Ce faisant, pour Sartre, Bataille ne proposerait rien d'autre que de végéter dans la contradiction et de s'y complaire. Voilà qui est fort éloigné de l'idée d'un *anthropomorphisme déchiré* qui, chez Bataille, comme nous l'avons montré, provient du fait que l'homme, en fin de compte, ne peut se maintenir ni dans le *possible* ni dans l'*impossible*<sup>84</sup>. Dans ce contexte, la *déchirure* ne serait pas du tout celle d'un esprit qui aurait comme objectif délibéré de se maintenir, autant que possible, dans les domaines, disons, de la poésie, du rire ou de l'érotisme – domaines du *vague* et de l'*imprécision* mais aussi domaines de la *mort*. Elle serait au contraire celle d'un esprit qui se rend bien compte que l'on ne peut s'en tenir ni à la vérité des nombres (domaine du *possible*), ni à celle de leur absence (domaine de l'*impossible*). C'est à cet égard que, en ce qui nous concerne, on dira qu'à l'*anthropomorphisme déchiré* bataillien correspond, en quelque sorte, un *arithmomorphisme déchiré* georgescu-roegenien.

Pour comprendre, d'une part, que c'est précisément là<sup>85</sup> que réside le point de rupture avec Hegel et, d'autre part, que cela ne constitue en rien une stabilisation dans le domaine du conflit, on peut, en ce qui concerne Georgescu-Roegen, se reporter au moment où, dans *The Entropy Law and the Economic Process*, il se penche sur la notion de *processus*. Pour lui, un processus est du Changement ou n'est rien du tout. À ce titre, il nous rappelle que la notion de Changement divisa les philosophes en deux écoles opposées : l'une selon laquelle il n'y a que l'Être qui compte, l'autre selon laquelle il n'y a que le Devenir. Mais, pour Georgescu-Roegen,

83 Derrida, 1967, p.382-383. Ici réside selon lui ce qu'il nomme « hégélianisme sans réserve ». En somme, pour Derrida, la pensée bataillienne nous permet de mesurer combien le *savoir absolu* hégélien ne révèle en fait rien d'autre que le *non-savoir absolu* dans lequel il baigne.

84 Le *possible* pouvant être rapporté au monde des *identités* – c'est-à-dire à celui des *équivalences* – et l'*impossible* au monde des *contradictions* – c'est-à-dire à celui des *différences*. Dans le schéma de type hégélien que nous avons adopté (en partant des questions que soulève l'épistémologie georgescu-roegenienne), le monde des *identités* se rapporterait au premier moment du mouvement dialectique considéré et, celui des *contradictions*, au second moment de ce mouvement.

85 Au niveau de la contradiction définitive.

la Science ne peut suivre ni l'un ni l'autre de ces enseignements, *ni même la synthèse dialectique des deux* – doctrine de Hegel selon laquelle l'Être est le Devenir – mais bien plutôt embrasser l'idée qu'il y a *à la fois* l'Être *et* le Devenir<sup>86</sup>. C'est que, de par sa nature, la science se doit de distinguer l'objet de l'événement. C'est-à-dire qu'elle doit essayer de rester analytique même si elle ne peut pas toujours réussir cela (cf. NGR, 1971, p.211). Ainsi, dans le présent cas, « refuser le moment de la synthèse » ne semble absolument pas vouloir dire « se maintenir dans le domaine de l'*impossible* autant que faire ce peut » mais bien plutôt l'inverse : « se maintenir dans le domaine du *possible* autant que faire ce peut »<sup>87</sup>. Contrairement à ce que pourrait laisser à penser son interprétation sartrienne, il semble bien que la pensée de Bataille ait été animée par un mouvement du même ordre. Cela peut être observé au niveau, par exemple, de *Méthode de méditation*. On a déjà pu voir que cet ouvrage vise, en quelque sorte, à appréhender ce que peut être une « opération souveraine ». On a aussi déjà pu se rendre compte qu'une telle « opération » a lieu au moment où « la pensée n'accepte aucun objet subordonné » puisque « se perdant elle-même en un objet souverain », elle « anéantit en elle l'exigence de la pensée » (GB, OC, V, p.208). Ce faisant, Bataille nous indique que la voie qui mène vers l' « opération souveraine » ne peut être l' « opération subordonnée » : « Il est nécessaire de choisir : l'on ne peut à la fois se subordonner à quelque résultat ultérieur et « être souverainement ». » Pourtant, cela ne l'empêche nullement de préciser : « Je ne puis cependant me passer d'opérations subordonnées dont une souveraineté authentique exige qu'elles *aient été* aussi complètes que possible. » (*Ibid*, p.203) C'est

---

86 Nous soulignons.

87 Concrètement, quant à l'étude d'un processus, Georgescu-Roegen assume pleinement, afin de pouvoir en tirer une représentation analytique, de diviser la réalité en parties distinctes (c'est-à-dire en processus partiels). L'important étant de distinguer un processus de son environnement et de séparer les deux parties obtenues par une frontière analytique consistant en un vide arithmomorphique (NGR, 1971, p.213). Si l'on a bien suivi, on pourrait avoir comme réaction première de se dire que Georgescu-Roegen, en sectionnant de la sorte la réalité en parties distinctes, ne fait rien d'autre que de se conformer au cadre des sciences théoriques. On pourrait alors penser qu'il manque à ses propres postulats épistémologiques. En fait, tenir ce genre de raisonnement serait commettre, vis à vis de Georgescu-Roegen, une erreur de jugement peut-être bien comparable à celle qu'à pu commettre Sartre vis à vis de la pensée bataillienne. En effet, cela reviendrait à attendre de l'épistémologie georgescu-roegenienne un rejet de tout élément arithmomorphique (c'est-à-dire de tout élément non-contradictoire) au profit des seuls éléments dialectiques (c'est-à-dire des seuls éléments contradictoires), soit à attendre de cette épistémologie qu'elle ne s'en tienne qu'au second moment de la dialectique hégélienne. Seulement, si Georgescu-Roegen ne s'en était tenu qu'à des contradictions, il n'aurait jamais pu élaborer aucune représentation d'aucun processus économique. D'une manière globale, bien qu'il ait tenu à souligner les limites de la démarche analytique, cela ne veut absolument pas dire qu'il ait cherché pour autant à passer outre. Tout au contraire, il s'agirait en fait de pousser cette démarche au maximum de ses capacités (c'est-à-dire tant qu'elle demeure pertinente) et, au-delà, à reconnaître que l'on entre dans le domaine des éléments dialectiques. Ensuite, comme rien ne permet de dépasser la contradiction que ces éléments portent en eux, comme aucune synthèse n'est possible entre ces éléments et nos abstractions théoriques, on aboutirait alors à une contradiction définitive. En ce qui nous concerne, on pourra se demander si, envisagée de la sorte, une démarche analytique ne nous mène pas à un certain *silence* ?

pourquoi, il pourra clamer un peu plus loin (au sujet des mots qui sans répit l'épuisent) : « j'irai toutefois au bout de la possibilité misérable des mots ». Et d'ajouter : « J'en veux trouver qui réintroduisent – en un point – le souverain silence qu'interrompt le langage articulé ». Maintenant, reste à savoir si, de son côté, la démarche georgescu-roegenienne réintroduit elle aussi, « en un point », le « souverain silence » ? Encore une fois, on pourrait s'empresser de dire que là n'est pas son objet, en réaffirmant qu'elle ne vise qu'à élargir le cadre des sciences théoriques afin de pouvoir traiter au mieux de la question de la science économique. Mais, puisqu'aux yeux de Bataille une *opération souveraine* consiste expressément en une *économie générale*, c'est donc, comme nous l'avons déjà fait valoir, à l'aune de la représentation du processus économique à laquelle cette démarche aboutit qu'il conviendra d'envisager cette question. Et, c'est notamment au niveau de la théorie de la valeur que l'on pourra pleinement apprécier si, oui ou non, la démarche georgescu-roegenienne, dans une certaine mesure, réintroduit un certain *silence*.

### *Mesure de l'univers, indétermination entropique et émergence de la nouveauté par combinaison*

#### **Possible de l'univers (Impossible de l'homme) et Possible de l'homme (Impossible de l'univers)**

Au regard de la trame que nous avons posée dans les deux sections précédentes (« Continuum arithmétique (discontinuité) et continuum intuitif (continuité) » et « Concepts arithmomorphiques et concepts dialectiques »), il est une question que l'on pourrait se formuler : Pourquoi la réalité intuitive – la seule qui vaille... *à la fin* – la seule à laquelle nous soyons physiquement rattachés – est-elle ce monde « impossible » de la « fusion indéfinie » ? Qu'est-ce qui fait que les choses, généralement bien saisissables au sein du monde des idées, s'avèrent devenir plutôt insaisissables au sein du monde des sens ? Comment se fait-il que la qualité d'identité fixe semble ne pas se retrouver dans la nature ? En un mot, d'où vient cette *instabilité des choses* ? Qu'elle est cette force qui les pousse à *s'ouvrir au-delà d'elles-mêmes* ? Nous avons vu qu'un élément devient inassimilable (nous disions aussi « dialectique ») dès lors qu'il est sujet à la mort et à la disparition. La *mort* serait donc cette *force* qui est à l'origine de toute instabilité ? D'une manière beaucoup plus générale – et notamment afin d'inclure dans notre raisonnement tout ce qui est de l'ordre de la matière



inerte – c'est la loi de l'*entropie* qui doit être ici incriminée<sup>88</sup>. C'est que, cette loi, qui constitue le second principe de la thermodynamique, semble bien être ce qui est à l'origine de tout changement, de toute évolution. À ce titre, il n'est sans doute pas inutile, au préalable, de rappeler ce qu'a pu représenter l'introduction de la thermodynamique dans le monde des sciences et même plus généralement dans celui de la pensée. Comme Georgescu-Roegen nous le rappelle, la thermodynamique est née du mémoire de Sadi Carnot de 1824 sur l'efficacité des machines à vapeur. Ce mémoire obligea les physiciens à reconnaître scientifiquement ce fait élémentaire connu depuis des siècles qui veut que « la chaleur se déplace toujours d'elle-même des corps chauds aux corps froids » (NGR, 1970, p.69). Ceci provoqua l'une des plus grande crise de la physique (crise qui ne serait pas encore complètement résolue) (*Ibid*, p.71). C'est que, jusqu'alors, cette science était dominée par l'épistémologie mécanique où chaque phénomène observé, étant réductible à du mouvement, est parfaitement *réversible*. Sur une telle base, on ne pouvait donc pas rendre compte du mouvement unidirectionnel de la chaleur (*Ibid*). Par ailleurs, aucun *changement qualitatif* ne pouvait être observé. En effet, le mouvement étant seulement un changement de lieu, il ne peut changer par lui-même les qualités d'un objet (*Ibid*, p.33)<sup>89</sup>. Il fallut donc créer une nouvelle branche de la physique utilisant des explications non mécaniques (*Ibid*, p.69). À partir de là, s'il fut avéré que la réalité ne consiste pas qu'en du mouvement, force était alors de reconnaître qu'il y a un changement qualitatif dans l'univers.

Afin de bien saisir la nature de ce changement qualitatif, voyons ce que nous enseigne la thermodynamique classique. Pour Georgescu-Roegen, la nature de la plupart des phénomènes thermodynamiques est si simple que le profane peut saisir le concept d'entropie dans ses grandes lignes sans trop de difficultés (NGR, 1971, p.5). À ce titre, il prend le cas d'une locomotive à vapeur. Dans cet exemple, si la chaleur du combustible permet d'effectuer un travail mécanique (le déplacement du train d'une station à une autre), le processus implique d'autres changements indéniables dont, principalement, la transformation du charbon en cendres (à laquelle on se permettra d'ajouter : l'évacuation de vapeur d'eau et de fumée dans l'atmosphère). Toutefois, à l'issue du processus, la quantité totale de matière et d'énergie n'a pas été modifiée. Ceci est le fait de la Loi de Conservation de la Matière et de l'Énergie qui

---

88 Celle-là même qui, pourtant, dans sa formulation la plus simple, ne fait que de stipuler que la chaleur s'écoule d'elle-même du corps le plus chaud vers le corps le plus froid et jamais en sens inverse (cf. NGR, 1971, p.3 et p.5-6).

89 C'est pourquoi, selon Georgescu-Roegen, seul le mouvement est sans qualité et a-historique. Tout autre chose est du changement au sens le plus plein du mot (NGR, 1971, p.4).

constitue le premier principe de la thermodynamique. Georgescu-Roegen fait valoir que ce premier principe n'entre en contradiction avec aucune des lois de la mécanique (*Ibid*). À partir de là, si le changement subi par la matière et l'énergie n'est pas de nature quantitative, il ne peut s'agir que d'un changement de nature qualitative. Au départ, l'énergie chimique du charbon est *libre*, c'est-à-dire *disponible* pour nous pour produire du travail mécanique. Mais, durant le processus, l'énergie perd cette qualité. Peu à peu, elle se transforme en énergie *liée*, c'est-à-dire en énergie qui ne peut plus être utilisée (*Ibid*). C'est précisément cette dégradation qualitative de l'énergie qu'est la Loi de l'Entropie. De même que la chaleur se dissipe d'elle-même continuellement et irrévocablement, l'énergie *libre* (ou *utilisable*) se dégrade continuellement et irrévocablement en énergie *liée* (ou *inutilisable*). « L'univers matériel subit donc continuellement un changement qualitatif, en fait une dégradation qualitative de l'énergie. » (NGR, 1970, p.69) Cette loi constitue alors le second principe de la thermodynamique. À l'inverse du premier principe, elle entre en contradiction avec les lois de la mécanique classique (NGR, 1971, p.5-6)<sup>90</sup>. Pour ce qui est de l'entropie en elle-même, elle peut être saisie comme étant « un indice de la quantité d'énergie inutilisable contenue dans un système thermodynamique donné à un moment donné de son évolution » (NGR, 2008, p.94). À ce titre, on dira qu'une structure donnée présentera une *entropie faible* (ou *basse*) dès lors que la plupart ou toute son énergie sera *utilisable* (ou *disponible*) et qu'elle présentera une *entropie élevée* (ou *haute*) dès lors que l'inverse sera vrai (cf. NGR, 1971, p.5). Pour être utilisable, « l'énergie doit être répartie de façon inégale ». Par exemple, « aucune machine à vapeur ne peut fournir du travail si la même température, aussi élevée soit-elle, règne dans la chaudière et le condenseur ». Ainsi, dans un système donné, plus la quantité d'énergie sera inégalement répartie, plus cette énergie sera appropriable. En revanche, plus elle sera chaotiquement dissipée, moins elle sera exploitable : « l'énergie qui est complètement dissipée n'[étant] plus utilisable » (NGR, 2008, p.95). De ce point de vue, la dégradation de l'énergie libre en énergie liée peut aussi être interprétée comme un changement continu de l'ordre en désordre. C'est que, l'énergie libre présenterait une structure ordonnée quand l'énergie liée, comme nous venons de l'évoquer, fait l'objet d'une distribution chaotique, c'est-à-dire désordonnée (cf. NGR, 1971, p.6)<sup>91</sup>.

90 Tout simplement parce que, à partir du moment où une transformation de nature qualitative a eu lieu, la réversibilité ne peut plus être de mise.

91 « L'énergie libre implique une certaine structure ordonnée comparable à celle d'un magasin où toutes les viandes se trouvent sur un comptoir, les légumes sur un autre, etc. L'énergie liée est de l'énergie dispersée en désordre, comme le même magasin après avoir été frappé par une tornade. C'est la raison pour laquelle l'entropie se définit aussi comme une mesure de désordre. » (NGR, 2008, p.68-69)

Signalons que l'exemple de la locomotive ne doit pas nous induire en erreur. En effet, la signification complète de la Loi de l'Entropie n'est pas que la dégradation qualitative se produit seulement en lien avec le travail mécanique entrepris consciemment par des êtres intelligents : *comme nous le montre l'énergie du soleil, la dégradation entropique se poursuit d'elle-même sans s'intéresser à savoir si l'énergie libre est utilisée ou non pour la production d'un travail mécanique. À ce titre, l'énergie libre d'un morceau de charbon se dégradera finalement en énergie inutile même si le morceau est laissé dans le filon* (cf. *Ibid*, p.6)<sup>92</sup>. Il s'agit d'un point extrêmement important. Il renvoie à la distinction que fait par ailleurs Georgescu-Roegen entre ce qu'il appelle le « brassage de l'univers », qui correspond à cette dégradation entropique qui se poursuit d'elle-même, et « l'activité orientée » qui, elle, ne concerne que les structures porteuses de vie. Mais, pour le moment, arrêtons-nous seulement sur le fait que la dégradation entropique s'effectue d'elle-même. Il en résulte que la loi de l'entropie peut être vue comme une loi de la nature aussi inexorable que celle, par exemple, de l'attraction universelle (cf. *Ibid*, p.9). Une chose importante est que sa reconnaissance provient de la science dont le point de départ est que la matière n'est pas sujette au changement (cf. *Ibid*, p.169). C'est à ce titre que la loi de l'entropie peut être regardée comme la plus grande transformation que la physique n'ait jamais endurée (cf. *Ibid*, p.9)<sup>93</sup>. Mais, on peut dire que le malaise ne réside pas qu'en cela : « Comme la seule façon dont l'homme puisse agir directement sur la matière est en poussant ou en tirant, on conçoit difficilement un agent quelconque de l'univers physique qui aurait un pouvoir différent. » Ainsi, depuis que la thermodynamique a fait son entrée en scène, les physiciens ont cherché à « réduire les phénomènes de chaleur au mouvement ». « Le résultat a été une nouvelle thermodynamique, mieux connue sous le nom de mécanique statistique. » (NGR, 1970, p.76) Le postulat initial de cette mécanique statistique est le suivant : « la chaleur est constituée par le mouvement irrégulier de particules, et l'équilibre thermodynamique est le résultat d'un processus de mélange (des particules et de leurs vitesses) qui s'entretient de lui-même ». À propos de ce « mélange spontané », la mécanique statistique a pu fournir des analogies comme celle du mélange d'un jeu de carte ou comme celle d'un œuf que l'on bat. De façon plus frappante, le

92 C'est nous qui soulignons.

93 En outre, l'irrévocabilité proclamée de la loi de l'entropie établit une base solide à la distinction de sens commun entre le mouvement et le véritable événement. Selon cette distinction, seul ce qui ne peut être ramené en arrière, par les étapes inverses, à un état précédent représente un véritable événement. Le meilleur exemple de ce que signifie ici le terme « événement » étant donné par la vie d'un organisme ou par l'évolution d'une espèce (cf. NGR, 1971, p.10).

processus a aussi pu être comparé à « la dévastation complète d'une bibliothèque par une foule *indisciplinée* » : Rien n'y est détruit (conformément au premier principe de la thermodynamique) mais tout y est « éparpillé aux quatre vents » (*Ibid*).

On sait que Georgescu-Roegen se démarque de la nouvelle thermodynamique. Mais, on sait aussi qu'il accepte volontiers d'appréhender l'entropie comme un passage de l'ordre au désordre<sup>94</sup>. Il retient donc bien le fait que, « d'après la mécanique statistique, la dégradation de l'univers serait plus étendue que celle envisagée par la thermodynamique classique : elle couvrirait non seulement l'énergie mais aussi les structures matérielles. Ainsi que les physiciens le disent en termes non techniques : *Il y a dans la nature une tendance constante à passer de l'ordre au désordre.* » (NGR, 1970, p.76-77) Nous verrons dans la première section de la prochaine partie que, à rebours de ce mouvement, il y a celui inverse des structures porteuses de vie. Pour le moment, disons juste que, en réaction au « brassage de l'univers », qui consiste donc à passer de l'ordre au désordre, les structures porteuses de vie entreprennent une activité de *classement*, c'est-à-dire de *mise en ordre* (cf. notamment *Ibid*, p.82-83). Mais, ici, c'est le « brassage » en tant qu'il constitue une « loi universelle de la matière élémentaire » (*Ibid*, p.83) qui va retenir notre attention. En vertu d'un tel principe, *tout est mouvement sans but, tout tend vers la mort*. À partir de là, ne peut-on pas dire que l'on a à faire à un processus de *dépense libre* ? En effet, la transformation de l'énergie utilisable en énergie inutilisable ne constitue-t-elle pas, en soi, un processus de *dilapidation* ? Et, le passage de l'ordre au désordre, un processus de *dissipation* ? Si tel est le cas ne sommes-nous pas en présence de ce que Bataille appelle *la mesure de l'univers* ? Pour s'en rendre compte, on peut se pencher sur trois textes dans lesquels Bataille fait particulièrement bien état de ce qu'il entend par cette notion. Il s'agit, tout d'abord, de *Corps célestes*, qui fut initialement publié en 1938 dans la revue *Verve* et que l'on retrouve dans le premier tome des « Œuvres complètes ». Il y a aussi les toutes premières pages de *La limite de l'utile* qui reprennent quasiment à l'identique le propos de *Corps célestes*. Et enfin, bien-sûr, *L'économie à la mesure de l'univers*. Dans *Corps célestes* et *La limite de l'utile*, Bataille se livre à une peinture de l'univers qui, à partir des données d'observations scientifiques, peut nous apparaître comme un véritable « tourbillon de matière en explosion » (GB, OC, VII, p.186). C'est que cet univers se compose notamment d'innombrables galaxies qui, elles-mêmes, sont formées de multitudes d'étoiles. Et, vue de face, chacune des galaxies aurait l'aspect d'une chevelure de méduse qui

94 Selon toute vraisemblance, le moment précis où Georgescu-Roegen se désolidarise de la mécanique statistique, c'est quand cette dernière attribue une valeur de probabilité à l'indice de désordre.

étendrait des bras lumineux déroulés en spires à partir d'un noyau (d'où les noms de « spirales » et de « nébuleuses spirales » qui leur sont donnés) (*Ibid*). Le système entier ferait alors penser « aux soleils tournoyants de nos fêtes de lumières » tant il semblerait qu'il ait « le caractère de l'explosion éblouissante d'un feu d'artifice qui se perd en quelques instants dans la nuit » (GB, *OC*, I, p.515). Selon Bataille, il serait « dépourvu de sens de se représenter la réalité de la Terre dissociée de cette projection dans l'espace » (*Ibid*, p.514). Pourtant, il est certain qu'une telle « réalité » tranche profondément avec celle qui peut nous apparaître à partir de notre sol terrestre tant celui-ci nous semble immobile. C'est d'ailleurs en cela que ce dernier peut être perçu comme constituant cette « assise en apparence immuable de la vie humaine » (*Ibid*, p.516). Ce faisant, il est certain que la représentation que l'on peut se faire de notre réalité échappe complètement à « l'existence mouvementée de l'Univers » (*Ibid*)<sup>95</sup>.

La première représentation que *Corps célestes* et *La limite de l'utile* nous donnent de la *mesure de l'univers* renverrait donc à ce qui se joue dans l'espace. Comme on vient de le voir, il s'agirait notamment du mouvement des galaxies « qui déroulent dans l'espace sombre leurs gigantesques tentacules de lumière » (*Ibid*). Mais, il faut bien concevoir que le « mouvement d'ensemble » d'une galaxie est le fruit du « mouvement d'ensemble » de chacun des systèmes stellaires (et d'étoiles) qui la composent. En somme, un « mouvement d'ensemble » galactique consiste en la réunion d'innombrables « mouvements d'ensemble » propres et isolés de systèmes stellaires ou d'étoiles. De la même manière, le « mouvement d'ensemble » d'un système stellaire abrite les mouvements particuliers des différents corps célestes (étoile, planètes, satellites et autres comètes) qui le composent (*Ibid*, p.516-517). C'est arrivé à ce stade que la notion de *mesure de l'univers* va se préciser davantage. Plus particulièrement, cette précision va se faire sur la base de l'opposition entre le mouvement intime d'une étoile comme le Soleil et celui d'une planète comme la Terre. D'un côté, une étoile telle que le Soleil « rayonne, c'est-à-dire projette sans cesse, sous forme de lumière et de chaleur, une partie de sa substance à travers l'espace ». De l'autre, « le rayonnement d'une planète telle que la Terre est au contraire si faible qu'il doit être tenu pour négligeable ». Il semblerait que tout repose sur la considérable différence de température entre les deux types d'astres. La température extrêmement élevée d'une étoile fait que « les atomes des astres rayonnants n'ont pas la possibilité d'appartenir à une autre composition particulière à l'intérieur de l'astre même : ils

---

95 Tout autant qu'une réalité envisagée sous l'angle d'une structure présentant toutes les caractéristiques d'un *continuum arithmétique* échappe complètement à la réalité du monde *sacré* de la *continuité intuitive* « où rien n'est séparé, où justement l'effort est nécessaire pour s'opposer à la fusion indéfinie ».

sont *dans le pouvoir* de la masse stellaire et de son mouvement central. Au contraire les atomes de la périphérie terrestre – de l'écorce et de l'atmosphère – sont libérés de ce pouvoir : il leur est loisible d'entrer en composition dans des puissances qui possèdent une indépendance développée par rapport au pouvoir de la masse. » (*Ibid*, p.517) Il ressort de tout ceci que le « mouvement intime » de la Terre est à rebours de celui du soleil : le soleil « rayonne » quand notre sol « est froid » ; le soleil « *prodigue* éperdument ses forces » quand notre sol « *se divise* en particules *avidés* de force » (GB, OC, VII, p.188). Comme déjà indiqué, nous nous pencherons plus particulièrement dans la section suivante sur le mouvement qui à cours sur le sol terrestre ; mouvement dont l'accomplissement semble donc être cette activité de classement qu'entreprennent les structures porteuses de vie. Pour le moment, c'est le principe du rayonnement solaire qui doit retenir notre attention. Pour Bataille, c'est bien sûr le mouvement intime d'une étoile comme le soleil qui est « à la mesure de l'univers ». Ainsi, pour bien saisir la nature de cette « mesure de l'univers », on peut maintenant se reporter sur *L'économie à la mesure de l'univers* qui rend parfaitement compte de ce qui se joue au niveau du soleil : « le rayonnement du soleil se distingue par un caractère unilatéral : *il se perd sans compter, sans contrepartie. L'économie solaire* est fondée sur ce principe. » Plus simplement et plus généralement, l'énergie solaire est « une énergie *qui se perd* » (*Ibid*, p.10).

Mais, plus généralement encore, on sait que ce sont toutes les formes d'énergie qui sont soumises à un tel processus de dissipation irrévocable et que ce processus n'est autre que celui de la loi de l'entropie. Dès lors, ne peut-on pas penser que la « mesure de l'univers » bataillienne soit réductible au « second principe de la thermodynamique » ? En fin de compte, le phénomène à l'œuvre au niveau d'une étoile comme le soleil n'est-il pas en tout point identique à celui qui se joue au niveau d'un simple morceau de charbon ? Dans les deux cas, n'a-t-on pas affaire à un même processus de dégradation qualitative de l'énergie ? Ainsi que cela a été relevé plus haut : la dégradation entropique se poursuit d'elle-même *comme nous le montre l'énergie du soleil*. Dans *Corps célestes*, à propos du rayonnement solaire, Bataille précise justement ceci : « il est possible que la quantité considérable et pesante d'énergie ainsi dépensée provienne d'un anéantissement intérieur constant de la substance même de l'astre » (GB, OC, I, p.517). Un tel « anéantissement intérieur constant » pourrait-il ne pas être en rapport avec cette « loi universelle de la matière élémentaire » que constitue ce « brassage automatique » que nous avons évoqué plus haut ? Pourrait-il ne pas être en rapport avec le fait

que le morceau de charbon *se dégradera finalement en énergie inutile même si le morceau est laissé dans le filon* ? Toutes ces questions en amènent une autre un peu plus précise mais surtout extrêmement importante en ce qui concerne notre sujet et les orientations que nous avons retenues pour le traiter : Quel rôle joue le « principe de Carnot » au niveau de la « théorie de la dépense » de Georges Bataille ? C'est dans la section suivante que nous tenterons d'apporter des éléments de réponses à cette question (ou tout au moins d'en dégager quelques pistes de réflexion)<sup>96</sup>. Mais, dès à présent, nous pouvons poser le point de départ de toutes les hypothèses qui suivront en proposant ce rapprochement entre la « mesure de l'univers » telle qu'elle apparaît dans l'œuvre de Bataille et le « brassage de l'univers » auquel fait référence Nicholas Georgescu-Roegen. C'est que le « mélange spontané » menant à l'équilibre thermodynamique semble aller à rebours de l'activité de classement des structures porteuses de vie au moins autant que le « mouvement intime » d'une étoile comme le soleil va à rebours de ce qui a cours à la surface du sol terrestre. Comme ce « mélange spontané » (ou « brassage ») constitue une des façons d'appréhender la loi de l'entropie, ce que nous faisons ici est bien d'établir une correspondance entre la *mesure de l'univers* et le *second principe de la thermodynamique*. On verra plus loin que faire ce rapprochement n'est peut-être pas sans poser question au regard des notes que Bataille a pu nous laisser à propos du « principe de Carnot »<sup>97</sup>. Mais, dans un premier temps, on peut observer que, bien souvent, les écrits de Bataille qui font état de la nature du mouvement qui anime l'univers semblent nous ramener de façon criante à la loi de l'entropie.

Par exemple, à la fin de *Corps célestes*, il nous est dit que les hommes « peuvent retrouver par la perte le mouvement libre de l'univers » mais que, ce faisant, ils sont « contraints d'apercevoir qu'ils respirent dans le pouvoir de la mort » (GB, OC, I, p.520). Ainsi, être à la *mesure de l'univers*, ce serait être à *hauteur de mort*. Or, d'une manière très générale, n'est-ce pas la loi de l'entropie qui fait de l'univers l'empire de la mort ? Comme on l'a vu, tout ce qui semble aller à l'encontre du processus entropique – c'est-à-dire à l'encontre de la mort – est le fruit de l'activité de classement des structures porteuses de vie qui ont pu se développer à la surface terrestre. Par conséquent, il semble bel et bien que ce qu'on peut appeler, en quelque sorte, le *possible de l'univers* constitue *notre impossible* et réciproquement. Sur cette base, comme le fait par exemple Bataille dans *Ce monde où nous mourons*, il est tout à fait pertinent

96 En outre, cela nous conduira, au préalable, à nous pencher sur la question du « surplus » qui est à la base de la théorie d'Économie Générale de Georges Bataille.

97 Dans l'une d'entre elles, en effet, il fait état de « l'absurdité » de ce principe.

d'opposer « le monde où nous vivons », à celui « où nous mourons ». Si l'on veut, on peut dire du premier de ces deux mondes qu'il constitue celui du *possible de notre existence* – qui, en quelque sorte, représente un *impossible* pour l'univers – et du second qu'il constitue celui du *possible de l'univers* – qui, en quelque sorte, représente *l'impossible de notre existence*. À propos du second, Bataille indique justement qu'y sombrer revient à se retrouver dans « le pouvoir d'un monde où il n'est rien qui ne s'égaré » (GB, OC, XII, p.463). Or, un tel « pouvoir » n'est-il pas précisément celui du « brassage de l'univers » ?<sup>98</sup> Ensuite, pour renchérir sur ce rapport entre *mesure de l'univers* et *entropie*, on peut aussi se pencher sur un fait qui n'aura sans doute pas échappé au lecteur<sup>99</sup>, à savoir que ce qui se rapporte à *la mesure de l'univers* nous ramène tout aussi bien à ce qui se rapporte au *continuum intuitif*. En effet, n'a-t-on pas vu que l'on ne pouvait s'ouvrir pleinement à « *ce qui est* » que dans la mort ? S'il en va de même en ce qui concerne « l'existence mouvementée de l'Univers », c'est que, en définitif, « *la mesure de l'univers* » est « *ce qui est* » et que « *ce qui est* » est « *la mesure de l'univers* ». En outre, on a vu que la *réalité intuitive* pouvait être appréhendée comme ce que Bataille nomme le « fond des mondes » et, à cet égard, il est tout à fait intéressant de voir comment ce « fond des mondes » nous est présenté dans *L'amitié*. Celui-ci serait « l'image d'une catastrophe généralisée que jamais rien ne limitera ». C'est qu'il n'opposerait rien au « mouvement vertigineux, catastrophique, emportant avec nous dans l'abîme tout ce qui, d'une immensité profonde, effrayante, émerge – ou pourrait émerger – de solide » (GB, OC, V, p.272). Une telle vision du « fond des mondes » ne témoigne-t-elle pas de la nature entropique de *la mesure de l'univers* autant que de la connexion entre cette dernière et le *continuum intuitif* ? Pour se convaincre de ce deuxième aspect, notons que Bataille précise définir « en termes vagues » le « fond des mondes » et qu'il ajoute que jamais le caractère vague de cette définition ne pourra s'atténuer (*Ibid*). Or, d'une part, souvenons-nous que Georgescu-Roegen fait mention de l'impossibilité de définir formellement le *continuum intuitif* et, d'autre part, relevons que, à la fin de *L'amitié*, Bataille fait état de l'impossibilité d'« enfermer l'univers dans des propositions satisfaisantes » (*Ibid*, p.284).

Sur cette base, on peut tenter d'appréhender à la fois le rapport *mesure de l'univers/entropie* ainsi que le rapport *mesure de l'univers/réalité intuitive*. Pour cela, il nous suffit peut-être de revenir sur ce qu'on a pu énoncer au début de cette section, à savoir que c'est la loi de l'entropie qui serait à l'origine de tout changement. Ce fait doit maintenant nous apparaître très

98 Un pouvoir qui, comme nous l'avons vu, s'entretient de lui-même.

99 Un fait que nous avons déjà pu faire valoir (dans la note 95 ci-dessus).



clairement puisque, en outre, on a vu que c'est avec l'apparition de la thermodynamique que l'idée d'un univers soumis à un changement qualitatif a dû s'imposer. C'est donc bien la loi de l'entropie qui ferait que, d'une manière très générale, comme nous le rappelle Georgescu-Roegen en citant Héraclite, on ne peut « entrer deux fois dans les *mêmes* rivières » (NGR, 1970, p.30-31). C'est elle qui ferait que l'univers, comme l'indique Bataille, « est le chose la plus changeante » et que, par conséquent, « « ce qui est » diffère suivant le temps » (GB, OC, V, p.279). D'une manière un peu plus précise, c'est elle, aussi, qui ferait que les choses sont soumises à l'instabilité et, donc, que la qualité d'identité fixe ne se retrouve quasiment pas dans la nature. Par conséquent, c'est elle qui expliquerait pourquoi toutes nos abstractions – ces abstractions dont nous avons tant besoin pour pouvoir nous ménager un *possible* – ne sont que très rarement conformes à ce que l'on peut trouver dans la réalité. Autrement dit, elle nous permet de comprendre pourquoi un *concept arithmomorphique* ne sera jamais à la mesure de « ce qui est » quand un *concept dialectique*, lui, le sera toujours<sup>100</sup>. Sur ce point, souvenons-nous que pour Georgescu-Roegen les *concepts dialectiques* descendent tous en fait du *continuum intuitif* (cf, NGR, 1971, p.66-67). Précisons aussi que, ailleurs, il dit tout autant que c'est le changement qui est à la source de tous les *concepts dialectiques* (cf, NGR, 1970, p.32). Alors, si « ce qui est » est le théâtre d'un changement permanent et si l'entropie est à l'origine de tout changement, ne peut-on pas avancer que ce qui caractérise le mieux la *réalité intuitive* – et, en fin de compte, *l'univers* qui nous entoure et dont on est partie – c'est le second principe de la thermodynamique ?

Toutefois, en vertu de quoi laisserions-nous le premier principe de la thermodynamique en dehors de notre raisonnement ? N'est-il pas plus juste d'avancer que la caractéristique fondamentale du *continuum intuitif* est d'être soumis à la thermodynamique d'une manière générale (premier et second principes) ? Adopter ce point de vue serait d'autant plus pertinent que c'est entre le premier et le second principe que semble se mettre en œuvre une *irréductible contradiction*. En effet, comme on a pu le voir, en vertu du premier principe, rien ne vient contrarier la *réversibilité* des lois de la mécanique quand, en vertu du second principe, l'introduction d'un changement qualitatif semble venir réfuter, non pas la véracité de ces lois (qui demeurent valables en tous temps et en tous lieux), mais la possibilité même de toute *réversibilité* (c'est-à-dire le socle même sur lequel repose l'existence de ces lois). C'est

---

100 Concrètement, ce serait dans les éléments de nature *dialectique* que se situerait la « vérité » ; pas dans nos abstractions. Car c'est seulement en eux que l'on retrouve « la réalité à l'état pur », « la plus pauvre et la plus immanquable réalité »...

sans doute sur une telle base que l'on peut précisément comprendre pourquoi la réalité est contradictoire et pourquoi, en conséquence, ce sont les *concepts dialectiques* qui en témoignent le mieux<sup>101</sup>. Quoi qu'il en soit, cela ne change peut-être pas grand chose puisque, même en prenant en compte son premier principe, il n'en demeure pas moins que la thermodynamique classique, du fait de son second principe, consiste en un processus irrévocable de *dissipation*. De *dissipation* ou de *dilapidation*. Mais, on pourrait tout aussi bien parler de *raréfaction*. À ce propos, n'y a-t-il pas une antinomie entre la nature de ces éléments que nous avons pu qualifier de *dialectiques* et ce qui en serait à l'origine ? En effet, comme nous l'avons vu, de tels éléments procèdent de l'*excès*. Et, par ailleurs, comme cela vient d'être rappelé, de tels éléments proviennent tous du *continuum intuitif*. Alors, si maintenant on établit, en plus, un lien entre *continuum intuitif* et *thermodynamique*, cela ne revient-il pas à dire que, en dernière instance, c'est un processus de *raréfaction* qui pousse les choses à s'ouvrir au delà d'elles-mêmes ? Ce point pourra être clarifié dans la prochaine sous-partie, quand nous nous interrogerons sur la question du surplus et sur celle de son rapport avec le « principe de Carnot ».

### **L'indétermination entropique et la chance**

En attendant, c'est sur un autre aspect du second principe de la thermodynamique que nous allons devoir nous pencher. Pour Georgescu-Roegen, si des sciences comme l'astronomie ou la mécanique classique permettent de déterminer exactement où et quand un événement donné aura lieu, la thermodynamique classique, elle, ne détermine ni quand l'entropie d'un système clos atteindra un certain niveau ni ce qui se passera exactement. C'est que la loi de l'entropie indique seulement la direction générale du processus entropique de tout système isolé. Pour le reste, les principes thermodynamiques laissent une *liberté substantielle* quant à la trajectoire et au calendrier de ce processus entropique. Mais, comme la direction générale est belle et bien donnée, il est certain que cette liberté ne doit pas être confondue avec une incertitude aveugle. À ce sujet, il serait donc préférable de parler d'une *indétermination entropique* (NGR, 1971, p.12). Or, il s'avère que celle-ci constituerait l'une des deux principales causes de limitation à notre pouvoir de prédire (*Ibid*, p.15). Ainsi, l'entropie serait aussi source d'une certaine *imprévisibilité*. Concrètement, elle nous empêcherait de déduire exactement où nous mènerait telle ou telle action, ou bien de mesurer précisément les conséquences de tel ou tel

---

101 Comme cela vient d'être rappelé dans la note ci-dessus.

événement. De cette façon, elle laisserait toujours planer des incertitudes quant à l'issue de tel ou tel processus. Ce faisant, ne peut-on pas penser que la thermodynamique classique nous projette dans un monde insaisissable aussi et surtout en ce qui concerne l'avenir qui se joue ? En tout cas, cet aspect là de la loi de l'entropie est pour nous très important car on peut se demander s'il ne nous renvoie pas à tout ce qui, dans l'œuvre de Bataille, appartient au registre de l'*aléa*, de l'*ignorance concernant l'avenir* (que Nietzsche aimait) et plus précisément encore de la *chance*. Pour ce rendre compte de toute l'importance que revêt ce registre aux yeux de Bataille, on peut se pencher quelque peu sur le *Georges Bataille – La politique de l'impossible* de Jean-Michel Besnier. Précisons que, pour une large part, cet essai témoigne de tout le mouvement de révolte que représente la pensée bataillienne à l'égard du système hégélien. Or, il apparaît que c'est justement auprès des notions de *chance*, d'*aléa* et d'*ignorance touchant l'avenir* que Bataille aurait trouvé une issue à l'enfermement que constituait pour lui ce système. Pour ce qui est de ce dernier, Besnier nous rappelle que c'est notamment au travers de l'enseignement d'Alexandre Kojève que Bataille aurait pu en apprécier toute la mesure. Mais, en ce qui nous concerne, on ne reviendra pas sur ce contexte ni sur l'interprétation kojévienne de Hegel. L'important ici étant simplement le sentiment d'horreur qu'a pu inspirer à Bataille l'achèvement hégélien. Précisons seulement que l'interprétation de Kojève met l'accent sur l'idée d'une « fin de l'Histoire » qui apparaîtrait au moment où l'opposition Maître/Esclave serait *dépassée*. Lequel *dépassement* devrait s'effectuer par le biais de l'établissement d'un « État universel et homogène ». Lequel État, enfin, augurerait d'une ère dite de « satisfaction définitive » (Besnier, 2014, p.98-99).

Or, donc, une telle perspective aurait éveillé chez Bataille un sentiment d'horreur qui l'aurait porté à célébrer, par réaction, les vertus de l'inachèvement de toutes choses (*Ibid*, p.117). Plus précisément, selon Besnier, Hegel, commenté par Kojève, aurait « exercé la fonction de repoussoir propre à susciter chez Bataille la pensée de *ce qui est effectivement*, à savoir : *l'indétermination* à laquelle sont voués des êtres contraints à se vivre lucidement sur le mode de l'impossibilité » (*Ibid*, p.120 ; nous soulignons). Ainsi, d'une manière globale, ce que Bataille objecterait à Hegel serait *l'impossible*. Un *impossible* qui, entre autre, renverrait à la notion d'*inachèvement*<sup>102</sup>. C'est que, concrètement, la conscience de *l'inachèvement* émergerait

102 « C'est précisément l'inachèvement que signifie d'abord l'impossible objecté à Hegel, dont le système prétend enclorre tous les possibles [...] » (Besnier, 2014, p.119). Ainsi, c'est d'abord sous l'angle de *l'inachèvement* que, dans son ouvrage, Besnier choisit d'aborder la notion d'*impossible*. Cela tombe bien puisque, en ce qui nous concerne, nous avons pu appréhender la notion d'*impossible* de bien des manières mais pas encore sous cet angle-là. Et, cela est d'autant plus heureux que ce qui serait à l'origine de cet

dès lors que l'on s'attache à « penser » *ce qui est effectivement* : pour la bonne et simple raison que *ce qui est effectivement est l'indétermination* même<sup>103</sup>. À partir de là, ayant su « penser la brisure du réel », Bataille en appellerait à cette « « sagesse sans espoir » qui s'ouvre pleinement à « l'ignorance de l'avenir (l'Umwissenheit um die Zukunft, que Nietzsche aimait) » » (*Ibid*). C'est ainsi qu'une certaine place se libérerait pour la *chance*. Reprenons : l'idée d'une histoire achevable renvoie naturellement à une conception fermée de l'avenir. Si bien que, en théorie, ce dernier devrait normalement pouvoir être prédit ou, tout au moins, déduit. En effet, dès l'instant que l'histoire a été bornée, l'avenir ne devient-il pas quelque-chose de saisissable et d'assimilable ?<sup>104</sup> En un mot, ne devient-il pas quelque-chose de *possible* ? Ici, ce qui nous intéresse est de se demander si une telle conception de l'avenir ne nous renvoie pas à un monde aussi sûr que celui que nous avons pu évoquer à maintes reprises, à savoir : celui qui constitue un tout réductible à la somme de ses parties ? Comme on l'a déjà vu, un tel monde ne risque pas d'égarer celui qui s'y aventure pour la raison principale que, en théorie, il ne doit jamais rien présenter d'*imprévisible*. Ainsi, jamais rien ne semble pouvoir y être réellement *mis en jeu*. À cette conception fermée de l'avenir, s'opposerait une conception ouverte que Bataille aurait donc notamment recueillie auprès de Nietzsche (cf.*Ibid*, p.119-120). Nietzsche qui aurait convaincu Bataille de la nécessité « d'aborder le monde du point de vue du chaos » dans la mesure où ce serait là « l'unique moyen de se jouer d'un réel qui, de toute façon, résiste à l'emprise des hommes. » (*Ibid*, p.180) Et Besnier d'en venir à évoquer cette « politique de l'impossible » bataillienne qui, sans pour autant être privée de perspectives, cultiverait l'imprévisible (« l'ignorance touchant l'avenir ») et, par conséquent, tenterait la *chance* – celle-là même qui bouleverserait l'histoire sans surprise dont Kojève, après Hegel, se serait fait le prophète (cf.*Ibid*, p.181-182). Ici, ce qui nous intéresse est de se demander si cette *autre* conception de l'avenir ne nous renvoie pas sur cet *autre monde* ; celui qui, à tout instant, peut laisser émerger ce « domaine de l'inconnu

---

*inachèvement* s'avère justement être ce qui nous préoccupe ici, à savoir : l'*indétermination*. (Par ailleurs, nous verrons que tout porte à croire que c'est de cet *indétermination* et de cet *inachèvement* que découle la notion de *chance*.)

103 Un élément sur lequel on ne reviendra pas, tant on a déjà pu faire valoir le caractère entropique de la réalité à laquelle nous sommes *physiquement* rattachés.

104 À ce titre, on peut, dans l'ouvrage de Besnier, relever les propos du philosophe et historien des sciences français d'origine russe Alexandre Koyré (1892-1964) indiquant qu'une philosophie de l'Histoire n'est possible qu'à la condition que l'Histoire soit close (Besnier, 2014, p.53). C'est que, en effet, on ne peut dire quoi que ce soit de probant ou de vrai dans ce domaine que si l'Histoire a une fin (*Ibid*, p.55). Ainsi, « en posant la fin de l'Histoire, c'est la condition même de l'intelligibilité du discours qui est satisfaite. Sans cette postulation, il est impossible d'assigner un sens à ce qui demeure une série inexplicablement *ouverte* [...] » (*Ibid* ; nous soulignons). Mieux, avec la fin de l'Histoire, « on tient une « réalité définitive » susceptible de servir de critère d'évaluation » (*Ibid*, p.56).

imprévisible » que nous avons pu rencontrer dans *Non-savoir, rire et larmes* ?

D'une manière plus générale, l'opposition entre ces deux conceptions de l'avenir peut être résumée de la façon suivante : d'un côté on aurait une « conception géométrique de l'avenir » et, de l'autre, une « conception réellement libératrice » en ce qu'elle serait « résolument réfractaire à la prédictibilité » (*Ibid*, p.199). Et, pour nous, il semble bien que cette opposition soit identique à celle qui se pose entre le monde dans lequel nous projettons des sciences comme la mécanique ou l'astronomie et celui dans lequel nous projettons la thermodynamique classique. En effet, si nous avons pu dire du second qu'il nous empêche de déduire exactement les conséquences de telle ou telle action, il n'en va bien sûr pas de même du premier qui, lui, ne laissant aucune liberté quant à la trajectoire et au calendrier des événements qui s'y produisent, offre toutes les garanties de stabilité et, par suite, de prédictibilité. Certes, dans son ouvrage, Jean-Michel Besnier ne parle pas expressément d'*indétermination entropique*. Mais, concrètement, à quoi d'autre cela pourrait-il bien renvoyer ? Mieux, existe-t-il une seule autre notion scientifique qui pourrait s'y rattacher davantage ? À cet égard, ce qui ressort de la figure de Nietzsche que nous brosse Besnier a peut-être même de quoi retenir notre attention. En effet, jusqu'ici on a pu faire état de l'ouverture de Nietzsche à l'ignorance de l'avenir. Pourtant, dès le début de son ouvrage, Besnier nous explique bien que Nietzsche n'est en rien le penseur qui proclame le hasard de toutes choses. Et d'ajouter : « Comment agir, en effet, s'il n'est d'œuvre que hasardeuse ? Comment seulement vouloir si les choses obéissent décidément à des règles qui échappent à l'humaine condition ? » (*Ibid*, p.41). Tout cela laisserait à penser que l'homme évoluerait dans un monde qui pourrait supporter l'infini des possibles mais qui, pour autant, ne serait pas complètement soumis aux caprices du hasard. Une telle perspective ne découle-t-elle pas tout simplement du fait que la marge de liberté laissée par la loi de l'entropie ne soit en rien synonyme d'une incertitude aveugle ? En effet, comme on a pu le voir avec Georgescu-Roegen, en dépit du petit flottement – l'indétermination entropique – qu'elle nous « accorde », la loi de l'entropie définit bel et bien la direction générale dans laquelle elle nous entraîne inlassablement. Et cette « direction générale », elle, semble ne rien devoir au hasard. Ne serait-ce donc pas aussi et surtout la loi de l'entropie qui empêcherait de s'en remettre complètement à la tutelle de ce dernier ? Toutefois – et cela pourra peut-être surprendre dans un premier temps – c'est bien du fait de l'« indétermination », et non du fait de la « direction générale », qu'une action peut être entreprise et/ou qu'une volonté peut être exprimée. Car, comme nous le précise Georgescu-

Roegen, sans l'indétermination entropique, il serait impossible pour les formes vivantes de courir après l'entropie basse<sup>105</sup> et de l'utiliser de façon aussi différente qu'une bactérie, qu'un homard, un papillon, un homo sapiens... (liste potentiellement illimitée) (NGR, 1971, p.12). Ainsi, ce serait bien la marge aléatoire permise par la loi de l'entropie qui permettrait à des intentions de toutes sortes de pouvoir s'épanouir<sup>106</sup>. Et, la listes des formes que peuvent prendre ces intentions étant « potentiellement illimitée », on pourrait même ajouter que c'est précisément de cette marge aléatoire que provient *l'infini des possibles*.

### **L'émergence de la nouveauté par combinaison (la formation des « êtres composés »)**

Mais, pour Georgescu-Roegen, une question se pose alors : Pourquoi l'espace laissé par l'indétermination entropique est rempli par des espèces et des variétés innombrables plutôt que par une seule et unique forme de vie ? (*Ibid*, p.12-13) Comme on l'a déjà indiqué, la thermodynamique n'invalide en rien les autres lois de la matières inerte. Ainsi, la structure matérielle de tout être vivant se doit d'obéir autant à ces dernières qu'à la première. Or, si l'on regarde au-delà de la thermodynamique, on voit, d'une part, que la mécanique classique ne laisse rien d'indéterminé et d'autre part, que la liberté permise par la mécanique quantique est limitée seulement au hasard et non aux variations permanentes. Sur une telle base, la variabilité des créatures vivantes ne devrait être qu'un puzzle immobile (*Ibid*, p.13). Alors, pour comprendre comment et pourquoi le vivant porte en lui ce que Bataille nommerait volontiers « *l'infini des possibles* », il faut, comme nous y invite Georgescu-Roegen, se pencher sur la seconde des deux « principales causes de limitation à notre pouvoir de prédire » qui n'est autre que *l'émergence de la nouveauté par combinaison* et qui sera, pour nous, une dernière façon d'envisager la notion d'*impossible*. Le principe de cette « nouveauté par combinaison » peut être énoncé facilement : il s'agirait de toutes les fois où l'on se trouverait en présence d'un « tout supérieur à la somme de ses parties ». C'est notamment le cas en chimie où les ensembles obtenus se mettent à développer des qualités que ne possèdent aucun des éléments qui les constituent. Par exemple, la plupart des propriétés de l'eau ne peuvent être déduites à partir des propriétés de ses composants élémentaires que sont

---

105 Comme on le verra dans la prochaine partie, il s'agit précisément de l'activité se rapportant à une économie « restreinte ».

106 Retenons donc bien le fait que, si une « volonté particulière » a la force de s'opposer à la « direction générale » que définit la loi de l'entropie, ce n'est qu'en vertu de la marge de liberté « consentie » par cette dernière.

l'oxygène et l'hydrogène (*Ibid*). Mais ce principe à l'œuvre ne concerne pas que le seul domaine physico-chimique. On le retrouve aussi bien dans le domaine organique ainsi que dans le domaine super-organique. À vrai dire, il s'accroît même quand on passe de l'inorganique à l'organique. Par exemple, lorsqu'un chimiste découvre une nouveauté à partir d'un mélange donné, il ne sera pas confronté à une nouvelle « nouveauté par combinaison » s'il s'aventure à refaire le même mélange. En revanche, plus souvent que non, cette permanence sera absente des domaines organique et super-organique. Au sujet de l'organique (qui est principalement l'apanage de la biologie), Georgescu-Roegen évoque le cas du large spectre des formes de cornes d'antilopes. En ce qui concerne le super-organique (dont le champ, pour ce qui est du "super-organique humain", peut notamment être couvert par des sciences comme la sociologie ou l'ethnologie), il mentionne le fait que si dans certaines sociétés l'épouse est achetée, dans d'autres elle apportera plutôt un dot dans sa nouvelle famille et, dans d'autres encore, il n'y aura pas de transactions matrimoniales d'aucune sorte (*Ibid*, p.117). Ainsi, pour ce qui est des domaines de l'organique et du super-organique, il apparaîtrait qu'une multiplicité de formes nouvelles pourrait émerger d'une même base. Ce deuxième aspect de la nouveauté par combinaison est plus important que le premier puisqu'il nous empêche de prédire le résultat d'une même combinaison (même s'il a déjà pu être observé plusieurs fois). On se retrouve alors confronté à ce que Georgescu-Roegen nomme une rationalité de troisième ordre. Elle se distingue de la rationalité de deuxième ordre qui ne concerne que les phénomènes physico-chimiques, c'est-à-dire ceux qui ne peuvent être marqués que par le premier aspect de la « nouveauté par combinaison »<sup>107</sup>. Enfin, les phénomènes rationnels de premier ordre sont tous ceux qui peuvent être déduits à partir d'un papier, d'un crayon et de calculs algébriques (*Ibid*, p.116). C'est-à-dire qu'il s'agit de tous les phénomènes qui, n'étant pas concernés par le principe de la « nouveauté par combinaison », peuvent être déduits sur la seule base des propriétés des éléments qui y sont impliqués.

À vrai dire, pour saisir le caractère *impossible* de la « nouveauté par combinaison », il n'y a même pas besoin de mobiliser le deuxième aspect de celle-ci. Ce qui se joue dans le seul champ de l'inorganique semble largement suffire à le mettre en lumière si l'on veut bien prêter attention à l'une des remarques de Georgescu-Roegen sur le statut de cette « nouveauté par combinaison ». Pour lui, dans le cas de la nouveauté par combinaison (d'éléments contemporains ou consécutifs), les choses ont lieu simplement sans « cause efficiente » ou

<sup>107</sup> À ce titre, il nous est précisé que le passage d'une rationalité de deuxième ordre à une rationalité de troisième ordre est ce qui sépare les sciences de la matière inerte de celles des structures porteuses de vie (*Ibid*).

« cause finale ». C'est-à-dire que la vérité des éléments qui sont marqués par ce principe ne peut être ni prouvée par le raisonnement, ni justifiée en les rapportant à un but (*Ibid*, p.15). Alors, tout bêtement<sup>108</sup>, ne peut-on dire de tels éléments qu'ils *sont* – rien de plus, rien de moins – et que, ce faisant, ils ne promettent rien d'autre que ce qui a lieu – *ce qui se joue* – au moment de leur apparition ? D'ailleurs, la seule cause qui semble pouvoir leur être assignée ne serait autre que la cause matérielle<sup>109</sup>. Or, celle-ci ne renvoie-t-elle pas – purement et simplement – qu'à l'immanence ? Maintenant, il nous faut aussi préciser que quand on passe du domaine inorganique au domaine organique, le principe de cause finale se met à entrer en ligne de compte. Reprenons : Le domaine de la physique serait dominé par les principes de la cause efficiente et de la cause formelle. Celui de la chimie verrait quant à lui apparaître le principe de cause matérielle. Enfin, au niveau des domaines de la biologie et des sciences humaines et sociales (se rapportant respectivement à l'organique et au super-organique<sup>110</sup>), la cause finale pourrait également être prise en considération puisque l'ensemble des organismes biologiques – surtout l'homme (et, par suite, les sociétés humaines) – ne cessent, tout au long de leur vie, de courir après des buts (*Ibid*, p.186-187)<sup>111</sup>. On voit que, peu à peu, on se réachemine vers cette *activité de classement* qui est l'apanage des structures porteuses de vie<sup>112</sup>. Une activité que Georgescu-Roegen désigne, de façon plus générique, d'*activité orientée*. Mais, puisque ce sujet sera traité dans la prochaine section, restons en prise avec la seule « émergence de la nouveauté par combinaison ». C'est que ce principe a aussi bien préoccupé Bataille, notamment dans le cadre du *Collège de sociologie* (ainsi que dans celui de l'éphémère *Société de psychologie collective* qui l'a précédé) où le rôle qu'il joue en ce qui concerne le *fait social* a pu être au centre de toutes les attentions.

---

108 Disons « pauvrement » et « immanquablement », si l'on veut une nouvelle fois faire écho à cette réalité que décrit, selon Bataille, le *Molloy* de Samuel Beckett.

109 Voir à ce sujet *Ibid*, p.186-187.

110 Plus exactement au « super-organique » que nous avons qualifié d' « humain ». (Quant à lui, le monde animal est bien entendu également traversé par des éléments d'ordre « super-organique » . Mais ceux-ci se rapportent bien évidemment au domaine des sciences naturelles).

111 C'est la raison pour laquelle, selon Georgescu-Roegen, quand on entre dans le champs des sciences humaines, la question du « pourquoi » devrait assez rapidement céder la place à celle du « dans quel but » (cf.*Ibid*, p.16).

112 En somme : De la totale absence de volonté qui caractérise par essence la mesure de l'univers (orientation vers un chaos de plus en plus informe), nous avons pu voir apparaître, à partir de la simple petite marge de liberté consentie par la loi de l'entropie, les premiers balbutiements d'une volonté qui semble n'avoir pour but que de s'affranchir de toutes espèces d'incertitudes qui pourraient contrevenir à la réussite de sa propre entreprise – qui n'est autre qu'une entreprise de *survie* au sein de cet univers « où il n'est rien qui ne s'égare ». Mais cette volonté s'avère toutefois encore être fortement contrariée par l'intrusion de nouveautés qui, à chaque étapes de sa progression, ont encore l'affront de venir se manifester comme autant de réminiscences du chaos informe d'où la volonté (elle-même) est issue. Il en irait ainsi de l'innombrable variété des formes de vie aux multiples possibilités d'harmonisation des comportements individuels au sein des sociétés humaines.



En fait, les réflexions qu'a mené Bataille au sein de ce *Collège* l'ont conduit à soulever une question décisive qui semble se poser au niveau de l'existence humaine et qui n'est autre que *la question dernière de l'être*. Il s'agit (on le comprendra de mieux en mieux au fur et à mesure) de celle qui concerne le statut du *sacré* (et, par-là, de toutes les formes de *sacrifice*). Concrètement, cette question peut se poser en ces termes : Le *sacré* a-t-il une fin en lui-même – et par-là une « valeur »... *en lui-même* – ou est-il condamné à être mis au service de communautés qui, une fois constituées, n'auront pour objet, pour garantir leur maintien, que d'en limiter (ou d'en stabiliser) les effets ? Ici, ce qui doit nous intéresser est ce qui amène à poser cette question cruciale. Au préalable, Bataille aura dû exposer comment et pourquoi le *sacré* joue un rôle dans l'émergence de cette *nouveauté par combinaison* que constitue une *communauté* humaine. On sait que c'est notamment sur la base des apports du sociologue Émile Durkheim (1858-1917) et de l'École de sociologie française que se sont développées les réflexions du *Collège*. Mais, en ce qui nous concerne, nous nous bornerons à mettre en relief quelques-uns des éléments principaux qui ressortent des exposés de Bataille. C'est qu'il s'agit pour nous de faire valoir que si *l'émergence de la nouveauté par combinaison* revêt comme on l'a vu un caractère *impossible*, avant ça, c'est *l'impossible* même qui en est à l'origine. Tout d'abord, précisons que c'est sous l'intitulé d' « être composé » que Bataille rend compte dans ses exposés de ce que nous avons désigné jusqu'ici sous celui de « nouveauté par combinaison ». Le terme de « combinaison » céderait donc la place à celui de « composition » mais le principe resterait bien le même puisqu'aux yeux de Bataille une « composition » diffère de la somme de ses composants en ce qu'elle les réunit dans ce qu'il nomme un *mouvement d'ensemble* (GB, OC, II, p.363). Vu sous cet angle, un atome constitue un mouvement d'ensemble de particules élémentaires, une molécule un mouvement d'ensemble d'atomes et ainsi de suite jusqu'aux galaxies qui, comme on a déjà pu le voir, consistent en de vastes mouvements d'ensembles formés à partir de mouvements d'ensembles inférieurs qui sont ceux des systèmes stellaires<sup>113</sup>. Tout autant que précédemment, on retrouve ce principe de « formation d'un être composé par des êtres plus simples » (*Ibid*, p.293) aussi bien au niveau des structures inertes qu'au niveau des structures vivantes<sup>114</sup> ; puis, par extension, au niveau

113 Pour caractériser ce type de phénomène, Bataille fait également état d'un « aspect double ». Par exemple, pour ce qui est de la molécule : « elle est d'une part un nombre donné d'atomes qui la composent (qui pourraient exister seuls), d'autre part la molécule, c'est-à-dire quelque chose qui diffère beaucoup d'atomes tout à fait semblables mais qui ne seraient pas réunis en formation moléculaire » (*Ibid*, p.292). Par-là, il s'agit en fait plus simplement de faire la distinction avec tout ce qui pourrait être qualifié de simple « amas » (voir notamment *Ibid*, p.295).

114 La bifurcation qui conduit du domaine de l'inerte au domaine du vivant aurait lieu au niveau des

des sociétés que peuvent former les structures vivantes (domaine qui a été qualifié plus haut de « super-organique »). Mais, pour désigner le « mouvement d'ensemble » des sociétés humaines, Bataille, dans le cadre de ses conférences du *Collège de sociologie*, emploiera surtout le terme de « mouvement communiel ». C'est à partir de ce dernier que l'on va pouvoir apprécier au mieux le fait que ce soit *l'impossible* lui-même qui engendre *l'émergence de nouveautés*.

Dans un premier temps, il faut bien saisir qu'au niveau "super-organique humain" c'est un élément en quelque sorte "déclencheur" qui va être « créateur d'unité », c'est-à-dire, qui va être à l'origine du « mouvement d'ensemble social ». Concrètement, une société donnée va pouvoir exister à partir du moment où un élément de ce type va faire entrer en *communication* les différents individus isolés qui vont alors la composer. À suivre le raisonnement de Bataille, ce serait à l'origine ni plus ni moins que la *mort* qui, d'une part, aurait réuni autour d'elle (en l'état d'un *cadavre*) les êtres qui, *dès lors*, pourront être qualifiés d'*humains* et qui, d'autre part, les aurait fait entrer en relation les uns avec les autres<sup>115</sup>. De manière un peu plus précise, c'est en déclenchant une sorte d'effroi commun que la mort aurait provoqué *l'ouverture au-delà d'eux-mêmes* de tous ceux qui auraient eu la force, le désir ou la curiosité, de venir se rapprocher d'elle (ou tout au moins de ses effets)<sup>116</sup>. Par conséquent, cette mort (et par suite tout ce qui pourra la représenter, l'évoquer, la symboliser ou encore la sublimer) constituerait, selon Bataille, le socle de ce qu'il appréhende dans la suite de ses exposés comme un noyau *sacré* d'attraction et de répulsion. Concrètement, ce noyau consisterait en un « ensemble d'objets, de lieux, de croyances, de personnes et de pratiques ayant un caractère sacré » (*Ibid*, p.310). Mais, quelles que soient la ou les formes qu'il va pouvoir prendre,

---

assemblages de molécules qui peuvent former, soit des structures de nature colloïdales (quand les molécules s'assemblent en micelles), soit des structures de nature cristallines. Et, ce serait les corps colloïdaux qui se situeraient au seuil de la matière vivante (cf. *Ibid*, p.293). (Sur une possible erreur de Bataille sur ce dernier point, cf. Mong-Hy, 2012, p.65, note 5.)

115 D'une manière générale : « le comportement très accusé de la société humaine à l'égard des cadavres peut être représenté comme opposant le monde humain et le monde animal. Il est lié à la conscience aiguë de la mort en tant qu'elle menace chacun d'entre nous et l'on peut se demander si l'homme qui n'est pas plus que l'abeille ou la fourmi un animal social, n'est pas un animal qui a conscience de la mort. » (*Ibid*, p.282) C'est pourquoi : « il est très intéressant d'envisager le rôle peut-être déterminant que les morts jouent dans le « mouvement d'ensemble social », quelque chose comme une horreur constitutive, ce que nous éprouvons encore quand nous sommes réunis devant un spectacle horrible, ou, devant un spectacle tragique » (*Ibid*, p.286).

116 « Dans la mesure où il est vrai que la société s'est formée autour des morts, il est nécessaire d'impliquer que c'est une répulsion, un dégoût, un effroi communs qui ont réuni les hommes dans un premier temps. » (*Ibid*, p.285) « En d'autres termes, [...] il n'y a rien de plus important pour l'homme que de se reconnaître voué, lié à ce qui lui fait le plus horreur, à ce qui provoque son dégoût le plus fort. » (*Ibid*, p.320) « En fait le dégoût primitif est peut-être la seule force violemment *agissante* qui puisse rendre compte du caractère d'extériorité tranchée propre aux choses sociales » (*Ibid*, p.285)

l'important est la nature *inassimilable* de ce qui en est à l'origine<sup>117</sup>. Ainsi, conformément à ce qui vient d'être décrit, un tel noyau aurait bien le pouvoir, d'une part, de regrouper autour de lui un ensemble d'individus séparés les uns des autres (effet d'attraction) et, d'autre part, de faire entrer en communication ces individus par suite de l'effroi qu'il occasionne sur chacun d'entre eux (effet de répulsion)<sup>118</sup>. Maintenant, on peut se demander comment et pourquoi un tel mouvement peut-il "faire société" ? En effet, si on peut l'envisager comme un phénomène d'*effervescence*, il n'en demeure pas moins que cette *effervescence* est de nature *dépressive*<sup>119</sup>. C'est pourquoi les exposés de Bataille nous révèlent également l'existence d'un second noyau d'attraction et de répulsion qui se superposerait au premier. Un second noyau qui, lui, aurait en quelque sorte la capacité de retourner l'*effervescence* à son profit (en changeant le *dépressif* en *tonique*)<sup>120</sup>. Mais, que l'ouverture des individus au-delà d'eux-mêmes puisse être mise au service de la *puissance sociale*, cela ne doit pas, ici, nous préoccuper outre mesure. L'important pour nous, dans un premier temps, étant de bien saisir le fait que c'est la *mort* qui est à l'origine de tout ce qui peut *faire société*. C'est bien cela qui conduit Bataille, dans ses exposés du *Collège de sociologie*, à assimiler le *sacré* au *mouvement communiel* qui serait à la base des sociétés humaines<sup>121</sup>... tous deux ayant la *mort* pour origine. En ce qui nous concerne, il ne nous en faudra pas plus pour que l'on vienne à en conclure que c'est bel et bien l'*impossible* qui se trouve à l'origine de l'*émergence de la nouveauté* tant on a déjà largement pu faire valoir, tout au long de cette première partie (« Possible et Impossible »), les nombreuses correspondances que l'on peut établir entre *sacré* et *impossible*<sup>122</sup>, de même

117 « Le noyau social est en effet tabou c'est-à-dire intouchable et innommable ; il participe dès l'abord à la nature des cadavres, du sang menstruel ou des parias. » (*Ibid*, p.310)

118 D'une manière générale, l'ouverture des individus isolés au-delà d'eux-mêmes peut se traduire très concrètement par des *effusions* comme celles du *rire*, des *larmes* ou de l'*érotisme*. Mais, quelque soit leur forme, de tels *effusions* constitueraient « quelque chose d'analogue à la production d'un courant électrique qui unirait d'une façon plus ou moins stable les individus entrés à peu près fortuitement en contact » (*Ibid*, p.314).

119 À cet égard, on peut fort bien l'envisager comme un « mouvement traduisant la mise en jeu d'une force répulsive intense » (*Ibid*, p.327).

120 En somme, c'est en cette réunion des deux mouvements d'attraction et de répulsion que consisterait « l'activité interne du noyau ». Et, concrètement, ce qui s'opère dans ce double mouvement serait la transformation d'un sacré dit « gauche » (c'est-à-dire un sacré jugé *ignoble* et/ou *néfaste* et/ou *impur*) en un sacré dit « droit » (c'est-à-dire un sacré jugé *noble* et/ou *faste* et/ou *pur*). Ainsi : « le noyau central d'une agglomération est le lieu où le sacré gauche est transformé en sacré droit, l'objet de répulsion en objet d'attraction et la dépression en excitation. » (*Ibid*, p.330). En fait, on touche ici à l'objet même des opérations religieuses tel que celui-ci a pu être appréhendé par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et dont Bataille rend compte dans ses exposés.

121 « J'ai indiqué [...] que le sacré était exactement pour moi, le fait spécifique du mouvement communiel de la société. » (*Ibid*, p.302) « J'en arrive à dire du « sacré » qu'il est communication entre des êtres et par là formation d'êtres nouveaux. » (*Ibid*, p.371)

122 L'un et l'autre ayant pu être mis en rapport d'une manière assez générale à partir de la notion de *continuité* – laquelle s'oppose à la notion de *discontinuité* qui, elle, renvoie au *profane*. (C'est sans doute là l'essentiel de ce qui a pu nous occuper dans la première section).

qu'entre *mort* et *impossible*<sup>123</sup>, ainsi qu'entre *mort* et *sacré*<sup>124</sup>.

Maintenant, à quoi renvoie précisément cet *impossible* qui serait donc à la base des mouvements de *composition* ? D'ailleurs, comment se fait-il que l'on se trouve, en fin de compte, en présence d'une seule et même chose, qu'il s'agisse de l'assemblage de molécules ou d'êtres humains ? Et, pour finir, en quoi un phénomène comme, par exemple, celui de la division cellulaire peut-il – *de notre point de vue* – être envisagé comme *sacré* ? On s'était demandé au début de cette section quelle était cette *force* qui pousse les choses à *s'ouvrir au-delà d'elles-mêmes*. Et, sur la base de ce qu'avait pu nous révéler la notion de *dialectique*, nous nous étions demandé si cette *force* n'était pas la *mort*. C'est alors que nous avons choisi d'élargir la notion de *mort* (jugée trop restrictive) à celle d'*entropie* (pouvant s'appliquer au domaine de l'inorganique). Mais, dans ce qui précède, il est intéressant de constater que la *force* en question a pu être ramenée à la seule *mort* – une *mort* envisagée de façon d'autant plus restrictive que c'est en l'espèce d'un *cadavre* que l'homme l'aurait reconnue. Pourtant, nous avons bien avancé que c'est le *sacré* qui préside aux effets de *composition*. À cet égard, il est à nouveau curieux de se dire qu'un principe de *perte* puisse être à l'origine d'un *surplus*<sup>125</sup>. Pour pouvoir commencer à le saisir, disons sans plus attendre que si le *sacré* renvoie à l'*entropie*, il ne s'agit sans doute pas seulement de celle du simple morceau de charbon laissé dans le sol, mais bien plutôt de celle qui va pouvoir nous apparaître de manière beaucoup plus éclatante. Par exemple, en l'espèce d'un *cadavre*. Ou bien, en l'espèce du *soleil* (et, par la suite, de tous *corps célestes*). Ou encore, en l'espèce d'une multitudes d'autres choses qui pourront, chacune à leur manière, symboliser, sublimer voir accentuer davantage un tel éclat (au premier rang duquel se trouve sans doute l'*acte sexuel* – ou plutôt l'*érotisme* – mais au rang duquel l'*art* ne tient peut-être pas une place moins importante). Mais, empressons-nous également d'ajouter que de telles accentuations sont toutes, en fait, le fruit

123 L'une et l'autre ayant pu être mis en rapport d'une manière assez générale à partir de la notion de *dialectique* – laquelle s'oppose à la notion d'*arithmomorphisme* qui, elle, renvoie au *possible*. (C'est sans doute là l'essentiel de ce qui a pu nous occuper dans la deuxième section).

124 Comme cela vient d'être à l'instant remis en perspective et comme on avait sans doute déjà pu l'établir à partir de la notion d'*érotisme* qui semble bien constituer un « lieu », disons un « espace-temps », où le *sacré* va pouvoir révéler son caractère *mortel* autant que la *mort* va pouvoir y révéler son caractère *sacré*. Cet aspect sera pleinement (re)mis en évidence dans la deuxième section de la prochaine partie (quand on se penchera sur la notion de *transgression*). Pour le moment, il suffit peut-être de se remémorer tout ce que la notion de scissiparité a déjà pu nous révéler sur l'*érotisme* et, en parallèle, de bien garder à l'esprit que les *effusions* évoquées au-dessus (cf. la note 118) ont toutes le sens d'une rupture de l'intégrité de ceux qui en font l'objet. C'est bien d'ailleurs en cela que l'on peut parler d'« ouverture au-delà de soi ». [Au passage, notons que l'« expérience intérieure » bataillienne ne renvoie en fait à rien d'autre qu'à une telle « ouverture au-delà de soi ».]

125 Ici, en l'occurrence, le « tout supérieur à la somme des parties ».

de « reports d'entropie » et donc d'opérations qui – *de notre point de vue* – peuvent être envisagées comme se rapportant au domaine *profane*. Ainsi, à l'issue de notre première partie, tout ne s'accorde-t-il d'ores et déjà pas à nous signifier qu'un *processus de report d'entropie* – c'est-à-dire un *processus économique* – n'aurait en fait pour autre objet que de décupler la *perte* ?

## CAPTATION ET DILAPIDATION

---

Dans cette deuxième partie, nous verrons combien notre toile de fond (l'opposition possible/impossible) peut renvoyer à l'opposition entre une économie dite restreinte et une économie dite générale. Et, en se concentrant sur les aspects énergétiques du problème (au travers de la mise en relief de l'approche de Bataille et des apports de l'analyse de Georgescu-Roegen), nous verrons cette fois bien plus précisément ce sur quoi repose concrètement le passage d'une logique d'économie restreinte à une logique d'économie générale. Sur cette base, la clé de la question de la décroissance pourra nous apparaître comme renvoyant à tout ce qui dans la pensée bataillienne nous ramène à la notion de *transgression*. Sachant que, au travers de cette notion (et de son explication énergétique), c'est peut-être bien toute l'idée d'« hégélianisme sans réserve » qui pourrait alors trouver sa justification.

### *L'appropriation d'énergie et la formation d'un surplus*

#### « Économie restreinte » et « économie générale »

Pour comprendre exactement de quoi il est question quand Bataille nous parle d'« économie générale », il faut d'abord, comme nous avons pu le faire dans la section précédente, se pencher sur la notion de *mesure de l'univers*. Concrètement, une économie « générale » serait une économie « à la mesure de l'univers ». À ce propos, on peut rappeler que *L'économie à la mesure de l'univers* fut justement présentée comme un texte préliminaire à « l'essai d'« économie générale » » que constitue *La Part maudite*. Dans la section précédente, nous avons montré que l'économie d'un astre comme le soleil était « à la mesure de l'univers » en ce qu'elle était marquée par un principe de *dépense libre* – c'est-à-dire de *perte*. Par ailleurs, nous avons choisi d'établir un rapprochement entre cette *dépense libre* – cette *perte* – et le *second principe de la thermodynamique*, appelé aussi *loi de l'entropie*. Nous avons aussi vu que cette dernière pouvait être appréhendée comme un passage de l'ordre au désordre qui se ferait de manière automatique si bien que l'on pourrait alors parler de « mélange spontané ». Et, comme ce « mélange spontané » s'avère être une loi universelle de la matière élémentaire, on a pu parler, plus généralement encore, d'un véritable « brassage de l'univers ». Ainsi, selon nous, la *mesure de l'univers* bataillienne renverrait à ce *pouvoir étrange* de la matière élémentaire ; un *pouvoir* qui tend à nous projeter, continuellement et irrévocablement, au sein

du « monde où nous mourrons », ce monde « où il n'est rien qui ne s'égaré ». Ce pouvoir là constitue l'exact opposé de celui qui se rapporte à l'homme et à l'ensemble des structures porteuses de vie. *On peut dire du premier qu'il est celui de la mort et du second qu'il est celui de la vie.* Comme on l'a vu avec *Corps célestes* et avec *La limite de l'utile*, les structures porteuses de vie sont le fruit du mouvement ayant cours sur le sol terrestre : « Toute la surface de la planète est formée non seulement de molécules unissant chacune un petit nombre d'atomes, mais de compositions beaucoup plus complexes, les unes cristallines et les autres colloïdales, ces dernières aboutissant aux puissances autonomes de la vie, à la plante, à l'animal, à l'homme, à la société humaine. » (GB, OC, I, p.517). Le propre de chacune de ces compositions est de ne plus être « dispensatrices mais, tout au contraire, dévoratrices de force » : « Tout ce qui se condense et s'anime sur le sol qui nous porte est ainsi frappé d'avidité. Et non seulement chaque particule composée est avide de l'énergie solaire indéfiniment disponible ou de l'énergie terrestre encore libre, mais elle est avide de toute l'énergie accumulée dans les autres particules. Ainsi l'absence de rayonnement, le froid, abandonne la surface de la Terre à un « mouvement d'ensemble » qui apparaît comme un mouvement de *dévoration* générale et dont la forme accusée est la vie. » (*Ibid*, p.518) Ce principe d'acquisition va tout à fait à l'encontre de la *mesure de l'univers*. Si bien qu'on pourrait dire des particules terrestres qu'elles se comportent comme si cette *mesure* – ou plutôt cette *démésure* – n'existait pas ou n'existait plus. Sur ce point, Bataille établit une analogie avec l'attitude d'un seigneur féodal qui, à la faveur d'un certain éloignement, parviendrait à échapper au pouvoir de son suzerain. On verra plus loin que cette autonomisation à l'égard du pouvoir central ne peut être que temporaire. Mais, pour le moment, notons que cette dernière nous projette dans une économie qui, n'étant pas « à la mesure de l'univers », ne pourra plus être qualifiée de « générale » mais de « restreinte »<sup>126</sup>. Et, comme il apparaît que c'est l'homme – et/ou les sociétés humaines – qui se situe au sommet de « l'avidité économique, propre aux éléments divisés de la terre » (GB, OC, VII, p.189), on dira qu'une « économie restreinte » est une économie « à la mesure de l'homme ».

Maintenant, voyons comment une telle « économie restreinte » peut être envisagée quand on

---

126 « Restreinte » en ce sens qu'elle se limite à ce qui échappe au « pouvoir central » (la « mesure de l'univers »). Mais, il ne faudrait pas croire que, en retour, l'« économie générale », elle, soit restreinte à la « mesure de l'univers ». Une économie « générale » accepte autant d'accaparement qu'il puisse y avoir pour la bonne et simple raison qu'aucune acquisition, aussi efficace soit-elle, ne peut remettre en cause la « marche normale » de l'univers (celle qui consiste à passer de l'ordre au désordre). En fait, comme on le verra par la suite, toute entreprise visant à amasser de l'entropie basse ne fait même qu'accélérer cette « marche normale » de l'univers (la croissance de l'entropie).

choisit d'établir un rapprochement entre la *mesure de l'univers* et ce « mélange spontané menant à l'équilibre thermodynamique » que constitue la *loi de l'entropie*. Pour cela, nous allons à nouveau pouvoir nous pencher sur l'œuvre de Georgescu-Roegen et plus particulièrement sur la partie qui, dans *La Science Économique*, s'intitule *Entropie et activité orientée* ; une partie que l'on retrouve de manière plus détaillée dans *The Entropy Law and the Economic Process*. En outre, au travers de cette partie, nous allons devoir faire<sup>127</sup> un petit détour par quelques épisodes de l'histoire des sciences physiques : En introduisant l'idée que la chaleur est simplement une manifestation du mouvement irrégulier des particules, la nouvelle thermodynamique souleva des doutes quant à l'inexorabilité de la loi de l'entropie (NGR, 1971, p.187). Et Georgescu-Roegen de nous révéler que ces doutes purent prendre une ampleur particulière à partir d'une fable qu'inventa le physicien J.Clerk Maxwell (1831-1879). En résumé, ce dernier imagina l'existence d'un démon qui, en réponse à ce que nous avons pu qualifier de « *pouvoir étrange* de la matière élémentaire » (le processus de mélange spontané des particules et de leurs vitesses), aurait la faculté d'effectuer l'opération opposée, à savoir : procéder au classement des particules et de leurs vitesses de sorte que la loi de l'entropie (la dissipation de la chaleur des corps les plus chauds vers les corps les plus froids) pourrait être inversée<sup>128</sup>. Selon Georgescu-Roegen, cette fable, datée de 1871, aurait eu pour objet de mettre en avant le conflit qui se pose entre la théorie faisant des phénomènes thermodynamiques une loi physique inexorable et l'explication statistique de ces mêmes phénomènes qui aboutit à leur retirer leur caractère d'inexorabilité. Plus précisément, Maxwell aurait cherché par là à mettre fin au conflit en soutenant l'inexorabilité de la loi physique de l'entropie et en accusant son explication statistique. Mais il s'avère que certains ont préféré soutenir l'explication statistique au détriment de la théorie. Cette alternative ayant été retenue par tous ceux qui pensent qu'un être vivant, tel un véritable petit démon de Maxwell, aurait le pouvoir de mettre en échec les lois de la matière élémentaire (NGR, 1970, p.82). L'origine de ce raisonnement proviendrait d'un autre physicien, Ludwig Boltzmann (1844-1906), qui émit l'idée que, si toutes différences de températures disparaissaient, aucun être vivant ne pourrait plus émerger (NGR, 1971, p.188). En effet, si tout est mouvement sans but (comme le proclament les lois de la physique), on devrait attendre des particules constituant tout

127 En ce qui nous concerne, de manière très rudimentaire.

128 « Il imaginait un minuscule démon placé à côté d'une porte battante microscopique dans un mur séparant deux gaz, *A* et *B*, de température identique. Le démon a reçu l'ordre d'ouvrir et de fermer la porte « de façon à ne laisser passer que les molécules les plus rapides de *A* vers *B*, et que les plus lentes de *B* vers *A* ». Il est clair que de cette façon le démon peut rendre le gaz *B* plus chaud que le gaz *A*. Ceci signifie qu'il peut libérer l'énergie latente et ainsi mettre en échec la loi d'entropie de la thermodynamique statistique. » (NGR, 1970, p.81-82)



organisme qu'elles se désagrègent promptement en un état chaotique (*Ibid*, p.189). Bien-sûr, cela n'est pas le cas. Ainsi, à rebours du « brassage de l'univers », il semblerait bien qu'une structure vivante ait la capacité de mettre en œuvre un mouvement allant en sens inverse, c'est-à-dire, concrètement, de s'engager dans une activité de classement. Plus précisément, un organisme vivant peut même être considéré comme « une *entreprise à l'allure régulière* qui maintient sa structure hautement ordonnée en pompant de l'entropie faible de son environnement pour compenser la dégradation entropique à laquelle elle est continuellement soumise » (NGR, 1970, p.83)<sup>129</sup>. En ce qui nous concerne, voilà qui nous permet d'appréhender un peu mieux ce à quoi renvoie une « économie restreinte ». Et, comme aux yeux de Georgescu-Roegen c'est le démon de Maxwell qui incarne le mieux l'activité de classement des structures porteuses de vie, on pourrait fort bien établir une correspondance entre « économie restreinte » et « activité maxwellienne ».

Dans le même ordre d'idée, Georgescu-Roegen évoque le physicien, philosophe et astronome anglais sir Arthur Stanley Eddington (1882-1944) qui affirma que, outre l'aléatoire, il doit y avoir un facteur opposé à l'œuvre dans la nature. Ce facteur serait celui de l'« anti-chance » qui s'opposerait à la « simple chance ». Cette dernière doit bien-sûr correspondre au brassage de l'univers – qui, pour nous, n'est autre que la *mesure de l'univers* bataillienne – puisque la première ferait état de tous ces cas innombrables où la règle de la chance est contredite par les structures ordonnées durablement (NGR, 1971, p.189). Dans ce sens, cette « anti-chance » peut nous apparaître comme étant également tout à fait adéquate pour envisager l'activité de classement des structures porteuses de vie<sup>130</sup>. Il en va sans doute de même en ce qui concerne cette notion d'« ektropy » que forgea l'écrivain allemand Georg Hirth (1841-1916) pour décrire le principe qui s'oppose au principe de dégradation de l'entropie et que reprit par la suite le physicien Felix Auerbach (1856-1933) (*Ibid*, p.189-190). Toutefois la notion d'« anti-chance » semble d'autant plus intéressante si l'on se remémore le fait que c'est la « simple chance » elle-même qui consent, au travers de la marge de liberté qu'elle porte en elle (à savoir l'*indétermination entropique*), à l'« anti-chance » d'avoir toute latitude pour se déployer à loisir. Nous verrons bientôt comment et pourquoi cette *faveur* dissimule en fait une

---

129 À cet égard, Georgescu-Roegen nous fait remarquer que, aussi surprenant que cela puisse paraître, la vie ne se nourrit pas sur la matière et l'énergie mais sur l'entropie basse, comme l'aurait parfaitement expliqué le physicien autrichien Erwin Schrödinger (1887-1961). Et d'ajouter en note que cette idée remonterait en fait à Boltzmann qui aurait été le premier à mettre en évidence que c'est l'énergie libre qui est l'objet de la bataille pour la vie (NGR, 1970, p.83).

130 Et par-là l'« économie restreinte ».

certaine *malédiction* et, par conséquent, en quoi on pourrait fort bien la juger comme étant digne d'une de ces farces dont seraient capables les dieux aztèques (conformément à ce que *L'Amérique disparue* peut nous révéler sur eux<sup>131</sup>). Pour le moment, afin de voir un tel tableau – il est vrai cruel – sous un angle radicalement optimiste, on peut relever qu'au sein de cette *univers du possible* dans lequel nous avons pu « élire domicile »<sup>132</sup> – univers qui n'est autre que celui du *classement* et de la *mise en ordre* – univers qui n'est autre que celui de l'*économie restreinte* – la *chance* se rencontre en fait pour nous toutes les fois où ledit *possible* est *interrompu* ; c'est-à-dire, concrètement, toutes les fois où la *malédiction* s'abat sur cette assise stable et permanente qui – toute *fictive* qu'elle puisse être – nous permet – à la seule grâce de la marge de liberté permise par la loi de l'*entropie* – de nous *maintenir durablement*. Si de tels moments sont, il est vrai, ceux de toutes les *catastrophes* et de tous les *dramas* possibles et imaginables, ils sont aussi bien ceux de toutes ces sortes d'opérations qui, chacune à leur manière, nous permettent de nous projeter non pas « volontairement » mais « *souverainement* » au sein du chaos. On a bien vu que de telles opérations pouvaient être le fait de l'*érotisme* tout autant que celui de l'*art*. À bien des égards, elles peuvent aussi être le fait de la *poésie* et de la *littérature*. Enfin, dans une autre mesure, ces opérations peuvent encore être le fait du *rire* ou de la *tragédie*. Dans tous les cas, on a également mis en avant que ce type de « procédés » revenait en fait à symboliser, à sublimer, mais surtout à accentuer ce passage de l'ordre au désordre qui, comme on le sait, est le fait de la loi de l'entropie. Le *jeu* consisterait donc à provoquer les *déflagrations* les plus fortes, les *descentes* les plus excitantes et les *chutes* les plus comiques (ou les plus tragiques). Et, comme on a également déjà pu le faire valoir, un tel manège constituerait en fait la raison d'être du processus économique (si tant est qu'on veuille bien ne pas *isoler* ce processus du *mouvement d'ensemble* auquel il se rattache). Outre la première partie de *La Part maudite*, cette vision *générale* de l'économie nous est bien dévoilée, d'une part, au travers de *La notion de dépense* et, d'autre part, au travers de *L'économie à la mesure de l'univers*. Mais, pour en apprécier pleinement les tenants et les aboutissants, il nous faudra être en mesure, au préalable, de se représenter comment et pourquoi le « cadeau » que nous offre l'*indétermination entropique* s'avère être en fait « empoisonné » ; comment et pourquoi cette grande faveur que semble nous accorder la loi de l'entropie est bel et bien *maudite* ; comment et pourquoi l'espèce de mansuétude du suzerain « entropique » à l'égard de son vassal « aux aspirations néguentropiques » doit plutôt, en fin de compte, être envisagée comme un mauvais tour de

131 Cf. GB, OC, I, p.152 à 158.

132 Pour ne pas dire « trouver asile »...

l'un de ces dieux de l'*Amérique disparue*. Pour y parvenir, il nous faudra aussi mettre en évidence plusieurs éléments qui seront autant de ponts établis entre les approches bataillienne et georgescu-roegenienne, lesquels, nous permettront de saisir toute l'opposition qui se joue entre *économie restreinte* et *économie générale*.

### Émancipation de l' « économie restreinte »

On a donc vu que la spécificité des structures porteuses de vie était de pouvoir maintenir, au travers de leur activité *particulière* de classement, leur entropie constante. Mais Georgescu-Roegen est catégorique là-dessus : il ne faut pas en conclure que la vie puisse pour autant mettre en échec la loi de l'entropie comme pourrait le faire un démon maxwellien<sup>133</sup>. Concrètement, un organisme vivant ne fait que lutter contre la dégradation entropique à laquelle il est soumis au même titre que toute autre structure matérielle en puisant dans son environnement la basse entropie nécessaire pour cela et en y rejetant de la haute entropie. La grande différence avec la « marche normale de l'univers » est que cette *activité de classement* n'a rien d'*automatique*<sup>134</sup>. Pour Georgescu-Roegen, c'est la raison pour laquelle Maxwell a inventé un démon pour ce travail et non pas un système mécanique (NGR, 1970, p.82). C'est que, comme l'aurait observé Eddington : « Le classement est la prérogative de l'esprit ou de l'instinct » (*Ibid*). On se trouve donc ici en présence d'un phénomène qui, de surcroît, fait intervenir le concept d'*intention*, lequel, à la base, est justement un concept étranger à la physique<sup>135</sup>. Une telle antinomie ne doit dorénavant plus nous surprendre. Étant bien averti du principe de l'*émergence de la nouveauté par combinaison*, on est bien à même de comprendre que la vie soit capable de manifestations qui ne sont pas déductibles des lois de la matière. Pourtant, en parallèle, on se doit aussi de revenir sur le fait que ce n'est qu'en vertu de la marge de liberté permise par la loi de l'entropie de la thermodynamique classique qu'un organisme vivant peut réaliser ses intentions (NGR, 1971, p.195). Partant de là, force est de reconnaître qu'un *mouvement particulier* ne peut remettre en cause le *mouvement d'ensemble* auquel il se rattache. C'est que, plus précisément, ledit *mouvement particulier* n'est qu'un produit dudit *mouvement d'ensemble*. Pour comprendre davantage ce deuxième aspect, il nous

133 Encore qu'il existe une controverse à ce sujet depuis que la fable a été rédigée (cf. NGR, 1970, p.82 et NGR, 1971, p.188 à 190). [La raison d'être même de cette fable résidant sans doute dans la controverse qu'elle suscite.]

134 « Le classement n'est cependant pas un processus naturel. C'est-à-dire qu'aucune loi de la matière élémentaire n'établit qu'il existe un classement quelconque se produisant de lui-même dans la nature ; on sait au contraire que le brassage est la loi universelle de la matière élémentaire » (NGR, 1970, p.83)

135 Cf. NGR, 1971, p.191.

faut avoir à l'esprit toute une série d'autres petits éléments dont la plupart apparaîtront comme tout à fait tautologiques mais qui nous donneront pourtant une bien meilleure représentation de ce en quoi consiste exactement une *économie restreinte*. Tout d'abord, pour qu'un organisme vivant puisse engager son activité de classement – autrement dit : pour que l'*indétermination entropique* puisse représenter un *intérêt* quelconque – la condition préalable est que le système en question ne soit pas en équilibre thermodynamique<sup>136</sup>. En effet, ce n'est qu'à partir de ce moment que l'on pourra distinguer, au sein du système donné, un ou plusieurs sous-systèmes qualitativement différents<sup>137</sup> ; sachant que, en l'occurrence, ce sont de tels sous-systèmes qui vont pouvoir susciter les convoitises. C'est donc à ce niveau que se situerait la véritable racine de l'*économie restreinte*<sup>138</sup>. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se rappeler du fait que, pour être utilisable, l'énergie se doit d'être inégalement répartie. Ceci étant, il nous faut aussi bien admettre que la distinction entre énergie *utilisable* (énergie à l'état *libre*) et énergie *inutilisable* (énergie *liée*) n'a de sens que pour un organisme vivant<sup>139</sup>. Alors, disons plutôt que l'état déséquilibré du système est une condition « nécessaire mais non suffisante » à l'émergence d'une *économie restreinte*. C'est que, ensuite, il faut encore que les éléments de basse entropie puisse potentiellement représenter un *intérêt* pour « quelqu'un ». Or, pour que la nature de tel ou tel élément puisse présenter une quelconque *valeur* aux yeux de telle ou telle structure, il faut encore que cette dernière puisse être ouverte sur son environnement. Sans doute aucune structure n'est jamais totalement fermée à son environnement<sup>140</sup>. Sans doute, faut-il un degré d'ouverture appréciable pour que la sensibilité aux différences qualitatives puisse être significative. Sans doute, ce degré n'est autre que celui des structures vivantes. Mais, c'est bien à partir du moment où une structure donnée a la vertu d'être *ouverte* sur son environnement qu'il lui est *possible* de tirer profit de la marge de liberté permise par la loi de l'entropie et, du même coup, de bénéficier de toutes les richesses potentielles que peut prodiguer un état déséquilibré du système<sup>141</sup>. On tient là le socle sur lequel va pouvoir s'opérer tout le décrochage à l'égard de la *mesure de l'univers*. C'est en effet à partir de ces deux

---

136 Tout bêtement, pour qu'un organisme puisse prélever de l'entropie basse, il faut encore que celle-ci soit disponible.

137 À ce sujet cf. NGR, 1971, p.193.

138 Et non pas au niveau de l'*indétermination entropique*, comme pourrait le laisser à penser ce qu'on a pu en dire jusqu'ici.

139 C'est que, comme le remarque Georgescu-Roegen : « la transmutation entropique s'opère dans le même sens que le flux de notre conscience, c'est-à-dire parallèlement à notre vie ». Sans cela : « l'accroissement de la matière-énergie inutilisable » n'aurait aucune signification *particulière* pour nous (cf. NGR, 2008, p.174).

140 Hormis l'univers ; pour la bonne et simple raison qu'il n'a plus, lui, d'« environnement ».

141 En fait, notons que, dès l'instant qu'elle est *ouverte*, une structure donnée n'a plus d'autre choix que celui d'*évoluer* – et d'*évoluer sans cesse* – au sein de ce système où, encore une fois, « il n'est rien qui ne s'égare »...

conditions (existence de différences qualitatives et développement d'une sensibilité à l'égard de ces différences) que l'on aboutit à ces structures qui semblent avoir tout le loisir de courir après leurs *intérêts propres*<sup>142</sup>. Notons que de tels *intérêts* ne pourront jamais être que des *intérêts particuliers*. D'une part, parce qu'il s'agit d'*intérêts* qui, comme on le verra juste après, ne peuvent être, par définition, que relatifs à un état *particulier* – un état *restreint* – du système donné<sup>143</sup>. D'autre part, parce qu'ils ne concernent que la ou les structures concernées. À ce sujet, il faut aussi reconnaître que les *intérêts* desdites structures seront d'abord des *intérêts relatifs à leur maintien durable*. C'est pourquoi l'essentiel de leur activité consistera, avant toute autre chose, en une *captation* continue d'éléments de basse entropie (potentiellement *bénéfiques* à leur maintien) parallèlement à un rejet, tout aussi continu, d'éléments de haute entropie (*néfastes* à leur maintien). Ne tient-on là l'essence de notre *activité de classement* (ou *économie restreinte*) ? Une « *activité éminemment bénéfique* » qui permettrait à un organisme vivant de pouvoir échapper – tout au moins momentanément – à la « *néfaste loi de l'entropie* ».

### **Conséquence d'une « activité de classement » : le retour en force de la *dépense***

Maintenant, considérons aussi le fait que la loi de l'entropie ne peut s'appliquer qu'à un système *isolé* en un *tout*<sup>144</sup> – la particularité d'un tel système étant de ne pouvoir échanger ni matière ni énergie avec l'extérieur<sup>145</sup>. Cela révèle quelque-chose qui peut paraître assez troublant, à savoir que : c'est justement le fait d'être *ouvert* sur son environnement qui permet à une structure donnée d'avoir la capacité, en quelque sorte, de se refermer sur soi<sup>146</sup>. Tout simplement parce que, comme on vient de le voir, ce n'est qu'à partir de cette *ouverture* que la structure en question peut s'engager dans cette « *activité de classement éminemment bénéfique* » qui l'aide à *se maintenir*. En d'autres termes, l'*ouverture* semble lui donner le pouvoir de *demeurer égale à elle-même* ; à l'image de ces « concepts arithmomorphiques » que l'on a pu étudier dans la première partie de ce travail et qui présentent notamment cette spécificité d'avoir une *identité fixe*. À ce sujet, nous avons justement avancé que ce qui s'opposait à toute espèce de *stabilité* n'était autre que la loi de l'*entropie* (et/ou la *mort*). En effet, *demeurer égale à soi-même* ne signifie sans doute rien d'autre que d'*échapper au second*

142 Encore une fois, à la seule grâce de l'*indétermination entropique*.

143 À savoir, un état présentant telles ou telles différences qualitatives.

144 Cf. NGR, 1971, p.192.

145 Cf. NGR, 2008, p.173.

146 « Sur soi », c'est-à-dire, pour faire court, « sur ses intérêts propres » (des « intérêts », en premier lieu, de « conservation », comme on vient de le faire valoir).

*principe de la thermodynamique classique*. Toutefois, on avait aussi pu voir que l'autre spécificité importante des « concepts arithmomorphiques » était celle de *parfaite séparation*. Spécificité qui, avant même de nous faire entrer dans le monde des *rapports de transcendance*, nous fait entrer dans celui de la *discontinuité*. À cet égard, sachant qu'une structure vivante est tout sauf *parfaitement séparée* de l'environnement au sein duquel elle évolue<sup>147</sup>, il peut sembler curieux d'établir une passerelle entre la notion d'*ouverture* et celle de *discontinuité*. À moins, peut-être, de se dire qu'il n'est ici question que d'*ouverture* sur des *particularités* de l'univers, à savoir : telles ou telles *différences qualitatives*<sup>148</sup>. À ce titre, le fait d'avoir mis en avant, dans le paragraphe qui précède, la *valeur* potentielle de ces *différences* abonde bien dans ce sens. C'est que la *valeur* dont il est ici question n'est autre qu'une *valeur précise – restreinte, particulière* – qui ne pourra jamais se rapporter qu'aux *intérêts précis – restreints, particuliers* – de telle ou telle structure donnée<sup>149</sup>. Au passage, on comprend peut-être encore mieux à quel point « ouverture sur l'environnement » et « existence de différences qualitatives » sont liées. Liées quant à l'émergence d'une *économie restreinte*. Mais sans doute aussi liées tout court. Pour s'en convaincre, examinons ce qui se passe en situation d'équilibre thermodynamique (quand plus aucune différence qualitative n'existe). Disons que, dans ce cas, plus aucune structure ne peut être ouverte sur son environnement. D'abord, pour la bonne et simple raison qu'il n'y a plus, en quelque sorte, d'environnement. Ensuite, parce qu'aucune structure ne peut, de toute façon, exister en situation d'équilibre thermodynamique. Ainsi, en l'absence de toute différence qualitative, on peut dire qu'il n'y a plus ni environnement, ni structures (ou si l'on veut, ni système, ni sous-systèmes) – *tout étant confondu, tout étant lié*. Une telle *confusion* n'existe donc pas tant que l'on n'est pas en situation d'équilibre thermodynamique généralisé. Mais la loi de l'entropie nous indique que l'on s'y achemine peu à peu. Cependant, comme on vient de l'étudier, tant qu'il subsiste des différences qualitatives, toute structure ouverte sur son environnement peut potentiellement y échapper. Et elle y échappera dès lors qu'elle saura s'engager dans cette « *activité de classement éminemment bénéfique* » qui participe de son « *maintien* ». Toutefois, aussi efficace soit-elle, une telle activité ne pourra jamais prévenir que la dégradation entropique de la structure qui l'aura engagée. En aucun cas, elle ne pourra empêcher l'accroissement de l'entropie du système entier (à savoir : la structure *et* son environnement)

---

147 Cf. la note 141 ci-dessus.

148 Comme indiqué dans la note 143, ci-dessus.

149 Alors pour être un peu plus clair, disons qu'une structure donnée parvient justement à s'isoler de la mesure de l'univers en puisant tel ou tel élément particulier (spécifique) ; élément qui, concrètement consiste en une différence qualitative aussi précise que limitée dans l'espace et dans le temps.

(NGR, 1971, p.11). En effet, de même que le vol d'un avion ne peut remettre en cause la loi de la gravitation, l'activité de classement ne peut remettre en cause le « brassage automatique » au sein duquel elle évolue (cf. *Ibid*, p.187).

C'est ici que l'on se rend compte que notre « *activité éminemment bénéfique* » est aussi et surtout une « *activité éminemment particulière* »<sup>150</sup>. Pourtant, aussi « *particulière* » soit-elle, une telle activité n'est jamais sans impacts sur son entourage. C'est qu'il s'avère que tout processus de mise en ordre – quel qu'il soit et d'où qu'il provienne – n'aboutit en fait qu'à augmenter plus rapidement le désordre dans le reste de l'univers. Ainsi, bien loin de remettre en cause le *mouvement général* auquel il se rattache (ou, plus exactement, d'où il émerge) le *mouvement particulier* de classement n'a en réalité pour autre conséquence que celle de le précipiter. C'est bien là que la *faveur* se transforme en *maléfice* et il est piquant de constater que cela concerne toutes les opérations de classement – que celles-ci proviennent de structures vivantes ou qu'elles proviennent de n'importe quel mécanisme (ou de n'importe quel procédé) que l'homme pourra toujours inventer (ou concevoir) afin de le seconder (et/ou de le remplacer) dans sa quête de basse entropie. Concrètement, comme nous l'explique Georgescu-Roegen, toute baisse d'entropie d'un sous-système quelconque (se rattachant à un système isolé qui n'est pas en équilibre thermodynamique) est en fait plus que compensée par l'augmentation de l'entropie de son environnement (cf. *Ibid*, p.192-193). Ainsi, pour ne prendre que quelques exemples tirés de l'œuvre de Georgescu-Roegen : La chaleur est dissipée même si nous réfrigérons un entrepôt, car plus de chaleur est dégradée dans le reste de l'univers que celle qui est revalorisée dans l'entrepôt (cf. *Ibid*, p.187). De même, l'entropie du métal qu'est le cuivre est bel et bien plus basse que celle du minerai dont il est extrait, mais l'opération de raffinage qui permet ce prodige est en fait plus que compensée par l'accroissement de l'entropie de l'environnement (cf. NGR, 2008, p.71). Enfin, si « un lac « mort » peut bien être réactivé par injection d'oxygène [...] ce genre d'intervention requiert d'énormes quantités de basse entropie supplémentaire, d'une part, et crée une pollution supplémentaire, d'autre part » (*Ibid*, p.108-109). Pour faire court, on peut donc dire la chose suivante : *La loi de l'entropie est ainsi faite que l'on ne peut s'en prémunir qu'en accentuant ses effets délétères sur notre entourage*. Georgescu-Roegen exprime cet implacable constat de la façon suivante : « Les économistes aiment à dire que l'on ne peut rien avoir pour rien. La loi de l'Entropie nous enseigne que la règle de la vie biologique et dans le cas de l'homme, de

---

150 Et, ce, quelle que soit la tournure collective (et donc coopérative) qu'elle puisse prendre.

sa continuation économique, est beaucoup plus sévère. *En termes d'entropie, le coût de toute entreprise biologique ou économique est toujours plus grand que le produit. En termes d'entropie, de telles activités se traduisent nécessairement par un déficit.* » (Ibid, p.71-72 ; nous soulignons) Mais, alors, arrivé à ce stade, il est nécessaire de reprendre notre raisonnement. Car, en effet, il était notamment question de mieux cerner une notion que l'on rencontre dans l'œuvre de Bataille, à savoir celle d'*économie restreinte*, en la rapprochant d'une notion que l'on rencontre dans l'œuvre de Georgescu-Roegen, à savoir celle d'*activité de classement* (ou *activité maxwellienne*) s'opposant au *brassage automatique de l'univers*<sup>151</sup>. Seulement, avec ce qui vient d'être dit, on va voir qu'on peut légitimement se demander s'il n'y pas un décrochage qui s'opère entre l'approche de Bataille et celle de Georgescu-Roegen. En effet, si l'on s'en tient à notre relecture georgescu-roegenienne de l'*économie restreinte*, voilà ce que l'on observe en gros : La lutte que mènent les organismes vivants contre la dégradation de la matière simple dont ils sont composés ne fait que précipiter cette dégradation dans le reste de l'univers. En d'autres termes, *d'un point de vue général*, une telle activité ne fait qu'augmenter la *pénurie* (en l'espèce du *désordre* ou du *chaos*). On sait pourtant que, dans l'œuvre de Bataille, la pierre d'angle du principe de l'*économie générale* consiste en l'idée de l'émergence d'un *surplus* (et non d'un *déficit*). Jusqu'à présent, on a juste avancé l'idée qu'une *économie* pouvait être qualifiée de *générale* dès lors qu'elle était marquée par un principe de *perte* (ou de *dépense*) semblable à celui que l'on observe au niveau de l'univers dans sa globalité. Mais c'était sans préciser que ce qui raccorde l'*économie terrestre restreinte* à l'*économie générale de l'univers* est l'émergence d'un *surplus* – lequel, étant par définition en *trop*, ne peut donc faire l'objet que d'une *dépense à perte* (c'est-à-dire à *la mesure de l'univers*). Ainsi, tout porte à croire que, chez Bataille, l'*activité restreinte d'acquisition de forces* aboutit à la formation d'un *surplus* d'énergie mais que, chez Georgescu-Roegen, cette même activité ne produit rien d'autre qu'un *déficit*. Pour dissiper ce malentendu, examinons maintenant comment émerge le *surplus* dans l'œuvre de Bataille<sup>152</sup>.

### **L'émergence du *surplus***

Dans *La Part maudite*<sup>153</sup>, le principe d'un excédent d'énergie se dégageant à la surface du

151 Ou, si l'on préfère, celle d'*anti-chance* s'opposant à la *simple chance*. Ou encore, celle d' « *ektropy* » s'opposant à l'*entropie*.

152 On verra qu'il convient surtout de déceler à quel niveau il se joue précisément ; ce qui, en outre, nous amènera peu à peu à définir plus avant la notion de « général ».

153 Qui, sans conteste, demeure l'ouvrage auquel on pense en premier quand il est question de la théorie d'« économie générale » de Georges Bataille.



globe terrestre repose d'abord sur le simple fait que le Soleil prodigue son énergie sans rien demander en retour. En d'autres termes, sur le simple fait qu'il donne sans jamais recevoir. C'est de là que proviendrait l'excès d'énergie à la disposition du monde vivant<sup>154</sup>. Au départ, on peut donc légitimement envisager le postulat suivant comme étant à la base de tout l'*essai d'économie générale* de Bataille : « Le rayonnement solaire a pour effet la surabondance de l'énergie à la surface du globe. » (GB, OC, VII, p.36) En effet, il est aisé de se dire que, recevant gratuitement de l'énergie *en excès*<sup>155</sup>, la matière vivante n'a plus d'autre choix, à un moment donné<sup>156</sup>, que celui d'en gaspiller une certaine partie en pure perte (puisqu'elle n'a, en quelque sorte, jamais rien à « rembourser »). Le surplus d'énergie à disposition du monde vivant aurait alors tout simplement pour origine le *don sans contrepartie* du Soleil. En réalité, Bataille ne s'en est pas tenu à cela. Loin s'en faut<sup>157</sup>. Même si l'on ne reste qu'au niveau de *La Part maudite*, on voit que la question du *surplus* repose sur quelque-chose de nettement plus précis. Quelque-chose qui se joue au niveau des *processus du vivant* (et qui, par conséquent, nous amène à ce qui nous préoccupe réellement ici) : « Le principe même de la matière vivante veut que les opérations chimiques de la vie, qui ont demandé une dépense d'énergie, soient bénéficiaires, créatrices d'excédents. » (*Ibid*, p.34) En d'autres termes : « Il est de l'essence de la vie de produire plus d'énergie que celle dépensée pour vivre. » (*Ibid*, p.473) Ainsi, le trop-plein d'énergie à disposition du monde vivant ne proviendrait pas simplement du fait que l'énergie solaire est délivrée gratuitement. Il résulterait aussi et surtout de l'activité

154 C'est en tout cas cet élément qui semble bien retenir l'attention en premier lieu. En témoigne, par exemple, le résumé de Thadée Klossowski que l'on trouve au dos de la couverture du tome VII des *Œuvres complètes* de Bataille (le tome dans lequel figure *La Part maudite*) et qui nous présente les choses de la manière suivante : « Parce que le rayonnement solaire est sans contrepartie, parce que le soleil donne la vie *pour rien*, à la surface du globe, pour la matière vivante en général, l'énergie est toujours *en excès*. » En témoigne également le texte que Jean Piel put rédiger pour le numéro spécial de la revue *Critique* qui sortit à l'occasion de la disparition de Bataille ; texte intitulé *Bataille et le monde* et dans lequel il est notamment question de *La Part maudite* : « il y a toujours excès, parce que le rayonnement solaire, qui est à la base de toute croissance, est donné sans contrepartie ».

155 Reste cependant à préciser pourquoi l'énergie reçue *gratuitement* l'est également *en excès*. Cela est tout simplement dû à la différence, disons, de température (même si, dans les faits, il doit bien plutôt être question de rayonnement) entre la Terre et le Soleil, d'une part, et, d'autre part, à la surface limitée de la Terre. Il faut songer ici au principe qui a cours au niveau d'une machine à vapeur : C'est parce que le cylindre présente une température nettement inférieure à celle qui règne dans la chaudière et c'est parce que sa contenance est limitée que la chaleur qu'il va recevoir (sous forme de vapeur d'eau) de ladite chaudière va vite être en excès. Dans le cas présent, cet excès sera instantanément converti en un travail mécanique (par l'intermédiaire d'un piston qui sera propulsé par la vapeur d'eau).

156 Une fois atteintes les limites de sa croissance. (Si on reprend l'analogie de la machine à vapeur : une fois le cylindre à saturation.) [La section suivante aura notamment pour objet de s'attarder sur ce rôle crucial des limites dans la formation du *surplus*.]

157 En outre, à y regarder de près, l'idée d'un don *gratuit* du Soleil nous renvoie tout simplement à la *mesure de l'univers* qui, comme on l'a déjà vu à maintes reprises, consiste en un vaste mouvement de dépense *gratuite*. Ce n'est donc qu'en parfaite conformité avec ce principe que le rayonnement du Soleil se prodigue *sans contrepartie*. Cela nous renseigne alors finalement assez peu sur les raisons de l'émergence d'un *surplus* au niveau des *opérations du vivant*.

biologique elle-même. Cela – du moins à première vue – en parfaite contradiction avec l'idée selon laquelle le coût de toute entreprise biologique serait plus grand que le produit. On verra bientôt qu'il n'est en fait ici question que d'un « trompe l'œil ». Mais, d'abord, notons qu'on se trouve bien là en présence du principe fondamental de l'*économie générale* bataillienne : « Essentiellement, l'économie produit et consomme de l'énergie, mais elle en produit plus qu'elle n'en consomme. » C'est-à-dire que : « Dans les conditions normales, la somme de l'énergie produite est toujours supérieure à celle qui dut être dépensée pour la produire. » (*Ibid*, p.478) La formulation générique retenue par Bataille – celle sur laquelle reposerait donc toute sa *théorie d'économie générale* – est alors la suivante : *la somme d'énergie produite est supérieure à la somme d'énergie nécessaire à la production*. On retrouve bien cette formulation à différents endroits dans l'œuvre de Bataille<sup>158</sup> mais tout porte à croire que c'est dans *L'économie à la mesure de l'univers* (publiée en 1946) qu'elle fut énoncée pour la première fois. Quoiqu'il en soit, on sait que ce texte a notamment pu être construit à partir de cette fameuse note que l'on retrouve à la fin du tome VII des *Œuvres complètes* de Bataille<sup>159</sup> et qui aurait été rédigée par le physicien Georges Ambrosino tout spécialement à l'attention de Bataille. C'est que, comme Bataille nous l'indique dans son *Avant-propos* de *La Part maudite*, ses travaux d'« économie générale » sont le fruit d'une collaboration avec ce physicien qu'il nous présente comme étant son ami. Une collaboration qui, à en croire ce que nous en dit Bataille, aurait notamment porté sur l'étude des mouvements de l'énergie à la surface du globe<sup>160</sup>. En tout cas, c'est justement ce sur quoi porte cette note attribuée à Ambrosino qui se rattache à *L'économie à la mesure de l'univers* : celle-ci se proposant « d'étudier dans ses grandes lignes le mouvement de l'énergie à travers l'ensemble formé par les hommes et leur milieu ». Pour cela, elle part de « considérations élémentaires sur les plantes et les animaux » (*Ibid*, p.465) qui vont maintenant nous être précieuses pour comprendre comment et pourquoi, en ce qui concerne les opérations du vivant, *la somme d'énergie produite est supérieure à la somme d'énergie qui fut nécessaire à la production*.

Pour ce qui est de la vie des plantes, il nous est dit en gros la chose suivante : Si une plante absorbe de l'énergie solaire pour la mettre en réserve (activité qui s'effectue au travers de la synthèse chlorophyllienne et qui, comme on le sait, se traduit en outre par un dégagement d'oxygène), parallèlement, elle restitue continuellement une partie de cette énergie (en l'espèce

158 Voir, par exemple *OC*, VI, p.409 ; *OC*, VII, p.588.

159 Cf. *GB*, *OC*, VII, p.465 à 469.

160 Cf. *Ibid*, p.23, dans la note de bas de page.

d'un dégagement de gaz carbonique<sup>161</sup>). Pourtant, le fait est que « la plante ne cesse de croître tout au long de son existence ». D'où la conclusion que « l'énergie solaire absorbée par la plante, au cours d'une période, est supérieure à l'énergie dégradée restituée au milieu ambiant pendant cette même période » (*Ibid*). Partant de là, la note attribuée à Ambrosino en vient à distinguer une *somme d'énergie strictement nécessaire* (ayant pour seul objet la conservation de la plante dans l'état où elle se trouve) d'un *excédent d'énergie prélevé* (se retrouvant au niveau de la croissance et de la floraison de la plante). Tout ceci aboutissant à formuler la chose suivante : « *l'énergie que la plante approprie à son mode de vie est supérieure à l'énergie strictement nécessaire à ce mode de vie* » (*Ibid*, p.466). On retrouverait le même principe au niveau des animaux. Ceux-ci prélèvent l'énergie dont ils ont besoin en se nourrissant, soit de plantes, soit d'autres animaux. Mais, de la même façon que pour les plantes, l'énergie captée leur permet, d'une part, de s'emparer de nouvelles nourritures (en d'autres termes, de se conserver dans l'état où ils se trouvent) et, d'autre part, de croître et de se reproduire. « L'énergie dont les animaux disposent du fait de la nutrition excède donc l'énergie qui leur suffit pour se procurer et assimiler la nourriture. » Ainsi, pour ce qui est d'un animal : « *l'énergie appropriée produite par sa vie est supérieure à l'énergie strictement nécessaire à sa vie* » (*Ibid*). Tout le reste de la note vise à démontrer qu'une loi similaire s'applique aux sociétés humaines. En gros, si on veut bien laisser de côté les difficultés qui se font jour à ce niveau, il nous est simplement signifié que la quantité totale d'énergie prélevée sur une période donnée par une société quelconque dépasse toujours celle qui aurait pu être jugée comme étant suffisante pour garantir le strict maintien de cette société en l'état. Cela quelque-soit le niveau d'équipement minimal exigé par les membres de la société considérée. Ainsi, ce principe serait observable à tous les stades d' « avancement » des civilisations. Pour ce qui est des sociétés capitalistes, on le verrait à l'œuvre au niveau du « développement ininterrompu de l'équipement ». Pour ce qui est des sociétés primitives, on le verrait au niveau de l'organisation de fêtes « parfaitement superflues du point de vue productif » (*Ibid*, p.469). À partir de là, de la même façon que pour une simple plante ou que pour un simple animal, on peut voir s'appliquer, pour ce qui est des sociétés humaines, la loi suivante : « *les énergies appropriées produites pendant une période sont en quantités supérieures aux énergies appropriées strictement nécessaires à leur production* ». Au final, la note nous invite à retenir la formulation suivante : « *l'énergie produite est supérieure à l'énergie nécessaire à sa production* » (*Ibid*). Mais les termes d'énergie « produite » ou d'énergie « appropriée

161 Dégagement qui se superpose le jour à celui de l'oxygène dû à la synthèse chlorophyllienne et qui se poursuit la nuit (cf. *Ibid*, p.465).

produite » ne doivent pas nous induire en erreur. Il ne s'agit que d'énergie *captée* (ou *prélevée*) par l'organisme en question sur son environnement. Ainsi, l'idée du *surplus* est en réalité fort simple : *la matière vivante prélève plus d'énergie qu'il ne lui en faut*. C'est tout<sup>162</sup>. C'est « tout » mais empirons-nous de dire que cela *change* « tout »<sup>163</sup>. C'est que, à la grande différence de nos machines qui sont *théoriquement* conçues de manière à ne prélever que la quantité d'énergie strictement nécessaire à l'accomplissement de la ou des tâches pour lesquelles elles sont dédiées, un organisme vivant s'octroie une *part* supplémentaire. Une *part* qui s'avérera vite être *maudite* car si celle-ci peut, pendant un moment, être employée à la croissance et/ou à la reproduction du système considéré<sup>164</sup>, une fois atteintes les limites de la croissance dudit système, elle n'a plus aucune utilité. Toutefois, ayant néanmoins été prélevée, elle doit nécessairement être dépensée. C'est alors qu'elle devient *menaçante*. *Menaçante* pour le système ainsi que pour son environnement immédiat<sup>165</sup>. Car, dès cet instant, l'excédent prélevé ne semble avoir plus d'autre issue que celle de faire *choir* – d'une manière ou d'une autre<sup>166</sup> – le système considéré<sup>167</sup>.

162 Pour s'en convaincre voyons en quels termes Bataille a pu traduire, dans *L'économie à la mesure de l'univers*, le propos général de la note que nous venons d'étudier : « L'activité productive d'un végétal peut être envisagée d'un côté comme dépense d'énergie, de l'autre comme acquisition. *Si l'acquisition n'était pas supérieure à la dépense*, aucune plante ne pourrait croître. » (*Ibid*, p.9 ; nous soulignons) On retrouve une reformulation aussi simple dans un autre texte (publié, lui aussi, en 1946) où Bataille fait également état du principe en question : « La vie a besoin d'énergie pour se reproduire, *mais elle en capte normalement davantage qu'il n'est nécessaire à son maintien et à sa reproduction*. » (GB, OC, XI, p.123 ; nous soulignons) Enfin, concernant cette phrase que nous avons relevée dans les notes se rapportant à *La Part maudite* (« Il est de l'essence de la vie de produire plus d'énergie que celle dépensée pour vivre. »), suit cette explication : « Autrement dit, les processus biochimiques peuvent être envisagés comme accumulation et dépense d'énergie : toute accumulation exige une dépense (énergie fonctionnelle, déplacement, combat, travail) *mais celle-ci est toujours inférieure à celle-là*. » (GB, OC, VII, p.473 ; nous soulignons).

163 Plus précisément, c'est même peut-être bien « tout » ce qui *change* une *équivalence* en *différence* (comme on tentera de le démontrer un peu plus bas).

164 Qu'il s'agisse d'un organisme vivant seul, d'une collection d'organismes vivants, d'une société humaine ou, mieux encore, de l'ensemble de la matière vivante évoluant sur le globe terrestre.

165 Si tant est que celui-ci soit engagé dans un rapport de collaboration avec le système en question.

166 Cela pouvant avoir lieu au sens propre mais aussi au sens figuré.

167 Pour illustrer cela, reprenons l'exemple d'une machine à vapeur, disons d'une locomotive, et imaginons que cette dernière puisse s'octroyer plus d'énergie qu'elle n'en a besoin pour simplement assurer sa locomotion. De deux choses l'une : ou bien la contenance du cylindre serait supérieure à celle d'un cylindre standard, auquel cas le piston ne serait plus correctement propulsé (voir pas du tout) et, auquel cas, la locomotive aurait des « ratés » (ou n'avancerait pas du tout), ou bien, le cylindre aurait bien la dimension requise mais, celui-ci recevant plus de vapeur d'eau que nécessaire, exploserait. Dans tous les cas, cela serait préjudiciable au bon fonctionnement de la locomotive (et donc à son maintien en l'état où elle se trouve). Notons qu'en de telles circonstances, une locomotive ne peut plus, d'aucune manière, être réduite à ce qu'elle est (c'est-à-dire à ce que l'on est en droit d'attendre d'elle). Alors, à partir de là, ne devient-elle pas, en quelque sorte, *supérieure à la somme de ses parties* ? Bien-sûr, une telle perspective semble apparaître de manière particulièrement éclatante dans le cas de l'*explosion* pure et simple. En tout cas, notons qu'une telle *explosion* aura toujours, pour nous, le sens d'une *transgression*. C'est que, comme on le verra dans la section suivante, une *transgression* consiste expressément en l'*ouverture* d'un système quelconque (ici une locomotive, mais il peut être aussi bien question d'un individu) *au-delà de lui-même*, c'est-à-dire en une *ouverture* sur la *mesure de l'univers*. Par conséquent, en une *ouverture* sur quelque-chose qui, par définition, va à l'encontre des *intérêts* du système considéré (qui, comme on le sait maintenant, sont toujours, avant

Maintenant, il convient de se demander si, oui ou non, on retrouve ce *surplus* – cette *part maudite* – dans l'analyse de Georgescu-Roegen. Comme on l'a vu, au premier abord, tout porte à croire que, à son niveau, les opérations du vivant soient productrices d'un *déficit* et non d'un *excédent*. Mais inutile d'entretenir le mystère plus longtemps : le niveau à partir duquel Georgescu-Roegen décèle un *déficit* est tout autre que celui à partir duquel Bataille décèle, lui, un *surplus*. En effet, Georgescu-Roegen prend en considération l'organisme *et* son environnement. En quelque sorte le raisonnement bataillien, lui, ne porte que sur ce qui se joue au niveau de l'organisme considéré<sup>168</sup>. Ainsi, cet organisme peut toujours prélever sur son environnement autant d'énergie en surplus qu'il le désire car, quoiqu'il en soit : « Tout est en règle aussi longtemps que l'entropie de l'environnement augmente plus vite que l'entropie compensée de l'organisme. » (NGR, 2008, p.98) On peut en conclure que le « niveau général » bataillien ne correspond tout simplement pas au « système total » georgescu-roegenien. Dans cette optique, on peut alors penser que l'émergence d'un *surplus* au niveau « particulier » d'un organisme n'interdit nullement celle d'un *déficit* au niveau « général » de l'organisme *et* de son environnement. Mais cette façon de présenter les choses induit au moins deux problèmes. Tout d'abord, cela esquivé complètement la question de savoir si, oui ou non, on retrouve un *surplus* dans l'analyse de Georgescu-Roegen. Ensuite, cela laisse à penser que le « niveau général » bataillien n'a strictement rien à voir avec le « système total » georgescu-roegenien. Pis, cela pourrait même introduire comme une sorte de confusion en laissant à penser que le « niveau général » dont fait état Bataille ne serait qu'un « niveau particulier » de l'analyse georgescu-roegenienne. Toutefois, cela a néanmoins le mérite de nous mettre sur la piste d'une hypothèse qui se doit de retenir toute notre attention : N'y a-t-il pas, tout bêtement, correspondance entre *déficit* georgescu-roegenien et *surplus* bataillien ? En d'autres termes, n'est-ce pas l'émergence d'un *surplus* au niveau « particulier » de l'organisme qui, par répercussion, expliquerait celle d'un *déficit* au niveau « général » de l'organisme *et* de son environnement ? Afin de pouvoir défendre cette hypothèse, remettons d'abord à plat la question du *général* et du *particulier*.

---

tout, des *intérêts* relatifs à sa *conservation*). [N'est-ce pas d'ailleurs en cela que réside, en premier lieu, toute *transgression* ?]

168 Encore une fois, qu'il s'agisse d'un seul individu d'une espèce donnée ou bien de l'ensemble de la matière vivante présente sur le globe terrestre.

### Niveau « général » et niveau « particulier »

Pour cela, examinons la première partie de l'*Introduction théorique* de *La Part maudite* qui s'intitule justement : *Le sens de l'économie générale*. Cette partie va en effet nous permettre de voir précisément ce que Bataille entend par *général* et, du même coup, ce qu'il entend par *particulier*. Mais, ici, tout l'intérêt va être d'examiner plus avant comment le *particulier* parvient à s'isoler du *général* ainsi que *tout ce qui en résulte* alors<sup>169</sup>. En premier lieu, dans l'*Introduction théorique* de *La Part maudite*, Bataille soutient l'idée que tout ce qui présente un caractère *général* se distingue d'opérations jugées limitées, comme par exemple : « changer une roue », « ouvrir un abcès » ou « labourer une vigne ». C'est que, dans le cadre de telles opérations, si les éléments sur lesquels porte l'action « ne sont pas tout à fait isolés du reste du monde », il est néanmoins « possible d'agir sur eux comme s'ils l'étaient ». Ainsi, « l'opération peut être achevée sans qu'un instant l'on ait besoin d'envisager un ensemble dont la roue, l'abcès ou la vigne sont pourtant solidaires ». Évidemment, cet « ensemble » dont « la roue », « l'abcès » ou « la vigne » sont « solidaires » correspond à notre *niveau général* dont on a déjà pu montrer qu'il renvoyait à la *mesure de l'univers*<sup>170</sup>. Et, c'est bien parce que les opérations considérées parviennent en quelque sorte à s'isoler de ce *niveau général* que Bataille les qualifie de « limitées ». Dans un tel contexte, d'une part, les changements réalisés « ne modifient pas sensiblement le reste des choses » et, d'autre part, « l'action incessante du dehors n'a pas non plus d'effet appréciable sur la conduite de l'opération » (GB, OC, VII, p.27). Mais, en ce qui nous concerne, il nous faut se demander comment cela est possible. Comment diable<sup>171</sup>, d'abord, dans le cadre de telles opérations, les changements réalisés peuvent-ils ne pas modifier sensiblement le reste des choses ? Ce n'est qu'en examinant quels sont précisément lesdits « changements » que l'on peut le comprendre. Et, pour cela, il nous

169 Ce faisant, tout en montrant la correspondance entre *économie générale* bataillienne et *système total* georgescu-roegenien, on pourra établir celle qui existe entre le *surplus* que l'on rencontre au niveau de la première et le *déficit* qui se dégage au niveau du second.

170 Cela est bien reconfirmé dans le texte que nous mobilisons à présent puisque Bataille y révèle le fait que toute notre économie s'insère en réalité dans le cadre d'une « activité terrestre » qui, elle, se doit d'être envisagée comme un « phénomène cosmique » : « Un mouvement se produit à la surface du globe qui résulte du parcours de l'énergie en ce point de l'univers. L'activité économique de l'homme approprie ce mouvement, elle est la mise en œuvre à de certaines fins des possibilités qui en résultent. » Mais il se trouve que ce « mouvement », dans lequel s'insère donc notre activité économique, « a une figure et des lois en principe ignorées de ceux qui les utilisent et en dépendent » (GB, OC, VII, p.28). En effet, au-delà de nos fins immédiates, ce « mouvement » poursuivrait « l'accomplissement inutile et infini de l'univers. » (*Ibid*, p.29) Au passage, notons que, juste un peu plus haut, Bataille emploie l'expression de « détermination générale de l'énergie » pour désigner le « mouvement » dont il est ici question. Ainsi, tout laisse à penser que, par ailleurs, notre rapprochement entre *mesure de l'univers* et *lois de la thermodynamique classique* soit loin d'être hors de propos.

171 Mais il est ici bien plutôt question d'un « démon » et, plus précisément, du « démon de Maxwell » que du « diable ».

suffit de reprendre le cas de « nos machines » qui, comme on l'a dit, ne prélèvent – du moins, *en théorie* – que la quantité d'énergie dont elles ont besoin pour pouvoir simplement fonctionner. Dans ce cas, puisque aucun *surplus* n'est là pour jouer les trouble-fête, il ne devrait y avoir, en toute logique – et donc, encore une fois, *en théorie* – aucune incidence *en-dehors du cadre de l'opération effectuée*. Mais, alors, de l'autre côté, comment ce fait-il que l'opération puisse ne pas être perturbée par « l'action incessante du dehors » ? C'est bien là tout l'objet de ce type d'opérations. C'est même là tout l'objet de toute opération de *mise en ordre*, quelle qu'elle soit, que de se prémunir de « l'accomplissement inutile et infini de l'univers »<sup>172</sup>. Pour Bataille, une « opération limitée » peut donc toujours être envisagée en-dehors de ce dernier<sup>173</sup>. Mais, à partir du moment où il est question d'une « activité économique importante » (et, à plus forte raison, s'il est question de « l'activité économique en général »), on ne devrait plus pouvoir procéder de la sorte. C'est que les phénomènes économiques ne seraient en réalité « pas facile à isoler ». Ainsi, aux yeux de Bataille, il conviendrait d'envisager l'ensemble de l'activité productive « *dans les modifications qu'il reçoit de ce qui l'entoure ou qu'il apporte autour de lui* » (*Ibid*, p.28 ; nous soulignons). Ce faisant, ne nous propose-t-il pas de prendre en considération un « système » en tout point conforme au « système total » georgescu-roegenien, englobant *à la fois* l'activité économique et son environnement ?

À la vérité, il serait regrettable de rester à ce point à la surface des choses. C'est que Georgescu-Roegen a tout autant contesté que Bataille le fait de concevoir l'économie comme un système que l'on pourrait isoler du reste de l'univers. C'est même là, en quelque sorte, l'aspect majeur de son approche. Entre autre, à cet égard, il n'a eu de cesse de rappeler que les économistes ont tout à fait négligé de prêter attention à la loi de l'entropie qui constitue pourtant à ses yeux « la plus économique de toute les lois physiques » (NGR, 1970, p.98). En

---

172 À cet égard, l'intérêt de « changer une roue », d'« ouvrir un abcès » ou de « labourer une vigne », n'est-il pas précisément de garantir la stabilité et la pérennité d'un système donné ou, mieux encore, de concourir à son amélioration ? En tout cas, l'élément crucial à bien garder à l'esprit est que *la condition sine qua non pour parvenir à de tels résultats est de ne prélever, à chaque fois, que la quantité d'énergie strictement nécessaire à l'accomplissement de la ou des tâches requises*. On verra plus bas que, expressément, « *ne prélever que la quantité d'énergie strictement nécessaire à l'accomplissement de la ou des tâches requises* » requiert des conditions précises qui se rattachent au « principe de Carnot ». En attendant, notons que c'est seulement à ce prix que l'on peut obtenir des ensembles réductibles à la somme de leurs parties. Des ensembles où les éléments, demeurant égaux à eux-mêmes, ne peuvent donc générer aucune *différence* (aucune *contradiction*).

173 En réalité, elle se doit même de l'être ; Bataille le reconnaissant lui-même : « Cette méthode est légitime et la science ne procède jamais autrement. » (*Ibid*, p.27) [Cela nous renvoie à un élément que l'on a déjà pu faire remarquer (cf. dans la partie précédentes à la fin de la note 74).]

conséquence, il nous montre qu'on peut observer au sein de l'économie analytique plusieurs symptômes qui traduisent une telle négligence. Mais, en résumé, le fait que l'analyse économique s'en soit toujours tenue depuis sa naissance à une *épistémologie mécaniste* n'a pu conduire qu'à une « conception du processus économique comme un système clos, ou un flux circulaire » qui, pour Georgescu-Roegen, ne saurait être « plus éloignée d'une interprétation correcte des faits ». C'est que : « Même si on ne prend en considération que la facette physique du processus économique, ce processus n'est pas circulaire mais *unidirectionnel*. » À ce titre : « Aussi longtemps qu'il ne s'agit que de cette facette seule, le processus économique consiste en une transformation continue d'entropie basse en entropie élevée, c'est-à-dire en quelque-chose qui est *irréremédiablement perdu*. » (*Ibid*, p.99) Dans cette optique, on comprend aisément pourquoi notre activité économique, au-delà de nos fins immédiates, ne fait en réalité que poursuivre « l'accomplissement inutile et infini de l'univers ». Un « accomplissement » en tout point conforme aux lois de la thermodynamique classique. Un « accomplissement » que répète le « parcours de l'énergie sur le globe terrestre »<sup>174</sup>. Voilà donc quelles sont véritablement les « *données générales de l'économie* » (GB, OC, VII, p.28) que Bataille souhaite prendre en considération. Maintenant, pour mieux les comprendre, voyons comment et pourquoi, aucune opération, aussi « limitée » soit-elle, ne peut en réalité nous mettre à l'abri de « l'accomplissement inutile et infini de l'univers » (c'est-à-dire de la « *néfaste loi de l'entropie* »).

### **Le surplus à la lumière du principe de Carnot**

C'est ici que notre *surplus* (ou *déficit*) va commencer à entrer en scène puisque le phénomène que nous allons maintenant étudier explique sans doute – au moins en partie – pourquoi l'activité de classement d'un système donné augmente le désordre (l'entropie) de son environnement de façon plus que proportionnelle. Il se trouve que, dans les faits, aucune structure ne peut jamais (à moins d'*infinis* précautions) ne prélever *que* la quantité d'énergie *strictement nécessaire* à son simple fonctionnement. D'une part, une partie de l'énergie prélevée est purement et simplement *perdue* lors de l'importation de l'énergie au sein de la structure en question. D'autre part, le fonctionnement même de cette structure induit le *gaspillage* d'une certaine quantité d'énergie par des « frottements » ou des « frictions » que

---

<sup>174</sup> Le premier sous-titre de la première partie de l'*Introduction théorique* de *La Part maudite* s'intitule fort à propos : *La dépendance de l'économie par rapport au parcours de l'énergie sur le globe terrestre* (GB, OC, VII, p.27, en majuscules dans le texte).



l'on ne peut, en toute bonne foi, inclure à son « rendement »<sup>175</sup>. De là en découle une *différence*<sup>176</sup>. Une *différence* entre la quantité totale d'énergie prélevée par le système pour qu'il puisse effectuer son travail et la quantité de travail qu'il aura effectivement su produire. Un point important est que c'est précisément cette *différence* que Nicolas Léonard Sadi Carnot (1796-1832) a cherché à éliminer dans le cadre de ses « *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance* »<sup>177</sup>. En effet, comme le laisse deviner ce titre, l'objectif de ses travaux était l'optimisation du rendement des machines à vapeur. Dans cette optique, il lui fallait déterminer les conditions dans lesquels *l'intégralité de l'énergie* introduite dans une machine pouvait alors être *convertie en travail*. De ces réflexions, il aura su tirer un « principe » que l'on a précédemment un peu vite assimilé à la loi de l'entropie. Car, concrètement, le mémoire de Carnot ne nous dévoile en fait qu'un premier aspect de cette loi. Et il aura notamment fallu attendre la reformulation du physicien allemand Rudolf Clausius (1822-1888) pour que l'on aboutisse à une vision claire des deux premiers principes de la thermodynamique<sup>178</sup>. Ici, nous allons examiner tout cela au travers du texte de Lisa Hochroth paru en 1995 dans la revue *Configurations* et qui s'intitule *The Scientific Imperative : Unproductive Expenditure and Energeticism*. C'est que ce texte aborde ce sujet au travers de la question du rapport que Bataille a pu entretenir vis-à-vis du « principe de Carnot ». À ce titre, il nous éclaire sur les raisons pour lesquelles Bataille a pu juger ce « principe » comme étant « absurde ». Selon Hochroth, l'objet de Carnot était seulement de montrer que le travail accompli par une machine à vapeur résulte simplement d'un transfert de chaleur d'une source chaude (comme une chaudière) vers une source froide (comme un condenseur). À ses yeux, ce processus prouvait donc la conservation de la chaleur. C'est que Carnot faisait l'analogie entre ce qui se passe dans une machine thermique et ce qui a lieu au niveau d'un moulin à eau. Il assumait alors le fait que toute la chaleur s'échappant de la source chaude puisse être absorbée par la source froide, de la même manière que dans le cas d'un transfert d'une quantité donnée d'eau d'un niveau supérieur à un niveau inférieur. En d'autres termes, son erreur était de croire qu'aucune partie de la chaleur ne pouvait se perdre au cours du transfert (exactement comme cela a lieu avec de l'eau qui passe dans le moulin)<sup>179</sup>. Et Hochroth de nous indiquer que le « principe de Carnot » a pu alors, par la suite, faire l'objet

---

175 A propos de ces deux « biais » : cf. NGR, 1978, p.358-359.

176 Alors même qu'aucun *lux*e n'entre encore en ligne de compte (du moins, à première vue...).

177 Il s'agit du titre exact de son mémoire de 1824 que nous avons déjà évoqué dans la partie précédente.

178 « *L'énergie de l'univers demeure constante ; L'entropie de l'univers évolue à chaque instant vers un maximum* », cf NGR, 1970, p.69.

179 Cf. Hochroth, 1995, p.65-66.

de rectifications. Elle évoque notamment celle de Clausius qui révéla que, dans le cas des transferts thermiques, une partie de la chaleur était en réalité perdue<sup>180</sup>. Ce faisant, elle met en lumière le fait que le *second principe de la thermodynamique* inclut à la fois le *principe de Carnot* et la *rectification de Clausius*. En effet, ce second principe induit, d'une part, la nécessité d'avoir une différence de température entre deux corps – la source chaude et la source froide – pour qu'il puisse y avoir production d'un travail (Carnot) et, d'autre part, le fait qu'une *dégradation* ou une *perte* a lieu au cours du transfert (Clausius)<sup>181</sup>.

Maintenant, si l'on veut vraiment comprendre la raison du jugement bataillien à l'égard du « principe de Carnot », il nous faut préciser, comme ne manque pas de le faire Hochroth, que la rectification de Clausius ne sape en rien la véracité du raisonnement carnotien. Est-ce à dire que la chaleur se conserverait quand même ? Non. Pourtant, *théoriquement*, cela pourrait néanmoins se produire. C'est que, comme nous le rappelle Hochroth, Carnot a établi son raisonnement sur la base d'un modèle idéal. Un modèle qui mettrait en jeu un cycle s'opérant de manière si progressive et si lente que la *réversibilité* des transferts de chaleur pourrait être assurée<sup>182</sup>. Pour nous, il n'y a pas lieu de se lancer dans la description précise d'un cycle réversible comme cela se fait dans les manuels de thermodynamique. Le seul point qui doit nous intéresser est de savoir ce que pourrait signifier une telle *réversibilité* si elle était réalisable. Tout simplement, il nous semble manifeste qu'une opération *réversible* a le pouvoir de s'effectuer sans engendrer aucune *différence*. Exactement comme dans le cas de ces « opérations limitées » que l'on a évoqué juste un peu plus haut, où les changements réalisés « ne modifient pas sensiblement le reste des choses » et où, par conséquent, les actions peuvent être achevées « sans qu'un instant l'on ait besoin d'envisager l'ensemble dont [elles] sont pourtant solidaires ». Il y a alors peu de doutes sur le fait que ce soit cela qui fasse du « principe de Carnot » une « absurdité » aux yeux de Bataille. C'est que, pour Bataille, tout *jeu* – disons tout ce qui se passe, tout ce qui se produit – *change* une *équivalence* en *différence*. C'est là tout ce qu'il exprime dans une note que l'on retrouve dans le tome VII de ses *Œuvres complètes* parmi celles qui se rapportent à *La limite de l'utile*. Une note dans

---

180 Elle fait également état des apports de William Thomson sur le sujet (cf. *Ibid*, p.66-67). [William Thomson (1824-1907) plus connu sous le nom de Lord Kelvin.]

181 Cf. *Ibid*, p.66 ; nous soulignons

182 C'est donc seulement au prix d'une telle *réversibilité* qu'il serait possible de convertir l'intégralité d'une quantité d'énergie donnée en un travail mécanique. Autrement dit, ce n'est qu'à cette condition que l'on pourrait *ne prélever que la quantité d'énergie strictement nécessaire à l'accomplissement d'une tâche donnée*. C'est bien là tout ce que nous révèle le « principe de Carnot » qui pose simplement le fait suivant : *la réversibilité est la condition du rendement maximum*.

laquelle il nous apprend comment, dans un état de demi-sommeil, il en vint à penser au « principe de Carnot ». Là, ce « principe » lui apparut comme étant « d'une absurdité criante », faisant « la preuve à lui seul de l'infirmité qui s'attache à la science » : « *De la diversité du monde, la raison ne tire que des équivalences.* »<sup>183</sup> Ce sur quoi il se rendormit, rêvant alors d'une « inconnue élégante » qui, « prise pour [lui] d'un désir animal », l'entraînait à la terrasse d'un café » où, étonné, il protesta du fait qu'elle l'invitait à « s'asseoir à des tables occupées »... C'est à la suite de ce rêve que, tout en s'éveillant, il se formula la « petite phrase » qui, à ses yeux, donne la réponse au « principe de Carnot » : « *Le jeu change une équivalence en différence.* »<sup>184</sup> Une « petite phrase » qui le laissa « éveillé et tout de suite conscient de sa portée »<sup>185</sup>. *On peut dire qu'aux yeux d'Hochroth, l'ensemble de cette note joue, en quelque sorte, à l'égard du « principe de Carnot », un rôle similaire à la rectification de Clausius*<sup>186</sup>. Ce faisant, elle nous montre que l'analyse de Bataille prend bien en considération les deux aspects du *second principe de la thermodynamique* tels que nous avons pu les envisager ci-dessus.

En attendant la question de la correspondance entre *surplus* bataillien et *déficit* georgescu-roegenien n'a toujours pas été résolue. Car, force est de reconnaître que tout ce que l'on vient de décrire intervient avant que les phénomènes de *croissance* et de *reproduction* n'entrent en jeu. *Croissance* et *reproduction* qui, conformément à la note attribuée à Ambrosino que nous avons pu étudier, doivent être perçues comme étant les *premières manifestations* du « *surplus* »... *pour ce qui est du domaine du vivant*. En d'autres termes, nous n'avons montré dans ce qui précède que ce qui se joue au niveau d'une machine. Mais ce que l'on a pu en tirer est peut-être d'autant plus remarquable. En effet, on peut désormais se dire que, en quelque sorte, le « *mal* » se produit là même où on ne devrait trouver que le « *bien* ». Le « *mal* » ? C'est-à-dire, ici, pour nous, tout ce qui est de l'ordre de la *différence*. Une *différence* qui entre donc dans le fonctionnement même de nos machines et qui, dans ce cas, peut être appréhendée comme une consommation d'énergie que l'on qualifiera d'« *excessive* » (ou bien même de « *luxueuse* »)... *en comparaison du travail effectivement accompli*<sup>187</sup>. Carnot, bien

183 Nous soulignons.

184 Nous soulignons.

185 Pour tout ce passage, cf. GB, OC, VII, p.548.

186 Hochroth, dans cette partie de son texte, s'attachant en quelque sorte à relire Bataille au travers de Carnot et de Clausius (comme elle nous le signifie à la page 71 de son texte).

187 *Excès* (ou *luxue*) qui peut être envisagé comme un *trop* (disons, un « *trop perçu* » ou plutôt un « *trop prélevé* ») du point de vue de la machine en question mais qui peut tout aussi bien être envisagé comme un *moins* (disons, un « *manque à gagner* ») si on se place du point de vue de l'environnement au sein duquel cette machine opère.

qu'il théorisa sur la façon d'obtenir un rendement maximal, n'avait pas moins observé et même mesuré ce « luxe » des machines. Il avait même d'ailleurs pu établir, concernant les machines de son époque, qu'il ne fallait pas moins de 2,7 unités de chaleur pour pouvoir seulement produire *une* unité de puissance motrice<sup>188</sup>. Ainsi, contrairement à ce que l'on aurait pu penser dans un premier temps, on se rend bien compte que ces histoires de pertes de chaleur (qui sont dues à des « frictions » ou à des « frottements » et qui apparaissent aussi lors du transfert de la chaleur) n'ont rien d'anecdotiques. Mais, si l'on évoque tout ceci, ce n'est qu'en vue de nous aider à envisager la question du *surplus* (et, par voie de conséquence, celle du *déficit*) d'une façon bien plus simple. Et, pour cela, il nous suffit en fait de revenir sur un élément que nous avons déjà évoqué. Un élément dont on va pouvoir maintenant saisir toute la portée : *Les opérations de classement ne sont pas automatiques. Seul le brassage de l'univers l'est. C'est bien cela – et seulement cela – qui fait « toute » la « différence »* : pour pouvoir *seulement* classer – en d'autres termes, pour pouvoir *seulement produire* – il faut *déjà* prélever une quantité de basse entropie qui, selon toute vraisemblance, est loin d'être négligeable. À la rigueur, on pourrait même se dire que seule cette phase là n'est pas du *luxe* (c'est-à-dire du *surplus*) et que c'est tout ce qui pourra lui succéder – au rang duquel on trouve essentiellement *la production en elle-même* – qui le sera. Outre le fait que l'on vient de basculer – et de façon très violente – dans le monde de *l'économie générale*<sup>189</sup>, notons que l'on retrouve ce qui est peut-être bien – *ce qui est* (en tout cas, pour nous) – l'élément crucial que la note attribuée à Ambrosino a, de toute façon, bien mis en évidence. Un élément qui n'est autre que cette *différence* entre la *somme d'énergie strictement nécessaire* à la conservation d'une structure donnée et celle que cette dernière aura, au bout du compte, *effectivement prélevée*<sup>190</sup>. Car, comme on vient de le montrer, c'est dans cette *différence* là que réside le *surplus* (ou *déficit*). Ou bien, dit autrement, c'est dans ce *surplus* (ou *déficit*) que réside toute la *différence*. Et, maintenant, force est de reconnaître, que l'on retrouve, trait pour trait, dans ce que l'on vient de décrire là<sup>191</sup>, tout ce que Georgescu-Roegen nous enseigne quand il nous fait valoir que « *comme le tri n'est pas une loi de la matière élémentaire, l'activité de tri doit se nourrir d'entropie basse* » (NGR, 1970, p.100 ; nous soulignons). *Bis repetita*, c'est bien là – et

188 Voir la lettre de son frère cadet adressée à l'Académie des Sciences qui est datée du 30 novembre 1878 et que l'on peut trouver en annexe de certaines rééditions de son mémoire.

189 À savoir qu'une telle représentation des choses nous révèle, plus que jamais, combien la finalité de l'économie n'est pas la création mais la *dilapidation* des richesses – ce que nous allons, incessamment sous peu, exprimer en termes georgescu-roegenien.

190 Et, ce, quels qu'en soient les *motifs* – ou plutôt les *effets*...

191 Qui, répétons-le, est, pour nous, crucial.

seulement là – que se situe le *déficit* (ou *surplus*)<sup>192</sup>. Et, pour basculer à nouveau – et de façon toujours aussi brutale – dans *l'économie à la mesure de l'univers*, relevons que Georgescu-Roegen en conclut que le processus économique « *est donc plus efficace que le brassage automatique pour produire de l'entropie plus élevée, c'est-à-dire quelque-chose sans valeur* » (*Ibid* ; nous soulignons).

### **Le *surplus* comme passerelle entre « économie restreinte » et « économie générale »**

En début de section, on s'était représenté *l'économie restreinte* comme un mouvement ne cherchant qu'à se prémunir de la *mesure de l'univers*. Mais, avec ce qui précède, il semble qu'une autre vision des choses puisse prendre le dessus. Une vision où le rapport entre *économie restreinte* et *économie générale* pourrait presque nous apparaître comme étant renversé. Une vision que nous avons en fait déjà proposée à deux reprises et qui consiste à envisager le processus économique comme une opération n'ayant pour autre objet que celui de provoquer une accentuation – et/ou une accélération – de la loi de l'entropie. À partir de là, *notre économie* – celle que *nous voulons restreinte*<sup>193</sup> – peut nous apparaître comme étant en réalité la meilleure *complice* de ce *mouvement de perte*. Mieux, on peut la voir comme *pervertissant même davantage* notre jugée « *néfaste* » loi de l'entropie<sup>194</sup>. Voici donc comment le simple fait d'avoir reconnu qu'une activité productive « accroît l'entropie totale d'une quantité supérieure à celle qui résulterait du brassage automatique [seul] » (*Ibid*, p.97) nous aura permis d'opérer notre renversement copernicien. Celui-là même qui nous révèle que la *finalité* de l'économie n'est pas la création mais la *dilapidation* des richesses. Une *meilleure dilapidation* pourrait-on dire maintenant. La question qui devrait alors se poser naturellement est celle qui consisterait, tout simplement, à se demander pourquoi ? En effet, quelle « raison », disons quel « intérêt », y aurait-il à *dépenser plus efficacement encore que cela ne se fait spontanément* ? Mais, notre renversement copernicien ayant été opéré, si l'on veut éviter de replonger directement dans un registre parfaitement conforme aux soucis d'une *économie restreinte* (prise dans son sens discriminant), on se doit au préalable de préciser le

---

192 Pour bien le comprendre, il suffit de se dire la chose suivante : pour qu'une activité de tri ne produise aucune *différence* (soit aucun « *surplus* », si on adopte le point de vue bataillien, ou aucun « *déficit* », si on adopte le point de vue georgescu-roegenien), il faudrait, tout simplement, qu'elle puisse être *automatique* ; au même titre que le *brassage de l'univers*.

193 Celle, plus exactement, dont nous nous efforçons sans cesse de garantir le caractère limité (à l'image – une image exemplaire si ce n'est parfaite – d'un Carnot recherchant le moyen de convertir l'*intégralité* d'une quantité de chaleur donnée en un *travail*).

194 Qui, n'est sans doute pas plus ou moins « *néfaste* » que ne le serait une loi allant dans le sens exactement opposé.

statut spécial que va pouvoir désormais revêtir le terme d' « intérêt ». Pour faire court, il va être ici question d'un « intérêt » qui va avoir *sa fin en lui-même*. Dans ce sens, il constitue donc plutôt l'exact opposé de toute espèce d'intérêt, si l'on admet que, à la base, un intérêt a pour vocation d'apporter un « mieux », un « plus » et que, ce faisant, étant de l'ordre de *l'acquisitif*, il procède d'une logique de *croissance*. En un mot, cet « intérêt » là – précisément parce qu'il *a sa fin en lui-même* – nous fait basculer dans l'univers de la *décroissance*. Et on verra, dans la prochaine section, que ce basculement se produit à un moment bien particulier qui n'est autre que celui de la *transgression*. *Transgression* qui est précisément ce moment où le *report d'entropie*<sup>195</sup> prend tout son « sens ». Un « sens » qui, se situant bien-sûr lui aussi à la suite de notre renversement copernicien, constituera plutôt un « non-sens »<sup>196</sup>. C'est bien en ces termes qu'il nous incombe donc maintenant de saisir tout l' « intérêt » qu'il y a à accentuer (et/ou à accélérer) le *jeu* spontané de *l'entropie*. Et, il se trouve que cet « intérêt » là nous est, purement et simplement, dévoilé par l'analyse georgescu-roegenienne. On le trouve, en l'occurrence, notamment exprimé juste à la suite de notre dernière citation. Mais, pour que cela puisse nous apparaître d'une façon vraiment limpide, nous reprendrons (et en le soulignant) l'ensemble du propos :

« Mais, comme le tri n'est pas une loi de la matière élémentaire, l'activité de tri doit se nourrir d'entropie basse. Le processus économique est donc plus efficace que le brassage automatique pour produire de l'entropie plus élevée, c'est-à-dire quelque-chose sans valeur. Quelle peut bien être alors la raison d'être d'un tel processus ? La réponse est que le véritable « rendement » du processus économique n'est pas un flux physique de déchets, mais la satisfaction de la vie. [...] Si on ne reconnaît pas ce fait, [...] si on n'introduit pas le concept de satisfaction de la vie dans notre arsenal analytique, on est pas dans le monde économique. » (*Ibid*, p.100) Avant de poursuivre, on se doit d'effectuer sur le champ un pas encore supplémentaire. C'est qu'il ne nous suffit pas de reprendre ce que Georgescu-Roegen nous indique ici (et qu'il a eu l'occasion de reformuler à plusieurs reprises tout au long de sa carrière), à savoir que : le « véritable produit du processus économique » est la « joie de vivre ». En ce qui nous concerne, on se doit de faire remarquer que, selon nous, cette « joie de vivre » (ou « satisfaction de la vie ») ne peut renvoyer à autre chose qu'à cette *différence* qui

---

195 *Report* généré par le mouvement de *l'économie restreinte* (c'est-à-dire par toute activité de *tri* ou de *classement*)

196 Aux yeux, bien-sûr, de notre « *raison restreinte* » qui, on ne doit pas l'oublier, n'en demeure pas moins le socle sur lequel ne peut que reposer tout notre *possible*.

vient tant de retenir notre attention. Celle-là même qui correspond aussi bien au « *surplus* » *bataillien* qu'au « *déficit* » *georgescu-roegenien*. Celle-là même que, par souci d'efficacité, Carnot s'est évertué à éliminer en élaborant – même s'il ne fonctionne que *en théorie*, que *dans l'idéal* – un procès pouvant garantir un rendement expurgé de toute *déperdition inutile d'énergie*. Ainsi, le « véritable « *rendement* » du processus économique » ne serait donc ni plus ni moins que cette *part* de l'énergie qui, bien qu'ayant été prélevée en vue de la réalisation d'un travail, ne sert, il faut bien le dire, à rien d'autre qu'à *se consumer dans l'instant*<sup>197</sup>. *Joie de vivre* et *Part maudite* occuperait donc la même face sur cette pièce que constitue le *processus économique*. L'autre face étant celle du *rendement utile*, à savoir celui qui ne peut présenter un intérêt qu'au regard de la suite des événements. Le passage de l'un à l'autre « intérêt » se faisant lors de la *transgression* comme nous allons maintenant le voir dans la section qui suit. Mais insistons bien sur le fait que le retournement de la pièce provoque l'entrée dans un monde où l'« intérêt » n'a plus de *valeur* que dans *l'instant*. Et en recyclant les propos tenus par Georgescu-Roegen dans le passage ci-dessus reproduit, on énoncera volontiers la chose suivante : « *Si on ne reconnaît pas ce fait* » : « *on est pas dans le monde économique* ». Et de se permettre de poursuivre comme si de rien était : « *On ne peut alors pas davantage découvrir la source réelle de la valeur économique, qui réside dans la valeur que la vie possède pour tout individu porteur de vie* » (*Ibid* ; nous soulignons toujours), en rajoutant toutefois que cette *valeur* là ne se *joue* – ne *s'apprécie* – que dans *l'instant*.

### *La transgression (ou le lien entre excès et limites)*

Tout bien pesé, la question cruciale de l'existence d'un *surplus* (ou *déficit*), n'aura fait que de nous replonger au cœur de l'énigme que pose la fable du démon de Maxwell, à savoir : Comment une entité quelconque pourrait-elle s'engager dans une opération de classement sans, du même coup, consumer une certaine *part* des fruits de son action ? À propos de cette *part*-là, on a pu en quelque sorte insinuer que, à la rigueur, elle seule pourrait être considérée comme « bonne » (« bienfaitante »). Sous-entendu que le « bien » (le « bienfait ») serait tout ce qui ne renvoie qu'à la *stricte conservation*. Sous-entendu que seule cette *stricte conservation* serait exempte de tout *luxé* (de tout *surplus*). Cette vision des choses peut, dans

197 À cet égard, les représentations enfantines nous montrant nos machines animées telles des êtres vivants (comme dans le cas de ces automobiles avec, par exemple, des yeux en guise de phares) ne témoignent-elles pas, à leur manière, de l'existence de cette *part* de leur énergie qui ne peut qu'être dépensée en pure perte et qui les concerne toutes ?

un premier temps, être jugée assez satisfaisante dans la mesure où elle semble en conformité avec ce qu'on a pu retirer de la note attribuée à Ambrosino. En effet, la *somme d'énergie strictement nécessaire* à la *conservation* d'une structure donnée ne correspond-elle pas justement à cette *part* de l'*énergie* renvoyant à tout ce qui *précède* ce qui, par la suite, pourra être considéré comme étant de l'ordre du *surplus* (croissance, reproduction, etc.) ? Vu sous cet angle, il faudrait que le vivant s'en tienne à cela (la *stricte conservation*) pour qu'aucune *part maudite* ne puisse jamais voir le jour. Toutefois, ce que nous a enseigné en parallèle la quête de Carnot aurait plutôt tendance à nous donner une vision des choses toute différente (si ce n'est diamétralement opposée<sup>198</sup>). En effet, la quête de Carnot nous montre bien que le problème n'est pas tant de savoir si l'énergie prélevée va être employée à garantir une *pure et simple conservation* ou *tout autre chose* mais, bien plutôt, de savoir si l'on parviendra à employer l'*intégralité* de cette quantité d'énergie au but que l'on se sera finalement fixé. En ce sens, s'il y a quelque part un « méfait », celui-ci provient bel et bien du *luxe* et non pas de la nature de l'emploi de l'énergie qui aura pu être retenue. Et la *part maudite* de correspondre alors précisément à cette *part* de l'*énergie* que Carnot a cherché à éliminer dans le cadre de ses travaux. Cette *part* qui *ne produit aucun travail*. Cette *part* qui n'a pour seule « fonction » que de se *consumer* dans l'*instant*. Cette *part*, enfin, qui, certes, *précède* mais surtout *échappe* au rendement de la machine. À partir de là, le « bien » (ou « bienfait »), que nous venons d'évoquer, renverra dorénavant pour nous à tout ce qui peut être rangé du côté du *rendement*. Et, par voie de conséquence, le « mal » (le « maudit », le « néfaste ») à tout ce qui ne pourra y être incorporé<sup>199</sup>. Parallèlement, on a bien vu qu'un rendement quelconque renvoie à tel ou tel but qui aura pu être fixé au préalable. Un but qui, justement, aura été jugé (ou perçu) comme étant « bon » (« profitable ») ou, tout au moins, « acceptable » (ou encore « préférable »). À cet égard, c'est bien parce que les buts varient en fonction des individus que la nature de telle ou telle *dépense d'énergie* ne pourra être jugée « inutile » qu'à partir du moment où elle *échappera* au *rendement escompté par un individu (ou groupe d'individus) donné*. Maintenant, si, pour ce qui est d'une machine, *tout ce qui échappe à son rendement* n'a d'autre *valeur* que celle d'un *gaspillage inutile*, pour ce qui est d'un être vivant, cela va acquérir une toute autre signification. C'est que, dans ce cas, le « *gaspillage* » en question sera *vécu*<sup>200</sup>. En effet, le propre d'un être vivant est notamment de *ressentir* les *sommes d'énergie qu'il perd*. À

198 Voir la question qui sera posée dans la note suivante.

199 Étant *consumé*, en quelque sorte, « *sur le champ* ». À ce titre, combien d'éléments se rattachant à la « pure et simple conservation » se mêlent-ils à cette *consumation instantanée* ?

200 Positivement ou négativement selon la nature dudit « *gaspillage* » et plus ou moins fortement selon l'intensité de la dépense d'énergie.



ce titre, pour désigner la « jouissance de la vie », Georgescu-Roegen n'a-t-il pas également employé l'expression de « sensation entropique » ?<sup>201</sup> *Sensation entropique* qui expliquerait donc pourquoi une structure vivante *aime* à engager ces activités de tri qui n'ont en fait comme *résultat* que de *précipiter la dégradation entropique « générale »*. Maintenant, ce qui importe pour nous ici n'est pas tant de revenir sur le fait que ce sont les *sommes d'énergie qui échappent au rendement escompté* de telle ou telle structure qui constituent le *véritable produit* de son activité. Non, ici il s'agit plutôt d'acquérir une vision satisfaisante de tout ce que recouvrent ces *sommes d'énergie perdues* dans le cas d'un être vivant. Et pour cela, encore faut-il, au préalable, ne pas s'en tenir à une vision aussi restrictive que celle que l'on a pu donner jusqu'à présent à propos de celles qui concernent les machines.

### **Forces vives, Excès et Instant : le monde de la Décroissance**

À cet égard, on s'appuiera sur un petit livre intitulé *Du principe de Carnot comme loi fondamentale du système monde* et dans lequel cette *part* de l'énergie qui ne rentre pas dans le *rendement* de la machine et qui nous préoccupe tant semble avoir été envisagée sous l'angle d'une notion qui peut nous apparaître comme étant bien plus vaste et surtout bien plus riche. Il s'agirait de celle de « force vive » que l'auteur de cet ouvrage, Maxime Vincent, nous présente en ces termes : « Le travail, c'est-à-dire la résistance vaincue sur un certain parcours, n'est pas le seul mode de transformation de la chaleur en énergie mécanique. Quand il n'absorbe pas toute la puissance motrice, la vitesse augmente, et la quantité d'énergie, qui n'est pas absorbée par les résistances, s'emmagasine sous forme de capacité de travail ou *force vive*, [...]. Les deux formes sont même inséparables. La force vive accompagne toujours le travail, car c'est par elle qu'il s'effectue. Il est impossible de faire travailler un outil ou une machine, sans lui communiquer une certaine force vive. Quand le mécanicien accélère sa locomotive, avant de monter une rampe, et freine à la descente, il ajoute ou retranche des forces vives. » (Maxime Vincent, 1957, p.10) On voit que, pour ce qui est étudié ici, c'est en l'espèce de la *vitesse* que cette notion de « force vive » est appréhendée : « Le travail effectué par une quantité de chaleur, pendant un certain temps, équivaut donc au trajet parcouru plus la force vive qui reste. C'est même la force vive, considérée avant son travail, qui peut nous donner la vitesse correspondant à la quantité de chaleur transformée, *quand elle se traduit intégralement sous cette forme.* » (*Ibid*, p.10-11 ; nous soulignons) À priori, la *vitesse* ne serait donc qu'une des

---

201 Cf, NGR, 1978, p.357.

formes possibles sous laquelle la « force vive » en question pourrait se traduire. Mais comme il s'agit d'une *part* de l'énergie qui *échappe* au *rendement*, on hésitera pas à la ranger du côté de notre « *surplus/déficit* ». Et, le fait de savoir maintenant que cette *part* peut aussi bien être convertie en *vitesse* nous permet d'acquérir une vision du *surplus* (du *luxe*) un peu plus exaltante que celle qui ne renvoie qu'aux seuls phénomènes de *frictions* et de *frottements*. Cependant, pour nous permettre d'envisager toute l'étendue que peut recouvrir une telle *force vive* quand on passe dans le domaine du *vivant*, nous allons tenter d'en donner une vision globale sur la base d'une dernière comparaison avec ce qui se joue dans l'univers des machines. Si le propre d'une *force vive* est bien d'*user de l'énergie sans fournir aucun travail*, ne peut-on pas alors penser au cas de ces appareils électriques qui ne peuvent « fonctionner » sans avoir été mis au préalable « sous-tension ». Seule, la mise « sous-tension » d'un appareil ne fournit encore aucun travail<sup>202</sup>. Mais, comme les campagnes d'économie d'énergie nous le rappellent régulièrement, cela consomme néanmoins une certaine *part* d'énergie. À ce titre, on pourrait penser que cet état de l'appareil (« sous-tension » mais ne « fonctionnant » pas) correspondrait à un état de « *stricte conservation* ». Mais n'est-il pas plus juste d'affirmer que sa « mise sous-tension » revient en fait à le « faire briller de tous ses feux » ?<sup>203</sup> Maintenant, si, pour ce qui est d'un appareil électrique, le fait d'être « sous-tension » ne signifie pas grand chose d'autre de remarquable que d'avoir quelques voyants lumineux allumés, pour ce qui est d'un être vivant, le fait d'être « en vie » engendre tout un tas de phénomènes au premier rang desquels on trouve sans doute tout simplement celui de la croissance des individus (du moins pendant la première phase de leur existence) avec, en plus (du moins, pour ce qui est des mammifères), la pousse de cheveux, poils, dents, griffes ou ongles (qui, quant à elle, se poursuit tout au long de l'existence). Et, une fois atteintes les limites de la croissance des individus, c'est un autre type de phénomène remarquable qui commence alors à entrer en scène, à savoir : celui de la reproduction.

---

202 Comme, par exemple, dans le cas d'une chaîne hi-fi qui viendrait d'être « allumée » mais dont on n'aurait encore activé aucune des fonctions (radio, lecteur CD ou cassette...).

203 À ce titre, la *stricte conservation* d'un appareil n'intervient-elle pas plutôt une fois que celui-ci a pu être « débranché » (c'est-à-dire, mis « hors-tension »). Mais, comme on le sait, pour un être vivant, une telle mise « hors-tension » ne se peut sans, du même coup, lui ôter la vie. Ce n'est d'ailleurs sans doute qu'à partir de ce moment là qu'une *stricte conservation* (pour, disons, un « ex-vivant ») peut alors être envisagée. Par exemple, à partir d'un procédé de type momification ou taxidermie. Ou bien, grâce à un processus de fossilisation. Tout ça pour dire que la « *stricte conservation* » d'un être *vivant* ne peut jamais être dissociée d'un certain *luxe*. En un sens, n'est-elle pas même *que luxe* ? En effet, seul ce que l'être vivant en question parvient à investir pour la garantie de sa survie ne mérite-t-il pas d'être gratifié du qualificatif d'*utile* ? [Sur ce dernier point, notons que l'on pourra apprécier, dans la prochaine partie, combien, en réalité, la distinction entre *emploi utile* et *emploi inutile* de l'énergie à disposition n'apparaît au sein du monde vivant qu'au travers de l'existence humaine...]

Il semble qu'on retrouve ici ce qu'exprime Bataille quand, dans la deuxième partie de *L'Introduction théorique de La Part maudite* (celle qui s'intitule *Lois de l'économie générale*), il prend l'exemple du veau pour justifier de l'existence d'un excédent d'énergie à disposition du monde vivant. Dans cette perspective, il évoque en effet, d'une part, le phénomène de la croissance du veau qui intervient dans un premier temps et, d'autre part, celui de la maturité sexuelle qui commence à entrer en jeu dès lors que la croissance approche de son terme : « Si le veau n'est pas tué, le moment vient où la croissance ralentie ne consomme plus la totalité d'un excédent accru : il parvient dès lors à la maturité sexuelle ; ses forces vives sont principalement vouées à la turbulence du taureau dans le cas d'un mâle, à la grossesse et à la production du lait, dans celui de la femelle. » (GB, *OC*, VII, p.34-35) L'emploi des termes de « forces vives » pour évoquer l'excédent d'énergie ne nous aura bien-sûr pas échappé. Mieux, le fait que celles-ci puissent se traduire en l'espèce de la « turbulence » peut nous conforter dans notre choix d'envisager notre *surplus/déficit* (*l'excédent d'énergie prélevé*) comme une pure et simple *déperdition inutile d'énergie* qui, par définition, *échappe à toute espèce de rendement*. Pour nous, c'est bien cette *perte* là – à savoir cette *force vive*, cette *turbulence* – qu'il faudrait pouvoir éliminer si l'on voulait vraiment que les choses *se passe* « bien ». C'est-à-dire, si l'on voulait, à chaque fois, n'employer *que* la *quantité d'énergie strictement nécessaire* à l'accomplissement des buts que l'on se fixe. Pour obtenir un tel résultat, on a vu qu'il fallait pouvoir satisfaire au principe de Carnot. Mais, pour un être vivant, vouloir sacrifier de la sorte ses *forces vives* sur l'autel du *rendement* ne revient-il pas à vouloir s'annuler soi-même ? À cet égard, comment ne pas songer ici à cette « sinistre annulation » que dénonce Bataille dans *La notion de dépense* à l'encontre de cette existence bourgeoise qui n'aurait plus comme seul souci que celui de dissimuler aux yeux du monde tout ce qui peut sortir du stricte cadre de l'emploi profitable des ressources<sup>204</sup>. Mais, comme l'analyse georgescu-roegenienne nous le fait justement remarquer, on ne s'engage *pas* dans des activités de classement (c'est-à-dire dans des activités *productives*) *pour rien...* mais seulement parce que, apparemment, le simple fait de pouvoir le faire nous procure une certaine *satisfaction*<sup>205</sup>.

204 Dans cette optique, on pourrait même envisager les mémorables « éruptions honteuses » évoquées par Bataille dans ce texte comme une sorte d'équivalent, au niveau des humains, de ces « frottements et frictions » des machines que tout bon ingénieur se doit de réduire au maximum lors de la conception d'un appareil.

205 Satisfaction qui, elle, *se joue* dans *l'instant*. Ainsi, le « *pas pour rien* » qui vient d'être affirmé ici est bien sûr celui qui se situe à la suite de notre « renversement copernicien ». C'est-à-dire celui de *l'économie générale*. Il renvoie donc très précisément au « *rien* » de *l'économie restreinte* – c'est-à-dire, très précisément, à un « *ne sert à rien* ».

D'ailleurs, comme on vient de le dire, annuler ses *forces vives* reviendrait à s'annuler soi-même. En quelque sorte : à s'oublier, à s'effacer. À cet égard, n'est-ce pas tout simplement de *forces vives* dont devrait être dépossédé le démon de Maxwell si l'on tenait vraiment à ce qu'il puisse orienter des particules dans un sens bien défini sans consommer d'énergie par ailleurs ? Dans cette optique, notre « démon » de Maxwell ne s'apparenterait-il pas plutôt à un « fantôme » ? En tout cas, si une telle vision peut témoigner de quelque-chose, c'est bien du caractère *déprimant* des soucis inhérents à la sphère de l'*économie restreinte*. Ceux-ci ne menant à nulle autre perspective qu'à celle qui consisterait à vouloir investir un maximum de *force vive* – c'est-à-dire un maximum *joie de vivre* – en faveur du seul *rendement escompté*. Le « véritable produit du processus économique » se retrouvant par là comme *mis en suspend* : pris en otage d'une logique de... *croissance*. Le « véritable produit du processus économique » procéderait donc d'une logique de *décroissance*. On pourrait même dire qu'il est la *Décroissance*. Ce qui, en outre, nous permet de faire la jointure avec le postulat de base de la théorie d' « économie générale » de Bataille, à savoir que : « la « dépense » (la « consommation ») des richesses est, par rapport à la production, l'objet premier » (GB, OC, VII, p.19). La *Décroissance* renvoyant à tout ce qui, justement, *échappe* au *rendement escompté* (c'est-à-dire à la *production*). La *Décroissance* renvoyant donc à la *Dépense*. On se rend compte que c'est finalement sur la notion de *joie de vivre* que repose le pont que l'on se propose d'établir entre la *théorie d'économie générale bataillienne* et l'*analyse georgescu-roegenienne du processus économique*. Sachant que, c'est en l'espèce du *surplus* que l'on a choisi d'appréhender cette notion de *joie de vivre*. Sachant que ce *surplus*, lui, ne renvoie justement à rien d'autre qu'à un « *hors rendement* ». Sur une telle base, le moment où l'on passe d'une logique de *croissance* à celle de *décroissance* ne peut dès lors plus nous apparaître que comme un véritable moment de *transgression*. C'est que basculer dans le monde de la *joie*, c'est basculer dans un monde qui a sa *fin en lui-même*. Un monde qui n'est donc autre que celui de l'*instant*. *Instant* qui, lui, comme on va le voir, n'est autre que celui de l' « *ouverture au-delà de soi* ». *Instant*, par conséquent, « *sacré* » qui peut aussi bien être celui du *rire* que celui de l'*érotisme*. Véritable « *expérience intérieure* », alors, à savoir : celle qui nous *ouvre* (nous *raccorde*) à la *mesure de l'univers*. Celle qui nous mène du *connu* à l'*inconnu*. Celle, par conséquent, du *non-savoir*. Voilà tout ce à quoi renvoie selon nous la *Décroissance*. La *Décroissance* ou l'*Ouverture au-delà de soi*, pourrait-on dire désormais. Ou, mieux encore : *La Décroissance ou l'Excès*.

## La rupture des limites

Vue sous cet angle, la *Décroissance* n'est-elle pas très précisément ce moment où les *forces improductives* vont pouvoir prendre le dessus ? Le moment où cette « pure » *force vive* qu'est la *joie de vivre* va enfin pouvoir s'exprimer ? Le moment où le *redoublement* de la loi de l'*entropie* provoquée par l'activité de *classement* va pouvoir révéler toute sa *valeur*, toute sa *raison d'être* ? Le moment où le *véritable rendement du processus économique* va – enfin – pouvoir éclater au grand jour<sup>206</sup> ? C'est en tout cas à partir de *L'Érotisme* que l'on va tenter de rendre sensible cet aspect qui constitue le cœur de notre réflexion. D'abord, parce-que c'est notamment au travers de cet ouvrage que Bataille a pu rendre compte de la *transgression*. Mais surtout parce que *L'Érotisme* nous révèle une chose extrêmement importante... *notamment pour qui voudra saisir la raison véritable du profond malaise qu'une notion comme celle de Décroissance ne peut manquer de susciter...* Il s'agit du caractère *préjudiciable* voir *dangereux* – en fait, littéralement, *délétère* – du *surplus* pour celui qui le *porte en lui*. Et c'est justement en l'espèce de l'*érotisme* que *L'Érotisme* – tout comme *Les Larmes d'Éros* – nous dévoile cet aspect *délétère* – et donc *maudit* – du *surplus*. C'est tout ce

---

206 Pour un travail qui se veut traiter de la *Décroissance*, on peut penser que celle-ci aura été expressément abordée bien tard. C'est que, ayant choisi d'appréhender cette notion au regard de la *théorie d'Économie Générale* de Georges Bataille, on se devait de bien cerner au préalable celle de « *part maudite* ». D'avancer l'idée que cette dernière n'est en fait rien d'autre que cette *part* de l'*énergie prélevée* qui *ne produit aucun travail*. Celle qui, au lieu d'être *investie*, est *dépensée* « *sur le champ* ». Celle qui est *instantanément consumée*. Par conséquent, une *énergie* « *purement* », mais surtout *directement*, « *sans emploi* ». Puis, on se devait aussi de faire valoir que cette *part* (mais on pourrait tout aussi bien dire *perte*) là – cette *force vive*, ce *surplus* (ou *déficit*) – n'est autre que ce « *véritable produit du processus économique* » qu'est la *joie de vivre*. Alors, selon nous, ce n'est qu'à partir de là que le vrai visage de la *Décroissance* – qui est celui de l'*Excès* (lequel se manifeste aussi et surtout en l'espèce des *forces vives*) – peut enfin se dévoiler. Mais, en parallèle, il ne fallait pas oublier que cette *part* de l'*énergie prélevée* qui *ne sert à rien* – qu'on la nomme « *surplus* », « *part maudite* », « *force vive* », ou encore « *joie de vivre* » – est bien le fruit d'une activité *particulière* qui, autant que possible, se veut *restreinte* – *isolée du reste de l'univers*. Une activité qui semble avoir pour seul objet de faire tout ce qu'il est possible de faire pour échapper à la loi de l'*entropie* mais qui n'aboutit en fait qu'à un *redoublement* de celle-ci. Fruit de l'*économie restreinte*, « *surplus* », « *part maudite* », « *force vive* » ou « *joie de vivre* » sont donc l'expression, (ou plutôt l'incarnation ou, mieux encore, la preuve *vivante*) d'un tel *redoublement*. C'est en cela que l'on peut voir aussi la *Décroissance* comme étant le moment où ce *redoublement* prend tout son *sens*, le moment où il dévoile toute sa *raison d'être*. Elle est donc très précisément le moment de notre « *renversement copernicien* ». Celui où la finalité de l'économie se révèle. Celui où apparaît enfin le véritable produit – le véritable *rendement* – du processus économique. Un « *véritable rendement* » qui, au passage, semble bien renvoyer à tout ce que Carnot, au niveau des machines à feu de son temps, s'était justement donné pour mission d'éliminer. Enfin, dans le strict cadre de ce travail, c'est à ce moment qu'apparaît tout l'intérêt d'une mise en perspective des approches bataillienne et georgescu-roegenienne du processus économique. Immanquablement : au « *véritable produit du processus économique* » georgescu-roegenien correspond l'« *objet premier de l'économie* » bataillien. « *Objet premier* » et « *véritable produit* » qui ne sont donc que *dépenses inutiles*. Au même titre que la seule *entropie*. Sauf que, désormais, ayant été *redoublée*, celle-ci peut présenter un véritable *intérêt* – acquérir une vraie *valeur*. D'abord parce que ce n'est que son *redoublement* qui la rend *éclatante*. Mais, aussi et surtout, parce que ce *redoublement* est alors *vécu* (et donc *ressenti*). D'ailleurs, le *redoublement* de l'*entropie* n'est-il pas l'apanage – mieux : le *privilège* – *seul* de la *vie* ?

que l'on va tenter de prouver à présent. À ce sujet, on a déjà pu relever que, dans *L'Érotisme*, Bataille (en prenant notamment l'exemple élémentaire de la scissiparité) fait tout d'abord valoir que la reproduction est un phénomène qui remet en cause la *discontinuité* des êtres – c'est-à-dire leur *maintien* en tant qu'êtres *séparés du reste des choses* – c'est-à-dire, en fin de compte, leur *existence propre*. C'est pourquoi, alors même qu'une césure peut largement s'établir entre la recherche érotique et la seule volonté de se reproduire, l'*érotisme* a pour Bataille le même sens que celui de la *mort*. S'il fait d'abord remarquer le paradoxe que cela peut représenter dès lors qu'on l'envisage comme une « exubérance de la vie »<sup>207</sup>, la suite de l'ouvrage nous montre bien que c'est justement *en tant qu'exubérance de la vie* que l'*érotisme* a partie liée à la *mort*. C'est que, en outre, on peut dire de l'*érotisme* qu'il procède de *pertes exubérantes d'énergie*. Et ce sont bien ces *pertes* qui représentent, comme on l'a déjà énoncé dans la section précédente, une véritable *menace* pour celui qui en est l'auteur. Les *sommes d'énergies prélevées* n'ayant alors pu, cette fois-ci, être *investies, comme habituellement*, dans tout ce qui concourt au *maintien* et à la *stabilité* du ou des individus concernés. Les *sommes d'énergies prélevées* ayant pu, pour une fois, échapper au *rendement escompté*, disons *habituel*, de ces individus (celui qui, comme on vient de l'énoncer, concourt à leur *propre survie*). Bien-sûr, ce qui est en cause ici – la source de tout ceci – n'est autre que notre *surplus*. Celui-là même qui ne peut être *dépensé qu'à perte... au bout du compte...* Car, en effet, si, comme on a pu le voir, au niveau du domaine du vivant, la *croissance organique* est tout autant que la *reproduction* un effet du *surplus*, la grande *différence* est qu'avec cette dernière un changement de statut va pouvoir s'opérer. Et non des moindres. Puisque là, c'est justement la *Décroissance* – dont on vient de faire grand cas en l'ayant expressément assimilée à la *finalité du processus économique* – qui va pouvoir enfin se faire jour. Car, avec la *reproduction*, apparaît un élément crucial qui *change* la donne. Un élément qui fait toute la *différence*<sup>208</sup> : celui de la *rupture des limites* du ou des individus concernés. Ce en quoi consiste précisément la *transgression*. Seulement, dans le cadre de ce travail, en plus de souligner que c'est bien-sûr le *surplus* qui se trouve être à l'origine d'une telle *rupture* (ou *transgression*), il s'agit également d'exposer le fait que cette *rupture* (ou *transgression*) consiste à passer d'un système qui est « ouvert *sur son environnement* » à un système qui, « s'ouvrant *au-delà de lui* », tend à se retrouver « *isolé en un tout* ». C'est-à-dire : « en *communication* avec tout *ce qui l'entoure* ». Ce qui nous renvoie expressément au « tout sans coutures » de la *continuité intuitive* que nous avons pu étudier dans la première partie. Dans

207 Cf. par exemple : *OC*, X, p.17

208 Un élément qui, sans doute, au même titre que le *surplus* lui-même, *change une équivalence en différence*.

ce sens, on peut dire que tout ce qui s'effectue – ou, plutôt, tout ce qui *se joue* – à cet *instant* crucial – plus exactement, à cet *instant sacré* (ou *divin*) – de la *transgression* (l'*ouverture au-delà de soi*) n'est donc ni plus ni moins que le *raccord* avec cette *continuité intuitive*. En d'autres termes, cela revient à dire que la *transgression* consiste expressément à passer de la *discontinuité* à la *continuité* (ou du niveau *particulier* au niveau *général*), sachant que toute *discontinuité* repose sur une certaine *ouverture sur son environnement* et que toute *continuité* n'est « accessible » qu'à partir d'une certaine *ouverture sur l'isolement de l'univers*<sup>209</sup>. En outre, tout cela devra aussi nous aider à bien garder à l'esprit que le *surplus* – lequel, on l'aura compris, se manifeste concrètement en l'espèce de la *transgression des limites* – est bien un phénomène qui se joue au niveau *général* bien qu'il trouve son origine au niveau du *particulier*<sup>210</sup>.

On pourrait ici crier à l'*imposture* en disant que ce n'est que *morte* qu'une structure organique donnée peut être envisagée comme *pleinement* « *raccordée* » à tout ce qui l'entoure, comme *pleinement* « *rendue* » à la *mesure de l'univers* (à l'*entropie*). Mais, comme Bataille l'a souvent soutenu, en ce qui nous concerne, c'est bien plutôt la *mort* qui est une *imposture*. C'est que, celle-ci, en nous offrant la *pleine continuité* (et en nous reprenant donc *toute discontinuité* – c'est-à-dire, en fin de compte, *toute limite*), nous *prive* de *toute expérience sensible* – et, par conséquent, *consciente* – de la *mesure de l'univers*. En d'autres termes, la *mort*, dès lors qu'elle se donne entièrement à nous, nous *prive* de toute *véritable* « *connaissance* » d'elle-même<sup>211</sup>. C'est bien dans ce sens que les *simulacres* de la *mort* s'avèrent présenter plus de *valeur* que la *mort* elle-même. La *valeur* – ou l'« intérêt » – résidant, *pour nous*, dans toutes ces « situations limites » où l'on a, comme qui dirait, l'« impression » de « *vivre la mort* » sans toutefois y succomber véritablement<sup>212</sup>. Ce qui, à vrai dire, renvoie à autant de choses terrifiantes que séduisantes. Les premières se rattachant sans doute principalement à tout ce qui a trait à la *douleur* physique. Les secondes renvoyant surtout à tout ce qui a trait à la *volupté*. Mais si l'on peut facilement admettre que, à l'exception du masochisme, la *douleur* physique fait assez

209 Lequel est précisément, *pour nous*, l'*impossible* – plus exactement, « *notre* » *impossible*.

210 Ce qui est tout à fait saisissable dès lors que l'on a compris que ce ne peut être que l'activité *particulière* de *classement*, du fait qu'elle n'est pas *automatique*, qui peut *redoubler* l'*entropie* et, par là, pousser à la *rupture des limites posées... par son action même*. C'est encore un autre aspect de cette section, à savoir celui qui, comme annoncé dans le titre, va consister à mettre en évidence tout le lien qui existe entre une *limite posée* et sa *rupture*. Thème de la « *compression* ne manquant jamais de conduire à l'*explosion* » que Bataille aborde justement dans *L'Érotisme* et qui, à bien des égards, traduit ce en quoi consiste précisément un *mouvement de transgression*.

211 Une *véritable* « *connaissance* » qui, bien-sûr, dans ce cas, ne pourra jamais être que « *communuelle* ».

212 En d'autres termes, des situations qui nous donneraient comme l'impression – la *sensation* – de « mourir de ne pas mourir »...

rarement partie de ce que l'on *se* choisit habituellement pour éprouver cette véritable *joie* – et véritable *chance* – qu'est l'*ouverture au-delà de soi*, il faut bien comprendre qu'une telle *joie* n'en relève pas moins *toujours* du *méfait*<sup>213</sup>. C'est justement tout ce dont témoigne le *mouvement de l'érotisme* tel que Bataille l'envisage dans *L'Érotisme*. Celui-ci procédant, comme on l'a dit, de l'*ouverture au-delà de soi* (et donc de la *rupture des limites*) du ou des individus concernés<sup>214</sup>. C'est sans doute la raison pour laquelle, dans son ouvrage, Bataille n'a eu d'autre choix que d'appréhender ce *mouvement de l'érotisme* d'une manière aussi étendue : de la *recherche érotique* en tant que telle<sup>215</sup> à la *recherche de... Dieu*<sup>216</sup>. À cet égard, voyons comment les choses ont pu être posées dès l'*Avant-propos* : L'esprit humain aurait « peur de lui-même », terrifié qu'il serait par ses propres « mouvements érotiques ». Toutefois, la sainte qui « se détourne avec effroi du voluptueux » ignorerait « l'unité des passions inavouables de ce dernier et des siennes propres ». C'est que, dès lors que l'on se placerait d'un certain « point de vue », la « cohésion de l'esprit humain », dont les possibilités s'étendraient « de la sainte au voluptueux » pourrait alors se faire jour. Et, pour l'homme, d'échapper ainsi à « l'étrange méconnaissance de lui-même qui l'a jusqu'ici défini » (GB, OC, X, p.11). Ce à partir de quoi, une « vue d'ensemble de la vie humaine » pourrait alors se dessiner. Une « vue *d'ensemble* » où, par exemple, « les élans de la religion chrétienne et ceux de la vie érotique » pourraient désormais nous apparaître « dans leur unité » (*Ibid*, p.11-12). Ainsi, un seul et même élément présiderait aussi bien aux *transports érotiques* qu'aux *élans mystiques*. Et, pour nous, il ne doit faire aucun doute que cet élément, qui nous permet donc d'acquérir cette « vue *d'ensemble* », n'est autre que celui du *redoublement de l'entropie* qui est le *fait du vivant*. Un *fait du vivant* qui, paradoxalement, n'en *menace* pas moins, en ce sens, *toute existence particulière*. Pour le comprendre, poursuivons notre lecture de *L'Érotisme*. Dans l'*Introduction*, Bataille envisage l'érotisme comme une « approbation de la vie jusque dans la mort » (*Ibid*, p.17). C'est qu'il repose sur l'*acte de reproduction* qui, toujours, pousse un être donné d'un état *discontinu* – *particulier* – à un état *continu* – *général*. La *continuité de l'être* ayant, comme on l'a déjà dit, le sens de la *mort*, on peut donc aisément appréhender l'*acte reproductif* – *acte*, chez l'homme, *érotique* – comme étant le point culminant de ce *fait du vivant* dont on cherche ici à percer le mystère : cet *acte* ayant en somme la *force de projeter la vie au devant de la mort*. Pour

213 Et que, dans ce sens, elle procède *toujours* – tout masochisme mis à part – d'une certaine *douleur*.

214 Et donc, par conséquent, dans tout les cas, d'une certaine *violence*, comme on va le voir dans ce qui suit.

215 Celle qui s'effectue au travers de l'*acte sexuel*.

216 Celle qui s'effectue au travers de l'*expérience mystique*. [D'où l'allusion au « mourir de ne pas mourir » de Sainte Thérèse d'Avila (dans la note 212 ci-dessus) que Bataille a pu évoquer dans plusieurs de ses écrits.] Sachant que toute la *valeur* que peut accorder Bataille à l'*expérience « mystique »* n'apparaît pour lui seulement dès lors qu'une telle « *expérience* » acquiert une autorité *en elle-même*.



expliquer un tel élan, Bataille évoque comme une sorte de « nostalgie de la continuité perdue » qui toucherait les « êtres discontinus » que nous sommes (*Ibid*, p.21). Et c'est cette espèce de nostalgie qui, chez l'homme, commanderait ces « trois formes de l'érotisme » que seraient « l'érotisme des corps », « l'érotisme des cœurs » et « l'érotisme sacré » (cf. *Ibid*)<sup>217</sup>.

Mais, quelque soit sa forme, l'érotisme, n'en aurait pas moins toujours pour objet de « substituer à l'isolement de l'être, à sa discontinuité, un sentiment de continuité profonde » (*Ibid*). Or, « l'arrachement de l'être à la discontinuité » étant « toujours le plus violent »<sup>218</sup>, c'est donc toujours une certaine « violence » (une « violence » que Bataille qualifie d'« élémentaire ») qui animerait, quels qu'ils soient, les mouvements de l'érotisme. Seule une telle « violence » pouvant ainsi « mettre tout en jeu » (*Ibid*, p.22). C'est-à-dire opérer cette « dissolution », fut-elle « relative », « de l'être constitué » (*Ibid*, p.23). Plus précisément, ce dont il est ici question, c'est d'une violence « intérieure » (*Ibid*, p.29). Cela seul pouvant expliquer ce « refus de repli sur soi » qui ferait « l'unité du domaine érotique » (*Ibid*). Encore une fois, pour nous, une telle « violence intérieure » ne peut bien-sûr renvoyer qu'à notre *surplus* – qu'à ce *redoublement de l'entropie* qui se manifeste en l'espèce de *forces vives*. Mais pour éviter d'avoir à le rappeler sans cesse, indiquons que, désormais, tout ce que l'on va pouvoir relever dans la suite de l'ouvrage n'aura plus pour objet que de faire écho à cela. Un peu plus loin, Bataille énonce notamment la chose suivante : « Il y dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours *excède* les limites<sup>219</sup>, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement<sup>220</sup>. » (*Ibid*, p.43) En témoignerait le remarquable « *mouvement de prodigalité de la vie* » (*Ibid*, p.61) : « la vie est la chausse-trape offerte à l'équilibre », « elle est toute entière l'instabilité, le déséquilibre où elle précipite ». « C'est un mouvement tumultueux qui appelle incessamment l'explosion. » Mieux : « l'explosion incessante ne cessant pas de l'épuiser », la vie ne se poursuivrait qu'au travers d'un renouvellement incessant : les êtres qu'elle engendre et dont « la force d'explosion est épuisée » cédant la place à « de nouveaux êtres, entrant dans la ronde avec une force nouvelle » (*Ibid*, p.62). Ainsi, la nature ne consisterait pas seulement en une « débauche d'énergie vive » mais, aussi, en une « orgie de l'anéantissement » (*Ibid*, p.64). Plus précisément, c'est procédant d'une telle

217 L' « érotisme sacré » relevant, lui, de la recherche – plus exactement de l'*amour* – de Dieu (cf. *Ibid*, p.22).

218 Le « plus violent pour nous » étant la mort « qui, précisément, nous arrache à l'obstination que nous avons de voir durer l'être discontinu que nous sommes » (*Ibid*, p.22).

219 Notons que, à cet égard, dans un de ses manuscrits relatif à *L'Érotisme*, Bataille a également pu évoquer une « exigence de consommation excessive d'énergie » qui habiterait chaque chose (cf. *Ibid*, p.696)

220 On peut sans doute désormais se permettre d'ajouter qu'un tel mouvement pourrait être réduit *complètement* s'il était possible, *dans les faits réels*, de *satisfaire* au *principe de Carnot*...

« débauche d'énergie vive » qu'elle provoquerait cette « orgie de l'anéantissement » : l'« agitation fiévreuse en nous » demandant à la mort « d'exercer ses ravages à nos dépens » (*Ibid*, p.63). C'est bien en cela que Bataille nous invite à ne plus « faire de différence entre la mort et la sexualité » : Toutes deux n'étant que « les moments aigus d'une fête que la nature célèbre avec la multitude inépuisable des êtres ». Toutes deux ayant le sens du « gaspillage illimité auquel la nature procède à l'encontre du désir de durer qui est le propre de chaque être » (*Ibid*, p.64). Ainsi, au travers de la *mort* aussi bien qu'au travers de la *sexualité*, c'est tout le caractère « impossible » de « la nature » qui se révélerait à nous : celle-ci « exigeant des êtres qu'elle suscite de participer à cette rage de détruire qui l'anime et que rien n'assouvira » (*Ibid*). Mais le propre de l'homme serait d'avoir pris peur de cette vertigineuse « *prodigalité de la vie* ». On pourra apprécier dans la partie suivante combien c'est en l'espèce des *interdits* que l'homme a pu tenter d'opposer un frein à cette « débauche de forces vives » (*Ibid*, p.63) dont la nature procède. Mais, dès à présent, relevons que, à ce point du livre, Bataille nous révèle d'ores et déjà combien cette attitude proprement humaine ne peut jamais avoir comme conséquence que de renforcer d'autant ce qu'elle cherche à éviter<sup>221</sup>. C'est qu'un « rapport complémentaire » unirait « l'interdit, qui rejette la violence, à des mouvements de transgression qui la libère » (cf. *Ibid*, p.52). La transgression étant le « complément attendu » de l'interdit : « comme un mouvement de diastole en complète un de systole ou, comme une explosion est appelée par une compression qui la précède » (*Ibid*, p.68)<sup>222</sup>. C'est là, dans ce moment *éclatant* et *exaltant* de la *transgression*, que se révèle, sous les yeux ébahis de ceux qui peuvent en être témoins, le secret du *vivant* : « *La vie est en son essence un excès, elle est la prodigalité de la vie. Sans limite, elle épuise ses forces et ses ressources ; sans limite elle anéantit ce qu'elle a créé.* » (*Ibid*, p.88 ; nous soulignons)

Ce « secret » de la *vie* est aussi bien le « secret » de l'*être*. Une telle définition du vivant ne manquant pas de nous renseigner sur le véritable « statut » de ce dernier. Un « statut » sans nul doute des plus précaires puisqu'on aura vite fait d'y déceler cette « *sauvage impossibilité* » caractéristique de tout ce qui ne peut, *ni éviter ses limites, ni s'y tenir*. Reprenons : Si la « vie » est « prodigalité de la vie », elle est donc la « *dépense de la vie* ». C'est-à-dire sa « *sortie hors*

221 « L'homme s'est cabré pour ne plus suivre le mouvement qui l'emportait, mais il ne put, de cette façon, que le précipiter, qu'en rendre la rapidité vertigineuse. » (*Ibid*, p.64)

222 On peut donc en conclure que, au niveau « anthropologique », la *capacité de dépense habituellement acquise par les opérations du vivant* se retrouve en général comme « *réservées pour plus tard* », comme s'il fallait qu'elle ne puisse s'exprimer qu'en des lieux et/ou en des moments bien précis. C'est alors qu'apparaît ce que Bataille nomme l'« organisation de la violence » dont procéderait l'érotisme tout autant que la guerre et la cruauté... (Sur ce point, voir par exemple *Ibid*, p.81-82.)

*d'elle-même* », soit : sa... *MORT*. L' « être » serait donc, en l'espèce de sa « mort », l' « absence de l'être »<sup>223</sup>. Autrement dit, l'*être*, qui se veut « discontinu », n'est en réalité que « continuité de l'être »<sup>224</sup>. Et c'est bien ici<sup>225</sup> que réside la « violence » qui, seule, par conséquent, nous permet d'accéder à ce secret de l'être. Par exemple, en l'espèce d'un sacrifice. Ou bien, en l'espèce de... l'*acte d'amour*<sup>226</sup>. En effet, dans l'un comme dans l'autre, nous apparaît, brusquement et brutalement, cette *dépense de la vie* qu'est la *vie*, cette *sortie hors de l'être* qu'est, en vérité, l'*être*. Dans les deux cas, l'être étant, d'une manière ou d'une autre, « ramené à la continuité de l'être ». Dans le sacrifice, cela passe par la *mise à mort* : une telle « action violente » « privant la victime de son caractère limité et lui donnant l'illimité, l'infini qui appartiennent à la sphère sacrée ». Mais, dans l'acte d'amour, l'amant ne désagrègerait « pas moins la femme aimée que le sacrificateur sanglant l'homme ou l'animal immolé » : La femme « dans les mains de celui qui l'assaille » étant tout aussi bien « dépossédée de son être », perdant, « avec sa pudeur, cette ferme barrière qui, la séparant d'autrui, la rendait impénétrable ». Alors, « brusquement », elle s'ouvrirait « à la violence du jeu sexuel déchaîné dans les organes de la reproduction », elle s'ouvrirait « à la violence impersonnelle qui la déborde » (*Ibid*, p.91). Ainsi, de même que le sacrifice substituerait « la convulsion aveugle des organes » à « la vie ordonnée » d'une victime donnée, la « convulsion érotique » libérerait « des organes pléthoriques » dont « les jeux aveugles » se poursuivraient « au-delà de la volonté réfléchie des amants » (*Ibid*, p.93). Dans les deux cas, ce qui serait révélé serait la « violence intérieure de l'être », la « pléthore impersonnelle de la vie » (*Ibid*, p.92). Et, quand il s'agit d'*érotisme*, quand cette « violence, que ne contrôle plus la raison », anime les organes comme pour les tendre à « l'éclatement », c'est alors « la joie des cœurs » que « de céder au dépassement de cet orage » (*Ibid*, p.93). Pour nous, cette « joie des cœurs » renvoie bien-sûr au moment de la *Décroissance*. Un moment qui est bel et bien celui de la *transgression* – en ce qu'il repose sur un mouvement qui « excède une limite » (*Ibid*) donnée. Un moment qui, ne l'oublions pas, constitue le véritable produit de ce processus éminemment économique qu'est le processus du vivant. Et l'*érotisme* de nous apparaît alors comme un exemple concret de *décroissance*. Un exemple des plus remarquables et des plus éclatants. Et, puisque l'*érotisme* consiste expressément en une « expérience intérieure de la pléthore »,

223 En ce sens, pour faire écho à ce qui a pu être étudié dans la première partie, on peut alors dire que l' « être » est à la fois « être » et « non-être ».

224 On verra que c'est bien au niveau des limites que se joue toute cette ambiguïté de l'*être*.

225 Dans ce passage du discontinu au continu.

226 C'est que, dans *L'Érotisme*, Bataille nous propose également de prendre en considération ce « rapprochement que faisaient les Anciens de l'acte d'amour et du sacrifice » (*Ibid*, p.90).

l'expérience de la *Décroissance* ne peut donc être que celle d'un « éclatement », celle d'une « violence au moment de l'explosion » (*Ibid*, p.94). Par la suite, Bataille se propose de nous rappeler les « conditions physiques » qui sont à la base de cette « expérience intérieure » qu'est l'*érotisme*. Sans surprise, c'est bien-sûr cet « excès d'énergie » que la vie mobilise et « qu'il faut dépenser » qui est alors cité (cf. *Ibid*, p.95). Ce qui, pour nous, ne fait que confirmer, s'il en était encore besoin, combien notre chère *Décroissance* est l'expression de ce *surplus d'énergie* qui ne manque jamais, à un moment ou à un autre, d'*échapper* aux opérations « économiques ». Autrement dit, l'expression de ces *pertes inutiles d'énergie* que Carnot aurait bien voulu pouvoir soustraire des machines de son temps... afin qu'elles puissent devenir, sans nul doute, véritablement « économiques »...

Nous allons maintenant voir que c'est au niveau des *limites* que se joue cet « *inutilisable excès* » qu'est donc notre *Décroissance*. Mais pour mieux le comprendre, il nous faut revenir sur le fait que notre *surplus* se traduit avant toute autre chose par un phénomène de... *croissance*. Pour ce faire, il nous suffit de poursuivre notre relecture de *L'Érotisme* qui, progressivement, nous amène à saisir cela de « déconcertant » que la *croissance* ne fait jamais en réalité que remettre en cause « l'unité de l'organisme qui croît ». Pour cela, Bataille s'appuie tout simplement sur l'idée que « la reproduction n'est qu'une forme de croissance ». En clair : « toute unité vivante s'accroît ». Ce qui, une fois atteint « l'état pléthorique »<sup>227</sup>, la pousse à *se reproduire* (*Ibid*, p.96). Soit par division cellulaire, soit par accouplement. Mais, dans les deux cas : « Ce que met en jeu la reproduction est la croissance impersonnelle ». C'est-à-dire une croissance non plus au profit du ou des êtres d'origines mais au profit du ou des êtres qu'ils engendrent. Alors, à ce moment, pour les êtres à l'origine de cet *acte de reproduction*, il n'est plus question de *croissance* mais de *don*. Soit une *perte* de leur avoir (cf. *Ibid*, p.97). Mais, ici, faisons surtout valoir toute l'*instabilité* que, avant toute autre chose, une telle *perte de soi* induit chez le ou les êtres d'origines : L'être, au moment de cette « crise » qui « naît de la pléthore », « passe du calme du repos à l'état d'agitation violente » (*Ibid*). Et, notons que cette « violence de l'agitation » (*Ibid*, p.98) est celle de la *continuité* et qu'elle mène à la *mort des êtres discontinus* qui, *seuls*, semblent avoir le « privilège » de pouvoir en être les *victimes*... Cela, dès l'*instant* qu'ils ont atteint les *limites* de leur *propre croissance*. C'est donc bien au niveau des *limites* que se révèle notre cher *excès*. Les *limites* de la *croissance individuelle*. Cela se conçoit aisément si l'on prend la peine de considérer un tant

---

227 C'est-à-dire : une fois atteint les *limites* de sa croissance.

soit peu objectivement, dans l'exemple de la reproduction sexuée, le cas de ces organes tendus à l'éclatement que sont les organes sexuels à l'état excité. À ce niveau – et, aussi, à ce moment – la *limite*<sup>228</sup> est – enfin – *excédée*. À ce niveau – et à ce moment<sup>229</sup> – la *limite* n'est plus en réalité qu'une *absence de limite*<sup>230</sup>. À vrai dire, il en va de même si l'on considère tout aussi objectivement les *limites* d'une cellule au moment où elle en vient à se *fracturer* en deux. Ainsi, dans les deux cas (dans celui de la reproduction sexuée comme dans celui de la reproduction asexuée), la « continuité globale des êtres se révèle à la limite » (*Ibid*). Et, dans les deux cas, ce qui se joue est ce que Bataille nomme la *crise de l'isolement*. Or, en quoi consiste un *isolement*<sup>231</sup> ? Eh bien, il s'agit, très précisément, « de la fermeté, de la stabilité d'une limite concevable » (*Ibid*, p.101)<sup>232</sup>. Tout ce sur quoi, par ailleurs, reposerait ce que Bataille identifie comme étant le « *sentiment de soi* » (cf. *Ibid*, p.100-101). Tout ce que, paradoxalement, ruinerait ce sommet du vivant qu'est l'*acte reproductif*. C'est ici que peut nous apparaître toute cette *ambiguïté* de l'*être* qui semble donc si bien se révéler quand il est question d'un *être vivant* (et plus particulièrement quand un tel *être* en vient à *se reproduire*) : Si la vie – le mouvement de la vie – demande un instant de telles « barrières séparant les individus distincts les uns des autres »<sup>233</sup>, rien ne semble pouvoir la mettre elle-même à l'abri de son propre mouvement<sup>234</sup>. Pour ce qui est des êtres asexués : ceux-ci « meurent de leur propre développement ». Pour ce qui est des êtres sexués : ceux-ci « n'opposent à leur propre mouvement de surabondance – comme à l'agitation générale – qu'une résistance provisoire » (*Ibid*, p.102). Cette *crise de l'isolement* qui se joue ici dans les deux cas, Bataille l'appelle aussi la « crise de l'être ». Et, pour lui, l'*être* ne peut en réalité jamais avoir ce *sentiment de soi* évoqué plus haut qu'au travers d'une telle *crise*<sup>235</sup>. Autrement dit, l'*être* ne peut jamais *se connaître*, disons, *intimement* que dans cette « mise en jeu » de lui-même. Toute notre *ambiguïté de l'être* peut donc s'énoncer en ces termes : L'*être* (ici *vivant*) ne peut jamais *exister* – et *se sentir exister* – qu'au travers de cette *instabilité* qui *menace* pourtant sans cesse

228 Disons, la *limite corporelle* « habituelle » ou « normale ».

229 Plus précisément, à cet *instant*.

230 Ce qui, sans nul doute, nous permet de comprendre la raison pour laquelle, humainement, de tels organes (tout particulièrement en de tels instants) acquièrent un tel caractère *obscène* (sauf à adopter la neutralité du regard scientifique).

231 Ne perdons surtout pas de vue que l'« *isolement* » dont il est ici question consiste très précisément en un « *isolement de l'isolement de l'univers* »...

232 Ne perdons également surtout pas de vue qu'une telle « fermeté » et qu'une telle « stabilité » ne s'appuient en réalité que sur un plus grand désordre extérieur.

233 Des barrières « sans lesquelles aucune organisation complexe ne serait possible, aucune organisation efficace » (*Ibid*, p.102).

234 Sauf, encore une fois, à être en mesure de satisfaire au *principe de Carnot*.

235 Ce qu'il énonce en ces termes : « l'*être* a l'*expérience intérieure* de l'*être* dans la crise qui le met à l'épreuve » (*Ibid*, nous soulignons)

de mettre fin à son *existence*. Reprenons donc l'ensemble : Un *être* donné n'a d'autre possibilité que de reposer sur certaines *limites*. Mais tout laisse à penser que le mouvement commandant la constitution de telles *limites* commande du même coup leur destruction. Et, ce n'est sans doute d'ailleurs jamais qu'au travers de la destruction de ces *limites* que l'*être* vivant peut acquérir une *connaissance de lui-même*<sup>236</sup>. Ici, Bataille nomme cette dernière « sentiment de soi ». Mais ce dernier renvoie à ce qu'il nomme habituellement « expérience intérieure » (ou « expérience du dedans »)<sup>237</sup>. En tout cas, si cette *connaissance* semble se faire d'une manière particulièrement intense lors de la crise sexuelle, nous comprendrons plus bas qu'elle est en réalité constamment et incessamment présente en nous. Demandons-nous simplement alors pour le moment si cette *connaissance de soi*, qu'elle soit nommée « sentiment de soi », « expérience intérieure » ou encore « expérience du dedans » ne renverrait pas à cette *sensation entropique* que nous avons pu évoquer plus haut et que nous avons relevée au sein de l'œuvre de Georgescu-Roegen ? N'est-ce pas en effet, elle seule qui serait en mesure de fournir à l'*être* un tel « sentiment de soi » qui, chez Bataille, est « celui de l'*être* et des *limites* de l'*être isolé* » (*Ibid*, p.103, nous soulignons) ?

#### Du « repli sur soi » à l' « isolement en un tout »

À présent, arrêtons-nous un instant pour réfléchir sur l'émergence de telles *limites* (ou *barrières*) indispensables à la constitution de n'importe quelle structure plus ou moins élaborée, plus ou moins consciente et/ou plus ou moins sensible. Cela va en effet nous permettre, comme promis, d'expliquer (et d'une façon très simple) comment et pourquoi ce moment de la *transgression* que l'on vient d'étudier ne fait jamais en réalité que de faire passer une structure donnée de l'état d' « ouverture sur son environnement » à l'état d' « ouverture au-delà d'elle-même ». Mais, ce faisant, on aura peut-être pas d'autre choix que de faire d'une pierre deux coups en mettant aussi en relief le fait que ce n'est que dans l'*instant* qu'une structure donnée se retrouve de la sorte « isolée en un tout » (« ouverte au-delà d'elle-même »). À nos yeux, ça ne peut être que de cette façon que l'on peut réellement saisir ce passage de l'*économie restreinte* à l'*économie générale* (ou, si l'on préfère, de ce que nous avons choisi d'appeler la *mesure de l'homme* à la *mesure de l'univers*) que provoque toute *transgression*. Nous venons juste de réaffirmer que le gage de toute organisation complexe

236 « L'être le plus simple a, nous l'admettons, le sentiment de soi, le sentiment de ses limites. Si ces limites changent, il est atteint dans ce sentiment fondamental, cette atteinte est la crise de l'être ayant le sentiment de soi. » (*Ibid*)

237 Cf. *Ibid*, p.100.

était l'existence de certaines *limites*. Le simple fait de poser une *limite* engendrerait donc une organisation complexe ou, tout au moins, serait le fait d'une telle organisation. Mais, quoi qu'il en soit, on a pu voir dans la section qui précède que l'existence d'une organisation suffisamment complexe pour pouvoir *se maintenir* au moins un certain laps temps (et, par suite, courir après ses buts) requiert obligatoirement une certaine *ouverture sur l'environnement* : seule une *activité de tri* permettant d'échapper plus ou moins longtemps au *second principe de la thermodynamique*. On peut donc en déduire que « limite posée », « organisation plus ou moins complexe », « ouverture sur l'environnement » et même « activité de tri » sont, en fin de compte, une seule et même chose. Or, on sait maintenant que, sauf à satisfaire au principe de Carnot<sup>238</sup>, le simple fait de poser une *limite* engendre inévitablement un *surplus* : La constitution d'une telle *limite* ne se faisant jamais *automatiquement*. La constitution d'une telle *limite consumant* systématiquement une certaine *part d'énergie* – une *part maudite* ; la « part maudite ». *Part* que l'on a pu également envisager en tant que *redoublement de l'entropie*. C'est-à-dire en tant que *déperdition inutile d'énergie* qui, ayant pu être *redoublée*, peut alors être *ressentie*. D'où la *valeur* qu'elle peut alors acquérir. Une *valeur* qui appartient au monde des *sens*. Principalement, en ce qu'elle passe par une déperdition de *forces vives* qui, chez un être vivant, ne manque jamais de procurer autant de *sensations entropiques*. Lesquelles ne *se ressentent* jamais, comme on vient de le voir, qu'au niveau des *limites de l'être*. C'est donc à ce niveau, où se *joue la transgression*, que l'être *se perd* et, par-là, qu'il se retrouve *à la mesure de l'univers*. Car, à ce niveau, précisément, l'être entre en *communication avec tout ce qui l'entoure*. Il tend alors à se retrouver *isolé en un tout*. Dès lors, si tout ce que l'on a pu étudier dans la section précédente est vrai, l'être en question, *à ce niveau là*, devrait ne plus pouvoir échanger ni matière ni énergie avec son environnement. De fait, conformément au second principe de la thermodynamique, il devrait ne plus pouvoir que *se dépenser* et, par conséquent, ne plus pouvoir, d'aucune manière, *demeurer égal à lui-même*. Pour bien se rendre compte de cela, on peut peut-être tout simplement s'appuyer sur cette mesure que, en son temps, Carnot avait pu établir concernant ce que nous avons alors baptisé le « luxe des machines ». On se souvient qu'il avait en effet pu mesurer qu'il ne fallait pas moins de 2,7 unités de chaleur pour pouvoir seulement produire une unité de puissance motrice. En ce qui nous concerne et d'après tout ce qu'on a pu voir dans ce qui précède, on peut sans doute se permettre d'envisager les choses comme suit : Le « 2,7 » représentant la structure *et* son environnement. Soit le « tout supérieur à la somme de

---

238 Ou, sauf à parvenir à fonctionner comme le ferait le démon de la fable de Maxwell.

ses parties » ou, si l'on préfère, le « système isolé en un tout ». Le « 1 » (l'unité de puissance motrice produite) représentant la structure que l'on veut *réductible à la somme de ses parties* mais qui, pour ce faire, devrait sans doute alors pouvoir être en mesure de ne consommer qu'une seule unité de chaleur par unité de force motrice produite. Et, enfin, le « 1,7 » représentant la *différence – toute la différence –* entre la structure comme elle devrait être *idéalement* et ce qu'elle est en réalité, à savoir une structure *rattachée à – et non isolée de –* son *environnement*. C'est au travers de cet exemple que l'on peut apprécier combien une activité de production – c'est-à-dire une activité de *classement* et/ou de *tri* – donnée, que l'on voudrait parfaitement à *l'abri* du reste des choses, s'avère en réalité – au travers de ces *forces vives* qui lui échappent de toutes parts – pleinement *solidaire* de *tout ce qui l'entoure*. Ceci, par le biais de ce « 1,7 », lequel représente toute la *turbulence* de la structure en question. Quelque forme que puisse revêtir cette *turbulence* : Pour une machine, comme dans l'exemple de la locomotive que nous avons déjà pu mobiliser précédemment, cette *turbulence* se traduit sans doute par tout un ensemble d'éléments allant du bruit (crissements...) et des évacuations de fumée (et autres vapeurs d'eau) à toute la chaleur qu'elle peut dégager du fait de sa chaudière et de son foyer<sup>239</sup>. Pour un homme, cette *turbulence* concerne sans doute notamment tout ce qui peut participer de ses rires, de ses larmes, de son souffle, de sa transpiration... Dans un cas comme dans l'autre, tous ces éléments<sup>240</sup> ne témoignent-t-ils pas de ce *surplus* prélevé sur l'environnement mais qui n'en échappe pas moins pour autant à toute espèce de procès de production. Ne nous renseignent-ils pas sur l'« emploi » qui est fait de ce dit *surplus* qui ne sert donc à rien d'autre qu'à se consumer *dans l'instant* ? Enfin, ne rendent-ils pas compte de cet *anéantissement intérieur constant* de chaque chose qui, toujours, *dans l'instant*, nous concerne tous. Car, *dans l'instant*, il s'avère que l'on n'est pas aussi bien séparé du reste de l'univers qu'on le souhaiterait<sup>241</sup>.

À nos yeux, c'est bien notre « 1,7 » qui peut en témoigner. Tout simplement parce qu'il s'agit d'une *somme d'énergie instantanément perdue*. Ainsi, dans le cadre de ce travail, on entendra comme se rapportant à l'instant tout ce qui, à l'instar de ce « luxe des machines » de l'époque

239 Sans oublier, conformément à ce qu'on a pu relever précédemment dans l'ouvrage de Maxime Vincent, sa plus ou moins grande *vitesse* une fois qu'elle a pu être lancée.

240 Des éléments que l'on peut aisément appréhender comme « hétérogènes » au sens où Bataille a pu appréhender cette notion dans des textes comme *La Structure psychologique du fascisme* (cf. GB, OC, I) ou comme dans ceux qui se rapportent au dossier de *L'Œil pinéal* (cf. GB, OC, II).

241 Même si pour pouvoir *vivre*, du moins, *humainement*, il s'agit de savoir l'oublier comme semble bien le confirmer l'émergence dans les sociétés humaines d'*interdits* de toutes sortes qui ne font sans doute jamais, comme on pourra l'apprécier dans la prochaine partie, que de nous projeter dans la sphère du *primat de l'avenir sur le présent*.



carnotienne, échappe au rendement escompté de telle ou telle entreprise (qu'il s'agisse d'une entreprise de survie biologique ou bien d'une entreprise mécanique de traction terrestre, de pompage de mines ou de tout autre type de travail). Les lignes de notre raisonnement sont donc les suivantes : Tout d'abord, on part du principe que cette *somme d'énergie instantanément perdue* (ici de 1,7) constitue le *rayonnement* de la structure considérée<sup>242</sup>. Ensuite, on prend le parti de se dire que ce n'est jamais qu'au travers de ce *rayonnement* que la structure en question *se raccorde* à son *environnement* – c'est-à-dire à *ce qui lui est « tout autre »*<sup>243</sup>. Enfin, on admet l'idée que ce n'est que quand s'effectue un tel *raccord* que l'on entre dans « le monde de l'instant » ou, si l'on préfère, que ce n'est que dans l'instant que peut s'effectuer un tel *raccord*. En définitif, notre 1,7 nous indique dans quelles proportions la structure étudiée est *hors d'elle-même* (et même *hors du temps* pourrait-on désormais ajouter). « Hors de soi », c'est-à-dire « hors de la discontinuité individuelle » (GB, OC, X p.103) ; c'est-à-dire « ouvert à la continuité » (cf. *Ibid*, p.104). Une telle *ouverture* dérangeant toute l'« ordonnance » sur laquelle, *habituellement*, se doit de *reposer* la structure en question. Dans *L'Érotisme*, c'est donc au travers de la *crise sexuelle* que Bataille envisage le *dérangement* de l'*ordre établi* des choses. La « pléthore des organes » déchaîne en effet des « mécanismes » si « étrangers à l'ordonnance habituelle » que tout « l'équilibre » sur lequel se fonde la vie en temps normal semble se renverser. (cf. *Ibid*, p.106). Et, à la suite, Bataille de comparer alors la *crise sexuelle* à un mouvement de *rage* qui s'emparerait de l'être qui y est soumis (cf. *Ibid*). En ce qui nous concerne, on dira que l'*acte reproductif* fait effectivement passer l'être d'un monde où les actions qu'il pouvait entreprendre jusqu'alors lui étaient *bénéfiques* à un monde où, aussi sensuelles et séduisantes puissent-elles se présenter à lui, les actions dorénavant entreprises lui seront désormais *néfastes* (*délétères*) tant celles-ci ne produisent plus rien qui puisse être *utile* à son *maintien* ou à son *développement* personnel. Mais, ici, il s'agit de montrer qu'une telle « transgression dangereuse pour la stabilité générale et la conservation de la vie » (*Ibid*, p.107) est en réalité toujours plus ou moins présente en nous et que c'est justement tout ce dont témoigne notre cher 1,7. Car, force est de reconnaître que ce 1,7, à l'instar de la *crise sexuelle*<sup>244</sup>, ne tend qu'à « engager la totalité de l'être en un glissement

242 Au même titre, par exemple, que les voyants lumineux de nos appareils électriques et/ou électroniques

243 Pour se familiariser avec cette idée, il nous suffit peut-être d'envisager le « *raccord* avec *ce qui nous est « tout autre »* » par le biais de cette notion de *pénombre dialectique* que l'on a pu rencontrer dans la partie précédente et qui témoigne justement de cette *confusion* qui, en réalité, existe entre un élément donné et tous ceux qui peuvent l'entourer (même si, *idéalement*, notamment pour notre confort intellectuel, chaque élément donné se devrait d'être parfaitement détaché du reste des choses).

244 Ici, plus exactement : à l'instar de l'orgie, puisque c'est ce dont il est question dans le passage d'où l'on tire les extraits qui suivent.

aveugle vers la perte » (*Ibid*, p.114). Autrement dit, que c'est bien au niveau de ce 1,7 que l'être « se perd » et qu'il « n'oppose plus rien à la prolifération éperdue de la vie » (*Ibid*). Pour Bataille, le caractère divin – religieux – que put acquérir tout ce qui est de l'ordre d'un tel « déchaînement »<sup>245</sup> repose sur le fait qu'il permit à l'homme de pouvoir s'élever « au-dessus de la condition à laquelle il s'était lui-même condamné » (*Ibid*). Pour nous cette « condition » n'est autre que celle qui réclame systématiquement un *rendement utile* des actions qui peuvent être engagées. Celle-là même qui aimerait pouvoir produire une unité de puissance motrice par unité de chaleur captée. Celle qui exige donc de *l'ensemble des choses* qu'il puisse se réduire « à l'ordre instauré par le travail, c'est-à-dire à l'ordre profane » (*Ibid*, p.115). Par conséquent, celle qui n'attend de cet *ensemble des choses* que de *demeurer égale à la somme de ses parties* au lieu de se laisser chuter dans cette affreuse « indistinction » où les « éléments stables de l'activité humaine » ne font tous que de se dérober sans cesse... comme cela ne manque jamais de se produire dès *l'instant* que l'on a pu retrouver les « perspectives de la perte » (cf. *Ibid*, p.114). Mais puisque, pour toute opération, la somme d'énergie *prélevée* est toujours supérieure à la somme d'énergie *strictement nécessaire*, une telle *réduction* de *l'ensemble des choses* à *l'ordre profane* ne serait donc jamais possible. C'est ainsi que le *phénomène d'économie restreinte* laisserait en fait toujours la place au *phénomène d'économie générale* exactement de la même façon que, dans la mesure carnotienne, le 1 cède la place au 2,7<sup>246</sup>.

On pourrait donc aussi bien appréhender ce « passage d'un monde à l'autre »<sup>247</sup> sous l'angle de *l'émergence de la nouveauté par combinaison*. En effet, ce n'est sans doute pas prendre beaucoup de risques que de se dire que, dans notre exemple, la « structure *et* son environnement » forment un « tout supérieur à la somme de ses parties » en ce que la structure qui ne devait mettre en jeu que 1 met en réalité en jeu 2,7. C'est donc bien l'ensemble complet – qu'on l'appréhende en tant que *système isolé en un tout* ou en tant que *tout supérieur à la somme de ses parties* – qui est à *la mesure de l'univers*. Car ce n'est jamais que cet ensemble, pris dans sa totalité, qui retombe sous l'emprise de la *loi de l'entropie*<sup>248</sup>. Ainsi, tout laisse à penser que : « il n'y a pas que *l'univers* qui soit à *la mesure de l'univers* ». En

245 Un « déchaînement » qu'il appréhende donc à ce niveau de son ouvrage en l'espèce de l'orgie.

246 Par le biais du 1,7 qui correspondrait donc, on l'aura bien compris, au *surplus d'énergie prélevé*.

247 Celui du monde le *l'économie restreinte* à celui de *l'économie générale* ; celui du monde de la *croissance* à celui de la *Décroissance*.

248 Mieux, c'est lui qui nous permet d'apprécier combien, dans un système donné, toute activité particulière de classement ne fait jamais que de redoubler *l'entropie*.

effet, tout élément qui se retrouve *isolé en un tout* l'est aussi bien. Mais, comme ce n'est jamais que la *rupture des limites* qui pousse une structure donnée à se retrouver de la sorte « *isolée en un tout* », on peut dire que c'est, en fin de compte, tout élément qui est soumis à l'*instabilité*<sup>249</sup> qui devient, au moins en partie<sup>250</sup>, l'égal de l'*univers*. Mieux : tout élément ne satisfaisant pas au *principe de Carnot* et qui, par-là<sup>251</sup>, retombe – et retombe même de plus belle – sous la coupe de la *loi de l'entropie*. Il nous est donc maintenant aisé de comprendre combien le fait d'être « ouvert au-delà de soi » revient en fait à être « ouvert à la *dépense de soi* » et, réciproquement, combien le fait d'être « ouvert sur son environnement » revient à être « fermé » à cette même *dépense*. Nous n'avons alors plus aucune raison d'être déstabilisé par le fait de se dire qu'être « ouvert sur son environnement » revient à être « refermé sur soi ». Et, désormais, on peut peut-être même s'autoriser à penser qu'on ne peut jamais être *totale* de la sorte « refermé sur soi » qu'à l'aune d'une captation *réversible* de basse entropie. Autrement dit, avancer l'idée d'une correspondance entre degré d'*ouverture sur son environnement* et degré de *réversibilité* dans la captation de basse entropie. En tout cas, une totale fermeture à la *dépense de soi* reviendrait assurément à demeurer pleinement à l'*abri* du *second principe de la thermodynamique classique*. Et cela reviendrait aussi à ne plus demeurer que sous la seule emprise de l'*économie restreinte*. Alors qu'être ouvert – au moins pour *une certaine part* – à la *dépense de soi* permet d'échapper – pour cette même *part* – à l'*économie restreinte* : cela en retrouvant *une certaine mesure de l'univers* en l'espèce d'*une certaine entropie* (ou *dépense de soi*). On retiendra donc : D'une part, la correspondance entre « ouverture au-delà de soi », « dépense de soi » et « accord avec la mesure de l'univers ». D'autre part, la correspondance entre « ouverture sur l'environnement », « repli sur soi » (en l'espèce d'une « fermeture à la dépense de soi ») et « désaccord avec la mesure de l'univers ». Avec, dans les deux cas, une *mesure de l'univers* qui n'est autre que celle de la *thermodynamique classique*. On retiendra surtout l'opposition qui demeure entre ces deux « logiques ». Cette opposition nous permettant de comprendre toute l'*ambiguïté de l'être* tant le fait d'être en accord avec les lois de la *thermodynamique classique* revient à être en parfait désaccord avec soi-même (c'est-à-dire avec son « moi », disons, « restreint ») alors qu'être en conflit avec ces mêmes lois revient à être en paix avec soi-même (mais, de ce fait, en désaccord avec son « moi », disons, « souverain »). C'est bien cette *irréductible contradiction* qui nous permet de saisir cette « sauvage impossibilité » qui nous définit tous

---

249 C'est-à-dire à l'*ouverture au-delà de soi*.

250 À hauteur de son degré d'*ouverture*.

251 Ne sachant aucunement capter l'énergie donnée de façon *réversible*.

immanquablement. Mais, encore une fois, le *raccord* entre les deux mondes<sup>252</sup> ne s'effectue qu'au travers de *l'ouverture au-delà de soi* ; qu'au travers de la *rupture des limites* ; qu'au travers, donc, de notre *rayonnement*. Si, en prenant l'exemple de la mesure carnotienne, on a pu appréhender ce *rayonnement* comme une simple *déperdition inutile d'énergie* pouvant faire l'objet d'une certaine estimation, on peut peut-être tout aussi bien l'envisager comme se rapportant à tout ce qui amène, par exemple, deux atomes, ou deux molécules, à *entrer en contact* pour former un *ensemble supérieur*. Ou, encore mieux, comme une de ces *effusions* qui, comme on l'a vu à la fin de la partie précédente, permettent à des individus initialement séparés les uns des autres de *communiquer* entre eux et, par-là, de participer à la formation d'une *communauté*. En tout cas, on peut maintenant répondre à cette question que n'avait pas manqué de nous évoquer le phénomène<sup>253</sup> qui est à l'œuvre dans ces deux exemples, à savoir : Comment se peut-il qu'un *mouvement de perte* puisse être à l'origine d'un « plus » ? Nous avons pu déceler que la *force* qui préside à l'émergence d'une telle *nouveauté* n'est autre que celle de la *mort*, celle de *l'entropie*. D'où notre questionnement. Mais nous avons également commencé à parler d' « entropie redoublée ». À la lumière de l'identification du *surplus* que nous avons pu établir dans la section précédente, à la lumière du choix que nous avons pu faire dans cette section d'envisager ce *surplus* en tant que *force vive*, à la lumière, enfin, de l'idée que nous avons pu avoir de nous appuyer sur l'exemple de la mesure carnotienne pour appréhender cette *force vive*, la notion d'*entropie redoublée* peut maintenant nous permettre de répondre pleinement à notre questionnement puisqu'il nous apparaît bien désormais que ce n'est qu'une *perte de soi* qui nous permet d'entrer en composition et, par-là, de participer à la formation d'un tel « plus ». Dans ce sens, cette structure qui ne voulait dépenser – et dépenser à son seul profit – que 1, ne participe à cet ensemble de 2,7 qu'en *perdant* 1,7 *d'elle-même*<sup>254</sup>. En *perdant d'elle même* ? C'est-à-dire en *étant* – *dans l'instant* – plutôt qu'en *gagnant* – *pour plus tard*<sup>255</sup>. De la même manière, ce n'est qu'en « *se perdant* » de cette manière, par le biais d'*effusions* de telles ou telles sortes, que deux ou plusieurs individus peuvent former un « ensemble qui les dépasse ». Par exemple, un rire, s'il est partagé, peut participer à la formation d'une *communauté*, disons, *d'amis*. De la même façon que cette *mise en jeu* entre

252 Entre celui de la « paix avec son *moi restreint* » et celui de l' « accord avec son *moi souverain* » ; entre celui « où nous vivons » et celui « où nous mourons » ; entre celui de l' « économie restreinte » et celui de l' « économie générale » ; entre celui de la *croissance* et celui de la *Décroissance*.

253 Phénomène d'émergence de la « nouveauté par combinaison » ou d'un « tout supérieur à la somme des parties ». En tout cas, phénomène faisant apparaître un « plus ».

254 Sachant qu'en perdant de la sorte 1,7, elle devient *plus qu'elle-même* et, ce, en *débordant* sur son *environnement* (c'est-à-dire, encore une fois, sur ce qui lui est *tout autre*).

255 La structure n'aurait jamais sans doute voulu *avoir* que 1. Mais ayant tout mis en œuvre pour l'*obtenir*, elle ne *fut*, du moins *dans l'instant*, que cette *perte instantanée d'énergie* qui s'élève à 1,7...

deux personnes qui s'aiment de leur *force vive* qu'est l'*expérience érotique* ne manque pas de former une *communauté d'amants*.

Il ne nous reste donc plus qu'à passer en revue le reste de *L'Érotisme* afin d'achever d'y déceler tout ce qui fait écho à ce que nous étudions depuis le début de cette section. Par exemple, à propos de l'émergence de cette *communauté d'amants* que tendent à former ces deux êtres qui s'aiment, Bataille nous indique justement que l'érotisme « est fusion » en cela aussi qu'il « déplace l'intérêt dans le sens d'un dépassement de l'être personnel et de toute limite » (cf. *Ibid*, p.130). C'est donc bien sur la base d'une *rupture des limites des individus isolés* qu'on aboutit à ce « plus » que constitue cet *ensemble supérieur à la somme de ces mêmes individus*. La condition requise est donc que de tels individus aient bien une *limite à excéder*, ce qui ne saurait faire défaut puisque cette condition est celle sur laquelle repose toute leur existence : « Toujours une limite est donnée à laquelle s'accorde l'être » (*Ibid*, p.143). Mais pour Bataille toute l'erreur serait de nous identifier à cette *limite*, étant entendu que ce qui nous définit est bien plutôt son *dépassement* : toute limite n'étant donnée « que pour être excédée » (*Ibid*)<sup>256</sup>. C'est d'ailleurs bien ce qui nous pousserait, malgré tout le sentiment d'horreur que cela peut nous inspirer (disons, en *temps* « normal »), à *excéder nos propres limites* comme cela a donc lieu lors de l'*expérience érotique*. Par ailleurs, Bataille fait valoir que dans l'érotisme, la beauté n'est en réalité jamais désirée que pour pouvoir être salie<sup>257</sup>. L'essence de l'érotisme serait donc pour lui la souillure. De la même manière que l'essence de l'économie ne serait autre que la *dilapidation* des richesses et/ou que le *véritable produit du processus économique* ne serait autre que cette *joie de vivre* qui n'a de valeur que dans l'*instant* présent. Dans les deux cas (dans l'érotisme comme dans l'économie), tout ce dont il est question n'est jamais que ce qui se joue dans cette « opposition où se retrouve le passage de la compression à l'explosion » (*Ibid*, p.144). En fait, le cœur du problème est que la nature « mêle la vie à la mort » (*Ibid*, p.227). C'est tout ce qu'énonce Bataille dans une de ces « Études diverses sur l'érotisme » qui constituent la deuxième partie de *L'Érotisme*. S'il l'énonce à propos du génital, on sait bien maintenant que cela concerne en réalité tout ce qui a trait aux opérations du vivant et même, encore plus généralement, tout ce qui procède de l'établissement d'une limite quelle qu'elle soit. Mais il faut bien reconnaître, comme on a déjà pu le relever précédemment, que

256 Mieux : on sait même désormais que c'est la constitution de la limite elle-même qui « produit » du même coup son propre dépassement.

257 La beauté humaine, dans l'union des corps, introduisant notamment « l'opposition de l'humanité la plus pure et de l'animalité la plus hideuse des organes » (*Ibid*, p.143). De même, dans un sacrifice, la victime serait justement choisie de telle manière que sa perfection achève de rendre sensible la brutalité de la mort (*Ibid*).

c'est au niveau du vivant (et plus particulièrement quand ce vivant en vient à *se reproduire*), que cela est le plus parlant. D'ailleurs, dans le passage que nous mobilisons à présent, Bataille, comme pour être encore plus parlant, se propose même d'envisager le « cas extrême où l'activité sexuelle entraîne la mort de l'animal qui engendre ». Ce qui permet, sans nul doute, de saisir parfaitement toute la mesure de ces « mouvements inévitables où la vie est portée au gaspillage de sa substance » (*Ibid*). En ce qui nous concerne, on peut établir un rapprochement entre ces « mouvements inévitables » et ces « mécanismes étrangers à l'ordonnance habituelle » que l'on a pu rencontrer précédemment. Tous deux renvoyant à ces *dépensements inutiles d'énergie* qui nous intéressent tant depuis la section précédente. C'est qu'un tel *gaspillage*, disons, *de soi* revient à faire cette *expérience* qui, pour nous, n'est autre que celle du *redoublement de l'entropie*, celle de la *sensation entropique*, celle, aussi, qui ne manque pas de nous faire entrer dans une zone qui n'est autre que celle du *non-savoir*. Ici, Bataille, envisageant donc cette « expérience » au travers de ce « cas extrême où l'acte sexuel entraîne la mort de l'animal », la définit alors comme étant celle où « la vie maintient le principe de son accroissement et se perd cependant » (*Ibid*, p.228). Ainsi, le cas du vol nuptial du faux-bourdon<sup>258</sup> (puisque c'est de cet exemple précis dont il s'agit) nous révèle une vérité angoissante : celle d'un être qui meurt, « non du fait d'un ennemi », mais du fait de sa propre « *fougue* »<sup>259</sup>. C'est-à-dire celle d'un être qui meurt à ce moment même « où la mort est bravée »... dans « la fulguration d'un *instant* »... (cf. *Ibid*, p.230 ; nous soulignons) Si cette vérité est angoissante, elle n'en révèle pas moins pourtant l'essence de tout ce qui séduit. Tout ce qui séduit méprisant cet être « organisé pour durer et s'accroître » (*Ibid*, p.231) : « Chaque fois, ce qui séduit (qui émerveille, qui ravit) l'emporte sur un souci d'organisation durable, sur une volonté résolue de plus grande puissance. » (*Ibid*, p.231-232) On ne saurait mieux faire valoir toute l'opposition qui existe entre le « monde de la *croissance* » et « celui de la *Décroissance* ». Le premier procédant d'un « souci » à l'égard de l'avenir – un « souci » qui « oppose un frein à la séduction immédiate ». Le second procédant d'une *élévation* au-dessus de ce « souci de préserver – ou d'accroître – dans le temps la richesse possédée » (*Ibid*, p.232). On peut préciser que pour Bataille cette *élévation* n'a ni plus ni moins que le sens de *Dieu*<sup>260</sup>, mais un des points qui doit particulièrement retenir notre attention est le fait qu'elle

258 Plus précisément, le « vol nuptial – et délétère – du faux-bourdon » (cf. *Ibid*, p.230).

259 Nous soulignons ce terme tant, au même titre que celui de *turbulence*, il se rapporte, à nos yeux, de cette idée de *force vive*.

260 Plus exactement, il indique dans ce passage que *Dieu* a pour lui le sens de cet « *élément fulgurant* qui élève au dessus du souci de préserver » (*Ibid*, p.232 ; nous soulignons). Cela ne doit pas nous surprendre : on a bien alerté du fait que, dans cet ouvrage, Bataille prend le parti d'établir un parallèle entre la *recherche érotique* et la *recherche de Dieu*. L'important, pour lui, étant de mettre en évidence toute « l'unité des

soit synonyme de « défaillance désirée » (*Ibid*, p.235). On rencontre alors une « logique » pour le moins curieuse en ce qu'elle s'avère diamétralement opposée à celle qui, dans l'univers des machines, présidait à la quête de Carnot. Tout cela ne peut manquer de donner une « valeur ambiguë » à notre *élévation* ainsi qu'à l'« objet du désir » qui la suscite. Si bien qu'il est même difficile de déceler si ce qui est désiré est « l'incandescence de la vie » ou bien celle « de la mort » : « L'incandescence de la vie [ayant] le sens de la mort, la mort celui d'une incandescence de la vie » (*Ibid*). Dans tous les cas, ce qui est en jeu consiste en un véritable « détachement » par rapport à tout ce qui a trait au « maintien de la vie », soit en une « ouverture à ce mouvement immédiat de la vie d'habitude comprimé », soit en une ouverture à « l'instant où les puissances de l'être chavirent » (*Ibid*, p.241 ; nous soulignons). Pour Bataille un tel *mouvement de transgression* peut même nous faire basculer vers « un état qui puisse être dit *souverain* » : Un état où « l'être devient passif » et où « il subit ce qui lui arrive en quelque sorte sans mouvement ». Un état de « béatitude inerte » où « dans une transparence achevée de toutes choses et de l'univers, l'espoir et l'appréhension ont l'un et l'autre disparu » (*Ibid*, p.243). Il nous faut bien relever que, à un tel moment, l'objet de la contemplation « devenant égal à rien [...], paraît encore égal au sujet qui contemple » (*Ibid*, p.243-244 ; nous soulignons). Si bien que : « *Il n'y a plus sur aucun point de différence : impossible de situer une distance, le sujet perdu dans la présence indistincte et illimitée de l'univers et de lui-même cesse d'appartenir au déroulement sensible du temps. Il est absorbé dans l'instant qui s'éternise. Apparemment de façon définitive, sans que dure l'attachement à l'avenir ou au passé, il est dans l'instant, et l'instant, à lui seul, est l'éternité.* » (*Ibid*, p.244 ; nous soulignons)

### Hégélianisme sans réserve et Décroissance

Ces dernières citations n'achèvent-elles pas de rendre sensibles tous les enseignements que l'on peut désormais retirer de cette section<sup>261</sup> ? En effet, cet état « dit *souverain* » où « l'être devient passif » et où « il subit ce qui lui arrive en quelque sorte sans mouvement » ne témoigne-t-il pas du fait, pour une structure donnée, de se retrouver soumise à la *loi de l'entropie* (c'est-à-dire à la *mesure de l'univers*, c'est-à-dire à une certaine *dépense de soi*) ? Et, dans ce sens, ne témoigne-t-il pas d'une certaine restauration de cette « continuité perdue » ? Celle-là même dont l'être *vivant* (ou à la *mesure de l'homme*) était parvenu à s'isoler mais dont

---

moments extatiques ouvrant les êtres discontinus au sentiment de la continuité de l'être » (*Ibid*, p.128).

261 Ou, plus exactement : toutes les réponses que cette section aura su apporter à nos questionnements.

il avait néanmoins pu garder une certaine « nostalgie ». Restauration qui ne se ferait qu'à la grâce d'une certaine *ouverture de soi* (ou, si l'on préfère, d'un certain *isolement en un tout*). *Ouverture de soi* qui, elle, ne reposerait que sur *un seul et unique élément*, à savoir : notre « *surplus/déficit* ». Celui-là même que l'on a choisi, dans cette section, de symboliser par cette *déperdition inutile d'énergie* de 1,7 de la mesure carnotienne. Comme on a pu le montrer, c'est en effet bien au travers d'une telle *force vive* qu'une structure donnée *rayonne* et, par-là, se retrouve en *communication avec tout ce qui l'entoure*. La restauration de la « continuité perdue » (via la *rupture des limites* de la structure envisagée) signifie donc deux choses : D'une part, comme on vient de le dire, se retrouver soumis à la *loi de l'entropie*<sup>262</sup>. D'autre part, se retrouver mêlé à notre *environnement* (c'est-à-dire à ce qui nous est *tout autre*). Et, à quoi cela nous renvoie-t-il si ce n'est à la *fusion* du sujet et de son objet ? N'est-ce pas en effet en ces termes que l'on peut apprécier cette précision de Bataille quant au fait que, dans la *contemplation*, le *sujet qui contemple* se retrouve *égal à l'objet de la contemplation* ? Bien-sûr, à cette occasion, il s'impose de revenir sur tout l'« hégélianisme sans réserve » que, dans une telle perspective, cette « fusion du sujet et de l'objet » induit. C'est que, dans la cas présent, la « synthèse » ne consiste nullement en un *dépassement* des contradictions mais, bien plutôt, en l'*expérience* de ces mêmes contradictions. Faire l'« expérience de ses contradictions » revenant précisément à *rompre* (au moins partiellement) *ses limites* et, en conséquence, à se retrouver à la *mesure de l'univers*. En somme, on aura donc obtenu la chose suivante : La *transgression* en lieu et place de la *synthèse dialectique*<sup>263</sup>. L'*ouverture au non-savoir absolu* en lieu et place de l'*ouverture au savoir absolu*. Reprenons : tout « objet » n'étant en réalité qu'« absence d'objet », au yeux de Bataille, ce n'est donc jamais que par une démarche de type « communuelle » (comme par exemple celle de la *contemplation*) que le sujet peut véritablement saisir tel ou tel « objet ». Toutefois, saisir tel ou tel « objet » de la sorte, n'a pour le sujet d'autre résultat que le fait de se retrouver soi-même, en quelque sorte, comme *contaminé* par cette « absence » (ou, disons, « indétermination ») de l'« objet ». Et, si cela est particulièrement vrai dans l'*érotisme* où l'« objet du désir » est désiré précisément en ce qu'il est cette « absence d'objet », cela est en réalité vrai pour tout objet<sup>264</sup>. Ainsi, dans cette

262 Sachant que cette fois-ci – et c'est là bel et bien tout ce qui donne de la *valeur* à notre *surplus* – l'*entropie* peut, en quelque sorte, présenter tout l'« intérêt » de pouvoir être *ressentie*. On dira donc plus précisément que la *restauration* de la *continuité perdue* permet de faire l'*expérience* de l'*entropie*. Soit l'*expérience* d'une certaine *dépense... de soi*.

263 Sur ce point, voir, notamment, Denis Hollier, 1966, p.50.

264 Si bien que Bataille en est même venu à évoquer l'opportunité d'adopter une « nouvelle notion de l'objet » (voir, par exemple, OC.6, p.410) tant il a su constater la globale « absence de nécessité du monde des objets » (et, par suite, la seule « adéquation de l'extase à ce monde ») (cf. *Ibid*, p.126).



« fusion sujet/objet » là, on ne trouvera nulle « satisfaction définitive » puisque, à l'instar de ce qui se joue par exemple au niveau de l'*expérience érotique*, le sujet n'a d'autre possibilité que de se laisser *contaminer* par, disons, la *dissolution* de son « objet ». Toutefois l'erreur serait de penser qu'il n'y aurait là que position de principe. En l'occurrence, ici, celle qui consisterait, en quelque sorte, à préférer *se laisser corrompre* plutôt que d'adopter la position du *Sage* qui, lui (de son côté), sait bien désormais que toute contradiction n'engendre jamais que son propre dépassement. Plus précisément, l'erreur – l'erreur majeure – serait de croire qu'il puisse même exister une alternative entre la *transgression* et la *synthèse dialectique* ; de telle sorte que l'on pourrait préférer choisir l'une ou l'autre. On ne sait que trop, en effet, combien l'un et l'autre procès (celui de Bataille comme celui de Hegel) sont, disons, « complets » (ou « totaux »). Alors, dans ce cas, qu'est-ce qui nous prouve que la « fusion sujet/objet » fonctionne dans un sens et non dans l'autre ? Plus précisément, en ce qui nous concerne : Qu'est-ce qui nous prouve que la « fusion sujet/objet » nous fasse passer du *sens* au *non-sens* et non du *non-sens* au *sens* ?

Pour nous, cela ne peut provenir que d'un *seul et unique élément*, à savoir (sans trop de surprise) : notre fameux « *surplus/déficit* ». Plus précisément (toujours pour nous), cela ne peut reposer que sur le *seul et unique fait* que toute *limite* posée produise du même coup son propre « dépassement » – étant entendu ici que le « dépassement » de la *limite* consiste en sa *contestation* (en sa *rupture*) et, par conséquent, en sa *contradiction*. Énoncé en termes batailliens, c'est le fait que la *somme d'énergie produite* soit toujours supérieure à la *somme d'énergie strictement nécessaire* à cette production. Énoncé en termes georgescu-roegeniens, c'est le fait que toute diminution d'entropie à un niveau donné soit plus que compensée par l'augmentation de l'entropie au niveau global. Ainsi, quelque soit la manière dont on se le représente, la production de quelque-chose d'*intelligible* – *intelligible* parce que, en fin de compte, *utile* – n'a jamais d'autre résultat que celui d'accroître (en l'espèce d'un accroissement du *désordre*) l'*inintelligibilité* – soit l'*inutilité* – ambiante. En ce sens, tout porte à croire que tout *dépassement des contradictions* – fût-il définitif ou complet – ne fasse jamais, en fin de compte, qu'*accroître* une *contradiction dernière*. Dans le cadre de notre travail, la reconnaissance ou non de cette vérité peut (et même doit) nous apparaître comme étant un élément crucial. En effet, à y regarder de près, n'est-ce pas elle qui détermine si, en fin de compte, la *Décroissance* constitue ou non une *issue qui s'impose à l'homme* ? Une telle question n'étant d'ailleurs que le fruit de la représentation de la *Décroissance* qui ressort de ce

travail. Cette représentation faisant correspondre la *Décroissance* avec le moment de la *dépense de soi*, le moment de la *rupture des limites*. Or, qu'est-ce que « *se dépenser* » ou « *rompre ses limites* » signifie si ce n'est « *contester* – et donc *contredire* – *sa propre existence* » ? Ainsi, de deux choses l'une : Ou bien l'homme *dépasse* continuellement (voir *définitivement*) les *contradictions* qui l'assaillent sans cesse et de toutes parts et, alors, ne se *dépense* jamais (voir *jamais plus*) : *investissant* l'essentiel (voir la *totalité*) de son *énergie vive* dans des opérations qui lui sont *utiles* et, par conséquent, *bénéfiques*<sup>265</sup>. Ou bien, à un moment donné, il en vient à *rompre ses limites*, faisant alors corps avec ce qui lui est *tout autre* (son *environnement*) : se perdant en lui – et ce dernier de se retrouver enfin en l'homme... Comme on l'a dit, il ne s'agit pas là d'une position de principe, à savoir, encore une fois (quoique, peut-être plus précisément ici), celle qui consisterait, *à la fin*, à préférer la *dépense de soi* – en fait : la *dépense de soi et celle de son environnement* – à, disons, l'*investissement* (ou l'*emploi*) de *soi* – en fait : l'*investissement* (ou l'*emploi*) de *soi et celle de son environnement*. Et, ce qui nous pousse, dans le cadre de cette réflexion, à prétendre que le mouvement ne peut qu'aller que du *sens* vers le *non-sens*<sup>266</sup>, c'est donc le *seul et unique fait* que toute *acquisition d'énergie*<sup>267</sup> ne puisse jamais se faire d'une façon *réversible*. Toute opération de *classement* de toutes sortes *ne se faisant jamais de manière automatique* et, par conséquent, nécessitant par là même un *prélèvement d'énergie supplémentaire*. Ce « *trop prélevé* »<sup>268</sup> étant, comme on a pu le voir, tout ce qui *raccorde* une structure donnée à *tout le reste*. Ce n'est donc qu'à la *seule grâce* des *dépensements inutiles d'énergie* – celles qui *échappent toujours à tout procès de production* – celles qui, encore une fois, pour les machines de la mesure carnotienne, dilapidaient au moins 1,7 unité de chaleur – que tôt ou tard on en viendrait à *se perdre dans notre environnement* et que ce dernier, réciproquement, finirait toujours par *se retrouver en nous-même*<sup>269</sup>. Dans la partie qui va suivre, il faudra donc bien garder à l'esprit que c'est elles, et elles seules, qui nous feraient basculer du monde *profane* du *travail* (et donc de la *croissance*) au monde *sacré* de la *dépense* (et donc de la *décroissance*). En d'autres termes, que c'est d'elles et d'elles seules que devrait savoir, autant que possible, se prémunir le premier de ces deux mondes s'il tient à conserver, autant que faire se peut, un semblant de stabilité.

265 Soit des opérations qui ne contredisent en rien son existence individuelle en ce qu'elles ne font jamais que de conforter cette dernière dans ses positions.

266 En d'autres termes : que de l'*investissement* (ou de l'*emploi*) vers la *dépense* et non de la *dépense* vers l'*investissement* (ou l'*emploi*). En d'autres termes : que de l'*économie restreinte* vers l'*économie générale* et non de l'*économie générale* vers l'*économie restreinte*.

267 Plus précisément, toute *acquisition* de *basse entropie*.

268 Soit, notre « *surplus/déficit* ».

269 Sachant que le « *tôt ou tard* » est en réalité un « *tout le temps* » qui, lui-même, ne correspond à rien d'autre qu'à un « *dans l'instant* ».



## TEMPS PROFANE ET INSTANT SACRÉ : UNE IRRÉDUCTIBLE CONTRADICTION

---

Dans cette troisième et dernière partie, nous tenterons de remonter aux origines de l'émergence du monde du possible et de sa logique d'économie restreinte (lesquels seront cette fois appréhendés en tant que *monde profane du travail*). Pour cela, en s'appuyant sur les textes de Bataille qui portent sur ce sujet, nous serons amenés à remonter aux origines de l'humanité. Nous pourrions alors apprécier, d'une part, comment et pourquoi l'émergence de ce monde profane du travail a pu, à un moment donné, se résoudre miraculeusement en une sorte de tremplin ne servant qu'à retrouver – mais *consciemment* – le monde impossible de la dépense de soi (entrée dans le monde sacré). Mais, d'autre part, nous pourrions également apprécier combien, peut-être très rapidement (voir même directement), un tel retour a pu se laisser reprendre par la logique acquisitive du possible (soit par la logique du travail et de l'intelligible). Nous nous attacherons alors à identifier et spécifier toute l'impasse qui aurait résulté de cette sorte de récupération. C'est alors que l'idée de décroissance pourra se révéler à nous comme une issue à cette impasse. Sauf qu'une telle issue, relevant d'une certaine *dépense de soi*, ne pourrait jamais se poser qu'en tant que déchirure. Cependant, en convoquant une dernière fois l'approche georgescu-roegenienne, nous parviendrons peut-être à rendre sensible toute la valeur de cette déchirure.

### *Temps profane (le monde du travail ou de la croissance) versus Instant sacré (le monde de la dépense ou de la décroissance)*

Depuis le début de ce travail, on a en quelque sorte pu procéder à la mise en abîme de « deux mondes », de « deux univers » que tout oppose. Une mise en abîme que l'on aura su appréhender au travers de trois aspects majeurs qui se recoupent pleinement et qui, surtout, semblent être intimement liés. Le premier aspect est celui que nous avons notamment abordé dans le cadre de la première partie (principalement dans les deux premières sections). Pour simplifier un peu, disons qu'il s'agit de celui qui renvoie à toute l'opposition qui se joue entre, d'une part, une « réalité » que l'on peut qualifier d'« intuitive » mais qui a surtout comme caractéristique d'être marquée par une certaine *continuité* et, d'autre part, une « réalité » dont la principale caractéristique est d'être marquée par une certaine *discontinuité*. La première de ces « deux réalités » serait tout simplement celle qui nous entoure *et* dont on fait partie. Elle

serait *la seule à laquelle nous soyons physiquement rattachés*. Il s'agirait alors, comme on a déjà pu l'avancer, de « la réalité à l'état pure », de « la plus pauvre et la plus immanquable réalité »... La deuxième de ces « deux réalités » aurait bien-sûr un statut tout différent puisqu'elle ne serait, en quelque sorte, que le fruit de nos opérations intellectuelles, à savoir : toutes celles que l'on se pose afin, justement, de pouvoir appréhender, autant que faire ce peut, la « seule véritable réalité qui nous entoure *et dont nous sommes partie intégrante* »<sup>270</sup>. Le monde qui est relatif à la première de nos « deux réalités » a pu être présenté comme étant celui de l'*impossible*. Et on a pu avancer l'idée que ce monde était, de la sorte, *impossible* en ce qu'il était soumis aux *principes de la thermodynamique classique*. C'est ici que l'on passe au deuxième aspect de notre mise en abîme. Nos deux « univers » que tout oppose renvoyant à deux types de *pouvoirs* bien distincts, à savoir : D'une part, un *pouvoir* qui s'impose à la matière élémentaire dans son ensemble et qui, la conduisant à se dissiper d'elle-même, nous mène à un *désordre* croissant. D'autre part, un *pouvoir* qui constitue en quelque sorte l'*antithèse* du premier en ce qu'il consiste en des opérations de *classement* (ou de *tri*). Le premier pouvoir peut être qualifié de « général » en ce qu'il renvoie aux *principes de la thermodynamique classique*. Le second peut être qualifié de « particulier » en ce qu'il n'est le fait que des seules structures porteuses de vie qui, par essence, comme on a pu le voir, se veulent *isolées* du reste de l'univers. En somme, le monde relatif au second de ces deux *pouvoirs* constitue un monde reposant sur un *emploi utile* de l'*énergie* à disposition<sup>271</sup>. Ne peut-on alors dire qu'il inscrit celui qui y évolue dans une certaine *logique de temps* ? *Logique de temps* qui, pour nous, dans le cadre de ce travail, ne sera relative qu'à ce que Bataille nomme le « primat de l'avenir sur le présent ». À l'inverse, le monde relatif au premier de ces deux *pouvoirs* constituerait un monde où aucune distinction entre *emploi utile* et *emploi inutile* de l'*énergie* à disposition ne pourrait plus être faite. On dirait alors que celui qui *s'y perd* – et/ou qui *en fait l'expérience* – se retrouverait projeté dans la seule perspective de l'*instant*. C'est là le troisième aspect de notre mise en abîme. Nos deux « mondes » s'opposant aussi et surtout en ces termes : Pendant que l'un tâcherait de s'inscrire dans la perspective de la *durée*, l'autre ne demeurerait jamais que dans celle de l'*instant*. Tout ceci ayant été rappelé, faisons aussi remarquer que, quelque-soit l'angle sous lequel nous avons pu aborder l'opposition entre nos deux « univers », à chaque fois, nous avons toujours plus ou moins pris soin de mettre en avant le fait que celui qui est relatif à l'*impossible* nous projetterait dans une sphère qui n'est autre que celle du sacré et que celui qui est relatif au *possible* nous

270 Nous disions aussi, la seule réalité « qui vaille... à la fin ».

271 Plus précisément, sur un *emploi utile* de la *basse entropie* à disposition.

projetterait dans une sphère qui n'est autre que celle du *profane*. C'est tout ce que l'on va examiner dans cette partie. Pour ce faire, nous revisiterons une nouvelle fois *L'Érotisme* qui traduit également très bien l'*irréductible clash* qui existe entre nos deux « mondes ». Mais les éléments que l'on pourra retirer de cette nouvelle relecture de cet ouvrage nous conduiront également à explorer d'autres textes de Bataille : Principalement *Lascaux ou la naissance de l'art* mais également *Théorie de la religion* (ainsi que certains articles qui peuvent être rapprochés de ce dernier texte)

### Deux « pouvoirs » – deux « économies »

Dans *L'Érotisme*, Bataille prend soin de présenter le « monde du travail et de la raison » comme étant « la base de la vie humaine » (GB, *OC*, X, p.43)<sup>272</sup>. Ce à partir de quoi, il fait valoir que le travail « exige une conduite où le calcul de l'effort, rapporté à l'efficacité productive, est constant ». Autrement dit, le travail exige « une conduite raisonnable » qui se doit de bannir tous « les mouvements tumultueux » comme ceux qui « se délivrent dans la fête et, généralement, dans le jeu » (*Ibid*, p.44). Comme on l'avait anticipé, on retrouve là toute l'opposition qui se joue entre une démarche que nous avons choisie d'appréhender depuis la partie précédente comme étant « de type carnotienne » et une démarche qui, elle, a court dès lors que l'on a pu retrouver les perspectives de la *perte*<sup>273</sup>. Soit toute l'opposition qui se joue entre une démarche visant à obtenir un *rendement* maximal de la *somme d'énergie* que l'on choisit d'*employer* (c'est-à-dire une démarche visant à minimiser autant que possible toute *déperdition inutile d'énergie*) et une démarche qui, à l'inverse, semble n'avoir plus pour seul objet que de *dilapider un maximum d'énergie en pure perte*. Ici aussi, bon nombre d'éléments qui vont suivre pourront, d'une manière ou d'une autre, faire écho à cette opposition. Il s'agira donc de bien la garder à l'esprit pour ne pas avoir à le rappeler sans cesse<sup>274</sup>. Pour ce qui est de ces « mouvements tumultueux qui se délivrent dans la fête et, généralement, dans le jeu », Bataille nous indique que le travail n'est envisageable qu'à la condition de « les refréner ». C'est que de tels mouvements « donnent à ceux qui leur cèdent une *satisfaction immédiate* », tandis que le travail, au contraire, « promet à ceux qui les dominent un *profit ultérieur* ». Profit « dont l'*intérêt* ne peut être discuté, sinon *du point de vue du moment présent* » (*Ibid* ; nous soulignons). On note que l'on retrouve ici toute la distinction que nous avons pu poser

272 Tout en précisant que c'est par « son activité » que l'homme « édifie » ce « monde rationnel » (*Ibid*).

273 Comme c'est justement le cas quand on se situe dans les registres qui sont ceux de la fête et/ou du jeu.

274 Un peu comme précédemment avec tout ce qui pouvait renvoyer à l'idée de *redoublement de l'entropie*.

dès la partie précédente et qui existe entre un « intérêt » qui, *ayant sa fin en lui-même*, procède d'une logique de *décroissance* et, disons, le « véritable intérêt » qui, lui, étant de nature *acquisitive*, procède d'une logique de *croissance*. Une distinction qui peut sans doute se révéler de façon criante dès lors que l'on réalise que ce n'est jamais qu'en perdant, par exemple, 1,7 unité de sa propre énergie, qu'une structure donnée peut, enfin, *être – dans l'instant – et non plus seulement acquérir – pour plus tard*<sup>275</sup>. Ce qui témoigne surtout du lien étroit qui existe entre *perspective de l'instant* et *déperdition inutile d'énergie* et, par conséquent, entre *durée* (ou *perspective du temps*) et *emploi utile de l'énergie*. En somme, c'est bien plutôt cette espèce d'opposition, disons, tricéphale – entre, d'une part, *perspective de l'instant*, *déperdition inutile d'énergie* et *monde sacré de la dépense* et, d'autre part, *perspective du temps*, *emploi utile de l'énergie* et *monde profane du travail et de la raison* – qu'il nous faudra garder à l'esprit tout au long de cette section. Et le point important est que l'exclusion de la *perspective de l'instant* (et, donc, de tout ce qui a trait aux *déperditions inutiles d'énergie*) a pu avoir lieu dès « les temps les plus reculés ». En fait, comme on le reverra plus en détail avec *Lascaux où la naissance de l'art*, c'est même plus précisément à partir de cette exclusion que l'humanité a pu s'élaborer.

En effet, aux yeux de Bataille, c'est donc le travail qui, comme on l'a vu, a « fondé l'homme ». C'est qu'il introduisit « une détente, à la faveur de laquelle l'homme cessait de répondre à l'impulsion immédiate, que commandait la violence du désir ». Le « travail commencé » créant une « impossibilité de répondre à ces sollicitations immédiates, qui peuvent nous rendre indifférents à des résultats souhaitables, mais dont l'intérêt ne touche que le temps ultérieur »<sup>276</sup>. Par ailleurs, Bataille précise que le travail est, la plupart du temps, « l'affaire de la collectivité ». Il apparaît alors que c'est surtout la collectivité qui se doit de « s'opposer, dans le temps réservé au travail, à ces mouvements d'excès contagieux dans lesquels rien n'existe plus que l'abandon immédiat à l'excès ». C'est à partir de là que « la collectivité humaine », « en partie consacrée au travail », a pu se définir « dans les *interdits*, sans lesquels elle ne serait pas devenue ce *monde du travail*, qu'elle est essentiellement » (*Ibid*). Et, pour Bataille, c'est bien dans cette « édicition des interdits » que se jouerait l'« articulation décisive de la vie humaine ». Sachant que l'ensemble des interdits serait en fait « réductible à un élément simple » : tout ce qu'exclut le monde du travail étant la « violence » ; cette

---

275 Sachant que, en réalité, tout cela se joue *en même temps*...

276 En somme, comme on le reverra avec *Lascaux ou la naissance de l'art*, le travail implique un certain arrachement à la sensibilité immédiate.

« violence » qui se révèle aussi bien dans la « reproduction sexuelle » que dans la « mort »<sup>277</sup>. D'où le fait que, dès l'abord, les « deux interdits initiaux » toucheraient, « le premier, la mort, l'autre, la fonction sexuelle » (*Ibid*, p.45). Pour appuyer ses dires, Bataille nous invite donc à revenir sur « la phase la plus reculée de notre espèce », celle « où notre destin se joua » et qui serait celle de « l'Homme de Néandertal, auquel les préhistoriens donnent le nom d'*Homo faber* » (*Ibid*, p.45-46). « Cette sorte d'homme, qui vivait cent mille ans avant nous, nous ressemblait déjà, mais il ressemblait encore à l'anthropoïde ». « Si nous envisageons l'ensemble de sa vie, il demeura dans le domaine de la violence. [...] Mais il échappa en partie à son *pouvoir* »<sup>278</sup>... en cela qu'il « travaillait ». En fait : « Ce qu'avec le travail, cet homme reconnut d'affreux et de renversant – voire de merveilleux – est la mort. » (*Ibid*, p.46) C'est que la mort « diffère ainsi qu'un désordre de la mise en ordre du travail ». À partir de là, « le primitif pouvait sentir que la mise en ordre du travail lui appartenait, tandis que le désordre de la mort le dépassait, faisant de ses efforts un non-sens ». En effet : « Le mouvement du travail, l'opération de la raison, le servait, tandis que le désordre, le mouvement de la violence ruinait l'être même qui est la fin des œuvres utiles. » C'est ainsi que : « L'homme, s'identifiant à la mise en ordre qu'opérait le travail, se sépara dans ces conditions de la violence, qui jouait dans le sens contraire. » (*Ibid*, p.48) Ne retrouve-t-on pas là toute la *mise en abîme* qui se joue entre nos « deux univers que tout oppose » ? Et, ici, cette *mise en abîme* nous permettrait d'appréhender les notions de *profane* et de *sacré* en cela que, dans ce passage, Bataille nous indique clairement que « monde profane » = « monde du travail ou de la raison » et que « monde sacré » = « monde de la violence »<sup>279</sup> (cf. *Ibid*, dans la note de bas de page). En conséquence de quoi, pour nous, « monde profane » correspondrait à « monde procédant d'un emploi utile de l'énergie » et « monde sacré » à « monde procédant d'une dépense inutile de l'énergie ».

Du coup, pas étonnant que le *monde sacré* soit d'abord apparu à l'homme par le biais de la *mort*. Une *mort* qui fut naturellement tout d'abord reconnue en l'espèce des *cadavres*<sup>280</sup>. C'est qu'un *cadavre* « témoigne d'une violence qui non seulement détruit un homme, mais qui

277 Comme on a déjà pu l'examiner dans la section précédente.

278 Nous soulignons, tant ce « *pouvoir* », est celui qui a cours au sein du « monde de l'impossible » et qui, aussi et surtout, peut se concrétiser en l'espèce de notre *force vive*.

279 Une « violence » qui, pour nous, renvoie donc aussi et surtout, comme on a pu l'exposer dans la section précédente, à toutes les *dépense inutiles d'énergie* qui ne manquent jamais de se faire jour dans tout espèce de *procès de production*. Soit, à tout ce qui procède de notre *surplus/déficit*, de notre *redoublement de l'entropie* et, enfin, de cette *force vive* dont on vient de refaire état dans la note qui précède.

280 Comme cela a déjà pu être relevé lors de notre examen des conférences de Bataille relatives au *Collège de sociologie*.



détruirait tous les hommes » (*Ibid*, p.47). Il en témoigne, très concrètement, en l'espèce de « la décomposition » qui nous révèle pleinement toute cette « force redoutable, agressive » (*Ibid*, p.49). À partir de là, a pu apparaître à l'homme toute la *différence* entre, disons, le cours habituel des choses – celui qui, de ce point de vue, correspondrait à tout ce qui a trait au *domaine du vivant* où, tant bien que mal, chaque chose parvient à se maintenir égale à soi-même – et, disons, le cours inhabituel des choses – celui qui, toujours du même point de vue, correspondrait à tout ce qui a trait au *domaine de la mort* (et, pour nous, plus généralement, à l'*entropie*) où rien ne parvient plus à demeurer égal à soi-même. Par-dessus tout, c'est avec tout ce qui touche au domaine du *travail*, que toute cette *force* – toute cette *violence* – entre en *contradiction*. Le « travail humain » reconnaissant notamment « l'identité fondamentale avec lui-même de l'objet travaillé » (*Ibid*, p.47)... alors que, dans la *mort*, une chose « peut en même temps être ce qu'elle est et autre chose » (*Ibid*, p.48) (comme un *cadavre en décomposition* nous le signifie brutalement). Le « travail humain » impliquant aussi « la conscience de l'utilité de l'instrument » et celle « de la série de causes et d'effets où il entrera » (*Ibid*, p.47)... ce qui devient tout bonnement impossible si la chose envisagée « est, mais en même temps n'est pas » (*Ibid*, p.48)... disons, tout ce qu'elle est censée être... C'est ainsi, sans nul doute, que la mort put apparaître comme étant totalement « étrangère » au « monde familier » et, par conséquent, comme ne pouvant relever que d'un « mode de pensée » complètement « opposé à celui que commande le travail ». Un « mode de pensée » pouvant seul répondre à « une violence dont le principe même est de déborder la pensée rationnelle que le travail implique »<sup>281</sup>. À partir de là, étant devenu le « signe de la violence introduite dans un monde<sup>282</sup> qu'elle [ne peut jamais que] ruiner »<sup>283</sup> (*Ibid*, p.49), la mort, immanquablement, ne pouvait dès lors plus que faire l'objet d'une *mise à l'écart* en l'espèce de l'*édiction d'un interdit*. Un *interdit* qui ferait que, désormais, la « communauté » (celle « que le travail constitua ») pourrait se tenir pour « étrangère en son essence à la violence impliquée dans la mort de l'un des siens » (*Ibid*, p.50). Un *interdit* qui aurait été induit par – et/ou qui aurait conduit à – la pratique de l'*inhumation*. C'est que, aux yeux de Bataille, cette pratique aurait en réalité bien plus sûrement répondu à un souci de se prémunir des morts qu'à un souci de préserver ces derniers de la voracité des animaux (cf. *Ibid*, p.49). En effet, en l'espèce, comme on a pu le voir, de la *décomposition*, les *morts* (les *cadavres*) ne pouvaient manquer

281 Un mode de pensée qui comme on l'a vu et comme on va le revoir, ne procède plus de connaissances « objectives » mais de connaissances « communielles ».

282 Celui du travail et de la raison.

283 Tant elle ne peut, forcément, qu'interrompre tout « cours réglé des choses » (*Ibid*, p.49).

d'inspirer aux survivants un sentiment d'horreur. Une telle *décomposition* témoignant d'une *force*, non seulement (comme déjà vu) « redoutable » et « agressive » mais, encore, susceptible de « contagion »<sup>284</sup>. Il incombait donc naturellement à la communauté des survivants de se préserver de la menace que représentait à leurs yeux un défunt. En cela il s'agissait donc de « fuir la mort » et de se « mettre à l'abri des forces déchaînées qui l'habitent ». C'est que, au sein de cette *communauté que fonde le travail*, il convient de ne jamais laisser en soi « se déchaîner d'autres forces analogues à celles dont le mort est la victime » et « dont il est pour l'instant possédé » (*Ibid*, p.50). Ainsi, au travers du rite de l'*inhumation*, c'est bien un *sentiment d'interdit* à l'égard de la *mort* qui transparaît sans doute le plus. Mais surtout, on voit combien c'est au travers de cet *interdit* que l'homme a pu commencer à *se séparer* de toute cette *violence* dont la *mort*, à ses yeux, n'a sans doute jamais cessé de demeurer le *signe* le plus éclatant<sup>285</sup>. Une violence qui, pour nous, renvoie à ce pouvoir qui, certes, initialement, est celui de l'*entropie* mais qui, aussi et surtout, est celui de toutes les formes possibles et imaginables de *force vive*. Cette *force vive* qui se dégage donc, comme on a pu le voir, au niveau de tout processus du vivant (et/ou économique)... marquant ainsi comme un *retour en grâce* de l'*entropie* au sein même dudit processus qui, pourtant, semblait n'avoir jamais eu pour seul objet que de s'en préserver...

Passons maintenant au second des *deux interdits fondamentaux* qui, selon Bataille, fondent une *communauté humaine*. Comme on l'a énoncé, il s'agit de celui touchant à l'*activité sexuelle*. C'est bien sûr à ce niveau que va pouvoir le mieux se révéler le fait que, au fond, le véritable objet des *interdits inséparables de toute vie humaine* est cette *violence* qui, en fin de compte, est pour nous celle de toutes ces formes de *force vive* que nous venons, une nouvelle fois, de remettre sur le devant de la scène<sup>286</sup>. En fait, si cette *force vive* ne peut-être vécue que comme une *violence*, c'est parce qu'elle procède, comme on a pu l'étudier dans la section précédente, d'une « débauche d'énergie vive ». Soit d'une *dépense d'énergie à fonds perdus*<sup>287</sup>. C'est ainsi qu'aux yeux de *vivants*, disons, *doués de raison*, elle ne peut jamais apparaître que comme étant *délétère*. À partir de là, si la *mort* incarne naturellement la *signification ultime* –

284 « Souvent, l'idée de « contagion » se lie à la décomposition du cadavre [...]. » « Le désordre qu'est biologiquement, la pourriture à venir, qui, de même que le cadavre frais, est image du destin, porte en lui-même une menace. » (*Ibid*)

285 En outre : Immobile, le mort semble participer de la violence qui l'a frappée. (Dès lors, ce qui est dans sa « contagion » serait « menacé » de la « ruine » à laquelle il a pu succomber.) (cf. *Ibid*, p.49)

286 Tout en ayant bien précisé que ce n'est jamais que le *second principe de la thermodynamique classique* qui, en coulisse, dirige les acteurs de la pièce qui s'y joue.

287 ... à *fonds perdus*, en ce que, comme on l'a également soulevé dans la section précédente, elle ne se *joue* que dans l'instant...

le *résultat final* – de l'*exercice* de cette *force*, c'est sans doute l'*activité sexuelle* qui nous en fournit l'une de ses meilleures illustrations. En d'autres termes, c'est aussi et surtout elle qui est en mesure de révéler à nos « *vivants doués de raison* » comment cette *force* se *manifeste* concrètement. Comment elle se *comporte* avant d'engendrer son *résultat définitif*. Comment elle *procède* pour mener à bien son *œuvre* de *destruction* de tout *être*. C'est qu'elle demeure l'une des – si ce n'est *la* – plus grande « *débauche d'énergie vive* » qui puisse se jouer à l'échelle d'*êtres vivants*, disons, *simples* (ou plutôt, en l'occurrence, *nus*). Dès lors, au côté de tout ce qui a trait à la *mort*, elle ne peut naturellement plus apparaître que comme un des éléments qui *menacent* le plus toute la *stabilité* requise au sein de ce *monde du travail* que, pour une très large part<sup>288</sup>, se doit donc de devenir toute *communauté humaine*. Ce que Bataille exprime notamment en ces termes : « Nous pouvons dire seulement qu'en opposition au travail, l'activité sexuelle est une violence » et « qu'en tant qu'impulsion immédiate, elle pourrait déranger le travail ». Dès lors, « une collectivité laborieuse, au moment du travail, ne peut rester à sa merci » (*Ibid*, p.53). Ainsi, selon Bataille, on est en droit de penser que, « dès l'origine, la liberté sexuelle dut recevoir une limite ». Une limite à laquelle « nous devons donner le nom d'interdit ». Mais, aussi, une *limite* qui ne serait autre que celle que, très concrètement, pose le « *temps du travail* » (*Ibid* ; nous soulignons)<sup>289</sup>. Nous reviendrons plus bas sur cet élément décisif. Pour le moment, retenons simplement l'« incompatibilité de la sphère où domine l'action calme et raisonnable » avec celle où domine « la violence de l'impulsion sexuelle » (*Ibid*, p.56). Et notons que, de même que pour tout ce qui procède de l'irruption de la mort, la fonction de l'*interdit* est bien de « rejeter » cette « violence » du « cours habituel des choses » (*Ibid*, p.58). En somme, « que la sexualité ou la mort soient en question, c'est toujours la violence qui est visée » (*Ibid*, p.54) par les *interdits*<sup>290</sup>. Mais gardons également à l'esprit que, au travers de ces *interdits*, ce n'est sans doute jamais que le « désir de produire à peu de frais » (*Ibid*, p.63) qui s'exprime en fin de compte. Un « désir », comme nous le précise Bataille, « pauvrement humain » (*Ibid*). Un « désir » qui, pour nous, renvoie aussi et surtout à la quête de Carnot. Soit au souci, à un moment donné, de minimiser autant que possible toutes les *déperditions inutiles d'énergie*. Cela, afin de pouvoir réaliser au mieux les objectifs que l'on a pu se fixer... à ce moment donné.

---

288 Et, sans doute, pour une part de plus en plus large...

289 « Tout au plus pouvons-nous croire qu'initialement le temps du travail a déterminé cette limite. » (*Ibid*)

290 Une *violence*, comme on l'a vue et comme on le reverra, « qui effraie » *et, en même temps*, « qui fascine » (*Ibid*).

On voit, au travers de ce qui précède, combien l'*interdit*<sup>291</sup> définit clairement la ligne de démarcation, qui se doit d'être posée au sein d'une *communauté humaine*, entre *monde profane* et *monde sacré*. Et, pour Bataille, c'est quand on envisage l'aspect économique de l'opposition qui se joue entre ces deux mondes que l'on peut véritablement en retirer une « distinction claire et saisissable ». D'un côté : « L'interdit répond au travail » et « le travail à la production » (En clair : « dans le temps *profane* du travail, la société accumule les ressources nécessaires à la production. ») De l'autre côté : « Par excellence, le temps *sacré* est la fête. » (Sachant que : c'est la « dilapidation » des ressources qui « fonde la fête ») Ainsi, sous l'angle économique « l'inversion des valeurs » qui se joue « du temps ordinaire à la fête » peut effectivement nous apparaître sans équivoque : la fête consommant « dans sa prodigalité sans mesure les ressources accumulées dans le temps du travail » (*Ibid*, p.71). Et ici, la mise en perspective *processus du vivant/processus économique* n'est sans doute pas vaine. En effet, on peut se souvenir : D'une part, combien une existence individuelle (quelle qu'elle soit) se doit – essentiellement – de reposer sur la constitution de « barrières » (de ces barrières « séparant les individus les uns des autres » ; de ces barrières « sans lesquelles aucune organisation complexe ne serait possible ») (*Ibid*, p.102). Et, d'autre part, combien la fête est par elle-même « négation des *limites de la vie qu'ordonne le travail* » (*Ibid*, p.113 ; nous soulignons). Ainsi, le *monde sacré* n'aurait vocation qu'à *dilapider* des *ressources* que le *monde profane* ne chercherait qu'à (*p*)*réserver*. Par exemple, pour ce qui est de l'*acte sexuel*, il est clair que celui-ci, au travers de tout le « désordre pléthorique » qu'il provoque, constitue un véritable « ébranlement » pour tout « ordre expressif d'une réalité parcimonieuse » (*Ibid*, p.105). C'est que, concrètement, comme on a pu le voir dans la section précédente, la « transe des organes » dérange toujours « une ordonnance, un système sur lequel reposent l'efficacité et le prestige » (*Ibid*, p.105-106). Un « gonflement de sang » suffisant à renverser « l'équilibre » sur lequel se fonde la vie (cf. *Ibid*, p.106). À cet égard, « de même que la violence de la mort renverse entièrement – définitivement – l'édifice de la vie, la violence sexuelle renverse en un point, pour un temps, la structure de l'édifice » (*Ibid*, p.107). D'où, comme déjà signifié dans le paragraphe précédent, ce « sentiment d'une transgression dangereuse pour la stabilité générale et la conservation de la vie » (*Ibid*) qu'elle ne peut manquer d'inspirer à des *vivants doués de raison*. Sa « contagion explosive »<sup>292</sup> menaçant « indistinctement toute les possibilités de la vie » (*Ibid*, p.114). Certes, les citations qui précèdent peuvent nous permettre d'apprécier combien l'aspect économique (« ordre expressif

291 L'*interdit* et son indissociable complément qu'est la *transgression*...

292 Comme cela peut être le cas au cours d'une orgie (cf. *Ibid*, p.114).

d'une réalité parcimonieuse ») de notre opposition s'entremêle à celui qui est relatif à la question du vivant (« équilibre » sur lequel la vie se fonde ; « possibilités de la vie »). Toutefois, on voit que l'on retombe bien vite sur la traduction, disons, anthropologique de cette opposition, à savoir : « ordonnance » (et/ou « système ») (soit la définition d'un *monde profane*) versus « transgression dangereuse » (soit la définition d'un *monde sacré*). C'est sans doute que, contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'on a pas suffisamment mis en relief le fait que, aux yeux de Bataille, c'est en réalité l'*explication économique* de cette opposition qui fonde véritablement toute la *traduction*, disons, *religieuse* qu'a pu en tirer l'humanité. C'est que l'*activité religieuse*, au travers des thèmes de l'*interdit* et de la *transgression*, reprendrait effectivement à son compte ces deux phases essentielles qui sont celles de l'*accumulation* et de la *dépense* et qui revêtent incontestablement une connotation éminemment économique (*production/consumation – croissance/décroissance*) : « Accumuler et dépenser sont les deux phases dont cette activité se compose : si nous partons de ce point de vue, la religion compose un mouvement de danse où le recul appelle le rebondissement. » (*Ibid*, p.71 ; nous soulignons). Et, pour Bataille, conformément à toute sa *théorie d'économie générale*, c'est bien sûr la seconde de ces deux phases qui constitue l'*objet premier* de toute *vie religieuse* : « Nous ne pouvons dire d'emblée que la transgression est, plutôt que l'interdit, le fondement de la religion. Mais la dilapidation fonde la fête » et « la fête est le point culminant de l'activité religieuse » (*Ibid*). À cet égard, le « moment décisif de la religiosité » serait même celui où la « totalité de l'être » s'« engage » en un « glissement aveugle vers la perte ». Et, par conséquent, l'« effusion religieuse » de procéder, par exemple, de ce « désordre de l'être qui se perd et n'oppose plus rien à la prolifération éperdue de la vie » (*Ibid*, p.114). Tout ce qui participe d'un « déchaînement » (des forces accumulées) pouvant être tenu pour « divin » en ce que, comme déjà vu, c'est bien cela qui élèverait l'homme au dessus de la condition à laquelle il se serait lui-même condamné (cf. *Ibid*).

### **Deux « économies » – deux « religions »**

Pour comprendre une telle conception du phénomène religieux, il s'agit notamment de bien cerner, au préalable, tout ce qui a pu véritablement se jouer dans le passage de l'*Homo faber* à l'*Homo sapiens*. C'est ici que l'on va mobiliser *Lascaux ou la naissance de l'art*, même si cela va nous obliger, dans un premier temps, à réexaminer une partie des éléments qui viennent d'être étudiés dans la sous-section qui précède. Pour Bataille, deux événements décisifs

auraient marqué le cours du monde. Le premier serait la naissance de l'outillage (soit, la naissance du travail). Le second serait la naissance de l'art (ou du jeu). L'outillage serait essentiellement dû à cet *Homo faber* que nous avons déjà pu évoquer. Quant à l'art, il serait essentiellement dû à celui qui lui a succédé, à savoir l'*Homo sapiens* (cf. GB, OC, IX, p.28). L'*Homo faber* aurait vécu durant ce qu'on appelle le *paléolithique moyen* qui se serait étendu sur quelque 500 000 ans. On va voir pourquoi Bataille a pu qualifier cette période d'« interminable ornière ». Mais, d'abord, indiquons qu'elle fut suivie par la période dite du *paléolithique supérieur* – ou de l'Âge du renne – qui aura donc été celle de l'avènement de l'*Homo sapiens* et, par conséquent, celle de la naissance de l'art (cf. *Ibid*, p.28-29). Bataille souligne qu'avant l'*Homo sapiens*, la vie humaine ne différait de la vie animale que par le travail (en cela que l'on aurait trouvé nulles traces d'autres activités humaines importantes). À cet égard, on peut dire qu'au *paléolithique moyen*, la chasse, a peu de choses près, n'était humaine que par les armes employées. En somme, à cette époque, seul le travail de la pierre aurait séparé l'homme de l'animal (cf. *Ibid*, p.30). Pourtant cela aura suffi à poser une démarcation fondamentale. C'est que le travail, comme on a déjà pu le mesurer dans la sous-section précédente, induit fatalement l'arrachement à la sensibilité immédiate<sup>293</sup> : « Le travail situe dans l'avenir, à l'avance, cet objet qui n'est pas encore, qui est fabriqué, et en vue duquel, simplement, le travail se fait. » « Il existe dès lors, dans l'esprit de l'homme, deux sortes d'objets, dont les uns sont présents, et dont les autres sont à venir. » (*Ibid*) Mais l'apparition du travail aurait eu une autre conséquence décisive qui est celle de la prise de conscience de la mort : « ces êtres [...] qui employaient des objets durables, comprirent qu'ils mouraient, qu'en eux quelque-chose ne résistait pas, alors que les objets résistent à la fuite du temps ». D'où « l'usage de l'inhumation » qui se serait imposé vers la fin du *paléolithique moyen* (*Ibid*, p.30). Mais, à ce sujet, Bataille nous fait remarquer qu'à cette époque la conscience de la mort n'apporta donc jamais qu'un « élément négatif », à savoir : « cette sorte de fêlure immense qui n'a pas cessé de nous ouvrir à d'autres possibilités que l'action efficace ». En d'autres termes, l'humanité antérieure à celle de l'*Homo sapiens* se serait bornée à ne traduire qu'« en interdit le sentiment que la mort lui inspirait » (*Ibid*, p.32). C'est bien pour cela que Bataille a pu qualifier le *paléolithique moyen* d'« interminable ornière ». « Interminable » du fait de sa durée. « Ornière » du fait que, durant tout ce temps, l'homme n'aurait jamais été en mesure de se libérer de l'emprise de cette *condition sine qua non du travail* que serait l'*interdit*. C'est le troisième gros élément sur lequel on peut revenir ici : le *travail* fonde l'*interdit*. Et, pour

---

293 Arrachement qui, n'en doutons pas, demeure le propre de l'esprit humain.

Bataille, c'est finalement dans l'instauration des *interdits* que se dégage l'aspect décisif du « passage de l'animal à l'homme » (et, par-là, « de la vie indistincte à la conscience ») (*Ibid*). En effet : « la différence de l'animal et de l'homme, à la considérer dans son ensemble, ne porte pas seulement sur les caractères intellectuels et physiques, mais sur les interdits auxquels les homme se croient tenus. Si les animaux se distinguent clairement de l'homme, c'est peut-être le plus nettement en ceci : que jamais pour un animal rien n'est interdit ; le donné naturel limite l'animal, il ne se limite de lui-même en aucun cas. » À cet égard, on peut dire que l'interdit constitue le « fondement des conduites humanisées » et, même, que « sans interdit, il n'est pas de vie humaine » (*Ibid*, p.33).

Maintenant, revenons sur le fait que c'est le *travail* qui fonde l'*interdit*. Il le fonde, comme on a pu le revoir à l'instant, d'une part, en faisant *prendre conscience* à l'homme de la *mort* et, d'autre part, en l'*arrachant* de la *sensibilité immédiate*. Dès lors, il est clair, aux yeux de Bataille, que l'*interdit* n'ait pu porter seulement sur la *mort*. La *reproduction sexuelle* a dû, forcément, avec l'apparition du travail, en faire aussi l'objet. Car c'est bien tout ce qui peut venir troubler un « ordre des choses essentiel au travail », tout ce qui « ne peut être homogène au monde des objets stables et distincts » qui se doit d'être tenu à l'écart – du moins, pendant le temps du travail. Que cela concerne la vie « qui se dérobe » ou que cela concerne la vie « qui surgit » (*Ibid*, p.36)<sup>294</sup>. D'ailleurs, selon Bataille, il s'agirait là de quelque-chose qui se retrouverait en tout temps et en tous lieux : « pour toute l'humanité connue, le monde du travail s'oppose à celui de la sexualité et de la mort » (*Ibid*, p.35). *Lascaux où la naissance de l'art* nous confirme donc bien l'existence d'un *double complexe d'interdits* qui serait à l'origine de l'existence humaine. Avec un premier groupe d'interdits relatifs à tout ce qui se rapporte à la *mort* et un second relatif à tout ce qui se rapporte à l'*activité reproductive*<sup>295</sup>. Et, ici aussi, il apparaît très nettement qu'au travers de ces deux phénomènes ce n'est jamais qu'une seule et même chose qui est visée, à savoir : tout ce qui, tout à l'heure, a pu être désigné par le terme de « violence ». Toutefois, *Lascaux ou la naissance de l'art*, introduit une connotation nouvelle quant à cette « violence ». C'est que celle-ci aurait également pu être appréciée par les premiers hommes en l'espèce de l'*animalité*. Précisément en cela que, en se soumettant au

294 C'est une des hypothèses que pose Bataille à propos des temps préhistoriques. C'est que, si les comportements à l'égard des morts ont pu laisser des traces (en l'espèce de sépultures), il est certain qu'en l'absence de toute forme de figuration, aucun indice concernant les attitudes que pouvait engendrer la sexualité n'a pu nous être transmis. (Pour plus de détails sur la formulation de cette hypothèse par Bataille, voir la partie qui s'intitule « L'ensemble solidaire des interdits », *Ibid*, pp.34 à 36)

295 « Les interdits humains fondamentaux forment deux groupes : le premier lié à la mort, l'autre à la reproduction sexuelle, de cette manière à la naissance. » (*Ibid*, p.34).

travail, ils se détachaient justement de cette « vie animale » qui, elle, n'est « pas soumise au travail » (cf. *Ibid*, p.36). On va voir que c'est notamment à partir de cette *animalité* que ce serait élaboré le *fait religieux*. Mais, pour ne pas commettre d'impairs, il convient de ne pas négliger ce qui vient juste d'être dit, à savoir que : c'est *du fait même qu'ils s'en étaient détachés* que les premiers hommes avaient pu être amenés à octroyer une certaine *valeur* à cette *animalité*. On touche ici en fait à un résultat en tout point similaire à celui auquel aboutit, par exemple, le tabou à l'égard des *cadavres*. À savoir que c'était le simple fait d'en avoir prohibé l'accès qui donnait à ces *cadavres*, en quelque sorte, une « valeur nouvelle ». En effet, l'attention dont « les cadavres ou, plus généralement, les restes humains » firent l'objet en faisait, dès lors, des « objets différents de tous les autres » : une telle conduite n'ayant pu manquer d'impliquer un « sentiment de peur ou de respect » ; « en tout cas, un sentiment fort ». Ainsi, pour la première fois, la « conduite de l'homme à l'égard des morts » pouvait faire sentir « la présence d'une valeur nouvelle » (*Ibid*, p.33). Et c'est très précisément là, dans cette *valeur nouvelle*, que réside le *sacré*<sup>296</sup>. C'est à partir de là que la « classification fondamentale des objets » a pu commencer : « les uns tenus pour sacrés et pour interdits, les autres envisagés comme profanes, maniables et accessibles sans limitation ». Et ajoutons, afin de pouvoir enchaîner sur ce qui nous intéresse ici – à savoir, le sentiment que l'*animalité* a pu inspirer aux premiers hommes *dès lors qu'ils s'en détachaient* – que c'est aussi et surtout à partir de la *fascination* qu'ils vont pouvoir susciter que des « objets » pourront se voir décerner un caractère *sacré*<sup>297</sup>. Concrètement (pour ce qui est donc du rapport qu'entretenaient les premiers hommes avec l'*animalité*), les peintures de Lascaux, aux yeux de Bataille, traduiraient justement toute la *fascination* que la *vie animale* avait pu, désormais, pleinement inspirer à *ceux qui y échappaient*.

C'est donc en l'espèce de l'*œuvre d'art* que les premiers hommes auraient exprimé cette *valeur nouvelle* que prenait pour eux l'*animalité*. Et, c'est en se laissant aller à un certain mouvement de jeu qu'ils y seraient parvenus<sup>298</sup>. On peut alors dire qu'à partir de ce moment, « la signification de l'homme » se lia à « celle de l'art » (*Ibid*, p.39). Car, en effet, tout porte à

296 En outre : « les morts, au moins dans leur visage, *fascinèrent* les vivants, qui s'efforcèrent d'en interdire l'approche, et qui limitèrent ce va-et-vient ordinaire qu'un objet quelconque autorise autour de lui. » D'ailleurs : « C'est en cette *limitation fascinée*, imposée par l'homme au mouvement des êtres et des choses, que consiste l'interdit. » C'est ainsi que : « Les objets réservés par un tel sentiment terrifié [deviennent] sacrés. » (*Ibid*, p.33-34 ; nous soulignons)

297 Pour s'en convaincre à partir de l'exemple de la mort : relire la note précédente.

298 En effet : « l'art d'imiter par la gravure où la peinture l'aspect des animaux » n'aurait pu, comme nous le fait observer Bataille, « être utilisé avant d'être ». Or, « pour être », il eut bien fallu « que ceux qui s'y exercèrent les premiers » y soient conduits « au hasard et par jeu » (*Ibid*, p.37).



croire que c'est en se laissant porter de la sorte par ce « jeu admirable de l'art » (*Ibid*, p.38) que l'homme se serait, pour la première fois, délivré de la « triste nécessité ». L'art, d'une façon générale, donnant accès à « cet éclat merveilleux de la richesse, pour lequel chacun se sent né » (*Ibid*, p.39). Maintenant, pour ce qui est du rapport avec le *religieux* et le *sacré*, celui-ci réside bien entendu en cela qu'un tel *jeu artistique* permet d'échapper au *travail* : « Quand, au Paléolithique supérieur, à l'Age du renne, le travail fut dépassé par le jeu, sous forme d'activité artistique, celle-ci tout d'abord était travail, mais ce travail prenait ainsi le sens d'un jeu. » (*Ibid*, p.39-40) Comme on a pu le rappeler dans la sous-section précédente, ce n'est jamais que tout ce qui peut élever l'homme au dessus de la condition à laquelle il s'est lui-même condamné – à savoir celle du *travail* et, par-là, celle de l'*interdit* – qui, dès lors, peut lui apparaître comme étant *divin* – soit, digne d'*émerveillement*. Ici, en l'occurrence, il est question d'une activité qui en elle-même aurait d'abord relevé du *jeu* – soit, de quelque-chose qui échappe au travail. Mais, de surcroît, les images qui purent être tracées au cours de ce jeu signifiaient justement tout ce qui échappe à la « triste nécessité » du travail, à savoir l'*animalité*. Une *animalité* qui, par conséquent, dut être saisie *dans toute sa splendeur*. On verra plus loin combien toute cette *splendeur animale* rend parfaitement compte de tout ce qui peut inspirer un sentiment d'*émerveillement* à ceux qui, paradoxalement, ont fait le choix (au moins pour le temps du travail) de s'en écarter. Mais restons pour le moment sur le fait que l'*activité artistique* consiste en un mouvement qui *dépasse* celui du *travail*. Elle procéderait donc d'une *levée* de l'*interdit* ainsi que de l'*angoisse* qui l'accompagne. C'est en ce sens qu'elle consisterait en un mouvement de *fête*. La *fête* n'ayant, quant à elle, ni plus ni moins, qu'une *valeur* de *transgression*. *Transgression* dont on ne sait maintenant que trop bien qu'elle n'est jamais que « la contrepartie nécessaire de l'arrêt, du recul de l'interdit » (*Ibid*, p.40). On en connaît d'ailleurs la raison profonde : tout mouvement commandant la *constitution* de *limites* ne faisant jamais que de commander, *du même coup*, leur *dépassement*. À cet égard, la constitution des *limites* d'un *interdit* n'échapperait pas à cette règle. Et comme toute l'existence du *monde profane* repose sur les *limites* que définit cet *interdit*, il va de soi que la *transgression* de ces mêmes *limites* ne peut correspondre qu'à tout ce qui nous fait pénétrer dans le *monde sacré*<sup>299</sup>. C'est pourquoi, la transgression ici désignée est bien la « transgression religieuses », celle qui est « liée à la sensibilité extatique », celle qui est « la source de l'extase et le fond de la religion » (*Ibid*). Et, l'art, aux yeux de Bataille, exprimerait, « dans son

---

299 « C'est l'état de transgression qui commande le désir, l'exigence d'un monde plus profond, plus riche et prodigieux, l'exigence, en un mot, d'un monde sacré. » (*Ibid*, p.41)

essence, et dans la pratique » ce « moment de transgression religieuse »<sup>300</sup> : « Toujours la transgression se traduit en formes prodigieuses : telles les formes de la poésie et de la musique, de la danse, de la tragédie ou de la peinture. Les formes de l'art n'ont d'autre origine que la fête de tous les temps, et la fête, qui est religieuse, se lie au déploiement de toutes les ressources de l'art. » Si bien qu'on ne pourrait imaginer « un art indépendant du mouvement qui engendre la fête ». En somme : « l'art, le jeu et la transgression » ne se rencontreraient que « liés » les uns les autres « dans un *mouvement unique de négation des principes présidant à la régularité du travail* » (*Ibid*, p.41 ; nous soulignons).

Intéressons-nous maintenant à ce qu'a bien pu « produire » une telle « activité » échappant de la sorte à la loi du travail<sup>301</sup>. D'une façon très générale, on peut notamment retenir cette vision d'ensemble que Bataille a pu nous donner des peintures de Lascaux : « Merveilles énigmatiques, inattendues, ces figures éveillaient l'écho de l'une des fêtes les plus lointaines de ce monde. Tout à coup mises à jour, ces peintures n'avaient pas seulement l'apparence qu'elles auraient eue peintes hier : elles avaient un charme incomparable *et, de leur composition désordonnée, une vie sauvage et gracieuse émanait.* » (*Ibid*, p.62 ; nous soulignons) Dès lors, si ces peintures rendent *sensible* un moment qui, selon Bataille, ne serait, ni plus ni moins, que celui de la naissance de l'humanité, il peut sembler pour le moins paradoxal que cette *sensibilité* ne se soit *exprimée* que sous les traits de *figures animales*. Pour Bataille, ce paradoxe est en fait celui de l'art préhistorique en son entier : « Avec une sorte de bonheur imprévu, ces hommes de Lascaux rendirent sensible le fait qu'étant des hommes, ils nous ressemblaient, mais ils l'ont fait en nous laissant l'image de l'animalité qu'ils quittaient. *Comme s'ils avaient dû parer un prestige naissant de la grâce animale qu'ils avaient perdue.* » Ainsi : « Ce qu'avec une force juvénile annoncent ces *figures inhumaines* n'est pas seulement que ceux qui les ont peintes ont achevé de devenir des hommes en les peignant, mais qu'ils l'ont fait en donnant de l'*animalité*, non d'eux-mêmes, cette *image suggérant ce que l'humanité a de fascinant.* » (*Ibid* ; nous soulignons) Maintenant, on peut se demander ce que peut bien avoir de *fascinant* l'*humanité* qui se retrouverait de la sorte dans l'*animalité*. D'autant que l'on a vu que ce n'était jamais que ce qui avait le *pouvoir* de *fasciner* qui pouvait se voir décerner un caractère *sacré*. En fait, avec tout ce qu'on a pu étudier dans la partie précédente, on devrait maintenant être bien à même de spécifier exactement, ce qui, par essence, peut acquérir une telle *valeur de fascination* dès lors que l'on s'en est, fût-ce pour un

300 Il l'exprimerait seul « assez gravement » et, de surcroît, il en constituerait même la « seule issue »... (*Ibid*)

301 Y échappant mais qui, parallèlement, n'aurait jamais pu voir le jour sans son apparition.

temps, éloigné. Dans cette section, au travers de la question des *interdits*, on a bien vu que tout ce qui en l'homme pouvait encore lui apparaître comme étant, en quelque sorte, profondément *inhumain* renvoyait en fait à tout ce qui a trait à la *mort* et la *sexualité* – soit à tout ce qui, chez lui, subsiste d'*animalité*. Mais il s'agit donc de ne pas oublier pour autant tout ce qu'on a pu mettre en avant dans la section précédente. À savoir combien, en réalité, tout ce qui procède de la *mort* et de la *sexualité* ne relève jamais que de notre *surplus/déficit* – ce *surplus d'énergie prélevé* qui ne peut jamais que *se dépenser à perte*. En conséquence, il devrait nous apparaître ici clairement que, en fin de compte, c'est tout ce qui, par essence, procède de ce *surplus* – soit tout ce qui procède de nos *forces vives*, tout ce qui renvoie à notre fameux 1,7 de la mesure carnotienne – qui ne peut manquer d'acquiescer cette *valeur de fascination*, encore une fois, chez ceux qui, à un moment donné, ont été amenés<sup>302</sup> à s'éloigner d'un élément aussi *dangereux*...<sup>303</sup> Ainsi, après la *mort*, après la *sexualité*, c'est maintenant l'*animalité* qui aurait obtenu le privilège de se retrouver classée au sein de ce *monde plus profond, plus riche et prodigieux* que serait le *monde sacré*. C'est que, au même titre que la *mort* et la *sexualité*, cette *animalité* procéderait essentiellement de ces *forces incontrôlables, sauvages et inconditionnées*, que sont toutes les *forces vives*<sup>304</sup>. Sauf que, cette fois, ce n'est plus seulement l'*effroi* ou le *malaise* qu'aurait pu inspirer cette *animalité* mais bien plutôt le *dépassement* de tels sentiments à l'égard de ces *forces* qui, toujours, *menacent la stabilité et l'équilibre*. Ne peut-on donc pas légitimement être enclin à penser, comme le fait Bataille, que c'est bien sur une véritable *fête* qu'ont pu s'*ouvrir* ceux qui, par le biais d'un *libre jeu artistique*, parvenaient à saisir toute la *beauté*, toute la *splendeur* de ces *animaux* qui, pour l'essentiel, devaient pourtant constituer leur *gibier* ?

### Une religion « à la mesure de l'univers »

On verra comment cette toute dernière précision constitue la base d'une toute autre interprétation qui peut être retenue (ou, en tout cas, retenir l'attention) concernant la signification des peintures de Lascaux. Une interprétation que ne récuse d'ailleurs pas forcément Bataille<sup>305</sup>. Une interprétation sur laquelle on pourra s'appuyer afin de spécifier la

302 Principalement, disons-le, par souci de survie.

303 *Dangereux* en ce que *ravageur* de tout « bon déroulement des choses »...

304 Pour le saisir, on peut notamment, reprendre ce commentaire de Bataille à propos de l'une des représentations de la caverne de Lascaux : « Ces fourrures hérissées, ces têtes hirsutes, ce mouvement ramassé et déconcertant, expriment avec une puissance jamais dépassée une violence animale angoissée, érotique et aveugle. » (*Ibid*, p.57)

305 Si ce n'est qu'à ses yeux une telle analyse des faits échoue inmanquablement à rendre compte de l'essentiel de ce qui a véritablement pu se produire à Lascaux et, plus généralement, dans toutes les cavernes de l'Âge

nature de la seconde de nos « deux religions » qui fera l'objet de la prochaine sous-section. Inutile de faire mystère du fait que cette « deuxième religion » renvoie à tout ce qui procède d'une *économie restreinte*. Soit à tout ce qui se rapporte à ce « pouvoir » d'*organiser*, de *classer* et de *mettre en ordre* qui est le propre de toute *structure porteuse de vie*<sup>306</sup>. On verra plus loin pourquoi, en fin de compte, l'*animalité* échappe pleinement (du moins, d'un point de vue humain) à un tel « pouvoir » comparativement à l'*homme* qui, comme on l'a vu, par le biais des *interdits*, dut, pour pouvoir réellement devenir *homme* (pour pouvoir se démarquer de « la bête »), *se condamner à se limiter* – du moins pendant le *temps du travail* – à ce « pouvoir » là<sup>307</sup>. Tout cela va d'ailleurs pleinement commencer à se révéler à nous au travers de la spécification de la première de nos « deux religions » qui serait donc celle qui serait apparue à l'homme (à la grâce d'un *élan artistique*) en l'espèce de la *splendeur* et de la *beauté animale*. Pour cela, il faut donc bien garder en tête que cette *splendeur* et cette *beauté* ne traduisent jamais que l'existence de ce *pouvoir* qui, comme on l'a vu à maintes reprises, n'est plus seulement celui de l'*entropie* mais, bien plutôt, celui de cette *entropie redoublée* qui s'exprime principalement en l'espèce de ces *forces vives* qui, toujours, *échappent à* – ou, plutôt, *s'échappent de* – tout *processus de classement* (quel qu'il soit). Et, à partir de là, mettre en relief, en s'appuyant sur l'analyse de Bataille, combien l'art préhistorique de Lascaux nous prouve, d'une manière particulièrement remarquable (presque féérique), que ce sont toujours ces *forces* là qui, *en dépit de leur caractère incontestablement menaçant*, apparaissent à l'homme comme étant digne d'*émerveillement*<sup>308</sup>. D'ailleurs, face à tant de *splendeur*, l'homme aurait même eu honte de tout ce qu'il était devenu et, même, de tout ce qu'il pouvait désormais représenter ; lui qui, pour devenir « homme » avait justement dû renoncer à *laisser libre cours* à une telle *énergie débordante*. D'où cet « effacement de l'homme devant l'animal » (*Ibid*, p.63) qui serait le fait de l'art préhistorique en général mais que les parois de Lascaux nous révéleraient « en une sorte d'apothéose » (*Ibid*). D'où ce paradoxe de « l'homme paré du prestige de la bête » qui témoignerait encore mieux d'une telle honte : « L'homme de l'Age du renne nous laissait de l'animal une image à la fois prestigieuse et fidèle, mais, dans la mesure où il s'est lui-même représenté, le plus souvent, il dissimulait ses traits sous le masque de l'animal. » « Comme s'il avait honte de son visage et que, voulant se désigner, il dût en même temps se donner le masque d'un autre. » (*Ibid*)<sup>309</sup> Cela peut aisément se comprendre en ces

---

du renne.

306 Soit, ne l'oublions pas, à tout ce qui appartient au monde de la *croissance*...

307 À cette occasion, on reverra aussi *par quoi* et *comment* une telle *condamnation* s'opère-t-elle véritablement.

308 Soit, digne d'« intérêt »...

309 Sinon, comme cela a pu être le cas au niveau de la scène dite « du puits », il n'aurait daigné se représenter

termes : Si, pendant le *temps profane*, l'homme semble se sentir dans l'obligation (en l'espèce des *interdits* et afin de satisfaire aux *exigences* que lui impose le *travail*) de renier toute espèce d'*animalité*, tout laisse à penser que, pendant le *temps sacré*, il n'éprouverait plus que le seul besoin de se dépouiller de cette *attitude humaine* pourtant (du moins, peut-on le supposer) acquise de si haute lutte. Mais, comme le précise Bataille, ce *rejet de l'attitude humaine* ne serait en fait que le *rejet de l'attitude profane*<sup>310</sup>. Si bien que l'entrée dans le *monde sacré* ne serait en rien réductible à un simple retour à l'*animalité*. C'est d'ailleurs bien là toute la *valeur* de la *transgression* que de nous ouvrir l'*accès* à ce que n'aurait jamais pu nous offrir l'*animalité en tant que telle* et, par conséquent, à ce qu'un *pur et simple retour* à cette *animalité en tant que telle* occulterait immanquablement<sup>311</sup>. Cet écueil étant écarté, voyons donc en quoi l'*animalité* semble néanmoins si bien traduire tout ce qui est *digne d'émerveillement*... et qui, pour nous, ne renverrait donc jamais qu'à notre cher 1,7 de la mesure carnotienne... soit à notre chère *joie de vivre*... soit à notre chère *Décroissance*...

Mais, comme s'il s'agissait de bien marquer le fait que l'entrée dans le *monde sacré* ne signifie en rien le *retour à l'animalité*<sup>312</sup>, on va voir que ce ne sont justement pas forcément les *figures animales* qui nous explique le mieux la *valeur* nouvelle que put donc acquérir l'*animalité* aux yeux de *ceux qui s'en détachaient* mais, peut-être bien plutôt, certaines de ces *figures à demi humaines*<sup>313</sup>, dont les plus remarquables ne se trouveraient d'ailleurs pas à Lascaux mais dans une autre caverne ornée : celle des « Trois Frères » (dans l'Ariège)<sup>314</sup>. C'est en effet au travers de ces figures et de l'interprétation qu'il en fait que Bataille nous dévoile peut-être le mieux les éléments sur lesquels reposent notre « première religion » ; éléments qui, en ce qui nous concerne, ne manqueront pas de faire écho à tout ce qui a trait à cet *étrange pouvoir* qui semble ne se manifester donc jamais mieux qu'en l'espèce de nos *forces vives*, soit – ne l'oublions surtout pas – à tout ce qui n'a jamais de *valeur* que dans l'*instant*... Deux à trois

---

qu'à l'aide de traits de facture extrêmement simpliste, tels ceux que peuvent employer les enfants quand ils souhaitent figurer des personnages sur leurs dessins. (Sur cette « scène du puits » cf. *Ibid*, p.64-65.)

310 « Dans le moment sacré de la figuration, ils semblent s'être détournés de ce qui devait être cependant l'attitude humaine (mais c'était l'attitude du temps profane, du temps du travail). » (*Ibid*, p.63)

311 L'œuvre de Bataille est sans équivoque sur ce point. Il n'y a d'ailleurs que trop de passages qu'y y insistent. Gageons alors de ne reprendre ici que l'argument qui les justifie tous, à savoir celui qui précise que la *transgression* lève l'*interdit*... sans le supprimer...

312 Mais, bien plutôt, donc, cet *accès* à un *monde plus profond, plus riche et prodigieux*.

313 Soit, de ces figures évoquant ce paradoxe de « l'homme paré du prestige de la bête » qui, sans nul doute, nous transmet le mieux cette idée d'entrée dans un *monde prodigieux*.

314 Des figures qui, par ailleurs, renverraient à une autre période de l'Âge du renne, à savoir : celle du Magdalénien. Les figures de Lascaux, quant à elles, renvoyant à une période antérieure, à savoir : celle de l'Aurignacien (et plus précisément l'Aurignacien supérieur). (Concernant cette chronologie, voir le tableau récapitulatif, *Ibid*, p.96-97)

figures des « Trois Frères » retiennent particulièrement l'attention de Bataille. Il y a tout d'abord celle de cet homme « à tête de bison, ithyphallique, gambadant et dansant » (et jouant même de l' « arc musical ») perdu dans une « foule animale » de « chevaux, bouquetins et bisons enchevêtrés »<sup>315</sup>. Il y a ensuite cette deuxième figure « qui présente, elle aussi, l'apparence ambiguë d'un homme ithyphallique au-dessous des reins et d'un bison au-dessus ». Mais il y a surtout cette figure connue sous le nom du « sorcier » (appelée aussi « dieu des Trois frères ») : « Apparemment, ce « dieu » isolé, situé le plus haut sur le rocher, » présiderait « à toutes les bêtes accumulées en incroyable nombre, et souvent en terrible fouillis... » (*Ibid*, p.68)<sup>316</sup>. Pour Bataille, tout l'intérêt de ce « sorcier » résiderait dans le fait qu'il apparaîtrait en fin de compte comme étant la « négation la plus remarquable » de « la vie humaine » (*Ibid*, p.69) : « À l'envisager généralement, l'homme hybride signifie le jeu complexe des sentiments où l'humanité s'élabora. *Il s'agissait toujours de nier l'homme, en tant qu'il travaillait et calculait en travaillant l'efficacité de ses actes matériels ; il s'agissait de nier l'homme au bénéfice d'un élément divin et impersonnel, lié à l'animal qui ne raisonne pas et ne travaille pas.* » (*Ibid*, p.69-70 ; nous soulignons) C'est que : « L'humanité dut avoir le sentiment de détruire un *ordre naturel* en introduisant l'*action raisonnée du travail* ». Dès lors, elle aurait agi « comme si elle avait à se faire pardonner cette *attitude calculatrice*, qui lui donnait un *pouvoir véritable*. » Ce serait bien là « le sens d'un *souci de pouvoirs magiques*, qui *s'oppose aux conduites directement commandées par l'intérêt* » (*Ibid*, p.70 ; nous soulignons). Ainsi, selon cette interprétation, les « conduites magiques ou religieuses » de cette époque n'auraient eu en fait pour seul objet que de traduire toute la « gêne et l'angoisse » qui se seraient emparées des hommes dès lors qu'ils agissaient « *raisonnablement*, conformément à la *logique* impliquée dans tout *travail* ». Elles signifieraient donc « l'inquiétude profonde » qu'aurait inspiré dès l'abord ce « monde » dont le « travail » aurait dérangé toute « l'ordonnance spirituelle » : « Les Magdaléniens, auxquels les Aurignaciens ont dû ressembler, eurent sans nul doute le sentiment de *détenir*, en tant qu'ils n'étaient plus des animaux, mais des hommes, *le pouvoir et la maîtrise*. S'ils obtenaient des résultats qui eurent à leurs yeux quelque prix, *ils savaient qu'ils les atteignaient à l'aide du travail et du calcul, ce dont les animaux sont incapables*. Mais ils prêtaient aux animaux *d'autres pouvoirs, liés à l'ordre intime du monde*, qui leur semblait mettre en œuvre une *force incomparable*, en

315 Une scène qui acquiert, aux yeux de Bataille, un « sens qui obsède » : peu d'œuvres figurées seraient plus belles que cette « symphonie animale » noyant à l'infini l' « humanité furtive » (*Ibid*, p.68).

316 Cf. *Ibid* concernant la description de cette figure qui présente notamment la particularité d'être dotée de ramures de cerfs... Voir également sa reproduction, avec celle de la deuxième figure (*Ibid*, p.88 ; la première figure ayant pu être reproduite à la page précédente).

face de la *méprisable industrie humaine*. » (*Ibid* ; nous soulignons) Ce qui ressort ici, ni plus ni moins, c'est toute l'interprétation bataillienne d'un *fait religieux*, disons, *primitif* (ou *originel*). Un *fait religieux* qui consisterait donc à *négliger* (pour ne pas dire *mépriser*) toute la *valeur* de ce « pouvoir » (pourtant fraîchement acquis<sup>317</sup>) qui va à l'encontre des *forces de la nature*, au bénéfice d'une *valorisation* de ces dernières qui, à jamais *interdites* à celui qui a appris à travailler, peuvent néanmoins être *retrouvées* sous une forme *enrichie* – en quelque sorte *raffinée* – au travers de la *transgression*. Une *transgression* qui, en l'espèce de l'art, se serait alors jouée, chez ces hommes de la préhistoire, en ces termes : « Il était donc convenable, à leurs yeux, de *ne pas souligner en eux l'humanité*, qui ne signifiait que *le faible pouvoir du travail*, de *souligner, bien au contraire, une animalité qui rayonnait la toute-puissance d'un monde impénétrable* : toute la *force cachée* de ce monde leur semblait justement *déborder un effort qui leur pesait*. Dans la mesure où ils se *délibraient* de ce *poids*, ils avaient le sentiment d'*accéder* à ces *forces bien plus grandes*. Aussi bien, s'ils le pouvaient, se dérobaient-ils à la *régularité fastidieuse de l'ordre humain* : ils revenaient à ce *monde de la sauvagerie, de la nuit, de la bestialité ensorcelante* ; ils le figuraient avec *ferveur*, dans l'*angoisse*, inclinant à l'*oubli*, pour un temps, *de ce qui naissait en eux de clair, de prosaïquement efficace et d'ordonné*. » (*Ibid* ; nous soulignons)

Au travers d'une telle représentation du fait religieux, on ne saurait mieux rendre sensible toute l'opposition qui se joue entre nos « deux mondes ». Ces « deux mondes » qui, comme on a pu notamment le revoir au travers de la sous-section précédente, s'opposeraient dans la mesure où ils renverraient donc à ces « deux pouvoirs » *parfaitement distincts* (pour ne pas dire *allant dans un sens diamétralement opposé*) : Le premier, encore une fois, de ces « deux pouvoirs » procédant de la *tendance*, disons, *naturelle* de la matière élémentaire à *se disperser par elle-même*. Le second aboutissant à toutes ces formes d'*organisation* qui semblent, du moins au premier abord, n'avoir jamais comme seul objectif que de contrecarrer cette *tendance naturelle* à laquelle la matière élémentaire serait donc *inexorablement soumise*. Le premier de ces « deux pouvoirs » consistant alors en une *économie générale* et le second accouchant d'une *économie restreinte*. Mais la vision bataillienne du phénomène religieux a surtout le mérite de faire valoir combien le monde de l'*économie restreinte* s'avère en réalité *pesant et ennuyeux* et, par contraste, combien celui de l'*économie générale*, se révèle *exaltant* (notamment au regard du premier). En fait, le monde de l'*économie restreinte* serait même si

---

317 Quoique ayant tout de même pu générer une « interminable ornière » de quelques 500 000 ans...

*déprimant* que, *instantanément*, ceux-là mêmes qui l'auraient institué n'aspireraient plus qu'à une seule chose : *s'en échapper*<sup>318</sup>. C'est bien la raison pour laquelle, si l'on veut bien mettre un peu en relief les quelques citations précédentes, l'entrée dans le *monde sacré* se doit d'être marquée par la négation brutale de toute *logique* de *travail* et/ou de *calcul*. C'est-à-dire par la négation de toute action *intéressée* ; la négation de toute action qui pourrait être *conditionnée* par le *souci* d'un quelconque *rendement ultérieur*<sup>319</sup>. Au passage, il semble évident qu'une telle négation aura pour effet de *compromettre* (pour ne pas dire *condamner*) la *réduction de la réalité à un tout égal à la somme de ses parties*. Cette *réduction* étant, comme on a pu le voir dès la première partie, le propre du *domaine profane*. À tel point que, rappelons-le, celui-ci prospère sur celle-là en même temps qu'il en est à l'origine. Mais rappelons également combien l'*acte profane*, en quelque sorte, *originel* – celui qui induira tous les suivants<sup>320</sup> – n'est autre que celui ayant consisté à poser la *transcendance de l'objet* – soit celui ayant produit la *distinction sujet/objet*. Ainsi, ne serait-ce pas cela qui, en dernière instance, constitue réellement la base de ce « pouvoir véritable » que détient l'homme mais que ne peut détenir l'animal (du fait qu'il ne pose pas, lui, cette *transcendance de l'objet*) ? Et, ne serait-ce pas alors cette *transcendance de l'objet* – cette *distinction sujet/objet* – qui, à la base, viendrait perturber tout l'« ordre intime du monde » ? On tient là, en tout cas, ce qui permet de comprendre pourquoi, en fin de compte, l'animal échappe pleinement à notre « second pouvoir », à savoir : celui du *classement* et de la *mise en ordre*. En effet, bien qu'étant, comme toute *structure vivante*, le *produit* d'un tel *classement* (et/ou d'une telle *mise en ordre*), il y échapperait, pour ainsi dire *instantanément*, du simple fait de cette *incapacité à se transcender* qui le caractérise. Caractéristique que, à vrai dire, l'on avait déjà pu soulever, au travers de *Théorie de la religion*, à peu près de cette manière : « Mais l'animal ignore la possibilité d'opposer ce qu'il n'est pas à ce qu'il est. Il est, dans le monde, *immanent* : cela veut dire que dans ce monde il s'écoule, et que le monde s'écoule en lui. » (GB, OC, VII, p.603)<sup>321</sup>. Ce que l'on reformulera en ces termes : « L'animal, en fin de compte, fait *corps* avec *ce qui lui est tout autre* : ce dernier *se retrouvant en lui-même* et *lui-même se perdant en ce dernier* ». Tout en gardant à l'esprit que, d'une façon générale, *ce qui lui est tout autre*

318 *Instantanément* et, surtout, comme on va le voir, *intimement*...

319 Soit, la négation de toute espèce de *souci à l'égard de l'avenir*.

320 Lesquels ne feront jamais qu'approfondir toujours plus la subdivision de la réalité en parties parfaitement *distinctes*, parfaitement *délimitées* et, donc, parfaitement *employables*.

321 Il s'agit d'une citation tirée d'une variante du passage que l'on avait pu mobiliser dans la première section de la première partie et que l'on retrouve dans les notes de fin de volume. La suite s'avère parfaitement éclairante quant à ce paradoxe de l'animal échappant à un pouvoir dont il est pourtant le produit (cf. p.603-604 : de « Il est vrai que l'écoulement n'a pas lieu. » à « Jamais, dans l'animalité, nous ne pouvons perdre de vue la souveraineté de l'immanence. »).



constitue son *environnement*. Et, par conséquent, de pouvoir dire que l'animal *se perd dans son environnement* et que, réciproquement, ce dernier *se retrouve en lui*. Mais on sait bien désormais que ce n'est que par le biais des *déperditions inutiles d'énergies* – soit par le biais de nos chères *forces vives* et/ou par le biais de notre cher *1,7* de la mesure carnotienne – qu'une structure donnée peut ainsi *faire corps avec son environnement*<sup>322</sup>. Et que, à l'inverse, elle ne parvient jamais à *se séparer de cet environnement* qu'au prix d'un *emploi utile* de l'énergie qu'elle tient à sa disposition<sup>323</sup>. Mais, chez un animal, qu'est-ce qui distingue un *emploi utile* d'un *emploi inutile* de la *somme d'énergie* qu'il tient à sa disposition ? De son point de vue : *rien du tout*. Pour la bonne et simple raison qu'il ne pose pas, lui, comme on vient de le rappeler, cette *transcendance de l'objet*<sup>324</sup>. Et, pour nous, de pouvoir alors émettre l'hypothèse que tout ce qui fonde une telle *transcendance de l'objet* ne renvoie sans doute jamais, en fin de compte, qu'au fait de poser cette distinction entre *emploi utile* et *emploi inutile* de l'énergie (ou, plus largement, de l'entropie basse) à disposition.

Pour saisir parfaitement ce dernier point, il suffit de s'apercevoir que l'on peut pertinemment remplacer, dans ce qui précède, le terme d'*environnement* par celui d'*objet*. En effet, concernant l'animal, *ce qui lui est tout autre* ne constitue-t-il pas – de notre point de vue – son *objet* ? Ce à partir de quoi, on peut donc dire que le « *sujet animal* » *se perd* dans son « *objet environnement* » et, réciproquement (comme précédemment), que ce dernier *se retrouve en lui*. Sachant que cette *fusion* (ou, du moins, cette *indistinction*) *sujet/objet* s'opère encore et toujours par les *déperditions inutiles d'énergies*. Soit que toute *distinction sujet/objet* ne peut donc jamais s'accomplir qu'au travers d'un *emploi utile de l'énergie* (ou, plus largement, de la *basse entropie*) à disposition (CQFD). En tout cas, on tient là une très bonne base pour pouvoir appréhender la notion d'*intimité* : Celle-ci ne renverrait jamais qu'à tout ce qui procède des *effusions*. Soit tout ce qui a trait aux *déperditions inutiles d'énergies*<sup>325</sup>. D'où cette idée (ou, plutôt, ce sentiment profond), de la part des premiers hommes, que toute *action intéressée* (*raisonnée, calculée, mesurée*) ne manque jamais de *perturber* tout l'*ordre intime*

---

322 Soit, former, avec lui, un système *isolé en un tout* qui, ce faisant, se retrouve *soumis au second principe de la thermodynamique classique*.

323 Un tel *emploi utile de l'énergie* étant, comme on a pu le voir dans la partie précédente, le gage de la constitution de ces *barrières* qui *séparent* du *reste de l'univers*...

324 Laquelle serait donc bien tout ce qui vient perturber tout l'*ordre intime* du monde.

325 Soit, au bout du compte, tout ce qui se rapporte à la *mesure* (au *brassage*) *de l'univers*. Soit tout ce qui procède d'une certaine *violence*... principalement pour celui dont toute l'existence repose sur des *opérations de mise en ordre*. Une telle vision des choses se retrouve très nettement dans *Théorie de la religion* dans un passage où Bataille envisage justement l'*intimité* comme se rapportant à la « violence » et à la « destruction » et, par-là, comme s'avérant « non compatible avec la position de l'individu séparé » (cf. GB, OC, VII, p.312).

*du monde*. D'où cette vision d'une *animalité flamboyante*... en cela qu'elle ne pose pas la *transcendance de l'objet*... en cela qu'elle ne différencie pas *emploi utile* et *emploi inutile* de *l'énergie à disposition*<sup>326</sup>... en cela qu'elle ne *travaille* pas (et, par conséquent, ne se pose pas d'*interdits*)... C'est donc bien au travers de la *coupure sujet/objet* – soit au travers de cet *acte de tri* que l'on peut faire entre *emploi utile* et *emploi inutile* de *l'énergie à disposition* – que l'homme se détache de toute cette *intimité du monde* qui est aussi et surtout la *sienne propre*. C'est alors qu'il devient comme *étranger à lui-même*. Du moins, pendant le *temps du travail*<sup>327</sup>. Soit, pendant ce *laps de temps* où toute *déperdition inutile d'énergie* se doit d'être dûment minimisée afin d'obtenir le *meilleur rendement possible*. Ce n'est qu'à partir de là que, d'un côté, tout le poids de cette *exigence* de faire ce *tri* entre *énergie utilement employée* et *énergie inutilement gaspillée* put être ressenti et que, d'un autre côté, toute la *valeur* (le *caractère divin*) de tout ce qui échappe à une telle *exigence* put se détacher. Et c'est en cela que l'*animalité* put hériter de ce *caractère divin* quand l'humanité se le vit refuser. C'est que, étroitement liée au *travail*, cette dernière s'était *de facto* condamnée à opérer cette *implacable distinction* entre *emploi profitable* et *gaspillage des ressources à disposition*. D'ailleurs, tout porte à croire que, un beau jour, à l'issue d'une simple réflexion d'ordre *purement économique* sur le rendement des machines à vapeur, un tel *impératif* ne put manquer d'aboutir à la formulation d'un *principe* visant à définir, une fois pour toutes, les conditions d'un *emploi intégral* d'une *somme d'énergie* donnée. Cette condition, nous l'avons vu, c'est celle de la *réversibilité*. Un *idéal* qui, s'il peut être parfaitement décrit dans les manuels de thermodynamique, ne peut *jamais* se voir effectivement réalisé<sup>328</sup>. Un *idéal* qui devra cependant un jour être regardé comme la condition *sine qua non* de tout *acte profane* (et/ou *d'économie restreinte*) *digne de ce nom*. Tout *acte profane* (et/ou *d'économie restreinte*) *digne de ce nom* – relevant, par essence, d'une *logique de travail* et, par conséquent, impliquant la distinction *sujet/objet* – se devant, *idéalement*, de reposer sur un *emploi intégralement utile* des *sommes d'énergie* à disposition. Maintenant, avisé de l'impossibilité d'une totale conversion d'une *somme d'énergie libre* donnée en *travail*, on interprétera chacune des *irréversibilités* inhérentes à tel ou tel *processus d'acquisition de forces* comme autant de *miracles*. C'est-à-dire comme autant d'*issues* à la morne *logique du travail profane*. Soit comme autant d'*ouvertures* sur ce *monde plus profond, plus riche et prodigieux* qu'est le

326 Bien que tout son *organisme* soit le fruit d'un tel *emploi utile de l'énergie à disposition* et, même, que tout le fonctionnement de cet *organisme* ne procède jamais que de cet *emploi utile de l'énergie à disposition*...

327 La *coupure sujet/objet* étant, ne n'oublions pas, induite par l'*exigence du travail*.

328 Ce que lesdits manuels de thermodynamique ne manquent d'ailleurs jamais de préciser.

*monde sacré*. Et, en conséquence, de voir désormais dans tout ce qui a trait aux *effusions*, aux *dépensements inutiles d'énergie* ou, encore, à notre 1,7 de la mesure carnotienne – autrement dit : dans tout ce qui se rapporte à quelque forme que ce soit de *décroissance* – quelque-chose de *fascinant*, de *miraculeux* et d'*enchanteur*. Quelque chose invitant d'ailleurs à se laisser porter à son tour par la *perte de soi*. D'où cet homme des premiers âges qui en vint à revêtir le masque de l'*animal* afin de pouvoir retrouver cette *perspective de la perte* – l'*animal* lui étant apparu comme une sorte d'*entité divine* détenant le *souverain pouvoir* de ne *jamais rien réserver* de ce qu'elle *accumule* pourtant bel et bien sans cesse. À n'en pas douter, c'est ce *pouvoir de dépense – instantanée – de soi* qui put incliner l'*humanité naissante* à tant d'admiration à l'égard de l'*animalité*<sup>329</sup>.

Mais l'*animalité flamboyante* a-t-elle été le seul et unique élément à même d'inspirer aux premiers hommes une certaine *joie de vivre* toute *contraire* aux *principes présidant à la régularité du travail* ? En l'occurrence, tout ce qui a trait à la *féminité* n'a-t-il pas également pu être ressenti comme une *invitation* à la *libre dépense* ? On peut se poser cette question dans la mesure où cette *féminité* a, elle aussi, pu faire l'objet de *représentations artistiques*. Ce qui amènerait à penser que, elle aussi, dans une certaine mesure, a pu se laisser percevoir comme étant détentrice de ce *divin pouvoir* propre à *convertir instantanément* en d'*éblouissantes effusions* toutes les *sommes d'énergie péniblement accumulées*. Datées de la période aurignacienne, ces *représentations artistiques* – essentiellement des statuettes – formeraient selon Bataille un « groupe distinct », « aussi bien opposé à la représentation ambiguë de l'homme qu'à l'image naturaliste de l'animal » (GB, OC, IX, p.72). C'est que, ces figures présenteraient cette fois la particularité d'accentuer – d'idéaliser – certains traits qui peuvent être interprétés comme étant soit ceux de la maternité, soit ceux de la sexualité : Ces figures consistant en des « Vénus stéatopyges, pourvues de seins volumineux, de hanches et de fesses proéminentes ». S'il peut apparaître « logique de lier ces formes abondantes au désir de fécondité », Bataille rappelle qu'une recherche de ce genre (s'exprimant par une certaine « magie des figures ») semble, ici aussi, bien plutôt s'éloigner du « domaine de l'action efficace ». Et d'émettre alors l'hypothèse qu'elle toucherait sans doute plus « à l'obscurité, au profond désordre, qui demeurent l'essence et le fond du monde sexuel » (*Ibid*). En tout cas, ces *représentations féminines* présentent bien cette particularité commune avec les

---

329 Un *pouvoir*, il est vrai, aux antipodes du souci, « pauvrement humain », de « produire à peu de frais ». Souci qui, ruminé pendant cette « interminable ornière » de près de 500 000 ans, semblait avoir définitivement écarté l'homme de toute perspective de *dépense inconditionnée*...

*représentations masculines* de ne pas assumer l'apparence animale tout en se déroband à l'apparence humaine (*Ibid*). En particulier, le visage de la quasi totalité de ces *statuettes féminines* aurait été volontairement négligé. Ainsi, quelque-soit la véritable connotation de ces « Vénus stéatopyges », ce serait bien la « force aveugle de la nature » (*Ibid*, p.73) qui y serait mise à l'honneur. Par conséquent, ces *représentations artistiques* auraient donc, encore une fois, eu pour fonction de nous introduire dans ce monde « où la raison ne saurait, même indirectement, affirmer sa prééminence » (*Ibid*).

En somme, les représentations « humaines » de l'Âge du renne semblent bien nous confirmer que l'art, à cette époque, avait vocation à faire entrer dans un *autre monde*. Un monde qui serait celui de *l'instant*. Cet *instant* qui nous délivrerait de la perspective du *temps* et qui serait donc *intimement lié* à tout ce qui a trait aux *dépensements inutiles d'énergie*. Soit, comme on a cessé de le mettre en avant depuis la partie précédente, à tout ce qui a trait à nos chères *forces vives* (et/ou à notre cher 1,7 de la mesure carnotienne). Soit, à tout ce qui se rapporte à notre cher *surplus/déficit* (et/ou à notre cher *redoublement de l'entropie*). Soit, enfin, à tout ce qui se rapporte à notre chère *joie de vivre* – c'est-à-dire, à notre chère *Décroissance*. C'est tout cela – qui ne renverrait donc qu'à la seule *perspective de l'instant* – qui ferait l'objet de notre « première religion » : cette religion « primitive » qui, à l'Âge du renne, à la sortie d'un long et *laborieux « sommeil »* de près de 500 000 ans, à la grâce d'un *élan artistique*, en un véritable mouvement de *fête* et de *transgression*, aurait *révélé* et, surtout, *rendu sensible* le véritable produit de toute *acquisition particulière de forces*. À n'en pas douter, c'est en cela que réside, véritablement, aux yeux de Bataille, le *miracle de Lascaux*. Maintenant, si tout ce qui procède des *effusions* nous permet de retrouver les *perspectives de la perte* en nous *raccordant* au *reste des choses*, le *raccord* en question inclut aussi bien tout ce qui relève de *l'émergence de la nouveauté par combinaison*. Or, on a pu voir que toute *société* – toute *communauté* – *humaine* renvoyait à un tel phénomène. Ceci va nous permettre de mesurer avec quelle facilité le passage d'une « religion à la mesure de l'univers » à celle d'une « religion à la mesure de l'homme » a pu – et peut toujours – s'opérer.

### **Une religion « à la mesure de l'homme »**

La manière la plus simple d'aborder cette « deuxième religion » est sans doute de commencer par faire état, comme promis, de la deuxième interprétation qui peut être tirée des peintures de

Lascaux. Il s'agit d'une interprétation qui, selon Bataille, comme nous l'avons déjà mentionné, passe à côté de l'essentiel. Néanmoins et comme Bataille ne manque pas de le reconnaître en parallèle, il s'agit aussi d'une hypothèse solide. Cette hypothèse est celle qui prête aux peintures de Lascaux la signification d'une « intention magique » et, par-là, celle d'un « calcul intéressé » (*Ibid*, p.36). En effet, les animaux ayant souvent pu y être représentés transpercés de flèches, les peintures de Lascaux auraient donc tout aussi bien pu être motivées par le souci d'atteindre ce résultat par voie de « magie sympathique »<sup>330</sup>. Ainsi, elles pourraient avoir eu le sens d'une *opération rituelle*. Soit, ici aussi, quelque-chose de *religieux*. Mais un *religieux*, comme nous allons donc le voir, d'une toute autre nature. Un *religieux* se situant aux antipodes de tout ce qui a pu retenir notre attention dans la sous-section qui précède – à savoir : tout ce qui, procédant de *déperditions inutiles d'énergies*, déborde le *monde du travail* ainsi que les *interdits* qui le fonde. Un *religieux* qui, en fait, plus précisément, parvient toujours – ou, plutôt, croit toujours parvenir – à (re)tirer d'une telle *débauche de forces vives* quelque chose, au final, de parfaitement conforme aux soucis du *monde profane*. Bataille fait également état de ce *religieux* là dans *L'Érotisme* quand il évoque l'exemple de ces orgies des peuples archaïques qui, non sans raisons, ont pu être interprétées comme autant de *rites agraires* : « Ceux qui les ordonnaient crurent en effet qu'elles assuraient la fécondité des champs. » (GB, OC, X, p.115) Ici aussi, il reconnaît la pertinence de l'hypothèse. Mais, à ses yeux, tout comme dans le cas des peintures de Lascaux, l'*explication particulière* du fait considéré présente l'inconvénient de voiler sa *portée générale*. Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, l'erreur consisterait à ne pas voir, dans le *rite agricole* ou dans celui qui serait relatif à la *chasse*, tout ce qui excède en fait l'une ou l'autre de ces *opérations limitées*. Concernant l'orgie comme rite agricole : « Même si l'orgie avait partout et toujours eu ce sens, il y aurait encore lieu de se demander s'il fut l'unique sens qu'elle avait. S'il est d'un intérêt certain d'apercevoir le caractère agricole d'une coutume, en ce sens qu'historiquement il la lie à la civilisation agricole, il est naïf de voir une explication suffisante des faits dans la croyance à leur vertu efficace. Le travail et l'utilité matérielle ont certainement déterminé, du moins conditionné, les conduites des peuplades encore peu civilisées, les conduites religieuses, aussi bien que les profanes. Cela ne veut pas dire qu'une coutume extravagante se rapporte *essentiellement* au souci de fertiliser les plantations. » (*Ibid*) Concernant les peintures de

---

330 Si les préhistoriens auraient été d'accord pour reconnaître que l'une et l'autre intention – celle du *jeu* ainsi que celle du *calcul* – auraient pu opérer, Bataille, comme il nous l'indique dans *Lascaux où la naissance de l'art*, a pu craindre que l'hypothèse de l'*intention magique* – et, par-là, celle de l'*intérêt* – ne l'emporte au final dans leur esprit (cf.*Ibid*, p.36-37).

Lascaux : « Nous devons bien admettre enfin qu'en toute opération rituelle, la recherche d'un but précis ne joue jamais qu'entre autres dans les intentions de ceux qui opèrent : ces intentions englobent toujours la réalité entière, religieuse et sensible (esthétique). Partout elles impliquent ce que l'art eu constamment pour objet : la création d'une réalité sensible, modifiant le monde dans le sens d'une réponse au désir de prodige, impliqué dans l'essence de l'être humain. » (GB, *OC*, IX, p.37) En fait, aux yeux de Bataille, tout ce qui relève de la *transgression* – que cette *transgression* se joue au travers de la création d'une œuvre d'art, au travers d'une *orgie*, au travers d'un *sacrifice* ou, même, au travers de la *guerre* – ne peut jamais être qu'en *second lieu* rattaché à une *entreprise efficace* : « Dans la guerre ou le sacrifice – ou dans l'orgie – l'esprit humain organisa une convulsion explosive, en escomptant l'effet réel ou imaginaire. » Mais : « La guerre n'est pas en son principe initial une entreprise politique, ni le sacrifice une action magique. De même l'origine de l'orgie n'est pas le désir de récoltes abondantes. » (GB, *OC*, X, p.116) C'est que : « Une œuvre d'art, un sacrifice, participent [...] d'un esprit de fête débordant le monde du travail et, sinon la lettre, l'esprit des interdits nécessaires à la protection de ce monde. » Ainsi, bien que « tout sacrifice » puisse avoir un « sens précis, comme l'abondance des récoltes, l'expiation ou tout autre but logique », il répondrait « néanmoins de quelque manière à la recherche d'un instant sacré, dépassant le temps profane, où les interdits assurent la possibilité de la vie. » (GB, *OC*, IX, p.42)

Il n'en demeure pas moins que l'on puisse toujours faire entrer tel ou tel *débordement* dans un *ordre logique* parfaitement conforme aux soucis inhérents au *domaine profane*. Et cela serait donc le fait d'un *religieux* dit *faste* qui présenterait cette capacité à tirer de toute « violence fondamentale » un caractère « *majestueux*, calme et conciliable avec l'ordre profane » (GB, *OC*, X, p.114). Plus précisément, ce *religieux* là serait le *résultat* – le *fruit*, même – de ce que Bataille définit comme une « entrée » – « secondaire et inévitable » – de la « violence éperdue » dans les « rouages du monde humain » que le travail organise (*Ibid*, p.116). Si l'on veut saisir ce phénomène en profondeur, il nous faut reconsidérer le fait que l'entrée dans le *monde sacré* n'a rien d'un retour à l'*animalité* – du fait, comme on l'a vu, que la *transgression* lève l'*interdit* sans le supprimer – et que, ce faisant, elle consiste bien plutôt en cette ouverture sur ce monde *plus profond*, *plus riche* et *prodigieux*. Si cela présente l'avantage de donner à la *violence fondamentale* un sens *divin* (et, par-là, un caractère *religieux* et/ou *sacré*), cela présente aussi l'inconvénient majeur de lui donner, dans un même mouvement, un sens *humain*. Puisque, à partir de là, il devient également possible de l'intégrer dans cette

ordonnance de causes et d'effets qui, sur le principe du travail, régit toute communauté humaine<sup>331</sup>. Comment une telle intégration se joue-t-elle effectivement ? C'est ce qui va nous occuper dans la présente sous-section. Ce qui nous amènera à mobiliser enfin véritablement *Théorie de la religion*. Mais, avant cela, faisons d'emblée remarquer que ce que l'on va étudier ici va en fait nous renvoyer à quelque-chose que l'on a déjà pu aborder quand on s'est penché sur les conférences de Bataille relatives au *Collège de sociologie*. Il s'agit, ni plus ni moins, de l'émergence du *second* de ces *deux noyaux* qui fondent une *communauté humaine*. *Second noyau* qui, lui, comme on a pu le voir, parvient – en changeant le *dépressif* en *tonique*<sup>332</sup> – à donner, disons, *forme* à la *communauté* considérée – cela, en outre, au travers d'une certaine *institutionnalisation* de ces moments de *licence*. Reprenons, on avait pu voir que, à la base de toute société, il y avait un *double noyau de répulsion et d'attraction*. Un *double noyau* qui aurait eu pour origine un élément proprement *inassimilable* – car renvoyant à tout ce qui a trait à la *mort* (très concrètement : aux *cadavres*). En effet, cet élément *inassimilable* aurait regroupé autour de lui ceux qui, de fait, devenaient des hommes. Des hommes qui, d'ores et déjà, auraient « fait société »... même si ladite *société*, avant l'entrée en scène du *second noyau*, ne fut sans doute jamais qu'une *société désœuvrée* : ses membres n'y ayant jamais été soudés que par le biais d'un *effroi commun* aux *effets* proprement *dépressifs*. C'est là que le *premier noyau d'attraction et de répulsion* dut se doubler d'un *second noyau* qui, lui, serait parvenu à tourner à son profit une *effervescence* qui, jusqu'alors, ne menant *nulle part*, était donc essentiellement *délétère*. Et c'est justement, en quelque sorte, ce *retournement de situation* que l'on va pouvoir examiner au travers, notamment, de *Théorie de la religion*. Mais restons encore un tout petit peu en compagnie de *Lascaux ou la naissance de l'art* qui témoigne déjà fort bien de ce *retournement de situation* et qui nous permet également de mesurer combien ce dernier ne vaut pas seulement pour tout ce qui procède de l'*effroi* mais aussi bien pour tout ce qui procède d'une certaine *joie* et, plus particulièrement ici, de cet « esprit de fête débordant le monde du travail » (qui, dans les cavernes de l'Âge du renne, se serait donc révélé à la grâce d'un *élan artistique*). À cet égard, deux phrases traduisent sans doute à elles seules avec quelle facilité le *religieux* « à la mesure de l'univers » a pu cédé la place au *religieux* « à la mesure de l'homme » : « Le jeu seul pouvait, en premier lieu, conduire à ces balbutiements [artistiques]<sup>333</sup>. Le calme, l'intention de l'activité efficace, ne

331 Sur ce tout dernier point, cf. *Ibid*, p.117.

332 Plus précisément, en transformant un *sacré* dit *gauche* (ce *sacré* perçu comme étant *néfaste* et/ou *ignoble* et/ou *impur*) en un *sacré* dit *droit* (ce *sacré* perçu comme étant *faste* et/ou *noble* et/ou *pur*).

333 Bataille fait ici référence à ces « lignes laissées en creux par les doigts, plusieurs doigts à la fois, sur l'argile, ou par les doigts souillés d'une couleur sur la roche » auxquelles les préhistoriens ont pu donner le nom de

parent qu'utiliser le don du jeu. » (GB, OC, IX, p.38) La première phrase nous renvoie incontestablement à l'*effervescence* propre au *premier noyau*. La deuxième, à l'entrée en scène du *second noyau* – soit cette entrée « secondaire et inévitable » de la *dépense libre et inconditionnée* dans « les rouages du monde humain » que le *travail* organise. En somme, quant à ce qui a pu se produire dans les cavernes de l'Âge du renne, le « jeu admirable de l'art » aurait donc fort bien pu avoir été employé *après coup* – voir *du même coup* – pour servir à des *opérations rituelles* « intelligibles » autant qu'« intéressées »...

Qu'elle traduise une *joie* ou un *effroi*, l'*effervescence* propre au *premier noyau* ne mènerait donc, comme on l'a dit, *nulle part*. C'est qu'elle ne s'inscrirait que dans la seule perspective de l'*instant* – en cela qu'elle ne procéderait jamais que de *dépense inutiles d'énergie*. Elle constituerait donc très précisément une *menace* pour l'*ordre profane*<sup>334</sup>. Mais, comme on l'a vu, ce dernier aurait finalement trouvé le moyen d'intégrer cette *effervescence* relative au *monde sacré* dans sa propre « ordonnance de causes et d'effets »<sup>335</sup>. C'est que, très concrètement, l'*effervescence*<sup>336</sup>, en tant que *force vive*, peut toujours être *employée* d'une manière ou d'une autre. Ainsi, si, initialement, le *sacré* est bien le « bouillonnement prodigieux de la vie », il se trouve que, néanmoins, « pour durer », « l'ordre des choses » soit parvenu à l'enchaîner (cf. GB, OC, VII, p.312). Dans cette perspective, pour ce qui est de la *fête* : si celle-ci consiste belle et bien en une « aspiration à la destruction qui éclate » (*Ibid*, p.313) à un moment donné (*premier noyau*), tout porte à croire qu'elle se soit rapidement – si ce n'est instantanément – doublée d'une « sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite » (*Ibid*) (*second noyau*). Il s'agit donc là de la « limitation de la fête ». Et cela serait le fait de la « communauté réelle » : en tant qu'elle constitue un « fait social donné comme une chose » : en tant qu'elle consiste en une « opération commune en vue du temps à venir ». C'est, en effet, pour ainsi dire, *en son nom* et *pour son compte* que la *fête* aurait, de la sorte, été « intégrée comme un maillon dans l'enchaînement des œuvres utiles » (*Ibid*, p.314). Et c'est tout ce *mouvement* (ce *retournement de situation*, comme on a pu le qualifier plus haut), que nous décrit notamment *Théorie de la religion*. Voyons donc, à partir de ce texte, comment la *religion* qui, initialement, par essence, ne devait renvoyer qu'à une « recherche de l'intimité

---

« macaronis » (GB, OC, IX, p.38).

334 En ce que cet *ordre profane* repose, lui, comme on le sait, sur des *emplois utiles de l'énergie* et que, en ce sens, il s'inscrit dans la perspective de la *durée* – la perspective du *temps*.

335 Qui, comme on l'a déjà relevé, régit toute *communauté humaine* et cela sur le principe du *travail*.

336 Essentiellement, pour nous, les *dépense inutiles d'énergie* – lesquelles n'ont donc jamais de *valeur* que dans l'*instant*.



perdue » (*Ibid*, p.315), a pu se retrouver, de la sorte, incarcérée dans les limites de la raison. Si l'on retient la trame que nous propose *Théorie de la religion*, voici comment les choses se seraient jouées : Tout d'abord, comme on l'a maintenant bien étudié, dans une représentation première (disons, celle de l'humanité primitive), le « sacré immanent » aurait donc été donné à partir de « l'intimité animale de l'homme et du monde », tandis que le « monde profane », lui, aurait été donné dans « la transcendance de l'objet » (cf. *Ibid*, p.325). Toutefois, à cela s'ajoute que le *sacré* aurait lui-même été « divisé ». En effet, à un *sacré* « noir et néfaste » se serait opposé un *sacré* « blanc et faste ». Pour autant, il est à noter que les « divinités » qui auraient participé de l'un ou de l'autre type de *sacré* n'auraient jamais été « ni rationnelles ni morales. » (*Ibid*, p.326) Si bien que, dans notre trame originelle, les « principes de la raison et de la morale » n'auraient donc jamais prévalu qu'au sein de la sphère *profane* (soit, la sphère du « maniement des objets ») (cf. *Ibid*, p.326). Ainsi, pour résumer : « Primitivement, à l'intérieur du monde divin, les éléments fastes et purs s'opposaient aux éléments néfastes et impurs, et les uns et les autres apparaissaient également éloignés du profane. » (*Ibid*, p.324) Alors, comment se fait-il que, à l'arrivée, c'est le *divin* qui se soit retrouvé comme étant *lié à la pureté* et le *profane* comme étant *lié à l'impureté* ? Ce *revirement de situation* aurait été le fruit du « mouvement dominant de la pensée réfléchie ». Lequel, au sein même de cette représentation première du *monde divin* qui vient d'être énoncée, aurait trouvé un *point d'accroche* en l'espèce, bien-sûr, des *éléments fastes et purs* de ce monde. C'est que, ces éléments, très concrètement, auraient été des « esprits fastes » qui, en ce qu'ils auraient fait office de « médiateurs entre le monde profane et le déchaînement des forces divines », auraient semblé, « comparés aux divinités noires », « moins sacrés » (cf. *Ibid*). C'est donc, en quelque sorte, naturellement sur ces « divinités blanches » qu'auraient pu s'appuyer la *raison* et la *morale* – toutes deux, initialement, inhérentes au *monde profane* – pour amorcer le « changement décisif » qui nous préoccupe ici.

Avant de poursuivre, insistons bien sur le fait que ce changement consiste en un véritable « renversement des valeurs » où c'est tout ce qui se rapporte à « l'ordre intime »<sup>337</sup> qui se retrouve rangé du côté du *profane* et où c'est tout ce qui ne sert jamais qu'à garantir la « durée sans laquelle il ne peut y avoir d'opération » qui se retrouve rangé du côté du *sacré*. Ce changement, donc, aurait été en fait entériné dès lors que la « souveraineté », « dans le monde divin », aurait *glissé* « de la divinité noire à la blanche, de la néfaste à la protectrice de l'ordre

337 Soit tout ce qui se rapporte à la seule perspective de l'*instant* – soit, pour nous, tout ce qui se rapporte aux seules *déperditions inutiles d'énergie*.

réel » (cf. *Ibid*, p.325). Et ce *glissement*, lui, se serait effectué à partir du moment où l'homme aurait admis la « puissance opératoire du divin sur le réel » (*Ibid*, p.325). C'est donc précisément sur cela qu'aurait reposé toute l'intégration de l'*effervescence* – de la *violence fondamentale* – relative au *monde sacré* dans l'*ordonnance de causes et d'effets* relative au *monde profane*<sup>338</sup>. C'est donc précisément de cette manière que, « pratiquement », l'homme aurait « subordonné le divin au réel ». C'est-à-dire, que la « raison et la morale unies », « tirées, en fait, des nécessités de conservation et d'opération de l'ordre réel », se seraient accordées à la « fonction divine », laquelle, dès lors, aurait exercé une « souveraineté bienveillante sur cet ordre » (*Ibid*). Pour être plus explicite, disons que cette raison et cette morale unies auraient alors réalisé un véritable *tour de force* qui aurait consisté en la rationalisation et la moralisation de la divinité... dans le mouvement même où la morale et la raison étaient toutes deux elles-mêmes divinisées (cf. *Ibid*). Le terme de « dualisme » aurait communément été employé pour décrire cette nouvelle « conception du monde » (cf. *Ibid*) où « le divin devient rationnel et moral et rejette le sacré néfaste du côté profane » (*Ibid*, p.326). À noter que, à partir de cette nouvelle vision des choses, un « monde de l'esprit » se serait démarqué du « monde des esprits » (disons, originel)<sup>339</sup>, en se superposant au « monde intelligible de l'idée, dont l'unité ne peut être décomposée ». Et, toujours à partir de cette nouvelle « conception du monde », la « division en faste et néfaste » se serait également retrouvée dans le « monde de la matière » dans la mesure où, au sein de ce dernier, « la forme sensible est tantôt saisissable (dans son unité avec elle-même et avec sa forme intelligible et dans son pouvoir d'opération)<sup>340</sup>, et tantôt n'est pas saisissable, demeure mouvante, dangereuse et imparfaitement intelligible, n'est que hasard violence, et menace de destruction les formes stables et opératoires<sup>341</sup> » (*Ibid*). Bataille a également pu étudier cette « évolution dualiste » dans le cadre d'un texte intitulé *Du rapport entre le divin et le mal*, qui paru dans *Critique* en mars 1947 à propos d'un livre traitant de ce sujet (*Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* de Simone Pètrement). Dans ce texte, Bataille nous présente également l'évolution dualiste comme étant le « moment décisif » où « la réflexion » en vint à poser « la transcendance du divin » (cf. GB, OC, XI, p.199). À la suite de quoi il déroule, à peu de choses près, la même trame que celle de *Théorie de la religion* (qui fut en fait rédigée

338 « Aux esprits portés par la fête, auxquels le sacrifice est offert, et à l'intimité desquels les victimes sont rendues » fut attribuée, « comme à des choses », une « puissance opératoire. » (*Ibid*, p.314)

339 Celui où, en réalité, « les formes distinctes de l'objet » n'étaient jamais qu' « ajoutées à l'indistinction de l'ordre intime » (*Ibid*, p.326).

340 Ce qui, dans ce cas, nous renvoie incontestablement au registre des « concepts arithmomorphiques » que l'on a pu étudier dans la première partie de ce travail.

341 Ce qui, dans ce cas, nous renvoie, on ne peut mieux, au registre des « concepts dialectiques ».

un peu plus tard<sup>342</sup>). Cette trame qui, d'une part, nous révèle combien, à l'origine, le *domaine sacré* renvoyait donc à tout ce qui, essentiellement, est « *communion, communication* de forces déchaînées, dangereuses, *contagieuses* » (soit tout ce qui se doit d'être éloigné du « monde des opérations utiles, raisonnables, de la vie ») (cf. *Ibid*, p.203) et, d'autre part, combien, en revanche, le *domaine profane* devait, lui, ne renvoyer qu'au « monde de la *raison*, de l'*identité*, des *choses*, de la durée, du calcul ». Ce après quoi il revient alors sur le « renversement » qui fit « du divin (du sacré) le transcendant » et « du profane, l'immanent » (cf. *Ibid*, p.204).

Maintenant, pourquoi avoir tant insisté sur ce *revirement de situation* ? Qu'a-t-il donc d'aussi important ? C'est, bien-sûr, tout simplement, qu'il ouvre sur cette « deuxième religion » (la « religion à la mesure de l'homme ») qui fait tout l'objet de la présente sous-section. « Deuxième religion » dont on avait déjà annoncé, dans la précédente sous-section, qu'elle ne ferait jamais que de nous renvoyer vers le champ de l'*économie restreinte*. Soit, du côté de, disions-nous, ce « pouvoir » d'*organiser*, de *classer* et de *mettre en ordre* qui est le propre de toute *structure porteuse de vie*. C'est, en effet, tout ce que semble bien nous confirmer le mouvement que l'on vient d'étudier. Car, qu'on l'appréhende au travers de cette notion de *second noyau*, ou bien, au travers de cette idée de l'*émergence d'un « sacré droit »* ou, mieux encore, au travers de celle d'un *renversement complet du divin « immanent » par un divin « transcendant »*, force est de reconnaître que tout ce qui a trait à ce mouvement là ne procède jamais que d'une logique de... *croissance*. À cet égard, la manière la plus basique de s'en convaincre est sans doute de considérer, même de la façon la plus simpliste, la figure de ces *dieux* (et/ou de ces *esprits*) *fastes* qui se dégageraient de cette « religion à la mesure de l'homme » à laquelle notre *revirement de situation* aurait donc abouti. Par exemple, quelle serait, dans le cadre d'une *religion toute primitive*, l'objet d'un *dieu* (d'un *esprit*) qui serait celui *des récoltes* ou bien celui *de la chasse* ? Garantir, en l'échange de quelque *sacrifice* ou de quelque *orgie*, ou alors à l'issue d'un *rituel magique*, une *récolte abondante* ou une *chasse victorieuse*. Soit, délivrer un « plus », un « mieux », un « bienfait ». Un « plus », un « mieux », un « bienfait » pour la *survie*, le *bien-être*, le *confort* d'une *communauté restreinte* donnée. En ce sens, le « plus » dont il est question ici n'a rien – mais alors rien – à voir avec notre *surplus* qui, lui, de ce point de vue là, s'apparenterait bien plutôt à un « moins ». En effet, le propre du « plus » dont il est ici question n'est autre que de *garantir*, si ce n'est de

---

342 Entre mars et mai 1948 (cf. *Ibid*, p.598)

*renforcer*, les *limites* – ces *limites* qui permettent à une *structure* donnée de pouvoir *se séparer avantageusement du reste des choses* – quand, tout au contraire, le propre de notre *surplus* n'est autre que d'*engendrer* – et, même, de *consister en* – la *rupture* desdites *limites*. Soit de consister en un véritable « méfait »... au regard de (l'*intérêt* de) la *structure restreinte* donnée. Plus précisément et plus globalement, en tant que *redoublement de l'entropie*, notre *surplus* ne renverrait même qu'à un... « pire »... Sachant que, en fin de compte, un tel « pire », aussi et surtout, se doit d'être envisagé comme une véritable *victoire*. Une *victoire* de la *structure restreinte* donnée *vis-à-vis d'elle-même* ; une *victoire vis-à-vis de ses propres limites* ; une *victoire vis-à-vis de ses propres armes*... Mais, là n'est pas encore la question. Pour le moment, contentons-nous d'observer que la *fonction* du *second noyau* (et/ou du *sacré droit* et/ou du *divin transcendant*) ne fait que de nous renvoyer à celle de l'*interdit* (soit, en quelque sorte, à celle du *travail*). C'est que, l'objet d'un *interdit* ne serait jamais, en fin de compte, que de garantir le maintien de ces *limites* qui viennent d'être redéfinies à l'instant. Et, à cet égard, notons qu'un *interdit* pourrait, assez pertinemment, être envisagé comme une sorte d'*équivalent* de ce que, *physiquement*, pose un *organisme vivant* donné afin d'*éviter* de *se laisser* – littéralement – *désagrégier*. En d'autres termes, que l'*interdit* serait une *action* en tout point similaire à celle qui, toujours pour une *structure vivante* donnée, consiste à *se forger* une *limite*. Soit, tout ce qui – encore une fois, *avantageusement* – permet de *se séparer* du *reste des choses*... c'est-à-dire, en fin de compte, de la *mesure de l'univers*... Notre « deuxième religion » serait donc, belle et bien, une religion à la *mesure de l'homme*<sup>343</sup>.

Alors, une dernière fois, apprécions toute la teneur de ces deux logiques que l'on n'a cessé d'opposer depuis le début de cette partie (ainsi que depuis le début de ce travail). Pour cela, on s'appuiera sur un dernier texte de Bataille qui pose à nouveau la trame qui a tant retenu notre attention dans le cadre de la présente sous-section<sup>344</sup>. Il s'agit d'un article que Bataille publia également dans *Critique* (en 1946) mais, cette fois, à propos de la poésie de Jacques Prévert. C'est que, dans cet article, il prend notamment le parti, afin de donner toute la mesure de « l'effet poétique opéré par les textes de Prévert », de remonter « de notre temps à celui des

343 Sachant que cette *mesure de l'homme* ne renvoie jamais, comme on pu le voir au tout début de la deuxième partie, qu'à cette « avidité économique, propre aux éléments divisés de la terre »...

344 En outre, tout l'intérêt de cette trame est justement de bien mettre en relief toute la teneur de l'opposition entre les deux logiques. Et, bien mieux encore, d'identifier le moment précis à partir duquel les *contradictions* qui résultent de cette opposition ont pu commencer à se résoudre, non plus, au travers d'un « dépassement à la *mesure de l'univers* » mais, tout au contraire, au travers d'un « dépassement à la *mesure de l'homme* »...

balbutiements de l'humanité » (GB, *OC*, XI, p.99)<sup>345</sup>. Ce qui l'amène, donc, là encore, à reposer notre fameuse trame. Cette trame qui, comme on a pu le voir au travers de *Lascaux ou la naissance de l'art*, nous montre combien la démarcation de l'homme – par le biais du *travail* et de *l'interdit* – vis-à-vis de *l'animalité* ne fut pas vécue sans un certain *malaise* (tout au moins, dès lors que l'on eut affaire à l'humanité accomplie<sup>346</sup>) : « Mettre le monde en coupe réglée, faire des outils, élever les animaux pour les manger, réduire en un mot ce qui nous entoure (qui émeut de toutes les façons) à des objets d'utilité (qui ne sont pas *émouvants* mais subordonnés, dont le sens est réduit à *ça sert à...*), ne pouvait aller sans heurts. Non seulement c'est difficile, mais le faire est détruire sans cesse un lien émotionnel qui, immédiatement, attache à ces autres puissances, que sont les animaux, les végétaux, les météores... et les autres hommes. » (GB, *OC*, XI, p.100)<sup>347</sup> Ainsi : « selon toutes apparences, les hommes des temps reculés ne subirent pas sans malaise la réduction qu'imposa leur activité calculatrice au monde sensible. » (*Ibid*) C'est qu'une telle activité, donc, « vidait ce monde de poésie, de l'élément du moins qui deviendrait la poésie » (*Ibid*, p.100-101). Précisément en cela qu'« elle changeait des valeurs sensibles en valeurs d'usage » (cf. *Ibid*, p.101 ; nous soulignons)<sup>348</sup>. Et, c'est justement cette : « privation de valeur sensible »<sup>349</sup> qui, « aussi loin que l'on remonte », aurait été tenue pour « *avilir* ». Ainsi, comme on l'a déjà vu par trois fois<sup>350</sup>, *primitivement* (ou *originellement*), aux yeux des hommes : C'est tout ce qui « frappait les sens » qui aurait été tenu comme étant « noble – ou maudit ». Et tout ce qui se rapportait à cette « activité quotidienne, utilitaire, qui réduisait à la valeur d'usage » qui aurait été tenu pour avilissant (cf.

345 Ce qui explique le titre dudit article : *De l'âge de pierre à Jacques Prévert*.

346 ... en l'espèce de cet *Homo sapiens* dont Bataille aurait largement préféré qu'on lui décerne le titre d'*Homo ludens* (« l'homme jouant » ; il s'agit d'une expression empruntée par Bataille à Huizinga ; cf. GB, *OC*, IX p.38-39).

347 Notons que ce passage traduit bien tout le choc qui existe entre le monde – *sacré* – de la *continuité* et le monde – *profane* – de la *discontinuité* tel qu'il a pu être envisagé dès la première partie de ce travail et notamment en ces termes : « monde de communication ou de contagion, où rien n'est séparé, où justement l'effort est nécessaire pour s'opposer à la fusion indéfinie » (GB, *OC*, XII, p.48) ou « monde où rien n'est encore séparé de ce qui l'entoure, où chaque élément, à l'inverse des objets abstraits de l'Entendement, est donné concrètement dans l'espace et dans le temps » (*Ibid*, p.333) pour ce qui est du monde *sacré*, et, tout simplement, « somme d'objets abstrait de la totalité » (*Ibid*, p.48) ou, encore, « sphère des éléments connus où notre activité s'inscrit » (GB, *OC*, V, p.205) pour ce qui est du monde *profane*.

348 Nous soulignons car ce point important se doit, en plus, ici, d'être mis en perspective avec cet autre point important que nous avons pu soulever dans la sous-section précédente concernant la question de la *transcendance de l'objet*. En effet, pour ainsi dire, changer une *valeur sensible* en *valeur d'usage* ne revient-il pas, en fin de compte, très précisément, à poser cette fameuse *transcendance de l'objet* ? Soit, comme on a pu le montrer, à poser la non moins fameuse *distinction* « *emploi utile* »/« *gaspillage* » de l'énergie à *disposition* ?

349 Soit (si on admet la proposition formulée dans la précédente note), cet *emploi utile de l'énergie à disposition* – ou, plus simplement, cet *emploi* d'un *objet*... lequel, du coup, aura, bel et bien, été *saisi comme tel* (*transcendance*).

350 Au travers de *Lascaux ou la naissance de l'art*, puis de *Théorie de la religion*, puis de *Du rapport entre le divin et le mal* (et, donc, maintenant, au travers de *De l'âge de pierre à Jacques Prévert*).

*Ibid*, p.100). C'est que *poser un objet en tant que tel* – soit : *employer utilement quelque-chose*<sup>351</sup> – c'est, toujours, (le) « dérober »<sup>352</sup> à « l'intérêt de l'instant même » (cf. *Ibid*, p.101)<sup>353</sup>. Ainsi, le *malaise* aurait conduit nos ancêtres à se sentir tenus, à certains moments, de *réserver rituellement* une partie de ces *objets* qu'ils se devaient habituellement d'*employer*. Les *réserver rituellement* en l'espèce, par exemple, de l'opération du *sacrifice*. Opération dont la finalité aurait été la suivante : jeter « au[x] [quatre] vent[s] la richesse que le souci de l'avenir aurait conseillé d'épargner ». Bataille souligne que cette opération n'aurait jamais été que « l'inverse de l'épargne » (*Ibid*). Pour nous, n'est-elle pas, aussi et surtout, l'inverse de tout *emploi utile de l'énergie à disposition* ? Soit un pur et simple *gaspillage* de cette *énergie* ? Soit, encore une fois, tout ce qui relève de notre *1,7* de la mesure carnotienne<sup>354</sup>, tout ce qui relève de notre *force vive*, de notre *joie de vivre* et, donc, enfin, de notre *Décroissance* ?

En d'autres termes, le propre d'une opération comme celle du *sacrifice* serait, en fin de compte, de *rendre* l'objet à *la mesure de l'univers*<sup>355</sup>. Comment ? Tout simplement en lui redonnant « l'intérêt de l'instant même ». Pour cela, il s'agit alors d'annuler la réduction de cet objet à son usage<sup>356</sup>. À cet égard : « un sacrifice comme un poème retirent l'un et l'autre la vie de la sphère de l'activité ». Ainsi : « ils *donnent* l'un et l'autre à *voir* ce qui a le pouvoir dans l'objet d'exciter le désir ou l'horreur » (*Ibid*). Cela requiert que, au niveau de cet objet, soit révélé – *exhibé*, même, en un sens – tout ce qui, *chez lui* et *en lui*, procède de sa *mort*. Mais de sa *mort* principalement en tant qu'*objet utile*. Soit, aussi bien, tout ce qui relève de son *absence*. Un telle *absence* ne renvoyant en réalité jamais qu'au « contenu de l'instant » (cf. *Ibid*, p.102). Ce « contenu de l'instant » que le *sacrifice* ou la *poésie* donnent donc à *voir* (cf. *Ibid*). Ce « contenu de l'instant » qui n'est jamais en fait que *la mesure de l'univers*. Pour bien le comprendre, il faut bien avoir en tête que *l'absence* dont il est ici question relève, en fin de compte, *essentiellement* de tout ce qui a trait à cette notion de *changement* que l'on a pu

351 Voir les deux avant dernières notes ci-dessus.

352 En fait : *le* « dérober » tout autant que *se* « dérober »... Voir à ce sujet, dans *Théorie de la religion*, le point de vue qui est développé dans la partie qui s'intitule *Le travailleur et l'outil* (GB, OC, VII, p.305-306).

353 Soit, pour nous, *neutraliser* toute (sa) *force vive* – *la neutraliser*, précisément, en l'espèce de *son emploi*.

354 Et, par-là, tout ce qui s'oppose à la démarche – à la *quête* – carnotienne...

355 C'est la raison pour laquelle, juste un peu plus haut, on a pu changer le « au vent » de la citation d'origine par un « au[x] [quatre] vent[s] », ayant voulu par-là faire écho à cette autre citation (tirée de l'œuvre de Georgescu-Roegen et qui a déjà pu être évoquée) qui rend compte, en ces termes, de ce qui, pour nous, correspond à *la mesure de l'univers* (à savoir, ce fameux « mélange spontané » qui s'entretient de lui-même) : « On a comparé le processus [...] à la dévastation d'une bibliothèque par une foule *indisciplinée*. Rien n'est détruit (la première loi de la thermodynamique), mais tout est *éparpillé aux quatre vents*. » (NGR, 1970, p.76 ; nous soulignons donc les derniers termes)

356 Soit, si l'on a bien suivi, annuler tout ce qui *neutralise* toute la *force vive* dudit objet, soit annuler tout ce qui procède de son *emploi utile*, c'est-à-dire tout ce qui pose sa *transcendance*.

appréhender à partir de celle d'*entropie*. Oui, c'est bien au *changement qualitatif*, c'est bien à ce *changement continu de l'ordre en désordre*, mieux, à cet « *anéantissement intérieur constant* » de chaque chose, que nous renvoie cette *absence*. Cet « *anéantissement intérieur constant* » de chaque chose qui fait que l'on ne peut « entrer deux fois dans les mêmes rivières », qui fait que l'univers « est la chose la plus changeante » et que « « ce qui est » diffère suivant le temps ». Cet « *anéantissement intérieur constant* » qui fait que chaque chose est, en fin de compte, soumise à l'*instabilité* et, par conséquent, que la qualité d'*identité fixe* (nécessaire à toute *opération restreinte*) ne se retrouve que trop rarement dans la réalité. À partir de là, on dira, aussi et surtout, que l'*absence* dont il est ici question relève de toute cette *turbulence* qui est le propre de notre *redoublement de l'entropie* et que l'on retrouve autant au travers de la *mort* qu'au travers de tout ce qui a trait à la *sexualité*. À la lumière de cette petite mise en perspective, on pourra, alors, sans doute, d'autant mieux (ré)apprécier tout le mouvement d'ensemble qui nous préoccupe ici et que l'on peut reprendre à partir des citations suivantes : Tout d'abord : « Il est aisé d'apercevoir qu'un *objet* proposé à notre attention, tant qu'il est *cet objet distinct*, associé aux possibilités de le produire et d'en user, s'adresse à l'intelligence pratique. » (*Ibid*, p.102-103) Par exemple : « Si je vois un cheval dans une écurie, je vois « l'animal que les hommes élèvent et attellent » ». À partir de là, c'est seulement « dans la mesure où sera détruit ou atténué ce caractère distinct que la vue de l'animal touchera ma sensibilité ». C'est que, « le cheval qui meurt n'est plus comme « l'animal que les hommes... » autre chose que moi ». « La suppression de cet objet par sa mort est la suppression d'une barrière entre « l'animal... » et moi : le voici la même chose que moi : comme moi présence au bord de l'absence. » Si bien qu'alors : « Il ne subsiste plus de *sujet* ni d'*objet* distincts. » C'est que, jusqu'à présent, « l'objet – tout autre que moi – me transcendait » (*Ibid*, p.103)<sup>357</sup>. Mais du fait de la suppression de cet *objet* – au travers de la révélation de son *absence* – en tant qu'*objet transcendant*, se révèle alors à moi toute « l'immanence », toute « une réalité qui m'est immanente » et « de laquelle je ne suis pas clairement et distinctement séparé » (cf. *Ibid*). C'est que : « L'éveil de la sensibilité, le passage de la sphère des objets intelligibles – et utilisables – à l'excessive intensité, c'est [justement] la destruction d'un objet comme tel. » Et c'est donc à ce moment – et à ce moment seulement – que l'on retrouverait toute la *mesure de l'univers*, soit toute la « plénitude de l'instant, où l'autre n'est plus « autre que moi », où je ne suis plus « autre que lui » (*Ibid*).

---

357 Et, Bataille, de préciser : « *me transcende* veut dire ceci : *est tout autre que moi* » (*Ibid*)

Maintenant, *De la poésie à Jacques Prévert*, rend également compte de ce *moment décisif* où l'on serait passé d'un *divin immanent* à un *divin transcendant* (et/ou d'un *sacré gauche* à un *sacré droit*). Sauf que, ici, la question est envisagée sous un angle un peu différent. En quelque sorte, disons que cette *opération annulant la réduction d'un objet à son usage* aurait été victime de son succès. En ce sens que, terrifiante ou séduisante, elle aurait, dans tous les cas, présenté aux yeux des hommes une certaine *valeur*. En fait, une *valeur* telle que ces derniers auraient même, comme qui dirait, voulu pouvoir la *fixer*. Comme s'ils avaient voulu retenir – *réserver* – tout son *éclat* (toute cette « excessive lueur de l'instant » (*Ibid*, p.101) que le type d'opération considéré ici redonne donc aux objets). Et c'est ainsi que, « né d'une suppression des objets comme tels » et « étant par essence changement », tout ce qui est de l'ordre du sacré et/ou du poétique, se serait changé pour finir en *objet*. En *objet*, sans doute, « soustrait » à « l'usage vulgaire », mais ayant néanmoins de l'*objet* le « caractère durable » (cf. *Ibid*, p.104). Voilà comment les choses se seraient passées : « Rien n'est plus essentiellement périssable que le *sacré* ou le poétique, qui ont en même temps la plénitude et l'insaisissable brièveté de l'instant. Mais les moments *sacrés* et *poétiques*, qui meurent, laissent à leur disparition des résidus variés. Non seulement la mémoire humaine en permet la répétition (la coutume s'établit, le poème s'écrit), mais des objets sacrés et poétiques solidifient ce qui brisa la solidité. » (*Ibid*, p.104-105) C'est ainsi qu'auraient émergées ces « entités » que sont « les dieux ou Dieu » et que Bataille nous présente ici comme étant des *objets-dieux*. Lesquels – en tant qu'éléments *solidifiés* – ne constitueraient pas « un moindre obstacle au sentiment intense de l'instant que l'animal-utile »<sup>358</sup>. Néanmoins, de tels *objets-dieux* ne portent pas tant préjudice à l'*ordre sacré*, disons, *archaïque*... dès lors qu'ils ont vocation à être *détruits* à leur tour (une fois avoir été posés). Voilà comment Bataille nous résume la situation : « Le *sacré* renaît de la destruction d'un objet que le sacrifice au premier degré divinise ». À cet égard : « un sacrifice au second degré ne détruit pas seulement l'objet simple : le taureau mis à mort n'est plus seulement cet animal, impliqué dans l'action productive de l'homme, c'est *aussi* le dieu » (*Ibid*, p.105). Retenons simplement que tout demeure conforme à notre *ordre sacré archaïque* tant que « la mort de l'objet-dieu n'est pas moins exigée que celle de l'animal-objet » (cf. *Ibid*, p.105). Mais, dès lors que le *divin* est mis, comme on a pu le voir plus haut, au service de l'*ordre profane*, celui-ci (le *divin*) se doit d'être *conservé* (*préservé, réservé*) à l'issue de l'opération. On peut donc dire que c'est à partir de ce moment là que les choses commencent à *fonctionner à l'envers*. Reprenons : Dans le cadre

358 En tant que cet « animal-utile », au même titre que tout autre élément ayant pu être réduit à l'état d'*outil*, consiste en un *objet abstrait de la totalité*, en un *objet transcendant*.



d'une trame *archaïque* (et/ou *originel* et/ou *primitive*), il s'agit de se faire pardonner d'avoir pu introduire *calcul, travail* et *actes raisonnés*, au sein d'un *ordre* jugé comme étant *sacré* (et/ou *divin*) puisque jugé comme étant parfaitement *étranger* à de tels *petitesses* – en fin de compte : à de tels *emplois utiles de l'énergie à disposition*. Il convient alors de *redonner* à un tel *ordre sacré* une certaine *démésure* – en fin de compte : une certaine *dilapidation de l'énergie à disposition* – toute conforme à ces principes. Dans un cadre comme celui-ci, une *opération* comme celle du *sacrifice* consiste au fond à rendre au monde de la *sensibilité* – au monde des *forces vives* – une partie des *valeurs utiles* qui lui ont été indûment extorquées. Mais, inexorablement, un tel acte de *ferveur religieuse* en serait venu (avant, pendant ou après) à être mis au service de l'*ordre profane*. Dès lors, il n'aurait plus du tout été question de *retrouver la perspective de l'univers* afin de *mettre un terme* – *d'échapper* – à l'*avilissement* mais, bien plutôt, d'*employer la mesure de l'univers* pour qu'elle *consente* (après certaines « concessions » qui lui auraient été accordées) à se mettre au *service nos intérêts particuliers*. Une nouvelle trame, que l'on qualifiera ici de *moderne*, aurait alors émergée. Elle aurait émergée dès l'instant qu'une opération comme celle du *sacrifice* aurait pu être insérée dans les *enchaînements de causes et d'effets* de l'*ordre profane*. C'est que, à partir du moment où l'*opération* du *sacrifice* n'a plus sa *fin en elle-même* (en cela qu'elle *sert* à quelque-chose, en cela qu'elle a pour objet d'atteindre tel ou tel *but*), on peut dire du *fait religieux* que, purement et simplement, il ne s'apparente plus qu'à ce que Georgescu-Roegen qualifierait volontiers d'*activité orientée*. En ce sens, cette *conception moderne*<sup>359</sup> reposerait sur un *élément précis* qui, ni plus ni moins, serait *la négation de l'instant présent*. On se demandera si ce n'est au travers de l'*économie politique* que cette *conception moderne* se serait finalement cristallisée ? Mais, on oubliera pas que, à l'origine, elle aurait reposé sur le passage d'une *religion à la mesure de l'univers* à une *religion à la mesure de l'homme*<sup>360</sup>.

---

359 Une *conception moderne*, en fin de compte, non pas simplement de la *religion* mais, plus généralement, au travers de cette *religion*, de la *vie sur terre* – tout au moins de la *vie humaine*.

360 On trouve, dans le douzième et dernier tome des *Œuvres complètes* de Bataille, trois autres textes qui rendent également compte du *fait religieux primitif* : *Le passage de l'animal à l'homme et la naissance de l'art* (cf. GB, OC, XII, p.260 à 277 ; texte initialement publié en 1953 dans *Critique*) ; *Au rendez-vous de Lascaux, l'homme civilisé se retrouve homme de désir* (cf. *Ibid*, p.289 à 292 ; texte initialement publié en 1953 dans *Arts* n°423) ; *La religion préhistorique* (cf. *Ibid*, p.494 à 513 ; texte initialement publié en 1959 dans *Critique*).

## *L'anthropomorphisme déchiré*

À considérer la section qui précède et, plus généralement, la toile de fond de l'ensemble de notre travail, on aurait pu juger notre positionnement comme étant, pour le moins, quelque peu manichéen. En effet, on aurait d'un côté un « bien » qui renverrait à tout ce qui procède d'une certaine *dépense de soi* et, de l'autre côté, un « mal » qui renverrait à tout ce qui procède d'une certaine *acquisition de forces*. Tout ce qui se rapporte à l'*acquisition de forces* étant jugé comme étant *avare* et, par conséquent, *mesquin*, et, tout ce qui se rapporte à la *dépense de soi* étant, au contraire, perçu comme étant *glorieux* et, par conséquent, *remarquable*. Fort heureusement, on a rapidement pu faire valoir combien l'une et l'autre logique avaient en fait partie liée. Tout d'abord en ce que toute *activité particulière* de *tri* (et/ou de *classement*) ne serait en quelque sorte qu'une conséquence du *brassage automatique* – ce dernier laissant libre cours à *toutes les activités orientées possibles et imaginables* du fait d'une certaine *indétermination* quant à l'exécution de sa *funeste besogne*. Mais, surtout, en ce que *toutes les activités orientées possibles et imaginables* ne feraient jamais, au bout du compte, que d'accélérer et d'approfondir ladite *funeste besogne*. Si bien qu'on en était venu à se dire qu'une *économie restreinte d'acquisition* – soit, une *économie de croissance* – était, en fin de compte, la meilleure *complice* d'une *économie générale de perte* – soit, d'une *économie de décroissance*. Mieux, qu'une telle *économie restreinte* ne ferait même jamais que de *perversifier davantage* ce véritable « accomplissement inutile et infini de l'univers » que serait notre fameux « brassage automatique ». Une chose en soi tout à fait concevable à partir du moment où l'on a bien saisi qu'une *activité particulière de classement*, du fait qu'elle n'est pas *automatique*, ne peut jamais – sauf à satisfaire au *principe de Carnot* et/ou à fonctionner comme le ferait un véritable démon de Maxwell – que *redoubler l'entropie* – c'est-à-dire : *pousser à la rupture des limites posées... par son action même...* Une chose qui, en résumé, repose donc sur ce *principe* du *redoublement de l'entropie*. Un *principe* qui n'est jamais que celui du *surplus* et qui peut donc se formuler, comme on a déjà pu le faire précédemment (et comme on vient de le refaire à l'instant), de cette manière : *tout mouvement commandant la constitution de limites ne fait jamais que de commander du même coup leur propre dépassement*. Un *principe* qui nous force alors à reconnaître combien toute *activité productrice* constitue – en soi – sa *propre menace*. En ce que tout « enchaînement » se change, inévitablement, en « déchaînement »<sup>361</sup>. En ce que toute « résistance » opposée à

361 Comme Bataille nous l'exprime notamment dans *Théorie de la religion* (cf. GB, OC, VII, p.312)

« l'immanence » n'aboutit qu'à en ordonner le « rejaillissement »<sup>362</sup>. On verra au cours de cette section que c'est précisément dans ce *principe* que réside toute la *limite* du *pouvoir de la raison*. Tout simplement dans la mesure où c'est de ce *principe* que découle ce que Bataille, dans un texte qui s'intitule *Le pur bonheur*, nous présente comme la « nécessité de ruiner les effets du travail »<sup>363</sup>. Laquelle « nécessité », expressément, consiste en la *limite de la raison*. Laquelle « nécessité », par ailleurs, trouve, sans conteste, son explication dans la formule suivante : « La « mesure », sans laquelle la « démesure » ne serait pas, ou la « démesure » fin de la « mesure » »<sup>364</sup>. Une formule qui, en fin de compte, à elle seule, ne fait pas autre chose que de nous révéler combien *acquisition de forces* et *dépense de soi* sont *indissociables*. On sait bien, désormais, qu'il en est ainsi dans la mesure où toute *acquisition de forces* implique *nécessairement* une certaine *part maudite*, en l'espèce d'un certain niveau (d'une certaine dose) de *forces vives* – lesquelles, comme on l'a vu, n'ont jamais de *valeur* que dans *l'instant*. On peut d'ailleurs trouver dans l'œuvre de Bataille d'assez belles expressions qui, à leur manière, rendent comptes de ces *forces vives*. Par exemple, quand Bataille évoque (dans un texte qui sera mobilisé dans cette section et qui s'intitule *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?*) ce « mouvement intempérant qui nous anime au-delà de l'utile et du sérieux » (GB, OC, XII, p.109). Soit, ces « mouvements de vie qui refusent la contrainte de la mort et de la misère » (*Ibid*, p.122)<sup>365</sup>. Dans un autre texte (que l'on mobilisera également dans cette section et qui s'intitule *L'art et les larmes d'André Gide*), il est question, de manière encore plus parlante, d'« heureux manquements à l'efficacité de l'action »<sup>366</sup>. Ici, comme le titre du texte l'indique, c'est d'*art* dont il est question. Un *art* d'ailleurs envisagé en tant qu'« harmonie capricieuse qui naît d'un désordre ». Mais, l'important est que cette « sorte d'harmonie » « s'oppose à celle de l'ordre nécessaire ». C'est-à-dire qu'elle renvoie, en fin de compte, « au sein de l'ordre subsistant », à « la marge abandonnée à la licence » (*Ibid*, p.145). Ce qui, pour nous, encore une fois, correspond très précisément à cette *dose* de *forces vives* qui s'échappe toujours de tout *processus d'emploi de l'énergie*<sup>367</sup> et que Carnot souhaitait pouvoir éliminer des machines de son temps. Soit, tout ce qui est de l'ordre de notre *I,7* qui, dans le cadre de ce

---

362 Idem (cf. *Ibid*, p.313)

363 « Je ne suis pas le seul auquel la nécessité de ruiner les effets du travail se révéla, mais le seul qui, l'apercevant, ait crié. » (GB, OC, XII, p.483)

364 Cf. *Ibid*.

365 Ce qui n'est pas sans faire songer à cette *fougue* du faux-bourdon que l'on a pu évoquer dans la partie sur la *transgression*. Ce qui ne renvoie donc bien qu'à notre *surplus*, c'est-à-dire, qu'à cet « excès d'énergie » qui, pour Bataille, « [ne] demande [qu']à se dépenser dans le jeu » (*Ibid*, p.112).

366 Des « heureux manquements » auxquels on se livrerait « par exubérance » (*Ibid*, p.145) et qui trouvent donc, là encore, comme on vient de le réaffirmer dans la note précédente, leur origine au niveau de notre *surplus*.

367 Soit : de « l'ordre nécessaire » et/ou de « l'ordre subsistant » ; ci-après : « la loi » et/ou « le déterminé ».

travail, aura sans doute symbolisé le mieux la *part maudite*. Celle qui, « dans un monde où règne la loi (le déterminé) », constitue cette *part* « faite à son contraire, au caprice ». *Part* « sans laquelle nous serions étrangers à cette totalité<sup>368</sup> où toujours un désordre répond à l'ordre, au bien, un mal, à la détermination, de l'indéterminé » (cf. *Ibid*). *Part* qui induit alors (que cela se concrétise au travers de l'*art*, du *jeu*, de la *poésie* ou, encore, de l'*érotisme*) « cet immense et injustifiable détour, par lequel[,] un instant déchirés, nous rendons à de libres mouvements nos personnes mesurées, serviles et définies » (*Ibid*, p.146)<sup>369</sup>. À l'origine de l'existence d'une telle *part*, il y a donc le *principe* que nous avons évoqué juste avant. Ce *principe* qui serait celui du *surplus* (d'où : *part maudite*). Celui du *redoublement de l'entropie*. Un *redoublement de l'entropie* qui, lui, dans le cadre de ce travail, aura finalement été énoncé en ces termes : *rupture des limites établies... du fait même d'avoir pu les établir...* Ce n'est, ni plus ni moins, que le principe de l'*irréversibilité* tel que l'a amené la *thermodynamique classique*<sup>370</sup>. Mais, comme on l'a annoncé, c'est précisément dans ce *principe* que résiderait la *limite de la raison*<sup>371</sup>. Ce qui veut dire que ce serait *ce principe* – et *lui seul* – qui *bornerait le pouvoir de la raison*. Cela induit alors une chose extrêmement importante quant à toute *conduite profane* : Que l'on sache – que l'on ait la « *sagesse* » de – ne pas remettre en cause ce *principe* dès lors qu'il se présente à nous... Et on verra que, en l'occurrence, il se présente nécessairement à nous, justement, à l'*issue* de n'importe quelle *démarche raisonnable* qui peut toujours être poursuivie...<sup>372</sup> Reste donc à déterminer comment l'on parvient à une telle *issue* ? C'est bien là tout ce qui va nous préoccuper tout au long de cette dernière section. Cela, au travers de différents textes de Bataille entre lesquels on retrouvera notamment ceux que l'on vient d'évoquer mais, aussi et surtout, celui-ci : *De l'existentialisme au primat de l'économie*. Et tout l'enjeu sera de mettre ces textes (plus particulièrement ce dernier) en perspective avec l'approche de Georgescu-Roegen que l'on tentera, cette fois (et comme promis), d'apprécier au

368 Ce qui confirme (ou, tout au moins, exprime) combien se sont les *déperditions inutiles d'énergie* qui nous *raccordent au reste de l'univers...*

369 Soit : ce *moment* où tout anthropomorphisme *se déchire* et qui est précisément pour nous celui de la *Décroissance*.

370 ... à partir même du mémoire de Sadi Carnot. Notons qu'il y a alors quelque-chose d'assez piquant dans cette histoire : Carnot, en fin de compte, aurait voulu pouvoir poser une *opération véritablement limitée* – soit une *opération véritablement économique* – en l'espèce de ce qui sera compris et défini par la suite comme étant un *prélèvement réversible d'énergie*. Et c'est justement la reformulation de ce *principe* qui aura servi de base pour *prouver son impossibilité* (toute *acquisition d'énergie* étant, justement, nécessairement *irréversible*). Ainsi, de même que l'*établissement d'une limite donnée* n'aboutit qu'à la *rupture de cette limite*, l'*établissement du principe de Carnot* ne fit, en fin de compte, que de déboucher sur la science dont l'apport central aura été d'*invalidier un tel principe...*

371 En ce que, en outre, ce *principe*, comme on l'a dit plus haut, peut expressément être perçu et défini comme véritable « *nécessité de ruiner les effets du travail* ».

372 C'est précisément au travers de cette *issue* que se présenterait alors à nous ce moment de la *Décroissance...* où tout anthropomorphisme *se déchire...*

travers de sa *théorie de la valeur* – même si celle-ci (et, plus généralement, la question de la *valeur* dans son ensemble) sera envisagée d'une manière très globale.

### **De la lacune de la pensée à la souveraineté de la servitude**

Si l'on y regarde bien, l'expression de « nécessité de ruiner les effets du travail » ne rend-elle pas très bien compte du *principe d'irréversibilité* ? (N'avait-on d'ailleurs dit de cette « nécessité » qu'elle découlait de ce *principe* ?) Mais, au sein de l'œuvre de Bataille, on peut trouver encore beaucoup mieux. Notamment, dans *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?*, où il évoque cette autre « nécessité » qui est celle du « jeu » et qui, en fin de compte, ne correspond évidemment à rien d'autre qu'à une « nécessité de ruiner les effets du travail ». C'est que, cette « nécessité du jeu » constitue une « négation à la base de la nécessité ». Si bien qu'une telle « nécessité du jeu » ne serait même en réalité que l'« impuissance de la nécessité ». Voilà sans doute la meilleure expression que l'on peut trouver pour désigner le *principe d'irréversibilité*, en ce que cette « impuissance de la nécessité » renvoie, selon Bataille, précisément au « fait que la nécessité, d'aucune façon, ne saurait plier toute chose à ses fins » (*Ibid*, p.100). Impossibilité qui, comme on peut maintenant bien se l'expliquer, découle tout simplement du fait qu'aucun prélèvement d'énergie ne peut jamais être effectué de façon *réversible*. Pour nous, c'est seulement cela – l'*impossibilité de toute opération réversible* ; soit le *principe d'irréversibilité* – qui, au bout du compte, fait que, comme nous l'indique Bataille (cette fois, dans *L'art et les larmes d'André Gide*), il serait « irréflecti » de « rêver une totalité qui se limiterait et jamais ne pourrait enfreindre les limites qu'elle se serait données » (*Ibid*, p.135). Dès lors, c'est ce *principe d'irréversibilité* qui fait que l'on se situe au sein d'un univers qui, constamment, « se moque des lois » ; un univers où jamais rien n'arrête ce qui s'engage « sur la pente du pire » ; un univers où il n'est pas « d'horreur », pas « d'impossible », devant quoi « le flot du possible » ne puisse reculer (cf. *Ibid*). Mieux, c'est ce *principe* qui fait que « chaque forme définie », « se voulant telle », doit à la fin « se dissoudre », « trouver un jour ce mal qui en est la mort »<sup>373</sup>. Pour exprimer les choses plus clairement, mettons bien en avant le fait que ça ne peut être que du *principe d'irréversibilité* que provient tout ce que Bataille exprime un tout petit peu plus loin (en note de bas de page), à savoir : que toute vie est une « opposition tourbillonnaire », que « vivre (et

---

373 La mort « opérant ce miracle renouvelé de supprimer l'obstacle qui nous sépar[e] de la totalité de *ce qui est* » (*Ibid*) ; ce qui exprime à nouveau très bien le fait que ce ne sont jamais que les *déperditions inutiles d'énergie* qui nous *raccordent* au *reste de l'univers*.

même, simplement, être en particulier) est susciter une tempête au sein du calme infini » (cf. *Ibid*). En effet, peut-on trouver meilleure façon de faire état de ce que, de notre côté, on a pu nommer : *redoublement de l'entropie* ?<sup>374</sup> Avant de poursuivre, notons que, dans ces conditions, tout porte à croire qu'une *totalité limitée* ne puisse alors jamais être le fruit que de l'imagination du *moi* ; ce *moi* qui, sans cesse, en appelle à cette « toute-puissance » qui a justement vocation à réduire « toutes choses » à « la détermination qu'il porte en lui » (cf. *Ibid*). Sauf que, dans la « totalité de l'univers », une « existence définie » ne peut donc jamais « réduire à la détermination qui lui est particulière *ce qui est, tout ce qui est* » (cf. *Ibid*, p.134). Précisément, comme on vient de l'exposer, du fait de cette *véritable* « impuissance de la nécessité » qu'est, *objectivement*, notre *principe d'irréversibilité*. On pourra aisément s'apercevoir que c'est finalement là, au niveau de cet élément tout à fait *objectif* (et, par conséquent, tout à fait saisissable par la *conscience claire*), que se joue tout le décrochage entre *hégélianisme* et *hégélianisme sans réserve*. Mais, pour le moment, retenons simplement que si tout « enchaînement » se change inévitablement en « déchaînement », si toute « résistance » opposée à « l'immanence » n'aboutit qu'à en ordonner le « rejaillissement », on peut en venir à se demander comment l'une et l'autre logique (celle de l'*acquisition de forces* et celle de la *dépense de soi*) ont pu un jour en arriver à s'opposer l'une à l'autre. Bien-sûr, c'est là tout le divorce de l'*attitude naturelle* d'avec l'*attitude rationnelle* qu'a dû opérer l'homme pour se détacher de l'*animalité*. Mais, bien mieux, on a même vu que c'est là tout ce qui permit à l'homme de donner une *valeur* aux *libres déchaînements* de l'*animalité*. Si bien que notre opposition *acquisition de forces/dépense de soi* put trouver *sa solution* – ou, du moins, *une solution limitée*<sup>375</sup> – en l'espèce de la *fête*. Le problème, au point de connaissance on l'on en est arrivé, n'est donc plus là. Il est sur le fait que cette *solution* soit *limitée*.

On a vu que cette *limite* renvoyait à une donnée précise, à savoir : le retournement d'un *sacré gauche* – *inassimilable* parce que proprement *inemployable* – en un *sacré droit* – *assimilable* parce que pouvant être *employé* au bénéfice de la logique *profane*. Et, puisque, ça aussi, on l'a également déjà vu, cela nous amène donc à nous tourner vers cette question cruciale, à savoir : Qu'est-ce ce qui, en profondeur, nous empêche de trouver en l'espèce de la *fête*, non plus *une solution limitée*, mais *la solution* ? Cela repose sur un élément bien précis que Bataille nous présente comme étant celui de la *lacune de la pensée*. Pour bien comprendre

374 Auquel cas, le « calme infini » renverrait, lui, à l'*entropie simple* – à moins qu'il ne renvoie à l'*équilibre thermodynamique* auquel tend cette *entropie simple* ?

375 Comme nous le précise bien Bataille dans *Théorie de la religion* (cf. GB, OC, VII, p.313).

cette *lacune*, il est justement nécessaire de repartir de la question de la *fête*. On sait bien désormais qu'elle est une conséquence inévitable des *mouvements d'acquisition*<sup>376</sup>. Ceux qui, au sein des communautés humaines, s'organisent par le biais du *travail* – soit par le biais d'une démarcation (en l'espèce des *interdits*) de tout ce qui a trait à l'*animalité*<sup>377</sup>. Sauf que, comme on l'a vu, tout l'« intérêt » de la *fête* est de ne pas retomber dans l'*animalité* pure et simple. Sans quoi, elle manquerait justement à donner toute sa *valeur* à l'*animalité* en revenant à ce que, dans *Théorie de la religion*, Bataille nomme l'« intimité sans éveil des bêtes » (cf. GB, OC, VII, p.313). En cela, tout l'objet de la *fête* est bien de répondre au « problème incessant » qui se pose à l'homme et qui est celui de parvenir à « être humain sans être une chose et d'échapper aux limites des choses sans revenir au sommeil animal » (*Ibid*). Si l'on y regarde bien, c'est d'ailleurs tout ce qui permet que la *fête* put avoir été récupérée par le *profane*. Car, dans la mesure où elle n'est pas un « retour véritable à l'immanence » mais bien plutôt une « conciliation amicale et pleine d'angoisse entre les nécessités incompatibles<sup>378</sup> » (*Ibid*, p.314), elle a nécessairement dû se laisser compléter par une « sagesse conservatrice qui l'ordonne et la limite » (*Ibid*, p.313). Mais (et c'est là que l'on en vient à la question qui nous intéresse) si, en fin de compte, toute cette « sagesse » a pu être mise au service de l'*ordre profane* – soit au service de tout ce qui, par essence, s'oppose à la *fête* – c'est, *dramatiquement*, pour la raison que : « Il n'y a pas de *conscience* claire de ce qu'est *actuellement* la fête (de ce qu'elle est dans l'instant de son déchaînement) » (*Ibid*, p.315). C'est en effet en raison de cette *lacune* que, dès lors, la *fête* n'a pu être « distinctement située dans la conscience qu'intégrée dans la durée de la communauté ». On touche ici à toute la « limite de l'homme » et de sa « conscience claire » face à « l'impossibilité propre de la fête ». C'est-à-dire, plus précisément, à toute « l'impuissance de la conscience à prendre pour ce qu'il est » « le déchaînement de la fête ». À cet égard, pour Bataille, le « problème fondamental de la religion » serait en réalité donné dans cette « fatale méconnaissance de la fête ». C'est que, à ses yeux, ce qui se jouerait, en fin de compte, au niveau de la religion serait précisément cet effort de la conscience claire pour retrouver ce qu'elle dut *égarer* pour pouvoir se constituer et qui est précisément l'*intimité*<sup>379</sup>. Sauf qu'elle ne peut qu'égarer à nouveau ce qu'elle recherche à mesure qu'elle s'en approche « puisque la conscience de l'intimité n'est possible qu'au niveau où la conscience n'est plus

376 Thème de la *compression* qui ne manque jamais de conduire à l'*explosion*.

377 Thème de la *transgression* comme complément inévitable de l'*interdit*.

378 Des « nécessités incompatibles » qui n'ont plus aucun secret pour nous : *acquisition de forces* d'un côté, *dépense de soi* de l'autre.

379 « La religion dont l'essence est la recherche de l'intimité perdue se ramène à l'effort de la conscience claire qui veut être en entier conscience de soi » (*Ibid*, p.315).

une opération dont le résultat implique la durée, c'est-à-dire au niveau où la clarté, qui est l'effet de l'opération, n'est plus donnée » (cf. *Ibid*). Voilà donc comment se présente cette *lacune de la pensée*. On verra plus bas comment elle mène l'homme à une véritable *impasse* dont l'aboutissement semble être ce que Bataille identifie comme étant la *souveraineté de la servitude*. Mais, afin de cerner toute la mesure de la *lacune de la pensée*, relevons le point suivant : Tout ce qu'a pu *égarer* la conscience – qui est donc l'*intimité* – n'est, bien-sûr, comme nous le précise Bataille, absolument pas en dehors d'elle. Concrètement : « c'est de l'obscur intimité de la conscience elle-même que la conscience claire des objets se détourne » (*Ibid*).

Pour bien comprendre cette idée, on peut se pencher sur *La religion préhistorique*<sup>380</sup> qui aborde la question de la *lacune de la pensée* en ces termes : Si la connaissance – cette « conscience claire des objets » évoquée à l'instant – est un caractère décisif de l'humanité, « la connaissance qu'à l'humanité d'elle-même et du monde présente une lacune importante ». De sorte que « si la connaissance a pour l'homme une valeur décisive, il en est de même de cette lacune » (GB, *OC*, XII, p.494). C'est que de cette *lacune* découle, comme Bataille nous l'explique dans *Le pur bonheur*, « le caractère incomplet de la connaissance de soi » (cf. *Ibid*, p.482). Le caractère incomplet de la connaissance de soi *et* du monde qui nous entoure et dont on fait partie, pourrait-on préciser. Et qu'est donc précisément ce qui se dérobe de la sorte à notre *savoir* ? Laissons Bataille nous le révéler lui-même : « *Au cœur de l'existence, nous trouvons une sorte de chaos, peut-être un vide béant, que dissimule un délire chaotique.* » (*Ibid*, p.494 ; nous soulignons) N'est-ce pas une façon admirable de présenter l'*intimité* – à la fois celle du monde *et* la notre ? Et, comment avons-nous défini cette *intimité* dans la section qui précède ? N'était-ce pas justement en l'espèce des *déperditions inutiles d'énergies* ? Là résiderait donc toute l'*obscur intimité de la conscience*. Laquelle, selon Bataille, se retrouverait aussi bien au niveau de l'art ou de la poésie qu'au niveau de la multitude des religions<sup>381</sup>. Et c'est bien la raison pour laquelle, toujours selon Bataille : « il n'est personne qui n'ignore ce qu'est l'art. Ou la poésie. Personne enfin qui sache ce qu'est la religion » (*Ibid*). C'est que, procédant de l'*intimité*, elles ne renvoient donc qu'à notre *I,7* qui, lui, n'est jamais connaissable que dans l'*instant*<sup>382</sup>. C'est bien sous cet angle que, dans le cadre de ce travail, l'on se doit de saisir le fait que, comme Bataille nous le fait valoir à la suite, la religion ne soit,

380 Un texte que l'on a eu déjà l'occasion de mentionner (cf. la note n°360).

381 « Au cœur de l'existence nous trouvons l'art, et nous trouvons la poésie ; nous trouvons encore la multitude des religions. » (*Ibid*)

382 Bien qu'il puisse toujours faire l'objet d'une mesure... Ce qui devrait alors nous amener à rectifier de la manière suivante : « [...] notre *I,7* dont la *valeur*, elle, ne peut jamais être appréciée que dans l'*instant* »...



à la rigueur, jamais définissable que par l'impossibilité de la définir (cf. *Ibid*, p.495). Dans cette même logique, si, comme l'avance Bataille, « le monde de la connaissance est à celui de la religion ce qu'est à l'horreur de la nuit la clarté du jour » (*Ibid*), il nous faut alors savoir reconnaître dans l'*horreur de la nuit* tout ce qui est de l'ordre – ou plutôt du *désordre* – des *dépensements inutiles d'énergie* et, par conséquent, dans la *clarté du jour*, tout ce qui a pu (ou peut toujours) être incorporé à un *rendement* donné. En somme, tout ceci ne peut que nous permettre de mieux appréhender le fait que l'*attitude religieuse* ne dérive de l'*intelligence*, en fin de compte, que *négativement* (cf. *Ibid*, p.510). Autrement dit, que si c'est un certain *détachement* vis-à-vis de la *sensibilité immédiate* qui a pu donner une véritable *valeur* à cette *sensibilité immédiate*, la reconnaissance de cette *valeur* ne peut jamais procéder que d'un reniement – d'une *trahison* – à l'encontre de ce *détachement*. Ce que l'on reformulera donc en ces termes : Si un *emploi utile de l'énergie* n'aboutit jamais qu'à poser tout l' « intérêt » des *dilapidations inutiles d'énergie*, la reconnaissance de cet « intérêt » ne peut, elle, jamais aboutir qu'à ce que l'*emploi utile* se *résolve* finalement en une *dilapidation instantanée*. Autrement dit : Si c'est la séparation *acquisition de forces/dépense de soi* qui a pu permettre de donner toute sa *valeur* à la *dépense de soi*, la reconnaissance de la *valeur* de cette *dépense de soi* ne peut alors jamais procéder que d'une *résolution* de l'*acquisition* dans la *dépense*. Et c'est là que l'on en revient à tout le dilemme de la *fête* : Celle-ci relève de cette « exigence d'une valeur souveraine » (*Ibid*, p.512)<sup>383</sup>. Mais une telle exigence se heurte donc à cette *lacune de la pensée* qui *interdit* de saisir, disons, *positivement*, toute espèce de *valeur souveraine* – sauf à ce que cette *valeur souveraine* soit changée en *valeur d'usage*.

On verra comment, contre toute attente, ce dilemme trouve sa solution au sein de la sphère *profane*. Soit, au sein de la sphère *intelligible*. Soit, au sein de la sphère... *restreinte*... Mais, pour le moment, examinons les conséquences *catastrophiques* de ce « caractère incomplet de la connaissance de soi » qui résulte de notre *lacune de la pensée*. Dans *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?*, Bataille relève que, d'une manière élémentaire, le travail est le « fait de celui qui prend la mort au sérieux » : « Travailler, c'est toujours avouer que la servitude, la subordination et la douleur sont préférables à la mort, et que le jeu devrait cesser dès l'instant où la vie est menacée. » (*Ibid*, p.115) Sauf que, en fin de compte, aux yeux de Bataille : « Ce n'est pas la mort qui est sérieuse » (*Ibid*, p.115-116). Certes, « elle inspire toujours l'horreur ». Mais « si cette horreur nous atterre, au point d'abdiquer pour ne pas

---

383 C'est-à-dire du souci de ne jamais accorder de *valeur* qu'à ce qui *échappe* à toute espèce d'*intérêt ultérieur*.

mourir », on peut alors dire que « [c'est] nous [qui] donnons à la mort ce sérieux, qui est la *conséquence* du travail accepté ». Si bien que : « Humainement, la peur de la mort non surmontée et le labeur servile, qui dégrade et aplatit, sont une seule et même chose, immense et misérable » (*Ibid*, p.116). Une « seule et même chose », d'ailleurs, « à l'origine de l'homme actuel et de son langage sérieux » (*Ibid*)... comme on a déjà pu l'étudier notamment au travers de la question de l'apparition des *interdits*... Mais on peut dire que cette « angoisse qui assujettit le monde au travail » (et/ou cet « universel aplatissement qu'impose la crainte de la mort ») (*Ibid*, p.117), ne rencontrent plus aucun obstacle depuis que le *sacré* – qui, par essence, permettait d'échapper aux soucis du monde du *travail* – a pu, comme on l'a vu précédemment, se laisser (ré)intégrer au sein de la sphère *profane*. Dès lors, la voie qui mène à la « souveraineté du travail » fut ouverte, en ce que, peu à peu, un « consentement universel » vit dans le travail (et, plus généralement, dans l'utile) la « valeur suprême » et dans le jeu, « par essence inutile », « tout ce qui est condamnable » (cf. *Ibid*). Bien-sûr un tel « consentement universel » n'aura pu s'affirmer que *progressivement* et *au travers d'une multitude d'étapes*. Des *étapes*, sans doute, *toutes aussi cruciales les unes que les autres* mais dont il nous sera impossible de rendre de compte dans le cadre de ce travail. Retenons alors simplement que l'*accomplissement* de ce *long cheminement* (de cette *lente maturation*) de la *modernité* aura sans doute été, comme on a pu l'avancer à l'issue de la section précédente, la *naissance de l'économie politique*<sup>384</sup>. Dans tous les cas, pour en revenir à ce qui nous préoccupe ici, le fait d'accorder une « valeur suprême » que ce soit au *travail* ou à l'*utilité* n'aura finalement mené qu'à une véritable *dépense catastrophique*. C'est que, en ne s'en remettant plus qu'au sérieux du travail alors qu'elle n'est en réalité là que pour jouer, l'humanité ne fit jamais, en fin de compte, que de traduire « en termes démesurés » sa « contradiction principale » (cf. *Ibid*, p.122). Une *contradiction* que l'homme partage, en fin de compte, avec n'importe quel autre organisme vivant et qui fait, comme on le sait bien désormais, que toute *acquisition particulière de forces* ne fasse jamais que de précipiter davantage la *dépense de soi générale*. Sauf que, du fait qu'elle travaille et – ceci étant sans doute une conséquence de cela – du fait que son évolution ait pu prendre une tournure exosomatique très prononcée dès son origine (disons, dès l'apparition de l'*Homo faber*),

---

384 Ainsi, dans le cadre de ce travail, on se permettra d'appréhender ce *long cheminement* (cette *lente maturation*) de la *modernité* comme n'ayant jamais consisté qu'à délimiter et consolider les contours d'une spectaculaire *ornière* qui, depuis, n'aura jamais cessé de se creuser au point d'en arriver à se changer en un véritable *gouffre*. *Gouffre* dont l'une des expressions les plus remarquables demeure sans doute les « guerres modernes » (comme on va le voir à la suite). Mais on se permettra d'ajouter au rang de ces expressions remarquables tout ce qui est de l'ordre des *crises sociales et environnementales*.

*l'acquisition particulière de forces* de l'humanité aura rapidement pris des proportions fabuleuses. Mieux, avec cet avènement de *l'économie politique* (en tant qu'*accomplissement* de la *logique moderne* ; étant parvenue à ériger la *négation de l'instant* au rang de *principe de vie universel*), *l'acquisition particulière de forces* de l'humanité ne rencontrera désormais plus aucun frein. Dès lors, la *dépense de soi* ne pourra plus survenir qu'au travers d'*événements catastrophiques* dans lesquels (qu'il s'agisse des *guerres modernes* ou bien des *crises sociales et environnementales*) personne, à l'avenir, ne se reconnaîtra jamais plus. Voilà comment la situation nous est résumée dans *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?* : « Mais l'opération qui détruit le monde du jeu et de la souveraineté ne le détruit pas sans dégâts. En retirant du jeu la richesse, pour la consacrer toute entière au travail (à l'accumulation des moyens de travailler, de produire), la bourgeoisie<sup>385</sup> dut ruiner moralement tout ce qui faisait figure de jeu, de noblesse et de souveraineté. Mais elle n'aboutit finalement qu'à enfler de manière démesurée le volume des ressources *disponibles pour le jeu...* » (*Ibid*, p.122) D'où l'apparition – entre autres drames – des « guerres modernes ». On ne pourra pas non plus, dans le cadre de ce travail, étudier dans les détails les mécanismes qui nous mènent du *travail* à la *guerre*. On retiendra simplement que « l'excédent hypertrophié de la richesse qui ne peut être accumulée sans fin » en vient à être dépensé par ceux-là même qui, s'étant donné comme objectif d'échapper à la mort, ont choisi – parfois même *souverainement*<sup>386</sup> – de s'interdire de jouer ; ce qui n'aurait donc en réalité jamais eu comme conséquence que « ces immenses œuvres de mort où tout le monde est là par crainte de la mort » (*Ibid*)<sup>387</sup>.

On peut dire que l'on touche ici à une véritable *faillite* de l'humanité et *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?*, a la vertu de nous montrer que cette *faillite* est aussi bien celle de la philosophie et, plus particulièrement, celle du système de philosophie le plus aboutit qui puisse être (en tout cas au yeux de Bataille), à savoir le système hégélien. Mais pour bien le comprendre, il convient de ne pas oublier qu'à l'origine d'une telle *faillite* on trouve notre *lacune de la pensée*. En effet, si le *sacré* a pu se laisser récupérer par le *profane*, c'est donc parce que la *pensée* se trouve bien incapable de le saisir *pour ce qu'il est*. Ce qui n'a rien de surprenant puisque la *pensée* est précisément indissociable du *travail* (et, par conséquent, de

385 Dont on peut dire que l'avènement coïncida avec celui de *l'économie politique*.

386 À cet égard, dans *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?*, Bataille ne manque pas d'évoquer la figure du révolutionnaire qui, du travail, n'aura jamais voulu que « supprimer la part de contrainte » (c'est-à-dire la part qui lui est imposée par quelqu'un d'autre) (cf. *Ibid*, p.121).

387 Que ces « immenses œuvres » prennent la forme de *guerres* ou bien, encore une fois, de *crises sociales et/ou environnementales*.

*l'interdit*) : « Penser est déjà travailler, c'est connaître la mort et la misère en leur cédant, *en travaillant*, et c'est le travail qui fonde les lois de la pensée. » (*Ibid*) Pour faire court : « la pensée sert au travail, si bien que, sans pensée, il n'y a pas de travail, ni sans travail de pensée » (*Ibid*, p.123) Dès lors, il apparaît normal que la pensée soit « mal à son aise à partir des mouvements de vie qui refusent la contrainte de la mort et de la misère » ; la pensée étant « par essence la négation et le contraire actif du jeu » (*Ibid* p.122). Plus précisément : « Non seulement la pensée est raison d'une manière fondamentale, non seulement elle combat ce qui est contraire à la raison (ce qui est souverain, capricieux, et n'est pas utile), non seulement elle enferme dans les limites d'opérations que fondent l'utile et la contrainte, mais elle tend à se limiter elle-même au rôle de méthode auxiliaire du travail. » (*Ibid*, p.122-123) Maintenant : « S'il est vrai que la pensée sert [de la sorte] au travail, [...], il est également vrai qu'un *résidu énigmatique* en résulte » (*Ibid* ; nous soulignons) Or, il se trouve que, à l'origine, la philosophie serait née des mouvements de pensée qui avaient justement vocation à s'attarder sur ce *résidu* et qui, ce faisant, se situant sur le plan d'*énigmes insolubles*, se manifestèrent sous forme de *jeu*<sup>388</sup>. Non pas d'un « *vain jeu* » mais d'un « *jeu sacré* » ; « *sacré* » en ce qu'intégrant le « risque de mort » (cf. *Ibid*, p.124). « Mais il s'en faut que, dans l'histoire, la philosophie se soit limitée à ce mouvement de jeu. Elle s'en est remise au contraire au travail et, sur le plan de l'énigme insoluble, s'est confiée aux méthodes qui avaient excellé sur le plan de la connaissance active. » Ainsi : « loin de réserver la *part du jeu*, un « monde philosophique » qui de plus en plus se prit au sérieux, et qui combattit toute valeur étrangère à la raison, engagea la pensée, [et] avec elle l'action, dans l'impasse de l'humanité présente » (*Ibid*). En somme, pour replacer les choses dans le déroulement qui nous intéresse ici, comment la philosophie aurait-elle pu être épargnée par ce *long cheminement* (cette *lente maturation*) de la *modernité* et qui semble donc avoir trouver une sorte de *consécration* en l'espèce de l'*économie politique* ? En tout cas, il semble certain qu'aux yeux de Bataille son détachement de toute perspective de *jeu* ait pu, lui, trouver son *aboutissement* en l'espèce de la philosophie hégélienne. C'est qu'en effet : « Hegel, sans méconnaître les difficultés de la pensée, [aurait, lui,] voulu [pouvoir] tout réduire au travail ». Ce qui l'amena jusqu'à rechercher « l'accord du travail et du jeu » (cf. *Ibid*). Et, si Bataille estime qu'il avait raison sur ce point, c'est tout simplement que, pour lui, l'*extrême limite des possibilités du travail* – qui est le *résultat* même de cette recherche – ne fait – et *ne fera jamais* – que de révéler toute l'*impasse* (et, par conséquent, toute l'*invalidité*) d'un tel accord<sup>389</sup>. Une telle *impasse* se

388 Concernant cet argument qui s'appuie sur l'ouvrage de Huizinga, cf. *Ibid*, p.123-124.

389 Sur ce point : cf. *Ibid*, p.124-125. Plus généralement, c'est tout l'*hégélianisme sans réserve* de Bataille qui se

révélant, en outre, au travers de ces *dépenses catastrophiques* qui ont pu être évoquées. Lesquelles, à leur tour, nous révèlent donc toute la *faillite* de cette pensée qui entend se limiter au « travail » et à « la contrainte ». Ce à partir de quoi, il ne reste plus à cette pensée qu'à se souvenir « enfin » que, « profonde, elle est un jeu (un jeu tragique) et que l'humanité entière étant comme elle un jeu » ne gagnera jamais en l'oubliant que « les travaux forcés d'innombrables mourants, d'innombrables soldats... » (*Ibid*, p.125)<sup>390</sup>

### La « voie objective » ou quand le *profane* ouvre sur le *sacré*

La pensée serait donc « mal à son aise à partir des mouvements de vie qui refusent la contrainte de la mort et de la misère ». Soit, pour nous, dans le cadre de ce travail, avec tout ce qui relève de nos chères *dépensements inutiles d'énergies* – notre cher 1,7 ; notre chère *Décroissance* – qui, par essence *capricieuses* et *souveraines*, demeurerons à jamais tout ce que la *raison* se doit de combattre. Et, puisque l'on a su démontrer que ces *dépensements* ne correspondent à rien d'autre qu'à *notre propre intimité*, ne peut-on donc dire que c'est en quelque sorte contre elle-même que lutte *notre propre raison* ? Ainsi, tant qu'elle ne serait pas en mesure de connaître *positivement* sa propre *intimité* – ce qui (empressons-nous de le confirmer) serait *rigoureusement impossible* ; sauf, d'un côté, à *ruiner* cette *intimité* en lui décernant une *valeur d'usage* ou bien, de l'autre côté, à *ruiner* toute possibilité de raisonnement dès lors que l'on accède (que l'on s'ouvre) à une réelle *connaissance* (en fait, une réelle *expérience*) de l'*intimité* – notre *raison* ne pourrait jamais que nous entraîner vers le *malheur*, à savoir : celui – quelque forme qu'il puisse prendre – d'une humanité à jamais incapable de *se dépenser souverainement*. Comme on l'a vu, la *fête* aurait dû être l'issue permettant à l'humanité d'échapper à un tel *désastre*. Sauf que l'humanité n'aurait pu faire autrement que de ruiner, peu à peu et d'étapes en étapes, toute perspective de véritable *fête*. Cela, comme on a pu le voir dans la sous-section qui précède, faute d'avoir su résoudre la *lacune* de sa pensée. Maintenant, on peut remarquer la chose suivante : S'il nous est *rigoureusement impossible* de saisir *objectivement* notre propre *intimité* en ce qu'une telle *intimité* (procédant des *effusions*, des *dépensements inutiles d'énergie*) n'est jamais que tout ce qui nous déborde (et, par conséquent, tout ce qui déborde tout raisonnement concevable), ne nous est-il pas en revanche tout à fait possible de saisir *objectivement* tout ce qui s'oppose à

---

joue à ce niveau là de son cheminement intellectuel.

390 Et Bataille d'ajouter à la suite : « Les travaux de laboratoires, d'où procèdent d'incroyables engins, achèvent de marquer ce caractère néfaste d'un travail devenu *sans limite* une réalité souveraine. » (*Ibid*, p.125 ; nous soulignons)

cette *intimité* – soit, en fin de compte, l'*Économie* ou, disons plutôt, l'*Économique* ? Ce qui requiert une sorte de « méthode » dont on tentera de démontrer (au travers de cette sous-section et de la prochaine) qu'elle est partagée par Bataille et par Georgescu-Roegen. Mais, pour le moment, contentons-nous de reprendre les données du problème. L'homme – et cela inclut sa *pensée*, sa *raison* – serait bien « égal à la totalité du possible (ou de « ce qui est ») » (cf. *Ibid*, p.100). Toutefois, sa *pensée*, sa *raison*, ne pourraient jamais *connaître* – *accéder* à – cette « totalité du possible » sans se détruire<sup>391</sup>. En ce qu'une telle « totalité », ne pouvant absolument se limiter à ce qu'elle est, ne demeurerait jamais que *fin en soi* – soit : tout ce qui échappe au *travail* et, par conséquent, aux *lois* de *toute pensée rationnelle*. On pourrait alors se dire qu'il suffit de rechercher une autre forme de *pensée* ; une *pensée* qui, en l'occurrence, serait « profonde ». Seulement, comme on le verra dans cette sous-section, la « *pensée* profonde » ne serait jamais en réalité qu'une « *pensée* incomplète ». Pour le moment, retenons simplement que si l'on souhaite véritablement « nous mesurer à la totalité de l'être », il convient alors, comme en quelque sorte Bataille nous y incite dans *L'art et les larmes d'André Gide*, de « marier en nous le ciel et l'enfer »... ce qui « suppose la pureté du ciel maintenue »... (cf. *Ibid*, p.139) En d'autres termes, pour ce qui nous préoccupe ici, si l'on veut vraiment envisager la « totalité du possible » sans toutefois sombrer dans l'impuissance de la *pensée* (l'« *intimité* sans éveil des bêtes »), il nous incombe alors de ne pas nous priver à la base de toute perspective de raisonnement. Lui seul ayant véritablement le pouvoir de nous faire prendre conscience de tout ce qui, justement, *limite* tout raisonnement concevable.

Bataille développe notamment cette idée dans *Le pur bonheur* : « La pleine violence [pour nous : les *dépensements inutiles d'énergie* – soit : *toute notre intimité* (aussi bien d'ailleurs que *toute celle du monde qui nous entoure*) – soit la *Décroissance*] ne peut être le moyen d'aucune fin à laquelle elle serait soumise ». C'est bien là tout ce qui nous empêche de la penser, puisque, dans cette optique, en effet : « À moins de déroger, la Violence est fin et jamais ne peut être moyen. » Et, ne pouvant être moyen, elle ne peut donc décentement être intégrée dans les rouages de la *pensée*. Ce qui, du coup, revient à limiter « le pouvoir de la Raison ». Tout simplement en ce que : « Jamais la Raison n'est, elle, autre qu'un moyen ». Sauf que (et nous le soulignerons parce que cela est très important) : « [...] *c'est* [néanmoins] *elle qui décide de la fin et des moyens* ». Et si la Raison peut toujours, de ce fait, « arbitrairement se donner pour fin », Bataille s'empresse alors de faire valoir qu'en agissant de la sorte elle ne ferait en réalité

---

391 Sauf, comme on a pu le voir, dans le cas de la dialectique hégélienne.

jamais que de refuser « la vérité qu'elle définit ». C'est que, aux yeux de Bataille, la Raison n'est Raison que dès lors – et c'est bien là tout son rôle – qu'elle s'attache à exclure, à limiter la Violence (cette « Violence » qu'elle se doit toujours de distinguer de « l'usage raisonné de la violence »). Maintenant, à partir de là, la Raison peut très bien se voir décerner la posture suivante : « Devant la Violence aveugle, que limite la lucidité de la Raison, la Raison seule sait qu'elle a le pouvoir de déifier ce qu'elle limite. Seule la Raison peut le définir comme sa fin. » À cet égard, si la *limite* qu'oppose à la Violence la Raison « réserve – provisoirement – la précarité des êtres discontinus », cette *même limite*, tout autant, « désigne, au-delà de cette précarité, à l'intérieur de laquelle règne sa loi ; la continuité de l'être où l'absence de limite est souveraine »<sup>392</sup>. En somme : « Ce que la Raison n'avait d'abord ni défini ni limité limitait la Raison. » Et, si la Violence ne peut elle-même « ni se définir ni se limiter », la Raison, « dans son attitude raisonnée vis-à-vis de la Violence », se retrouverait, elle, seule à même de pouvoir la parachever : portant « à hauteur de Violence la rectitude de la définition et de la limite ». Autrement dit, la Raison aurait « seule, *humainement*, le pouvoir de désigner la Violence démesurée ou la Démesure, qui, sans la mesure, ne serait pas ». Ce qui fait que, au bout du compte, la Raison, se verrait attribuer la tâche essentielle de libérer la Violence de « la servitude, à elle imposée par ceux qui, contrairement à la Raison, l'assujettissent aux calculs de leur ambition raisonnée » (cf. *Ibid*, p.484). En fin de compte, ce que fait ici Bataille est, ni plus ni moins, de plaider en faveur d'une Raison qui resterait à sa place. Ce qui, loin de la minimiser, aurait en réalité pour conséquence de lui donner tout son sens, à savoir : non pas simplement avoir pour fonction de limiter (d'exclure) la Violence mais, au travers même de cela, donner (ou rendre) à cette violence toute sa valeur en évitant qu'elle puisse être employée avant, pendant ou après coup (ce qui, réciproquement, aurait pour effet de limiter son propre pouvoir). On peut donc déceler au travers de ce plaidoyer pour une Raison, disons, véritablement – mais, surtout, *seulement* – raisonnable<sup>393</sup>, le souci de prévenir tout ce qui débouche sur ces *dépenses catastrophiques* évoquées tantôt ; soit : tous ces *malheurs* d'une humanité bien incapable de *se dépenser souverainement*, trop occupée qu'elle est à mettre la *dépense souveraine* au service de ses *intérêts particuliers* (que ceux-ci soient accaparés par certains ou qu'ils soient équitablement répartis). On obtiendrait donc ceci : une Raison, « face à la violence, maîtresse de son domaine, laissant [réciproquement] à la Violence

392 L'« absence de limite » soit : « la Violence excédant, quelle qu'elle soit, la limite concevable » (cf. *Ibid*, p.484).

393 On parlera, à la suite, plus généralement, d'un profane véritablement profane ; soit, en quelque sorte, un « profane profane ».

l'inconséquence de ce qui est. Non le possible, qu'elle organise, mais ce qui lâche au bout de tout possible : mort dans la vie humaine et dans l'univers la totalité. » (*Ibid*, p.485) Et ce qui s'opposerait à tout ceci serait ce que Bataille nomme un peu plus loin « le dialogue d'une Raison réduite et d'une Violence réduite » qui consisterait en un « rapport de la Violence et de la Raison » menant au « pacte le plus conforme aux intérêts d'une violence réduite, tels que la Raison les conçoit » (« calcul d'ambitions prétendues souveraines, asservies à l'acquisition du pouvoir ») (*Ibid*, p.486). Au lieu de cela, il s'agirait donc en fait, grâce à la *seule* Raison (et, peut-être, en fin de compte, bien malgré elle), de parvenir *au bout du possible* : « Les hommes peuvent aller, doivent aller jusqu'au bout de la Violence et de la Raison dont la coexistence les définit. » (*Ibid*, p.484-485) Mais, pour cela : « Il leur faut renoncer aux accords équivoques, inavouables, qui ont assuré, au hasard, la servitude de la plupart, jusqu'à la servitude de « souverains » prétendus. » (*Ibid*, p.485)

Aller au bout du possible ? À partir de la *seule* Raison ? Mais comment ? Avant de tenter de l'exposer – ou, du moins, d'esquisser une piste de réflexion – au travers de *De l'existentialisme au primat de l'économie*, essayons tout d'abord de voir, en prenant appui sur un texte qui se rattache au *Dossier du « Pur bonheur »*<sup>394</sup> et qui s'intitule *La consommation*<sup>395</sup>, tout ce que cela semble induire et/ou présupposer ; tout ce que, au fond, cela semble véritablement signifier. C'est que tout porte à croire que ce qui, en arrière-plan, se joue ici n'est ni plus ni moins que cette question d'un passage à un *hégélianisme sans réserve*. Et, à cet égard, ce texte qui fut donc nommé *La consommation* semble bien nous le révéler. Voyons cela : Dans ce texte, Bataille nous fait valoir que si la pensée sert, « à l'aide de la chosification », au « maniement » des « choses », elle ne peut absolument pas être bornée à cette tâche<sup>396</sup>. C'est que, selon lui : « elle peut aussi détruire en elle-même cette position d'une chose qui a permis le maniement ». Plus précisément : « elle [aurait] le pouvoir – mais on pourrait dire aussi bien qu'elle [serait] dans la nécessité – de se détruire elle-même ». Mais Bataille nous précise que « ce qui est alors détruit n'est pas la chose mais l'opération intellectuelle, ou l'une des opérations intellectuelles qui ont permis de poser la chose ». Or, il se trouverait que « cette opération ainsi dissoute [puisse] néanmoins se refaire » mais « modifiée par la contestation dont elle a été l'objet ». Ainsi, on peut dire que : « L'esprit qui a subi sa dissolution [la

394 *Ibid*, dans les notes de fin de volume.

395 *Ibid*, p.536 à 538. Texte que l'on peut également retrouver dans *OC*, VIII (p.579 à 581).

396 « Nous ne pouvons « discourir » que des choses, mais la pensée ne se borne nullement aux choses, elle peut à l'aide de la chosification manier, mais elle n'est pas bornée au maniement » (*GB, OC*, XII, p.536).



dissolution de cette – de *son* – opération intellectuelle] ne s'y arrête pas » : tentant « une opération nouvelle » tenant compte « à la fois de la position et de la négation ». On peut dire que l'on touche ici au fameux *dépassement de la contradiction* cher à toute dialectique de type hégélien. Mais comme il n'est pas ici encore question du *système* hégélien complet (phénoménologie de l'*Esprit* – émergence du *savoir absolu*), le résultat, dans un premier temps, serait le suivant : « La pensée se développe alors prodigieusement mais dans tous les sens, et la contradiction première d'où elle est née se retrouve dans toutes les positions successives, comme dans la contradiction de ces positions entre elles. » À partir de là (et c'est ici qu'on en arriverait à l'émergence d'un véritable *système* ; en l'occurrence, donc, le *système* hégélien) : « La seule chance de la pensée est désormais de construire l'ensemble des possibilités que le mouvement de l'histoire [a pu<sup>397</sup> susciter], et d'apercevoir la nécessité, la fin et l'unité de cet ensemble épuisé. » C'est que, « à supposer en effet qu'à un moment donné toutes les possibilités de penser se soient déjà sous quelque forme produites », on pourrait envisager qu'elles puissent se retrouver « accumulées dans un esprit » qui les connaîtrait « toutes par tradition »<sup>398</sup>. Et : « L'objet de la réflexion d'un tel esprit [serait] dès lors de comprendre cet ensemble et ses relations comme un résultat. » Si bien que : « Ce résultat, qui est son esprit, [pourrait] même apparaître alors, s'il s'[ordonnait], comme un savoir absolu... » Et, Bataille, ne laissant planer aucun doute : « Quoi qu'il en soit absolument, il en fut ainsi pour Hegel. » (*Ibid*, p.536) C'est là qu'on en arrive à ce qui doit particulièrement nous intéresser ici puisque Bataille nous fait part d'une « autre possibilité ». Une « autre possibilité » que l'on aurait pu présenter comme une *alternative* au *système* hégélien s'il ne nous était pas d'emblée précisé qu'elle ne s'y oppose nullement<sup>399</sup>. Une « autre possibilité » qui serait en fait « donnée simplement dans le développement des sciences envisageant les faits de toute nature, dans leur objectivité matérielle, comme des choses » (*Ibid*, p.536-537)<sup>400</sup>. Sauf que, au bout du compte, un tel développement n'aurait d'autre conséquence que de nous forcer à reconnaître que la *chose*<sup>401</sup>, *elle-même*, n'est au fond que « l'inconnaissable ». Sachant que, parallèlement, cela n'enlève toujours rien au fait que la connaissance soit « fondée sur

397 On rajoutera : peut et pourra toujours.

398 Voir, également (conformément à notre ajout de la note précédente), par anticipation ?

399 Cf. *Ibid*. C'est bien là que l'on touche à la position d'un *hégélianisme sans réserve* qui ne consiste donc aucunement à *contredire* le *système* hégélien mais bien plutôt à le *reconnaître* mais, cette fois, *pour ce qu'il est* vraiment, à savoir : un *inachèvement* au lieu d'un *achèvement*, un *non-savoir absolu* au lieu d'un *savoir absolu*.

400 Ici, tout comme ce fut le cas quand on étudia la méthodologie georgescu-roegenienne, on pourrait se dire que Bataille trahit ses propres postulats. En effet, il soutient dans un premier temps que la pensée ne peut s'en tenir à la chosification pour, dans un second temps, ne préconiser ni plus ni moins que de s'y tenir coûte que coûte...

401 À la base : tout ce que la pensée peut saisir.

nos relations avec les choses ». Si bien que, au final, si nous voulions néanmoins « avoir quelque connaissance digne de ce nom », nous n'aurions d'autre perspective « en dehors d'une dialectique situant cette connaissance dans une totalité achevée » que celle que nous offre « la rigueur et l'objectivité de la science » (*Ibid*, p.537). C'est alors qu'un « résultat imprévu » se ferait jour. Un « résultat imprévu » qui, manifestement, semble ne pouvoir être compris qu'au travers de « la considération des mouvements de l'énergie que nous captions, accumulons et dépensons » (cf. *Ibid*). Cette considération que nous avons déjà bien eu l'occasion d'étudier (et même de reformuler) et qui en vient à la conclusion que « il y a nécessairement une somme d'énergie qui doit ne servir à rien ». Soit que : « Le mouvement même de l'énergie en nous, pris dans l'ensemble, ne peut avoir d'autre résultat qu'une consommation. » Soit que : « la richesse, compte tenu des dépenses utiles sans lesquelles elle ne serait pas, ne peut avoir d'autre fin qu'une dépense injustifiable (*dont il serait impossible de rendre raison*) » (*Ibid*, p.538 ; nous soulignons). C'est ici que l'on en arrive à notre « résultat imprévu » puisque, à partir de là : « La pensée ne peut donc [jamais plus] être d'accord avec celui qui pense qu'en se détruisant ». En effet, ayant su identifier « l'inconnu » pour « un aboutissement », la connaissance en serait alors venue à opérer ce qu'elle aurait toujours eu « pour fin », à savoir : « l'adéquation du sujet à l'objet, de la pensée à ce qu'elle envisage ». Au bout du compte, une sorte de « méthode » ne semble-t-elle pas ressortir de tout ceci ? Une « méthode » que l'on va tâcher de déceler au travers de *De l'existentialisme au primat de l'économie*. Une « méthode » qui, en tout cas, semblerait bien ne consister qu'en une « parfaite trahison de la connaissance au bénéfice de l'existence » tant elle ne permettrait, en fin de compte, jamais que de mettre en lumière, « à la fin », « la rigoureuse opposition de la connaissance à l'instant souverain, sans lequel nous n'avons d'existence que mineure » (*Ibid*).

Dans *De l'existentialisme au primat de l'économie*, on comprend vite que le propre de cette *sorte de méthode* que l'on cherche ici à identifier n'aura d'autre résultat que celui de nous amener à reconnaître que le « savoir », « à l'extrême », n'est plus que « la dissolution du savoir » (cf. GB, OC, XI, p.297)<sup>402</sup>. Le « savoir à l'extrême » ? N'est-ce pas quand, tout simplement, l'on parvient à accéder à une connaissance qui puisse être reconnue comme étant générale – c'est-à-dire *achevée*<sup>403</sup> ? Or, dans la « connaissance générale », il n'y aurait selon

402 Ce sera là la dernière façon pour nous d'envisager le moment de la *Décroissance*.

403 Il s'agit en fait là de quelque-chose que l'on a déjà eu l'occasion de relever : « La science humaine devrait se fonder sur son achèvement ; étant inachevée, elle n'est pas *science*, elle n'est que le produit inévitable et vertigineux de la volonté de science. » (GB, OC, V, p.259) En outre, aux yeux de Bataille, aucune connaissance ne pouvant être jugée « digne de ce nom tant qu'on l'élabore » (cf. GB, OC, V, p.259 et OC, VI,

Bataille que « deux voies » : D'une part, celle « hégélienne » qui (et cela vient corroborer ce que l'on a pu voir dans le précédent paragraphe) procède d'une « cohésion de toutes les pensées possibles ». D'autre part, celle de la « science » qui, quant à elle (et cela vient également corroborer ce qui a pu être vu dans le précédent paragraphe), procède « en des points particuliers à des démarches précises ». Mais l'important est que, aux yeux de Bataille, l'une et l'autre de ces voies « engagent dès l'abord une équivalence de leur entier aboutissement avec leur contraire ». En effet : D'un côté : « Il n'est pas de cohésion globale des oppositions de la pensée qui n'implique d'avance cette ouverture à l'impossible. »<sup>404</sup> De l'autre : « il n'est pas de science lucide qui n'éprouve, dès l'état de connaissance ébauchée où nous sommes, l'*ignorance suprême* de qui étendrait les opérations de science à la totalité des éléments. » Ainsi, à partir du moment où « il n'y a de savoir que se faisant », une « connaissance totale (dialectique ou scientifique) » ne pourrait donc jamais être que « la nuit totale » (*Ibid*, p.297). « Nuit totale », « ignorance suprême » que Bataille distingue de « l'ignorance commune » : « J'ignore « communément » la cause de tel effet ou l'effet qu'aura telle action, ou j'ignore la mort survenue récemment de telle personne : tandis que l'ignorance suprême a pour objet *ce qui est*, tout ce qui est, qui n'est pas chose et peut être nommé *il y a*. » (*Ibid*, p.297-298) D'ailleurs, accéder à cet « *il y a* » ne serait jamais qu'accéder à la « nuit du non-savoir » qui, elle, ne renverrait jamais qu'à la « fusion du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la matière ». Soit tout ce qui s'oppose à toute espèce de « servitude » nécessairement liée aux « nécessités de [toute] existence isolée, obligée de connaître par *ceci* ou par *cela* » (cf. *Ibid*, p.298). Au-delà du fait que, conformément à ce qui a pu être avancé dans le précédent paragraphe, on puisse remarquer que, à la fin, en accédant à cet *il y a*, la connaissance aboutit bel et bien à *l'adéquation du sujet à l'objet*, on peut également remarquer que l'on touche ici au fait de passer du *niveau particulier* au *niveau général*. Soit, de ces « nécessités » d'une « existence isolée » (« obligée de connaître par *ceci* ou par *cela* ») au « fait d'être, indépendamment de l'objet perçu et du sujet qui perçoit ». Et, cela – ce *général*, cet *il y a* (que l'on a d'ailleurs déjà eu l'occasion de rencontrer) – serait « l'*existence* ou l'être impersonnel en général », lesquels s'opposeraient donc à « l'*existant* » qui, lui, en serait « l'hypostase ». Et c'est là que l'on en arrive à quelque-chose d'extrêmement important (en ce qui concerne notre travail et, plus particulièrement, en ce qui concerne l'ensemble de cette dernière partie<sup>405</sup>) : « le

---

p.293).

404 Encore une fois, on touche ici à la position d'un *hégélianisme sans réserve*.

405 En ce qu'elle a pour objectif de faire valoir l'*irréductibilité* de toute la *contradiction* qui se pose entre « temps profane » et « instant sacré ».

temps propre à l'existence impersonnelle diffère de celui de l'être individuel ». Et Bataille de préciser son propos de cette manière : « Des instants distincts et la possibilité du rythme manquent à l'existence impersonnelle : tous les points du temps y sont semblables, comme les points de l'espace dans la nuit noire. » (*Ibid*)

Ne retrouve-t-on pas là, quand on se situe au niveau de cette *existence impersonnelle*, le fameux « tout *sans couture* » qui caractérise cette *continuité intuitive* que nous avons pu étudier dans la première partie de notre travail ? Soit, une perspective qui renvoie par exemple à celle qu'est amené à côtoyer le narrateur de *L'Impossible* et qui le pousse à nouer « de tous les côtés ces liens qui lient chaque chose à l'autre : en sorte que chaque chose est morte (mise nue) ». En attendant, c'est de l'*instant* dont il est ici question. Cette *instant* que l'on a été amené dans le cadre de ce travail à lier aux *dépensements inutiles d'énergie*. Soit, que l'on a choisi d'aborder sous un angle *économique*. À cet égard, Bataille en vient justement à se demander si ce n'est pas l'*économie* qui peut donner à l'*instant* une signification précise : « Le sens de l'instant présent peut-il être déterminé par une valeur assumée dans un jeu quantitatif ? L'économie donne à l'instant une signification précise, à laquelle aucune vue intérieure ne peut être opposée. »<sup>406</sup> Aux yeux de Bataille, il ne serait donc « pas sans intérêt d'envisager le sens de cette affirmation dans le cadre d'une analyse des données matérielles » (*Ibid*, p.299). Tout d'abord : « La science économique suit les parcours des objets produits et consommés. » Et, à ce titre : « Elle tient compte du travail, humain ou mécanique, en tant qu'il entre dans ces parcours » (*Ibid*). Mais cela serait insuffisant pour (se) représenter « le jeu économique en entier ». C'est que, pour « préciser le sens de ce jeu », il conviendrait d' « envisager comme un fondement les données physiologiques auquel il répond ». À cet égard, si l'on considère « l'activité animale », on peut dire qu'elle est « tantôt une acquisition, tantôt une dépense d'énergie » (cf. *Ibid*)<sup>407</sup>. Mais, si l'on considère « l'activité humaine », il nous faut bien reconnaître une distinction claire entre ces « deux chapitres de dépenses opposées ». Soit, entre les dépenses « productives » et les dépenses « improductives » (cf. *Ibid*, p.300). Or, il se trouve que la science économique n'aurait jamais daigné attribuer de *valeur* qu'aux seules

---

406 À ce propos, il ajoute même : « L'économie est justement l'aspect majeur que l'existence humaine a pour la science ». Or, à ce titre : « le sens économique de l'instant » ne répondrait nullement à « l'assomption d'un sujet ». Il répondrait « au contraire au sentiment de *l'il y a* ». Mais sans pour autant « préjuger d'une cohésion nécessaire de notions contradictoires » (cf. *Ibid*, p.299).

407 À la vérité, on a même vu que, en ce qui concerne la vie animale, il serait en fin de compte assez difficile de distinguer l'*acquisition* de la *dépense d'énergie* – d'où une certaine fascination à l'égard de l'*animalité* de la part de ceux qui, au travers du *travail* et des *interdits*, en seraient venus à poser la distinction *emploi/dépense* de l'*énergie*.

*dépenses productives*. Soit qu'au seul volet *acquisition* du *jeu économique*. Soit, qu'au seul volet qui se trouve être en « rapport avec l'avenir »<sup>408</sup>. Autrement dit, au regard de la science économique, la seule « activité » qui aurait jamais « un sens » serait « la dépense productive » (soit : « le travail, ou telle dépense nécessaire à la production du travail »). Et, au contraire, une « dépense improductive » ne représenterait jamais qu'un « non-sens », même « un *contre-sens* » (sauf à devenir un « complément habituel de l'activité productive »). Aux yeux de Bataille, c'est la raison pour laquelle la science économique serait restée « si incomplète ». Pourtant, il suffirait d'envisager *l'instant présent* pour se rendre compte, « en dépit des économistes » que le « non-sens » est du côté de « l'activité productive » et que « l'improductive » représente « seule une *valeur*. » (cf. *Ibid*) Une valeur qui, selon Bataille, serait notamment celle de *l'art* : « la dépense improductive, ayant le sens de l'instant, est rarement comme on l'imagine un gaspillage : en règle générale, *elle a la valeur positive de l'art* » (*Ibid*, p.301)<sup>409</sup>. Plus précisément : « Les êtres vivants [seraient] ainsi faits que, se perdant, leur excès d'énergie rayonne[rait] ». L'« effet » en serait « l'éclat, qui attire au-delà du besoin satisfait ». Et, l'art serait « précisément cette *dilapidation positive de l'énergie* » (nous soulignons). Mais ce n'est pas tout, car, cette *dilapidation positive de l'énergie* serait pour Bataille un véritable fait économique (dès lors, bien entendu, que l'on se place dans la perspective de l'instant présent). Et, à ce titre, l'économie pourrait donc lui donner « une valeur »... qui serait même « mesurable en théorie »... (cf. *Ibid*).

En attendant, notons qu'une telle *dilapidation positive de l'énergie* semble bien relever de la fusion sujet/objet. En effet, qu'il s'agisse d'art, de poésie ou encore d'érotisme, toute « consommation intense de la vie dans le temps présent » (*Ibid*, p.302) nous éveille inmanquablement à cette « immensité indistincte » (*Ibid*) que l'on a eu l'occasion de ré-évoquer au début du paragraphe précédent. Et, pour Bataille, cela ne devrait pas échapper à la science économique : « L'étude traditionnelle de l'économie productive demande [forcément] la position [d'un] sujet s'inscrivant dans la durée ». Mieux : « L'économie productive est précisément le domaine du sujet isolé ». Sauf qu'un tel sujet « ne peut être posé en dehors de l'activité dont le résultat escompté est la jouissance personnelle d'un produit ». *Sauf que*, parallèlement, « toute dépense improductive exige l'abandon provisoire de ce mouvement ».

408 « Si l'on envisage le sens de ces opérations dans le temps, il est clair que celui d'une dépense productive, c'est-à-dire, du point de vue économique, d'une acquisition, est donné dans son rapport avec l'avenir » et que « celui d'une dépense improductive au contraire est donné dans l'instant présent » (*Ibid*, p.300).

409 Comme on avait déjà eu l'occasion de le relever au travers de *L'art et les larmes d'André Gide* (les « heureux manquements à l'efficacité de l'action » y faisaient référence).

En effet, le sujet, en vient, à ce moment, « d'une façon paradoxale », à *se nier* « dans la mesure où il se moque de l'appropriation et dépense sans espoir de profit » (cf. *Ibid*). C'est alors qu'il glisse de la position de l'*individu isolé* à celle de l'*être impersonnel en général* : « il cesse *dans le temps présent* de faire la différence entre lui-même et l'autre » (*Ibid*, p.302-303). En d'autres termes : « il ne distingue plus le monde de son existence ». Mais l'important est qu'un tel contenu puisse être exprimé « en données de science » (cf. *Ibid*, p.303)<sup>410</sup>. Si bien que, dans ces conditions, on peut même en venir à adopter un regard nouveau sur « l'analyse objective »... le tout étant qu'une telle « analyse » ne s'interdise pas de nous mener vers l'« issue décisive » (*Ibid*). Une « issue décisive » que Bataille pense donc pouvoir atteindre en posant les contours d'une *économie générale*. Une « *économie générale* (distincte de l'économie traditionnelle, celle-ci restreinte au domaine de la production) » qui, « cessant d'ignorer les mouvements d'exubérance », occuperait alors « sur le plan de la connaissance une place nouvelle » en cela qu'elle engloberait « dans ses recherches, – en même temps que le travail, la fabrication des produits et l'accumulation, – *l'usage improductif des richesses* à l'issue du développement ». Si bien que, de cette façon, elle pourrait mettre fin à « la méconnaissance où la théorie économique a tenu l'immense activité improductive des hommes » (cf. *Ibid*)<sup>411</sup>. À partir de là, tout l'intérêt serait de parvenir à une « composition cohérente du langage, telle que la plénitude de ses possibilités développées ordonne le sens de chacune d'elles en rapport avec les autres, et révèle le non-sens – l'opacité parfaite, ou, plus précisément, le silence – de l'ensemble » (*Ibid*, p.304)<sup>412</sup>. Et, si, aux yeux de Bataille, une telle composition relève de la philosophie, l'important, ici, pour nous, est qu'elle puisse être établie sur la base de données objectives. Car, pour en venir à la question (que nous avons pu soulever un peu plus haut) de l'opportunité d'une « pensée profonde » pour saisir la « totalité du possible », Bataille, un peu plus loin, en vient donc au fait que : « La pensée profonde est la pensée incomplète : il y manque la base quantitative, sans laquelle on ne peut rien *suivre*. » (*Ibid*, p.305) En fait, tout l'enjeu est d'aboutir à ce que : « *Rien* ne demeure qui ne soit à la mesure de la raison »... mais avec une raison qui « ne rend plus compte du fait d'un monde à la mesure de la raison »... (cf. *Ibid*) N'est-ce pas précisément à ce moment – quand la raison ne rend plus compte d'un monde à la mesure de la raison – que tout anthropomorphisme *se déchire* ?

---

410 Ou, du moins, à partir de ces « données ».

411 Et, par-là, de mettre un terme à cette *négation de l'instant présent* qui se serait cristallisée au travers de l'avènement de l'économie politique.

412 En d'autres termes une « composition cohérente du langage » qui soit en mesure de nous révéler le *non-savoir global* dans lequel baigne *tout savoir*...

En fait, comme Bataille l'exprime dans *Le pur bonheur*, la Raison serait en fin de compte la seule à même de déceler, « dans la série des possibilités qui lui correspondent », « l'ouverture à ce qu'elle n'est pas ». Par exemple : « dans la série des êtres vivants », la Raison serait bien la seule à même de percevoir objectivement combien « la reproduction (sexuelle ou asexuée) » appelle « la mort ». De la même façon, « dans la mort », elle serait bien la seule à même de percevoir, là encore, objectivement, combien « la Raison » est « doublement trahie » : D'abord, parce que dans ce cas elle n'est plus que « Raison d'êtres qui meurent ». Ensuite parce qu'elle « embrasse [alors] une totalité qui appelle sa défaillance, qui veut la défaite de la Raison » (cf. GB, *OC*, XII, p.485) Dans ces deux cas, on voit bien que le *savoir* ne serait plus que la *dissolution du savoir* et, par conséquent, que la *servitude des opérations de connaissance* serait levée<sup>413</sup>. La « sorte de méthode » que l'on cherche ici à identifier serait alors celle qui consisterait, en quelque sorte, à laisser filer la *conscience claire* jusqu'à ce que cette *conscience claire*, d'elle-même, en vienne à nous révéler, à l'extrémité de son développement, *l'impossibilité de toute conscience claire*. En d'autres termes, l'idée serait bien de parvenir au *bout du possible* à partir de la seule Raison. Mais ce serait en fait quand on toucherait à la question de *l'instant* que tout semblerait se jouer. Soit, comme on n'a cessé de le rappeler dans le cadre de ce travail, quand on toucherait à la question de *l'intimité*. Toute la question est alors de déceler à partir de quel moment – mais, surtout, également, à quelle condition – la « voie objective » ne nous laisse plus qu'en prise avec cette *intimité*? À cet égard, la seule indication que nous livre *De l'existentialisme au primat de l'économie* est celle du passage à « la perspective *générale* de l'économie ». En effet, alors que, d'ordinaire, la science « s'enferme en elle-même » (en cela que « ce qu'elle envisage n'ouvre de soi-même aucun vide dans le tissu des lois et des faits qu'elle établit »), la « perspective *générale* de l'économie », elle, « ne peut éviter la considération de l'instant présent » : « toutes les lignes des perspectives établies » convergeant « vers ce point ». C'est qu'elle « s'établit à partir d'un centre, qui est le sujet du savoir, ou plus précisément l'intimité du sujet » (GB, *OC*, XI, p.306). Mais cela ne nous explique toujours pas pourquoi/comment elle en arrive à cette *intimité du sujet*? Alors, pour le moment – étant désormais rompu au fait qu'*intimité* et/ou *perspective de l'instant* ne renvoient qu'aux *dépensements inutiles d'énergie* –, retenons simplement que *l'intimité du sujet* ne correspond jamais qu'à la *ruine du sujet posé*.

---

413 C'est en cela que la « voie objective » en arriverait bel et bien à introduire un « changement décisif ».

## Une théorie de la valeur à la mesure de l'univers ?

Si on a tenu à mobiliser *De l'existentialisme au primat de l'économie*, si difficile que cela fut, c'est parce que toute la critique de la science économique qui y est développée ne peut manquer, dans le cadre de ce travail, de faire écho à celle que l'on peut retirer de l'approche georgescu-roegenienne. Et quoi de plus essentiel que sa théorie de la valeur, *à la fois*, pour délivrer toute la teneur (toute la portée) de cette approche, *et*, pour faire le lien avec la plupart des arguments qui viennent d'être soulevés ? Toutefois, comme on l'a énoncé, ce n'est que d'une manière très générale que nous la mobiliserons. L'intérêt étant en réalité de parvenir à déceler au travers *l'élément objectif* qui permet d'aboutir à notre « issue décisive ». Dans *The Entropy Law and the Economic Process*, avant de détailler son « Équation Générale de la Valeur » (notre traduction), Georgescu-Roegen, dans une partie qui s'intitule « Entropie et Valeur Économique » (idem), semble nous révéler d'emblée que cet élément ne serait donc autre que *la loi de l'entropie de la thermodynamique classique*. À cet égard, il commence par rappeler judicieusement combien la thermodynamique est en réalité un mélange de physique et d'économie. La preuve en est que la thermodynamique n'aurait d'ailleurs peut-être jamais pu voir le jour sans un changement révolutionnaire de la vision scientifique : quand (au début du XIXe siècle) les hommes de science cessèrent de se préoccuper presque exclusivement des affaires célestes pour porter leur attention sur des problèmes plus terriens. Et, aux yeux de Georgescu-Roegen, le produit le plus important de cette révolution aurait été le mémoire de Sadi Carnot sur l'efficacité des machines à vapeur : tout l'objet de ce mémoire étant, comme on l'a désormais bien vu, de déterminer les conditions dans lesquelles on peut obtenir le meilleur rendement possible d'un travail mécanique à partir d'une quantité de chaleur libre donnée. Mais l'important ici est de bien noter que l'échafaudage économique de ce mémoire n'a donc rien d'un hasard. C'est que, comme tous les développements ultérieurs de la thermodynamique nous le confirmeraient, il existerait un lien indéniable entre processus économique et principes thermodynamiques. Si bien que, pour Georgescu-Roegen, la thermodynamique pourrait même être appréhendée en grande partie comme une physique de la valeur économique (cf. NGR, 1971, p.276 + 1970, p.94). Concrètement, de tous les concepts physiques seuls ceux de la thermodynamique trouveraient leurs racines dans la valeur économique et, par conséquent, n'auraient donc absolument aucun sens pour une intelligence non-anthropomorphe (cf. *Ibid*, p.277 + 1970, p.95). Mais le lien entre économie et thermodynamique serait même bien plus étroit que cela. Tout d'abord, comme on



a également déjà pu le voir, la vie biologique se doit de se nourrir d'entropie basse. Ce qui nous donne donc une première indication importante, à savoir : celle d'un lien entre valeur économique et entropie basse. Et, comme c'est en réalité *notre vie économique tout entière qui se nourrit d'entropie basse*<sup>414</sup>, on peut alors prendre comme un fait brut qu'une faible entropie est une condition *nécessaire* pour qu'une chose soit utile (cf. NGR, 1970, p.95-96). Une condition nécessaire mais non suffisante<sup>415</sup>. Pour cette raison, il serait complètement erroné de réduire le processus économique à un vaste système thermodynamique (cf. NGR, 1971, p.282)<sup>416</sup>. Maintenant, cela n'enlève rien à la connexion intime qui existe bel et bien entre *loi de l'entropie et processus économique*. Et c'est donc sur la base de cette connexion que Georgescu-Roegen en est arrivé à poser son équation de la valeur – qui est en fait une quasi-équation<sup>417</sup>. Ici, il ne s'agit pas de s'intéresser à cette équation en tant que telle mais bien plutôt aux grands principes que Georgescu-Roegen retient, disons, en amont, pour établir cette équation et qui concernent donc plus largement la notion de valeur économique. Celle-ci comporterait deux facettes. Pour ce qui est de la première : D'une part, puisque le processus économique consiste matériellement en une transformation de basse en haute entropie – soit, en déchets – et puisque cette transformation est irrévocable, les ressources naturelles devraient nécessairement représenter une partie de la notion de valeur économique. D'autre part, comme le processus économique n'est pas automatique, mais *voulu*, les services de tous les agents humains ou matériels appartiendraient également à cette facette de la valeur économique. Maintenant, pour ce qui est de la deuxième facette, Georgescu-Roegen fait bien valoir qu'il serait complètement absurde que le processus économique n'existe que pour produire un *flux matériel de déchets*. Par conséquent, comme nous avons déjà pu le relever, il en vient à en conclure que le véritable produit du processus économique serait en fait un *flux immatériel*, à savoir : celui de la *joie de vivre*. Ainsi, ce serait ce flux qui constituerait la deuxième facette de la valeur économique. Et, à cet égard, on peut noter que, aux yeux de Georgescu-Roegen, le travail, au travers de sa corvée, tendrait juste à diminuer l'intensité de ce flux. (cf. NGR, 1971, p.18).

414 En est témoin le fait que « le tissu, le bois, la porcelaine, le cuivre, etc. » présentent tous « des structures hautement ordonnées » (NGR, 1970, p.95).

415 Pour nous le faire comprendre, Georgescu-Roegen prend l'exemple du champignon vénéneux qui, bien qu'il contienne de l'entropie basse, ne présente aucune valeur économique. Parallèlement, l'exemple de l'omelette nous prouverait que l'homme peut aussi bien préférer une entropie plus élevée (les œufs battus) qu'une entropie basse (les œufs intacts) – à ceci près que, pour obtenir une omelette, l'homme doit nécessairement dégrader de l'énergie disponible. (cf. NGR, 1971, p.282)

416 Qui plus est, Georgescu-Roegen relève que les tentatives ayant cherché à réduire toute valeur économique à un dénominateur commun de basse entropie se sont avérées en réalité infructueuses (cf. *Ibid*, p.283)

417 Ce qui, dans le cadre de cette dernière section qui se veut mettre à l'honneur l'idée de *déchirement*, a toute son importance.

Pour ce qui nous préoccupe dans le cadre de notre travail, il peut nous apparaître comme tout à fait heureux que Georgescu-Roegen saisisse la notion de valeur économique de la sorte, à savoir : comme présentant deux facettes (comme dans le cas d'une pièce ou d'une médaille). Et, qui plus est, que la deuxième facette de cette médaille ne nous ramène à rien d'autre qu'à la perspective de l'*instant* – soit à celle de l'*intimité du sujet*<sup>418</sup>. C'est que tout cela semble rejoindre ce que l'on avait pu avancer à l'issue de notre développement sur le *surplus* – justement à partir de l'idée georgescu-roegenienne que la *joie de vivre* représente le véritable « rendement » du processus économique. En effet, cela nous avait amené à nous donner une représentation du processus économique comme présentant également deux facettes. L'une de ces facettes renvoyant précisément à l'*intimité*, soit à cette *part* de l'énergie qui, nous disions, ne sert à rien d'autre qu'à *se consumer dans l'instant*. Nous en étions d'ailleurs venu à la conclusion que *joie de vivre* et *part maudite* occupaient la même face sur cette pièce que constituerait donc le processus économique. Pour ce qui est de l'autre face, nous disions que celle-ci renvoyait à tout ce qui a trait à la perspective d'un *rendement utile*, soit à tout ce qui ne peut jamais présenter un intérêt qu'au regard du *temps à venir*. En quelque sorte, on peut alors se dire que cela correspond assez bien à ce que Georgescu-Roegen range du côté de la première facette de la notion de valeur économique puisque l'on y retrouve, pour faire court, le capital, le travail et les ressources naturelles (en tant que préalable indispensable à tout travail et à tout capital). Maintenant, nous disions également (et cela introduisait d'ailleurs la section qui suivait) que c'était la *transgression* qui faisait se retourner la pièce sur sa face « *joie de vivre* et/ou *part maudite* ». Mais, alors, qu'en est-il quand, comme c'est ici le cas, on se situe dans le cadre d'une analyse théorique ? Comme on l'a avancé, c'est un élément *objectif* – soit : parfaitement saisissable par la *conscience claire* – qui est censé nous amener vers notre « issue décisive » ; cette « issue décisive » étant la mise en lumière – *par la conscience claire* – de tout ce qui est du ressort de l'*intimité*. Dans le cas présent, il est aisé de se dire que c'est la *reconnaissance du flux immatériel de joie de vivre comme véritable produit du processus économique* qui constitue l'« issue décisive » en question. Mais il est alors aussi

418 Pour s'en convaincre, on peut relever que, concernant le flux de joie de vivre, Georgescu-Roegen nous précise bien, outre le fait que ce flux présente une intensité à chaque instant du temps, que, contrairement à un flux matériel, on ne peut l'accumuler dans un stock. Si bien que, de toute la joie de vivre passée, un individu ne pourrait jamais que préserver seulement une mémoire de vigueur variée. En ce sens, un millionnaire ayant perdu toute sa fortune ne pourrait puiser dans le réservoir de joie de vivre de ses bonnes années pour la bonne et simple raison qu'un tel réservoir n'existe pas. De la même manière, un retraité qui aurait mis de l'argent de côté pour ses vieux jours ne pourrait pas dire qu'il épuise sa joie de vivre accumulée : ses économies étant seulement l'instrument par lequel il est capable d'atteindre une intensité désirée de joie de vivre à chaque moment de sa vie, non cette joie elle-même. (cf. *Ibid*, p.284)

aisé d'apercevoir, d'après ce qui a pu être présenté dans le paragraphe précédent, que c'est en fin de compte la reconnaissance de la *loi de l'entropie* qui nous permet d'en venir à poser ce véritable *bout du possible* que constitue – dans un tel cadre analytique – cette notion de *joie de vivre*<sup>419</sup>. Et, ici, en l'occurrence, c'est plus précisément en l'espèce de l'élément tout à fait *objectif* que constituent les *ressources naturelles* que se manifeste la *loi de l'entropie*. Ainsi, dans le présent contexte (qui est celui de l'analyse du processus économique), on peut dire que c'est la prise en compte de ces *ressources naturelles* qui nous pousserait vers notre « issue décisive » ; soit : qui *enclencherait le retournement de la pièce*. C'est que, en effet, lesdites *ressources* ne sont pas simplement rares au sens où elles se présenteraient dans une proportion limitée donnée par avance (c'est-à-dire au sens où l'économiste classique David Ricardo (1772-1823) pouvait envisager la rareté de la terre) mais également en ce sens que « tout d'abord, la quantité d'entropie faible incluse dans notre environnement (pour le moins) décroît continuellement et inévitablement » et que, « ensuite, nous ne pouvons utiliser qu'une fois une quantité donnée d'entropie faible » (NGR, 1970, p.96).

Ce serait donc la simple *reconnaissance* de ce *fait élémentaire* qui, au sein de cette *démarche* de nature *théorique* (soit : *profane*), constituerait le moment de *transgression* qui nous ferait basculer du côté de l'*intimité* (soit : du côté du *sacré*). Ce serait donc la simple *reconnaissance* de ce *fait élémentaire* qui ferait *se déchirer* tout l'*anthropomorphisme* que constitue forcément la présente *démarche théorique*. Ce serait donc la simple *reconnaissance* de ce *fait élémentaire* qui, enfin, nous ouvrirait sur une perspective de *Décroissance* – envisagée ici comme *issue* d'une *démarche intelligible* (c'est-à-dire *productrice de sens*). Concrètement, cet élément tout à fait *objectif* qu'est la *décroissance* des *ressources naturelles* constitue donc tout simplement l'élément qui provoque le retournement de la pièce (de sa « face *profane* » vers sa « face *sacré* »)... *en cela qu'il provoque un véritable retour de la conscience sur elle-même*. Dans *Théorie de la religion*, Bataille nous présente ce retour de la conscience sur elle-même comme étant l'« accomplissement de la *conscience de soi* » (ou l'« accomplissement de la conscience claire de soi ») (cf. GB, OC, VII, p.339). Et il nous

419 Cela – le fait que la *joie de vivre* se pose ici comme *bout du possible* – est d'ailleurs si vrai que, en outre, quand il en vient à poser véritablement son équation de la valeur, Georgescu-Roegen se refuse d'emblée de faire du flux immatériel de joie de vivre une entité mesurable – *pas même au sens ordinal*, nous précise-t-il. Si bien que, dans son équation de la valeur, il n'utilisera jamais l'intensité de la joie de vivre qu'en tant que « pseudo-mesure » (notre traduction) (cf. *Ibid*, p.284). C'est la raison pour laquelle, quant à son équation de la valeur, il préfère donc parler d'une « quasi-équation » (notre traduction) (cf. *Ibid*, p.18) Ce qui, pour nous, tout particulièrement dans le cadre de cette section, revêt une importance particulière puisque cela semble donc prouver que l'on est en quelque sorte arrivé aux frontières de la *connaissance objective* ; soit au *bout du possible*...

précise que la condition d'un tel accomplissement est la science, en cela que la science constituerait « l'achèvement d'une conscience claire de l'ordre réel (c'est-à-dire du monde des objets) » (*Ibid*). Dit autrement : l'achèvement (la chute, la mise hors jeu) du monde profane (le monde des objets) incomberait à la science. Cela ne doit pas surprendre si l'on a bien saisi cette idée d'un accès au sacré par la « voie objective ». Mais *Théorie de la religion* – et c'est là tout le sens de cet essai – a le mérite de nous délivrer comme une sorte de véritable *phénoménologie* de cette *issue décisive*. Comme on ne peut évidemment pas reprendre ici tout le développement de l'ouvrage, on s'en tiendra alors seulement au dénouement qui nous intéresse : Il est vrai que, dans sa « pleine réussite », la science « achève d'éloigner l'homme de lui-même » et, même, qu'elle « réalise en l'espèce du savant la réduction de la vie entière à l'ordre réel » (*Ibid*, p.340). Ceci aboutit alors à « l'instauration d'un monde et d'un homme réels achevés ». Dans un tel contexte, l'« autorité » et l'« authenticité » ne relèvent plus que « de la chose, de la production et de la conscience de la chose produite », tout le reste n'étant que « mensonge et confusion ». Sauf que, aux yeux de Bataille, une telle situation présente en réalité l'avantage de poser « enfin le problème avec netteté » (le « problème » de l'*intimité*) : Concrètement, ce serait « manquer à l'ordre intime » que « de ne pas l'élever », lui aussi, à cette « autorité du monde et de l'homme réels ». Et notons que, pour Bataille, une telle démarche serait en réalité celle de la « CONSCIENCE DE SOI dirigeant vers l'intimité la lampe que la science a élaborée pour éclairer les objets ». En somme, l'opportunité qui se présenterait désormais à l'humanité serait celle d'un « emploi de la science élaborée » en vue d'une « connaissance de l'ordre intime » ou, si l'on préfère, celle de « la restitution de l'ordre intime » sur « le plan de la conscience claire ». Certes, cela « exclut tout d'abord » de « donner une forme savante » aux « énoncés de l'intimité »<sup>420</sup>. Mais, dans la mesure où c'est bel et bien « la volonté de conscience claire » qui « est en jeu », l'intimité pourra néanmoins se révéler « immédiatement » à nous « sur le plan de la connaissance distincte » (*Ibid*, p.341)<sup>421</sup>. Pour cela, il incombe simplement à la conscience claire d'admettre la « position du non-savoir » dès lors qu'elle s'y retrouve confrontée<sup>422</sup>. Dans ce cas, ce à quoi l'on aboutirait alors ce serait à la « coïncidence immédiate de la conscience claire et du déchaînement de

420 C'est que notre *restitution de l'ordre intime* via l'*autorité de la conscience claire* ne pourrait évidemment pas se faire par une « suspension de l'existence intime » (cf.*Ibid*, p.341). (À cet égard, pour ce qui est de l'équation georgescu-roegenienne de la valeur, on peut se demander si « pseudo-mesure » et « quasi-équation » relèvent réellement d'une « forme savante » d'un énoncé ?)

421 En ce sens, on pourra alors dire que l'on sera parvenu à l'*intimité* (soit « la nuit ») à partir du « plus haut degré de clarté distincte » (cf.*Ibid*, p.343).

422 « Indépendamment du fait que l'affirmation d'un non-savoir fondamental peut être fondée par ailleurs, la conscience claire de ce qui est en jeu lie dès l'abord la vie divine à la reconnaissance de son caractère obscur, de la nuit qu'elle ouvre à la connaissance discursive. » (*Ibid*, p.342)

l'ordre intime ». Une « coïncidence » qui impliquerait donc cette hypothèse : « L'intimité est la limite de la conscience claire ; la conscience claire ne peut rien connaître clairement et distinctement de l'intimité, sinon les modifications des choses qui lui sont liées. » (*Ibid*, p.342)

En fin de compte et pour faire court, le « monde réel parvenu au sommet de son développement » pourrait, tout simplement, « être réduit à l'intimité » (disons, à l'*intimité de ce qu'il est*). Pour comprendre très facilement comment l'on peut parvenir à une telle réduction, il suffit peut-être de relever un simple bout de phrase que l'on peut trouver un peu plus en amont dans *Théorie de la religion* : « le monde des choses n'est pas *le monde* à lui seul » (*Ibid*, p.328). Et, quoi de mieux que la *conscience claire*, que la *connaissance objective*, en un mot, que la *science*, pour le prouver ? Et, plus particulièrement, d'après tout ce que l'on a pu voir depuis le début de ce travail, quelle *science* parvient à le prouver mieux qu'aucune autre ? Ne serait-ce pas en effet la *thermodynamique classique* qui, par excellence, « réduit » (rend, restitue) le *monde qui nous entoure et dont on est partie* à l'*intimité* ?

### **Le moment de la joie de vivre (le retournement de la médaille)**

L'exemple que l'on a pu donner d'une telle « réduction » est donc celui qui découle de la prise en compte de la *décroissance continue* et *inévitabile* des *ressources naturelles indispensables à tout processus économique* (et, plus généralement, à *tout processus du vivant*). C'est que, à partir de là, on en vient à observer que toutes les « choses » *mesurables, quantifiables* et, surtout, *utiles*, en viennent à *disparaître*. Ceci est bien une *donnée objective* mais qui, comme on l'a bien vu, ne nous renvoie jamais qu'à notre *intimité* – puisque c'est sur cette base que l'on peut, par exemple, en venir à parler de *véritable produit du processus économique* et, mieux encore, de *joie de vivre*. En somme, c'est une fois qu'elle a pu saisir cette *donnée objective* – qui ne dérive donc jamais que des *principes* (et plus particulièrement du *second*) de la *thermodynamique classique* – que la conscience – si tant est qu'elle ne cherche pas à s'y soustraire par le biais d'une quelconque *synthèse dialectique* – n'a plus d'autre choix que d'opérer ce *retour sur elle-même*. Ledit *retour* concordant précisément avec le *retournement* de cette *médaille* que constitue le *processus économique* : sa face « rendement utile » se retournant pour laisser apparaître sa face « joie de vivre ». On peut donc désormais se dire que c'est à partir de la prise en compte d'éléments des plus *profanes* qui soient que s'enclencherait la manœuvre. Et, pour nous, ce n'est jamais que la

*thermodynamique classique* qui, globalement (et, surtout, en fin de compte), nous fournirait de tels éléments. Avant d'y revenir – et, plus précisément, de se demander si cela peut également se retrouver au niveau de l'approche bataillienne –, intéressons-nous un peu plus en détails – en outre, afin d'apprécier concrètement de quelle manière un *anthropomorphisme* peut-il effectivement être *déchiré* – au *retournement de la médaille*. Comment peut-il être effectué ? Par quel *acte* – ou du moins *type d'acte* ? Pour en avoir un exemple (une *méthode* ?, une *recette*?), il suffit en fait de se reporter sur la toute dernière section de *Théorie de la religion* qui s'intitule *La destruction générale des choses*. Premièrement, on peut voir que les conditions préalables à, disons, cet « exercice » peuvent être des plus rudimentaires : « Je puis m'enfermer dans ma chambre, et là chercher le sens clair et distinct des objets qui m'entourent. » À partir de là : Côté pile (*face* « *rendement utile* » – soit : *première facette de la valeur d'un processus économique*) : « Voici ma table, ma chaise, mon lit. *Ils sont là comme un effet du travail. Il fallu pour les faire et les installer dans ma chambre renoncer à l'intérêt du moment présent*. En fait, j'ai dû moi-même travailler pour les payer, c'est-à-dire que, théoriquement, j'ai dû compenser par un travail d'égale utilité le travail des ouvriers qui les ont faits ou transportés. Ces produits du travail me permettent de travailler et je pourrai payer le travail du boucher, du boulanger et du paysan qui assurera ma subsistance et la continuation de mon propre travail. » (*Ibid*, p.343-344 ; nous soulignons) Côté face (*face* « *joie de vivre* » – soit : *deuxième facette de la valeur d'un processus économique*) : « Maintenant je mets sur ma table un grand verre d'alcool. J'ai été utile, j'ai acheté une table, un verre, etc. Mais cette table-ci n'est plus un moyen de travail : elle me sert à boire de l'alcool. Dans la mesure où je pose mon verre à boire sur la table, *je l'ai détruite*, ou du moins j'ai détruit le travail qu'il fallu pour la faire. Bien entendu j'ai d'abord entièrement détruit le travail du vigneron. Mon absorption au contraire n'a détruit que dans une mesure infime le travail du menuisier. Du moins [et c'est là pour nous l'essentiel] *cette table dans cette chambre, lourde d'enchaînement au travail, n'a-t-elle eu pour un temps d'autre fin que mon déchaînement*. » (*Ibid*, p.344 ; nous soulignons)<sup>423</sup>. Si le « côté pile » renvoie indéniablement à l'*économie restreinte*, ce serait une grave erreur de penser que l'*économie générale* ne relève que du « côté face »<sup>424</sup>. En ce sens, envisager l'économie d'un point de vue *général*, serait bien

423 Inutile de préciser que l'absorption d'un verre d'alcool n'est qu'un exemple parmi d'autres de dépense improductive...

424 En fait, envisager seul, ce « côté face » ne reviendrait sans doute à rien d'autre qu'à poser une sorte d'*économie restreinte inversée*. En somme, une *économie restreinte* qui serait simplement affublée d'un signe « - » (dans le cas de figure où l'on choisirait d'accorder à, disons, l'« *économie restreinte côté pile* » le signe « + » et inversement si l'on choisissait d'adopter le point de vue opposé).

plutôt envisager le « côté pile » et le « côté face ». Et ce ne serait d'ailleurs jamais qu'à cette condition que l'on pourrait en arriver à poser ce type de proposition qui suit : « *Il n'est pas en ce monde d'immense entreprise qui n'ait d'autre fin qu'une perte définitive dans l'instant futile. De même que le monde des choses n'est rien dans l'univers superflu où il se résout, de même la masse des efforts n'est rien auprès de la futilité d'un seul instant.* » (*Ibid* ; nous soulignons) Voici donc en quoi consisterait une vision *générale* de l'économie. Et, en ce qui nous concerne, dans le cadre de ce travail, une telle vision des choses pourrait nous apparaître comme véritablement *miraculeuse* en ce qu'elle mettrait  *finalement*  l'*utile* au service de la *perte* (et non plus l'inverse)... sans que cela aboutisse pour autant à un rejet de l'*utile*...

Une telle vision de l'économie ne coïncide-t-elle pas très précisément avec celle de Georgescu-Roegen ? Cette dernière, comme on l'a bien rappelé dans ces deux dernières sous-sections, découle directement d'une prise en compte des lois de la *thermodynamique classique*. À cet égard, on a pu voir que c'est notamment la *reconnaissance du caractère périssable des ressources naturelles indispensables à tout processus économique* qui, dans le cadre de l'analyse georgescu-roegenienne, fait en quelque sorte office d'*élément déclencheur* menant à un *retournement de la conscience claire sur elle-même*. Mais, au niveau de l'analyse bataillienne, ce *retour de la conscience sur elle-même* semble plutôt se jouer au niveau de la prise en compte du « développement géant des moyens de production »<sup>425</sup>. C'est que, aux yeux de Bataille, lui seul aurait « la force de révéler pleinement le sens de la production, qui est la consommation improductive des richesses – l'accomplissement de la *conscience de soi* dans les libres déchaînements de l'ordre intime » (cf. *Ibid*, p.339). Ici, on peut aisément faire correspondre « sens de la production » à « véritable produit du processus économique » et « consommation improductive des richesses » à « joie de vivre ». Et notons que, pour Bataille, cette « consommation improductive des richesses » représenterait donc « l'accomplissement de la *conscience de soi* dans les libres déchaînements de l'ordre intime ». Soit, très précisément, notre *issue décisive*. Ainsi, notons au passage que cet « accomplissement » constituera également pour nous la toute dernière façon d'appréhender (voir de définir) la notion de *Décroissance*. Maintenant, considérons le mouvement d'ensemble : Dans l'approche bataillienne, ce serait donc notamment le « développement géant des moyens de production » qui pourrait faire office d'*élément déclencheur* quant à un *retour sur soi de la conscience*. Mais, alors, ici, quand est-il du rapport avec les lois de la *thermodynamique classique* ? C'est

<sup>425</sup> C'est également ce qui ressortait, par exemple, au niveau de *Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ?*.

peut-être très simple. On a bien vu, grâce à Georgescu-Roegen – et c'est bien tout ce qui l'amène à avancer que la *joie de vivre* constitue le véritable produit du processus économique –, que toute compensation d'entropie au niveau d'un sous-système donné ne fait jamais qu'augmenter l'entropie du système total. Soit que tout processus de production ne se fait jamais qu'au prix d'une augmentation de l'entropie. Mais que se passe-t-il une fois que le processus de production s'est accompli ? Eh bien, selon Georgescu-Roegen, l'entropie retrouverait son cours, disons, normal. Reprenons : « la production représente un déficit en termes d'entropie : elle accroît l'entropie totale d'une quantité supérieure à celle qui résulterait du brassage automatique, en l'absence de toute activité productive ». De fait, ce ne serait que « dans la consommation même » qu'il n'y aurait pas « déficit d'entropie à ce sens-là ». Par exemple, dans le cas de la production d'une plaque de cuivre : « Après que [celle-ci] soit entrée dans le secteur consommation, le brassage automatique prend en charge le travail d'éparpiller graduellement ses molécules aux quatre vents » (NGR, 1970, p.97). Ainsi, le rapport qu'il y aurait entre « développement géant des moyens de production » et *thermodynamique classique* reposerait tout simplement sur le fait que toute production n'a finalement d'autre destinée qu'une *consumation improductive*. À cet égard : « le moment où la conscience[,] opérant ce retour sur soi-même[,] se révèle elle-même à elle-même et voit la production vouée à sa consommation » serait donc, aux yeux de Bataille, précisément « celui où le monde de la production ne sait plus que faire de ses produits » (GB, OC, VII, p.339) Soit – bel et bien – celui qui résulte d'un « développement géant des moyens de production »...

Au final, pour Bataille, la « considération des objets résolus et détruits dans l'instant intime » devrait apparaître comme étant le « fondement de la conscience claire de soi » (*Ibid*, p.344). Mais rappelons nous bien que cette *destruction dans l'instant intime* : « C'est le retour à la situation de l'animal qui en mange un autre, c'est la négation de la différence entre l'objet et moi-même ou la destruction générale des objets comme tels [...] » (*Ibid*, p.344-345 ; nous soulignons). C'est donc le retour à la loi de l'entropie sauf que cette fois-ci (comme on l'aura exposé à maintes reprises dans le cadre de ce travail), ayant été en quelque sorte *redoublée*, elle pourra être *ressentie* et même, dans le cas précis de l'homme, *ressentie* de façon tout à fait *consciente* – du fait qu'il s'est contraint à poser cette séparation entre *dépense* et *emploi utile* de l'énergie (soit, comme on a également pu le voir, à poser la *distinction sujet/objet*). C'est ainsi que la *destruction générale des objets comme tels* peut, dans le cas de l'homme, prendre réellement place... « dans le champ de la conscience » (*Ibid*, p.345 ; fin de la citation qui



précède). Dès lors, pour en revenir à l'exemple précédent : « Dans la mesure où je la détruis sur le champ de ma conscience claire, cette table cesse de former un écran distinct et opaque entre le monde et moi. »<sup>426</sup> Retour donc à la *situation de l'animal qui en mange un autre*. Mais, puisque cela se fait en quelque sorte *dans l'éveil*, ledit « retour » correspondra alors bien plutôt à cette *entrée dans ce monde plus riche* que l'on a déjà pu identifier comme étant le monde de l'*art*, de l'*érotisme* ; le monde de l'*homme paré du prestige de la bête* ; le monde *divin* ; le monde *sacré*. Maintenant, comme pour mieux nous faire comprendre comment on parvient à un tel monde, Bataille nous précise la chose suivante : « cette table ne saurait être détruite sur le champ de ma conscience si je ne donnais pas à ma destruction ses conséquences dans l'ordre réel. » En fait, la « réduction réelle de la réduction de l'ordre réel » introduirait « dans l'ordre économique un renversement fondamental ». Pour nous, ce « renversement fondamental » ne correspond à rien d'autre qu'à notre *retournement de la médaille*. Mais – et c'est là que pourra nous apparaître, *dans toute sa splendeur*, au travers de la prise en compte de ces *deux facettes*, toute la *valeur* de cette médaille que constitue le *processus économique* : « Il s'agit, s'il faut préserver le mouvement de l'économie, de déterminer le point où la production excédante s'écoulera comme un fleuve *au-dehors*. Il s'agit de consumer – ou de détruire – infiniment les objets produits. » Comme exposé dans le cadre de cette ultime sous-section, cela relève d'un certain *retour de la conscience sur elle-même*. Et l'*élément déclencheur* d'un tel *retournement*, pour nous, dans le cadre de ce travail, aura finalement été tout ce qui peut amener à prendre *conscience* des *lois de la thermodynamique classique*. On a vu avec Georgescu-Roegen que cela pouvait passer par la prise en compte du *caractère périssable des ressources naturelles*. On a vu avec Bataille que cela pouvait aussi bien passer par la considération d'un *développement inconsidéré des moyens de production*. Dans un cas comme dans l'autre, on peut dire que l'on part d'une « considération des aspects les plus pauvres et les moins intimes » (cf. *Ibid*, p.343). Mais, dans les deux cas, ne semble-t-il pas que l'on arrive bel et bien au fait que dans l'*instant* : « tout est résolu, *tout est riche* » (cf. *Ibid*, p.23) ? En un mot que tout est à *la mesure de l'univers* ?

---

426 De même, pour ce qui est de la plaque de cuivre, au moment où celle-ci est complètement *usée*.

## EN CONCLUSION : VERS UN OPTIMISME RADICAL...

---

Comme énoncé en introduction, ce travail aura notamment eu pour objet, au travers de l'interrogation sur la notion de décroissance, de mener une réflexion sur la question de l'économie dans son ensemble. Bien-sûr cette réflexion n'aura jamais reposé que sur la seule et unique mise en perspective de la théorie d'économie générale de Georges Bataille et de l'analyse du processus économique de Nicholas Georgescu-Roegen. Mais cela nous aura permis de poser une toile de fond qui nous aura guidés tout au long de notre travail. En effet, pour appréhender la notion de décroissance, il nous aura fallu faire constamment état des deux mondes qui, selon nous, demeureront à jamais *irréconciliables*. Celui du *savoir* et celui du *non-savoir*. Celui de la *discontinuité* et celui de la *continuité*. Celui de l'*acquisition* et celui de la *dépense*. Celui de l'*interdit* et celui de la *transgression*. Celui de la *transcendance* et celui de l'*immanence*. Enfin, celui du *temps* (du *primat de l'avenir sur le présent*) et celui de l'*instant*. Tout en ayant eu de cesse de souligner que tout ce qui a trait au premier de ces deux mondes renverrait au *profane* et que tout ce qui a trait au second renverrait au *sacré*. En parallèle, le fait d'avoir pu introduire la question de la *thermodynamique* (du fait de la mise en perspective de l'approche de Bataille avec celle de Georgescu-Roegen) nous a permis de rapprocher (et même de faire découler) tout ce qui a trait au *profane* (qu'il s'agisse de l'*acquisition*, de l'*interdit*, du *primat de l'avenir sur le présent* et, même, en fin de compte, du *savoir*, de la *discontinuité* et de la *transcendance*) de tout ce qui touche à l'*emploi utile* de l'*énergie* (et/ou, plus généralement, de la *basse entropie*). Et, réciproquement, de faire découler tout ce qui a trait au *sacré* (qu'il s'agisse de la *dépense*, de la *continuité*, de la *transgression*, de l'*immanence*, de l'*instant* et, donc, du *non-savoir*) de tout ce qui touche aux *dépenses inutiles d'énergie* (et/ou, plus généralement, de *basse entropie*). À chaque fois, il semble certain que la *décroissance* se rangerait du côté des *dépenses inutiles d'énergie* – soit du côté de l'*instant* et du *sacré* – et la *croissance*, du côté de l'*emploi utile d'énergie*. En effet, tout ce qui vise à poser des *choses* et à les *séparer* – les *isoler* – les unes des autres autant que faire ce peut pour pouvoir les *saisir* le mieux possible, cela, afin d'en retirer un « plus », un « mieux » (qu'il s'agisse d'un *savoir*, d'une *ressource* quelconque ou, encore, d'un *outil*), tout cela, donc, procéderait d'une certaine logique de *croissance* et se rapporterait naturellement à la sphère *profane*. De même que, réciproquement, tout ce qui consiste à *communiquer* avec le

– à *se dissiper* au sein du – monde qui nous entoure, tout ce qui consiste à *se raccorder* à *l'univers* et à ces *lois* les plus *générales*, tout cela procède – du fait des *déperditions inutiles d'énergie* que cela implique – d'une logique de *décroissance* qui, en ce sens, renverrait donc naturellement à la sphère *sacré*. Maintenant, si l'on peut dire qu'une *économie de croissance* serait synonyme d'*économie restreinte*, en cela qu'elle *limiterait* son champs d'action à celui de la seule *acquisition*, une *économie de décroissance*, quant à elle, en tant qu'*économie générale*, ne se restreindrait nullement à la seule *dépense*. C'est que, en fin de compte, toute *économie restreinte de croissance* serait incluse dans son mouvement. (D'ailleurs, comme on a pu le voir, sans une certaine *croissance*, aucune *décroissance* ne pourrait jamais avoir lieu.) Cela absoudrait-il pour autant cet enfermement dans la *logique de croissance* (ainsi que dans celle de son corollaire que semble être l'augmentation perpétuelle des moyens de production) qui est le propre de nos sociétés modernes ? D'un point de vue purement physique : *oui* – puisque, au bout du compte, rien ne viendra jamais perturber les *lois de la thermodynamique classique*... Sauf que, comme on l'a vu avec Georgescu-Roegen, l'économie (pour tout être vivant et peut-être encore plus particulièrement pour tout être humain) n'est pas que de la physique. En ce sens, tout l'enjeu serait donc de savoir ne pas s'en tenir à cette *logique de croissance*. Soit, d'avoir la « sagesse » à un (des) moment(s) donné(s) d'y échapper, d'y faire défaut, de s'y soustraire. Cela : au travers de *dépenses improductives*. À cet égard, on a pu voir que tout ce qui pouvait nous faire passer d'une logique de « production/consommation » à celle – pour le moins *alogique* – de consommation était la *transgression*.

Cette idée de *transgression* aura constitué pour nous la notion la plus centrale pour envisager celle de *décroissance*. Or, sur quoi repose en fin de compte toute *transgression* ? Sur ce « surplus/déficit » – notre fameux 1,7 ; nos fameuses *déperditions inutiles d'énergie* – qui dérive sans conteste des *lois de la thermodynamique classique*. Au passage, notons ce paradoxe : si, sans la *loi de l'entropie*, il ne pourrait y avoir de *rareté économique*, parallèlement, il ne pourrait y avoir non plus aucune forme d'*excès*. Dans un tel monde, la *somme d'énergie produite* pourrait être égale à la *somme d'énergie nécessaire à la production*. Dit autrement, il y serait possible d'obtenir une unité de travail mécanique à partir d'une seule unité de chaleur. Mais dans ce monde, le *processus économique* ne pourrait jamais présenter aucune *valeur... sensible* : un *prélèvement réversible d'énergie* (et/ou de *basse entropie*) ne pouvant être synonyme – du moins, peut-on le supposer – que d'une totale absence de *sensation entropique* ; soit une totale absence de *joie de vivre*. En ce sens, tout l'intérêt d'un

*processus économique* réside dans le fait de ne jamais consister, en fin de compte, qu'en un *redoublement de l'entropie* – lequel se traduit par tout un tas de *forces vives* ; en fait : tout un tas d'*irréversibilités*... Lesquelles sont bien les seules à même de pouvoir nous ouvrir sur la perspective de l'*instant*. Et, par là, de lever l'impératif du *primat de l'avenir sur le présent* et, par conséquent, celui de la *production* (soit, celui du *travail*) qui lui est lié. En d'autres termes, sans *thermodynamique classique*, point de *transgression*. Partant de là, pas d'*hégélianisme sans réserve* : la *transgression* s'y inscrivant, comme on a pu le voir, en lieu et place de l'*Aufhebung*... Est-ce à dire que c'est en fin de compte la *thermodynamique classique* qui viendrait « disqualifier » Hegel (plus exactement : nous donner toute la *mesure* de sa *synthèse dialectique*) ? En tout cas, à la lumière de ses lois, il semble assez peu plausible qu'une *fusion* du *sujet* et de l'*objet* puisse jamais correspondre à un *dépassement des contradictions* – soit : engendrer un « mieux » et, même, à l'issue du processus, un « meilleur » (idée d'*absolu*). Pour le comprendre, il suffit peut-être de se représenter un *sous-système* quelconque et son *environnement*. Comme on a pu le voir, ledit *sous-système* ne peut jamais *perdurer* (*survivre*) qu'*au dépend* (au *détriment*) de son *environnement*. De fait, il semble évident que, réciproquement, ledit *environnement* se porterait (se *préservait*) d'autant mieux sans un tel « importun » en son propre sein. Maintenant, afin de dépasser cette *affreuse contradiction*, on aimerait pouvoir croire en la possibilité d'aboutir à une coïncidence des intérêts des deux parties. Mais dans l'*ignoble* monde de la *thermodynamique classique* rien ne saurait se passer de cette manière. En effet, si un *sous-système* donné peut toujours, disons, s'« associer » avec son *environnement immédiat* pour former un *sous-système supérieur*, cela n'en requiert pas moins l'existence d'un *nouvel environnement* au sein duquel le *sous-système supérieur* puisse *prélever* les *ressources* nécessaires à son propre *maintien*. Et si d'aventure le *sous-système* considéré en venait à (s')intégrer (à) l'*univers entier*, rien ne ferait qu'il puisse échapper pour autant à la « *néfaste loi de l'entropie* ». Bien au contraire : Comme on a pu le voir, c'est justement quand on se retrouve *isolé en un tout* que l'on retrouve cette *perspective* qui est celle de l'*entropie* – en d'autres termes : celle de la *perte de soi*. En somme, puisque, comme on a également pu le voir, *la loi de l'entropie est ainsi faite que l'on ne peut jamais s'en prémunir qu'en accentuant ses effets délétères sur notre entourage*, ne semble-t-il pas évident que, en bout de course : toute *fusion* d'un *sujet* donné quelconque d'avec son *objet* ne puisse jamais se faire que dans le sens d'une *chute* de l'ensemble ?

Un état de fait aussi *cruel* pourrait aisément se laisser appréhender sous l'angle de cette sorte

d'*humour* propre à ces dieux de *L'Amérique disparue* que l'on a déjà pu être amené à évoquer – précisément à ce sujet, d'ailleurs – dans le cadre de ce travail. En ce sens, il pourrait même être envisagé en tant que « farce des farces » de tels dieux. Mais loin de *faire rire*, cette « farce des farces », en règle générale, semble avoir plus sûrement *déprimé* ceux à qui elle aura pu un jour se révéler d'une manière ou d'une autre. Par exemple, comme on peut le relever dans un passage du *Bataille's peak* de l'auteur américain Allan Stoekl, il semblerait qu'au XIXe siècle la perspective offerte par les apports de la *thermodynamique classique* ait pu susciter une certaine vague de *pessimisme* (cf. Stoekl, 2007, p.33). Mais un tel *pessimisme* n'est-il pas le fait de ceux qui, *prenant la mort au sérieux* (et, par conséquent, ne s'en remettant plus qu'à la *sombre perspective du travail*), n'ont qu'une *vision restreinte* du *processus économique* et plus généralement de tout *processus du vivant* (soit, au final, *de toute existence*) ? En d'autres termes : un tel *pessimisme* ne serait-il pas le fait de ceux qui sont marqués du sceau de cette *conception moderne de l'existence* qui *nie toute valeur à l'instant présent* ? Une *conception moderne de l'existence* qui, fruit de cette *lacune de la pensée* que l'on a pu étudier (incapacité à saisir positivement le sens de la *fête*), fruit de *l'assujettissement* du *sacré* au *profane* qui aurait résulté de cette *lacune*, se serait justement pleinement accomplie – après de nombreuses étapes – à partir de la fin du XVIIIe siècle avec l'avènement de *l'économie politique*. Sauf que cette *conception moderne de l'existence* aboutirait en fait à l'émergence de *dépenses « monstrueuses »* dans lesquelles personne ne se reconnaîtrait plus – dont, certes, les *guerres modernes* mais, également, cette *crise sociale et environnementale* qui, les premières tout comme la seconde, semblent justement avoir pour cause cet *emballement des forces productives* qui démarra à partir du XIXe siècle (au travers de la première *révolution industrielle*). À l'encontre d'une telle « impasse », une perspective nouvelle, *radicalement optimiste*, pourrait se faire jour. C'est que, considérer le plus *lucidement* du monde cette « farce des farces » qui vient d'être rappelée à l'instant pourrait avoir cette *conséquence inespérée* : Aboutir à ce que toutes nos *aspirations sacrées* ne puissent plus, d'aucune manière, se laisser détourner au profit de la sphère profane. Par voie de conséquences, la sphère profane, quant à elle, pourrait se voir délester de toutes ces « motivations inavouables » qui ne cessent de la détourner de sa vocation première. C'est alors que, sur le plan des questions qui lui incombe, des solutions « hardies » pourraient émerger. En ce sens, c'est sans doute parce que Bataille adopta cette *vision générale de l'économie* qu'il put, par exemple, en arriver à cette idée que ce soient les excédents de production d'une économie comme celle des États-Unis d'Amérique qui puissent répondre à la pauvreté d'un

pays comme celui l'Inde. De son côté, c'est sans doute conformément à sa vision du *processus économique* que Georgescu-Roegen put, par exemple, en arriver à émettre des idées comme celle de liberté de résidence des citoyens de notre « seule terre » (cf. Grinevald, 1980, p.40 et NGR, 2008, p.159, note 68). Suggérer une telle idée pourrait sembler faire preuve du certain angélisme<sup>427</sup>. Sauf que cette proposition émane de quelqu'un qui, souscrivant en même temps pleinement à la vision héraclitéenne selon laquelle « Le conflit est bien le père et le roi de toutes choses » (cf. NGR, 2008, p.167 et Grinevald, 1980, p.40), aura notamment bel et bien soutenu l'idée de l'irréductibilité d'un conflit social au niveau des sociétés humaines... Maintenant, sans présumer du fait que les orientations georgescu-roegeniennes pourraient être rapprochées de celles qu'auraient pu développer Bataille s'il s'y était attaché, ces sortes de solutions « hardies » ne devraient-elles pas néanmoins pouvoir être envisagées comme des exemples concrets de mesures propres à une « *économie générale de décroissance* » ? Dans tous les cas, on retiendra ceci qui, dans le cadre de ce travail, sera le plus important : La perspective d'une « *économie générale de décroissance* » représenterait une opportunité, *et pour la vie profane, et pour la vie sacrée.*

---

427 Mais, s'il elle n'émanait pas d'un Georges Bataille, la proposition précédente ne pourrait-elle pas tout autant être taxée d'angélisme ?



« D'une façon différente que par le passé, l'homme devra revenir à l'idée que son existence est un don gratuit du soleil. »  
(Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, p.21 ; notre traduction)





## Bibliographie

### Textes ayant pu servir directement ou indirectement à l'élaboration de ce travail.

Arnaud, Alain et Excoffon-Lafarge, Gisèle, *Bataille*, Collection « Écrivains de toujours », Éditions du Seuil, 1978.

Bataille, Georges, *Œuvres complètes*, 12 vol., Gallimard, 1970-1988.

Bayon, Denis ; Flipo, Fabrice ; Schneider, François ; *La Décroissance : 10 questions pour comprendre et en débattre*, Éditions La Découverte, 2010.

Besnier, Jean-Michel, *Politique de L'Impossible – Système et Communication chez Georges Bataille* (Thèse pour le doctorat d'État de Science Politique), Université de Reims, 1987.

Besnier, Jean-Michel, *Éloge de l'irrespect et autres écrits sur Georges Bataille*, Descartes et Cie, 1998.

Besnier, Jean-Michel, *Georges Bataille – La politique de l'impossible*, Éditions Cécile Defaut, 2014.

Baudry, Jean-Louis, *Bataille et la science : introduction à l'Expérience Intérieure*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.

Daly, Herman E., *How can neoclassical economists ignore the contributions of Georgescu-Roegen ?*, in *Bioeconomics and Sustainability – Essays in Honor of Nicholas Georgescu-Roegen*, Edited by Kozo Mayumi and John M.Gowdy, Edward Elgar Publishing, 1999.

De Gleria, Silvana, *Nicholas Georgescu-Roegen's approach to economic value : a theory based on nature with man at its score*, in *Bioeconomics and Sustainability – Essays in Honor of Nicholas Georgescu-Roegen*, Edited by Kozo Mayumi and John M.Gowdy, Edward Elgar Publishing, 1999.

Derrida, Jacques, *De l'économie restreinte à l'économie générale – Un hegelianisme sans réserve*, in *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967.

Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuses (le système totémique en Australie)*, P.U.F., 1960.

Foucault, Michel, *Préface à la transgression*, in *Critique* n° 195-196, pp.751-769, Août-Septembre, 1963.

Foulquié, Paul, *La Dialectique*, « Que sais-je ? » n°363, P.U.F., 1959.

Georgescu-Roegen, Nicholas, *La science économique : ses problèmes et ses difficultés*, Dunod, 1970.

Georgescu-Roegen, Nicholas, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, 1971.

Georgescu-Roegen, Nicholas, *De la science économique à la bioéconomie*, in *Revue d'Économie Politique* (88ème année), pp.337-382, 1978.

Georgescu-Roegen, Nicholas, *Nicholas Georgescu-Roegen about himself*, in *Eminent Economists : Their Life Philosophies*, Cambridge University Press, 1992.

Georgescu-Roegen, Nicholas, *La Décroissance, Entropie – Écologie – Économie*, Présentation et Traduction de Jacques Grinevald et Ivo Rens, Sang de la terre, 2008.

Grinevald, Jacques, *La perspective bioéconomique de Nicholas Georgescu-Roegen*, in *Cahiers du G.E.R.M.E.S. n°4 « Questions à la bioéconomie »*, pp.27-44, juin 1980.

Hegel, G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Tomes 1 et 2, Traduction de Jean Hyppolite, Éditions Aubier Montaigne, 1941.

Hochroth, Lysa, *The Scientific Imperative : Unproductive Expenditure and Energeticism*, in *Configuration 1*, pp.47-77, 1995.

Hollier, Denis, *Le matérialisme dualiste de Georges Bataille*, in *Tel Quel n°25*, pp.41-54, printemps 1966.

Hollier, Denis, *De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.

Houdebine, Jean-Louis, *L'ennemi du dedans*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.

Klossowski, Pierre, *À propos du simulacre dans la communication de Georges Bataille*, in *Critique n° 195-196*, pp.742-740, Août-Septembre, 1963.

Kojève, Alexandre, *Christianisme et communisme*, in *Critique n°3-4*, pp.308-312, Août-Septembre, 1946.

Kojève, Alexandre, *Hegel, Marx et le christianisme*, in *Critique n°3-4*, pp.339-366, Août-Septembre, 1946.

Kristeva, Julia, *Bataille, l'expérience et la pratique*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.

Lanz, Pierre, *La valeur chez Georgescu-Roegen*, in *Cahiers du G.E.R.M.E.S. n°4 « Questions à la bioéconomie »*, pp.51-61, juin 1980.

Lapidus, André, *Une thermodynamique du social ?*, in *Cahiers internationaux de sociologie (vol. LXX)*, pp.127-155, 1981.

- Latouche, Serge, « Sortir de la société de consommation », Les Liens qui Libèrent, 2010.
- Marmande, Francis, *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- Mayumi, Kozo ; Gowdy, John M., Introduction : theory and reality – the life, work and thought of Nicholas Georgescu-Roegen, in *Bioeconomics and Sustainability – Essays in Honor of Nicholas Georgescu-Roegen*, Edited by Kozo Mayumi and John M. Gowdy, Edward Elgar Publishing, 1999.
- Métraux, Alfred, *Rencontre avec les ethnologues*, in *Critique n°195-196*, pp.677-684, Août-Septembre, 1963.
- Mong-Hy, Cédric, *Bataille Cosmique – Georges Bataille : Du système de la nature à la nature de la culture*, Nouvelles Éditions Lignes, 2012.
- Piel, Jean, *Bataille et le monde : de « La notion de dépense » à « La Part maudite »*, in *Critique 195-196*, pp.721-733, Août-Septembre, 1963.
- Pleynet, Marcelin, *L'Orestie*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.
- Queneau, Raymond, *Premières confrontations avec Hegel*, in *Critique n°195-196*, pp.794-700, Août-Septembre, 1963.
- Roddiér, François, *Thermodynamique de l'évolution – Un essai de thermo-bio-sociologie*, Éditions Parole, 2012.
- Romano, Onofrio, *La décroissance à la lumière de la dépense – Critique d'un pari utilitariste*, Entropia n°5, automne 2008, Parangon/Vs, 2008.
- Sartre, Jean-Paul, *Un nouveau mystique*, in *Situations, I*, pp.133-174, Gallimard, 1947.
- Sollers, Philippe, *L'Acte Bataille*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.
- Stoekl, Allan, *Bataille's Peak – Energy, Religion and Postsustainability*, University of Minnesota Press, 2007.
- Surya, Michel, *Georges Bataille – La Mort à l'œuvre*, Éditions Garamont, 1987.
- Vivien, Franck-Dominique, *Écologie et économie*, La Découverte, 1994.
- Wahl, François, *Nu, ou les impasses d'une sortie radicale*, in *Bataille*, 10/18 U.G.E., 1973.
- Zenkine, Serge, *Paysage après Bataille*, in *Critique n°761*, pp.839- 849, octobre, 2010.

**A également pu être examinée, aux archives de la Bibliothèque Nationale de France :**

La correspondance Georges Bataille – Georges Ambrosino (« Lettres adressées à Georges

Bataille.XXe s. » NAF 15853)

**Ont également pu être consultés : le mémoire de Sadi Carnot (*Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*), ainsi que différents manuels de thermodynamique et/ou d'ouvrages relatifs à ces questions :**

Atkins, Peter William, *Chaleur et désordre: le deuxième principe de la thermodynamique*, traduction de François Gallet, Collection *L'univers de sciences*, Pour la science, 1990.

Bory, Charles, *La Thermodynamique*, « Que sais-je ? » n°1119, P.U.F., 1964.

Carnot, Sadi, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Bachelier, 1824.

Fabry, Charles, *Éléments de Thermodynamique*, Librairie Armand Colin, 1941.

Guggenheim, E.A., *Thermodynamique*, traduit par J.C.Doukhan, Dunod, 1965.

Vincent, Maxime, *Du Principe de Carnot comme loi fondamentale du système monde*, Imprimerie Paulhac, 1957.