慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ジョルジュ・バタイユとロジェ・カイヨワによる供犠の社会的機能について
Sub Title	Une étude sur les fonctions sociales du sacrifice selon Georges Bataille et Roger Caillois
Author	市川, 崇(Ichikawa, Takashi)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2002
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 No.34 (2002. 3) ,p.41- 58
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20020331-0041

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

Une étude sur les fonctions sociales du sacrifice selon Georges Bataille et Roger Caillois

ICHIKAWA Takashi

Bien des études s'accordent pour souligner le caractère non-évolutif de la formation de la pensée de Bataille. Comme une déflagration, elle donne l'impression de surgir d'emblée, comportant dès sa naissance tous les éléments qui seront agencés ultérieurement. Sans doute serait-il possible de situer ce point d'où provient et vers lequel se retourne sa pensée dans l'expérience du rire qu'il a eue vraisemblablement entre 1924-1926, et qu'il rapporte dans *L'Expérience intérieure*.[1] Cest du moins ce que Bataille suggère, lorsqu'il affirme que la saisie instantanée du sens du rire, sur lequel il n'a pu écrire de livre, a ouvert une perspective unique où s'inscrivent toutes ses expériences (celles de l'érotisme, de l'extase, ou de la mort).[2]

Si, de cette manière, l'importance primordiale de son expérience peut invalider, dans une certaine mesure, toute tentative de retracer l'évolution de sa pensée, il n'en est pas moins vrai que Bataille n'a cessé de mesurer la portée qu'elle pouvait avoir sur le plan social pour affronter divers problèmes de son temps. Loin de se résigner à ruminer inlassablement les souvenirs de son expérience "personnelle", cette pensée restait inséparable d'un engouement extraordinaire pour le savoir, et d'une volonté de ne pas se refermer sur elle-même. En effet, rien n'était plus risible pour lui que cette image d'un penseur isolé, qui se croit, en prétendant être original, au centre de l'univers. Ce fait ne témoigne pas seulement que Bataille, bien avant Sartre, préconisait l'engagement politique des intellectuels. Mais il signifie aussi et surtout que, comme le montrent ces lignes de *La Théorie de la religion,* à ses yeux, penser étant toujours penser pour et avec les autres, comme un appel aux autres, il ne pouvait

y avoir de pensée strictement personnelle en un sens :

> Le fondement d'une pensée est la pensée d'un autre, la pensée est la brique cimentée dans un mur. C'est un simulacre de pensée si, dans le retour qu'il fait sur lui-même, l'être qui pense voit une brique libre et non le prix que lui coûte cette apparence de liberté : il ne voit pas les terrains vagues et les amoncellement de détritus auxquels une vanité ombrageuse l'abandonne avec sa brique.[3)]

Bien entendu, nous ne pourrions pas reconstituer toutes les modifications et les amplifications qu'elle aurait connues en se déployant à travers ses lectures ou ses rencontres. Il nous apparaît néanmoins indéniable que cette pensée, qui s'alimente d'une exigence communautaire, cherche souvent à se confronter ou à s'unir à celles des autres. D'ailleurs pourrait-on se demander si elle aurait été telle que l'on la connaît aujourd'hui, si Bataille n'avait pas lu Nietzsche, à qui il se sentait toujours lié d'un profond sentiment de complicité ; il a écrit en ce sens dans *L'Expérience intérieure* : «C'est d'un sentiment de communauté me liant à Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer, non d'une originalité isolée.»[4)] Par ailleurs il a maintes fois parlé du choc qu'il avait subi en assistant au cours de Kojève sur *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

C'est dans cette perspective que nous essaierons d'expliciter les effets que les discussions avec son ami Roger Caillois aurait pu produire sur ses réflexions au cours des activités de cet étrange cercle d'études, appelé Collège de Sociologie, qu'il a fondé avec ce dernier et un autre ami, Michel Leiris. Et s'il nous faut admettre dès le début que cette tentative n'aboutira qu'à un résultat approximatif, en raison du manque de témoignages, mais aussi de l'intrication étroite de leurs pensées, nous espérons pouvoir indiquer par cela même un espace singulier où se croisent et se mêlent ces voix d'origines si différentes. Nous tacherons donc, quoique l'approche soit difficile, de rendre plus saisissable cette «osmose intellectuelle»[5)] qui, au dire de Caillois, existait entre eux, et qui ne lui permettait pas de distinguer avec certitude sa part de celle de Bataille dans la recherche qu'ils poursuivaient ensemble.

Odile Felgine, l'auteur d'une biographie de Caillois, situe sa rencontre avec Bataille en 1934,[6] rectifiant ainsi le léger lapsus de Caillois lui-même qui, dans son entretien avec Gilles Lapouge, l'a datée de 1936 : à cette époque, Caillois suivait les cours d'histoire de religions de Georges Dumézil à la Ve section de l'École pratique des hautes études, tout en continuant ses études à l'École normale supérieure. Bataille de son côté venait assister au cours d'Alexandre Kojeve, intitulé "La philosophie religieuse de Hegel d'après *La Phénoménologie de l'esprit*" que ce dernier dispensait à la même section de l'École pratique des hautes études, et auquel se rendaient, parmi d'autres, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, André Breton mais également Caillois ; la rencontre a eu lieu ainsi par l'intermédiaire de Lacan, selon Caillois. Au même moment Bataille a entrepris de créer un groupement politique anti-fasciste avec les anciens camarades du Cercle communiste démocratique qui venait de disparaître ; la crise politique était d'une telle ampleur (l'arrivée au pouvoir de Hitler, l'émeute des ligues autour du Palais Bourbon, l'assassinat du Chancelier autrichien Dolfuss) qu'il ne lui semblait plus être l'heure de se disputer avec les surréalistes sur les questions esthétiques ou théoriques : le groupe Contre-Attaque est né de cette réconciliation momentanée avec Breton. Selon toute vraisemblance, Caillois a dû collaborer à la rédaction d'un de ses manifestes, sans toutefois vouloir signer aucun des tracts rendu publics. Ce groupement politique dissous, Caillois s'est séparé des surréalistes pour envisager avec Bataille la création d'une société d'études, mais aussi pour déclencher une certaine révolution sur le plan émotif : «La même importance attribuée à l'effervescence émotionnelle nous rapprochait»[7], dira-t-il plus tard. Ainsi le projet du Collège de Sociologie a pris corps petit à petit, à travers les réunions tenues au café le Grand Véfour du Palais-Royal. Mais parallèlement à cette entreprise, et un an avant son démarrage, Bataille a lancé un autre mouvement non moins tumultueux qu'il appelait mystérieusement «société secrète» : la revue baptisée du même nom *Acéphale,* parue de 1936 à 1939, a rendu compte indirectement de ses objectifs et de ses activités énigmatiques d'après Bataille. Probablement, la naissance presque simultanée de deux groupes n'a pas été fortuite, car Bataille précise, dans

la *Notice autobiographique redigée* vers 1958, que le Collège de Sociologie était «en quelque sorte l'activité extérieure de cette «société secrète»[8]. Commençons donc par examiner une partie des activités d'Acéphale dont Caillois, à l'en croire, n'a jamais accepté de faire partie, et au sein duquel, toujours d'après ce dernier, ils seraient allés jusqu'à projeter un sacrifice humain consenti.

Sans doute, convient-il de prendre en considération l'interprétation des activités d'Acéphale faite par Caillois, et les réflexions que ce dernier développe sur la signification du mythe, de la mort et du sacrifice dans son ouvrage contemporain, *Le Mythe et l'homme* ; ce qui nous permettrait non seulement de mieux comprendre ce que Bataille lui-même attendait de ce projet, avec ou sans Caillois, mais également de saisir la nature des investigations menées au Collège de Sociologie. C'est en 1945 que Caillois apporte un témoignage bouleversant dans *Préambule pour l'esprit des sectes* : «Mais certains d'entre nous, pleins de ferveur, ne se résignaient pas volontiers à interpréter seulement. Ils étaient impatients d'agir pour leur compte. Nos recherches les avaient persuadés qu'il n'existait pas d'obstacle que ne pussent vaincre la volonté et la foi, pourvu que le pacte d'alliance initial se révélat vraiment indissoluble. Dans l'exaltation du moment, rien moins qu'un sacrifice humain ne semble capable de lier les énergies aussi profondément qu'il était nécessaire pour mener à bien une tache immense et d'ailleurs sans objet défini. Comme il ne fallait au physicien antique qu'un point d'appui pour soulever le monde, la mise à mort solennelle d'un des leurs semblait suffire aux nouveaux conjurés pour consacrer leur cause et assurer à jamais leur fidélité. Rendant invincible leurs efforts, elle devait leur livrer l'univers. Le croira-t-on? Il fut plus facile de trouver une victime volontaire qu'un sacrificateur bénévole. Finalement, tout demeura en suspens. Je l'imagine du moins, car j'étais l'un des plus réticents et les choses peut-être allèrent plus loin que je ne sus.»[9]

Caillois vise à mesurer le sens du sacrifice plutôt par rapport à ce qu'il apportera comme conséquence dans l'esprit des membres de la com-

munauté qui y auront survécu. La mise à mort d'un membre restera une expérience inavouable, pourtant ineffaçable, et affermira ainsi la solidarité des survivants. De surcroît, elle rendra par là cette communauté invincible et capable de dominer tout le reste du monde. Caillois, qui a parlé du "mysticisme" de Bataille à la fin de l'existence du Collège de Sociologie, en manifestant ainsi la divergence de leurs positions, semble ne pas vouloir accorder trop d'importance à la mort en tant que telle. La mort, dans son optique, ne peut avoir de sens que pour les survivants. Beaucoup plus fonctionnaliste que Bataille, il semble même vouloir limiter la signification des rites à la possibilité de restructuration ou de rajeunissement de la communauté.

Certes, une partie de ses recherches est consacrée à l'analyse de la dimension mythologique des activités sociales de l'homme. Tout comme un Bataille qui suppose un affrontement permanent des forces psychologiques au sein d'une société, Caillois tente d'expliciter, dans *Le Mythe et l'homme,* l'origine de la création mythologique, en y voyant les conflits psychologiques et souvent inconscients auxquels l'individus est en proie. D'ailleurs ces conflits sont interprétés comme le «résultat de la contrainte que la structure sociale fait peser sur ses desirs élémentaires.»[10] Et d'après lui, l'individu, qui se trouve dans l'impossibilité de sortir de ces conflits en ce que seul un acte condamné par la société peut permettre cette sortie, cherche à confier l'accomplissement de cet acte au héros mythique. Le héros que l'individu délègue à sa place, qui viole les prohibitions, assume donc une culpabilité irréparable. Pourtant, l'individu ne reste pas toujours contraint à se faire remplacer par le héros. Car à travers le rite, il devient possible de s'identifier au héros, et de commettre des actes interdits, lorsque certaines scènes mythiques sont représentées : «Aussi le mythe apparaît-il le plus souvent doublé d'un rite, car si la violation de l'interdiction est nécessaire, elle n'est possible que dans l'atmosphère mythique, et le rite y introduit l'individu. On saisit ici l'essence même de la fête : c'est un excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient le héros, le rite réalise le mythe et permet de le vivre.»[11]

Le mythe actualisé, dans le cadre d'un rite, constitue pour l'individu le moment propice à la résolution de ses conflits psychologiques, en lui permettant provisoirement de transgresser les contraintes que la société impose à ses désirs. Par ailleurs un tel excès que represente la violation de l'interdit est regardé comme un moyen nécessaire, pour une société, de se maintenir et de se regénerer ; soit parce que, par cet acte commis, l'individu devient un véritable membre de la société, désormais capable de contribuer à son maintien, soit parce qu'un tel acte signifie une offrande, expiatoire ou non, faite aux dieux protecteurs. Si, aux yeux de Caillois, un rite tel que le sacrifice peut avoir un intérêt particulier, ce serait probablement pour cette raison qu'il paraît répondre simultanément aux besoins psychologiques d'un individu et à ceux que peut éprouver une société pour subsister. Sur ce point, la pensée de Caillois se trouve extrêmement proche de celle de Bataille. En effet, ce dernier, dès la fin des années vingt, tentait de découvrir dans les cas pathologiques d'automutilation un des désirs les plus fondamentaux de l'homme, un désir dont le célèbre mythe de Prométée serait l'expression éminente. Ce faisant, Bataille ne cessait de comparer ce processus psychique à un mouvement social qui trouve son issue dans la révolution.

Sans doute n'y a-t-il rien d'étonnant dans cette similitude d'optiques, si l'on se rappelle que la mise en évidence de la correspondance entre le mécanisme psychique et la structure sociale se trouvait déjà dans le programme de recherches du Collège de Sociologie, comme nous pouvons le constater dans cette "Note sur la fondation du Collège de Sociologie" (texte co-signé de Bataille, Caillois, Leiris, Ambrosino, Klossowski, Libra et Monnerot) publié en 1937, quelques mois avant la parution du livre de Caillois : «L'objet précis de l'activité envisagé peut recevoir le nom de sociologie sacrée, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir les points de coïncidences entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président l'organisation sociale et commandent ses révolutions.»[12)]

Tout porte à croire que Caillois avait pratiquement fini la rédaction de son livre quand le Collège a demarré en mars 1937. Cependant, il serait aussi inexacte de croire que le programme du Collège ait été fixé sous la seule initiative de Caillois, que de ne pas relever les traces que ses discussions avec Bataille, commencées vers 1935, auraient pu laisser dans son livre.

Or, quelque incontestable que paraisse la ressemblance de leurs points de vue, il n'en est pas moins vrai que leurs reflexions divergent sur plusieurs points. Signalons ces différences, en anticipant quelque peu la conclusion, avant de les examiner plus en détails dans leurs manières d'aborder les fonctions du sacrifice ; tout d'abord, d'après Caillois, la violation de l'interdit qu'autorise la société lors de la fête, n'étant nullement de nature à bouleverser celle-ci, est dotée d'une fonction régulatrice, alors que pour Bataille, la levée du refoulement ne va pas sans altérer profondément le corps social, la révolution pouvant entraîner l'effondrement de tout ordre social stable ; d'autre part, si, pour Bataille, l'action définitive ne consiste pas seulement à démolir un objet extérieur, mais aussi à se détruire ou à s'abîmer avec cet objet, tout se passe comme si pour Caillois l'agent de l'acte ne devait subir aucun effet direct de son propre geste, tout en voulant lui attribuer un surcroît de valeur sociale.

Regardons à présent comment le sacrifice est envisagé dans les textes respectifs de Caillois et de Bataille, pour mieux saisir la différence irréductible de leurs réflexions sur ce sujet. C'est au deuxième chapitre de la troisième partie du *Mythe et l'homme* que Caillois analyse l'image mythique du sacrifice humain. Parmi les nombreuses figures de la mythologie grecque, son intérêt se porte notamment sur celle de Minos, le roi minoen. La mythologie raconte que Poseidon auquel Minos, fils de Zeus offrait chaque année le plus beau taureau qu'il possédait, se mit en colère un jour à cause de la médiocrité du taureau, ce qui fit donc que Pasiphaé, femme de Minos, s'éprit d'un taureau blanc et s'unit à cet animal. C'est ainsi que Pasiphaé donna naissance à Minotaure, ce monstre à tête de taureau et à corps humain. Or, le taureau blanc de Poséidon

ramené de Crète tua Androgée, fils de Minos, si bien qu'en représailles de la mort de son fils, Minos exigea que les Athéniens envoient sept jeunes garçons et sept jeunes filles tous les neuf ans au labyrinthe crétois où Minotaure les attendait pour les dévorer. Par la suite, Thésée arriva et charma la fille de Minos, Ariane, qui le conduisit dans le labyrinthe pour l'aider à tuer son demi-frère monstrueux. Curieusement dans l'optique de Caillois, la figure pour ainsi dire plus poétique et plus impressionante de Minotaure s'estompe au profit de celle de Minos, en se réduisant dans une certaine mesure au double négatif de celui-ci. Caillois considère ce personnage de Minos, à l'aide des recherches de Frazer, plutôt comme un «exemple du monarque temporaire, prêtre, sorcier et dieu tout ensemble» dont certains historiens rapportent le nom au titre royal d'une dynastie hellénique qui régnait sur la Crète. Il voit dans la puissance politique et religieuse de ce roi, «revêtue de toute l'ambiguïté du sacré», une cristalisation du culte au taureau divin que connaissait l'Asie auparavant. De ce point de vue, la descente de Minotaure dans la grotte constitue le moment critique où le dieu-monstre Minos perd son influx spirituel qui lui permettait de régner pendant neuf ans. C'est donc, toujours selon lui, cette disparition du roi-dieu qui a nécessité le sacrifice humain pour assurer la «continuité du monde», car la «valeur de la victime devait être à la mesure de la crise que la cérémonie était destinée à dénouer heureusement.»[13)]

Le labyrinthe de Minotaure, Bataille en a fait le titre de son article pour *La Recherche philosophique* en 1936 ; il a associé le risque de désorientation qu'implique toujours l'idée de dédale à une chance de se perdre ou de se transformer, essayant même de découvrir un éclat de l'être dans cette figure de taureau monstrueux dévorant les victimes, se faisant immoler. Tandis que Caillois cherche à y déceler une toute autre dynamique, en recourant à la signification étimologique du mot. En effet, il constate que le labyrinthe devait signifier «la demeure consacrée à et par le "labrys", la double hache sacrificielle» que l'on trouve gravée par exemple sur les piliers du palais de Knossos. Puis, il explique plus loin la fonction de cette hache de cette façon : «la double hache represente la suprême condensation du sacré, l'arme qui tue le Taureau divin et qui se présente si souvent

figurée entre ses cornes, l'antique outil par lequel le sacrificateur fait passer de la bête à l'homme l'énergie virile du dieu.»[14)]

Ici, Caillois ne parle plus du sacrifice humain. La force noire et destructrice que s'arrogeait le monstre, et dans laquelle il voyait la manifestation irrationnelle du pouvoir politique de Minos, en vient à se faire assainir en un sens, pour devenir une puissance dominatrice plus compréhensible, si elle n'est moins inquiétante. Quoi qu'il en soit, dans ce schèma de sacrifice, il s'agit avant tout de capter et de transmettre une puissance qui s'exerce principalement en vue de domination.

Or, nous pourrions voir apparaître un dynamisme presque analogue dans un passage de la conférence "Sociologie du bourreau" qu'il prononce au Collège de Sociologie le 2 février 1939 ; notons en passant que le texte de cette conférence sera repris dans son livre *La Communion des forts* et publié en France dès son retour d'Argentine en 1944. Dans ce passage évoquant la décapitation de Louis XVI, il remarque que dans de nombreuses sociétés le souverain et le bourreau, étant tous les deux objets de tabou, constituent pour ainsi dire les deux pôles, pur et impur, du sacré. Si bien que, lors de l'éxecution capitale du roi, les deux pôles se réunissent pour sacrifier l'un par l'autre. Et il observe plus loin que, si ce sacrifice peut se regarder comme une victoire des forces de désordre sur celle de stabilité, elle ne dure que l'instant où retombe la hache. Car, dit-il, ce geste qui attente à une majesté en fonde une autre : «Du sang du Souverain naît la divinité de la nation. Quand le bourreau montre à la foule la tête du monarque, il atteste la perpétration d'un crime, mais en même temps, il communique à l'assemblée, en la baptisant du sang royal, la vertue sainte du Souverain décapité.»[15)]

En lisant ce passage, il ne serait pas difficile de s'apercevoir que sur cette scène de la révolution, l'attention de Caillois se porte moins sur le côté subversif d'un tel événement que sur un geste pouvant être la charnière de deux régimes ; visiblement il s'agit moins d'une rupture que d'une succession. Sans doute, n'est-il guère besoin de dire que, comme c'était le cas pour le sacrifice du Taureau divin, cet épisode de régicide est une description pour Caillois d'un mode de transmission du pouvoir.

Lorsque Bataille a connu Caillois en 1934, le thème de sacrifice figurait dans ses écrits depuis longtemps ; un de ses premiers textes ethnographiques, "L'Amérique disparue", publié en 1928, parlait sous ce nom d'un rituel atroce pratiqué au sein des sociétés asztèques du Mexique ancien. Et d'après Alfred Métreau, un de ses camarades de l'Ecole des Chartes, c'était presque à la même époque que Bataille a pris connaissance des articles de Marcel Mauss, entre autres le célèbre *Essai sur le don.*[16] Peu de temps après, tout en continuant à diriger la revue *Documents,* il entame la rédaction d'un texte sur son étrange phantasme d'œil pinéal : il croyait que l'épyphise devait fendre un jour son crâne de l'intérieur, pour en sortir comme un troisième œil ; et l'apparition de ce globe oculaire qui répond à une impulsion vers le haut comme un défi lancé contre le soleil, ne l'empêche pourtant pas de s'identifier à ce dernier. Mais à peine s'est-il cru identique à son objet de vision qu'il est aveuglé et se détruit, en subissant l'éclat aveuglant du soleil. Aux yeux de Bataille, ce phantasme traduisait l'économie même du sacrifice ; comme il le dira plus tard dans la *Théorie de la religion* par exemple, le succès du sacrifice nécessite la participation du sacrificateur à la victime et vice versa. Dans ce contexte, il ne serait pas étonnant que Bataille croit trouver ce qui fonde et justifie son intuition dans les cas pathologiques d'automutilation rapportés par les psychanalystes ; il développe sa théorie bien originale du sacrifice en écrivant "L'automutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh"[17] en 1930. A tort ou à raison, il lui a apparu qu'en se sectionnant une oreille ou un doigt, Van Gogh et les malades désiraient s'égaler à la prodigalité du soleil qui dépense son énergie sans réserves ; par la suite, les mythes de Prométée et d'Icare lui semblait, nous paraît-il, confirmer à la fois la pertinence de cet aperçu et l'universalité d'un tel désir. Quoi qu'il en soit, dans cette optique, l'économie du sacrifice demande de projeter de l'agressivité au dehors, que ce soit pour voler le feu au dieu ou pour s'emparer de l'image glorieuse du soleil, en même temps que de subir la pire conséquence de sa propre agressivité. S'il en est ainsi, il deviendrait même possible de supposer qu'en examinant la dynamique du sacrifice, Bataille s'efforce de saisir une forme de violence dont l'homme peut se sentir simultanément l'émetteur et le recepteur.

Vient ensuite l'époque où Bataille s'intéresse vivement à la théorie marxiste du matérialisme, les discussions avec ses compagnons du Cercle communiste démocratique l'y invitant sans doute ; mécontent des thèses classiques du marxisme que l'on qualifiait de déterminisme économique, il a tenté de leur donner un nouveau ressort en recourant à la théorie psychnalytique de Freud et à l'apport récent de la sociologie française ; rédigeant "La Notion de dépense",[18] il intègre dans sa théorie du sacrifice les données rapportées par Marcel Mauss (dans *Essai sur le don*) sur une coutume appelée *potlatch* des indiens du nord-ouest américain. L'un des objectifs que s'est fixé Mauss dans cette étude peut se résumer comme ceci : prouver l'existence du système des prestations totales dans des sociétés dites primitives où l'on ne voyait à tort qu'une forme de l'Économie naturelle reposant principalement sur le troc, c'est-à-dire sur un simple échange de biens et de produits entre les individus ; d'après lui, ce qu'ils échangent, ce ne sont pas exclusivement des choses utiles économiquement, mais ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires et des foires dont «le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent.»[19] C'est à titre de forme typique de ces prestations totales que Mauss mentionne le *potlatch* : les peuples des tribus résidant sur la côte du nord-ouest américain, qui vivent de leurs pêcheries, de leurs chasses et de leurs fourrures, dépensent à l'occasion des rituels variés tout ce qu'ils ont amassé pendant lété et l'automne, ou bien ils effectuent le don ou la destruction purement somptuaire des richesses pour éclipser le chef du clan opposé.

Si, aux yeux de Mauss, le *potlatch* reste un exemple des prestations totales, outil de compréhension des règles générales régissant les obligations de donner, de recevoir et de rendre, répandues dans de nombreuses sociétés, Bataille y trouve ce qui lui permet de relativiser le principe de l'utilité. A l'appui de l'exemple de potlatch, Bataille essaie de démontrer que les activités économiques de l'homme n'étant pas réductibles aux seuls processus de production et de conservation, la dépense improductive doit y remplir une fonction non moins considérable ; et même il se demande si ces activités ne sont pas réglées avant tout sur un besoin de

dépenser ou de prodiguer tout ce qui est acquis, plutôt que sur celui d'acquérir davantage. Dans ce contexte, le sacrifice qu'il prend toujours soin de dissocier de la demande de récompense auprès de dieu, lui paraît être une forme spectaculaire de la dépense improductive. Signalons ici que lorsqu'il publie, quinze ans plus tard, son livre sur l'économie politique d'une importance remarquable, *La Part maudite,* il explique ce primat de dépense improductive sur la production en partant de ce constat biologique apparemment incontestable et sans équivoque : l'organisme recevant en général plus d'énergie qu'il est nécessaire au maintien de la vie, est obligé de dépenser ou perdre cet excédent, s'il n'est pas absorbé tout entier dans sa croissance. Mais pour l'instant, poussant encore plus loin ses réflexions sur les phénomènes religieux, il va jusqu'à dire que le sacrifice n'est qu'une production des choses sacrées. Et petit à petit par un curieux effet de transposition imaginaire, la joie de dépenser et la crainte de détruire d'une part et l'aspect sordide et même parfois horrifiant des choses détruites de l'autre, sont projetés sur l'acte de dépenser et sur ce qui cause cette dilapidation. A l'instar de Mauss qui se réfère, dans son explication du don, à la notion de *mana* chez les maori en Polynésie, cette force magique et spirituelle des choses, susceptible de détruire le donataire au cas où l'obligation de rendre ne serait pas observée,[20] Bataille voit la force immaitrisable de la matière dans le phénomène de la dépense improductive.

Caillois qui se rendait aux cours de Mauss à l'École pratique des hautes études, a lu cet article de Bataille paru dans *La Critique Sociale* en 1933, et l'a trouvé fort "révélateur".[21] C'était une des raisons pour lesquelles il a voulu le connaître, se mettre à ses côtés après s'être éloigné du groupe surréaliste. Mais, dans notre hypothèse, l'impact de cette lecture ne se traduit dans ses textes que quelques années plus tard seulement. Entre temps, Bataille continue à développer son matérialisme peu orthodoxe, en greffant pour ainsi dire sur les résultats de ses investigations sociologiques, l'inspiration puisée dans la théorie psychanalytique freudienne (notamment "Psychologie collective et analyse du moi" et "Totem et

tabou"), et dans des écrits de jeune Marx ("Ébauche d'une critique de l'économie politique" par exemple). Ainsi, dans "La structure psychologique du fascisme",[22] Bataille tente-t-il de mettre en lumière certain caractère des sociétés capitalistes démocratiques en terme de tendance à l'homogénéité ; fondée sur une commune mesure qu'est la monnaie qui assure l'équivalence chiffrable de différents produits, la société de la production capitaliste tend à mesurer la valeur de ce qui est hétérogène dans les activités humaines par rapport à son utilité et à son échangeabilité. C'est donc la part irréductible à ce principe de l'utilité, résistant à tout nivellement de valeur, par exemple la violence, la folie, l'excédent d'énergie, mais aussi les déchets, qu'il nomme hétérogénéité. Si elle avait d'abord été envisagée dans ses écrits antérieurs, comme nous l'avons vu plus haut, comme une force physiologique se dégageant dans des excitations érotiques entre autres, elle est censée ici parcourir le champs social sous forme d'une force matérielle ébranlant sa structure apparemment stable, et répondant au besoin de dépense improductive. Mais ce qui retient notre attention dans cet article est le fait que Bataille classe, mentionnant un ouvrage de Durkheim, le phénomène religieux du sacré comme une manifestation restreinte de cette hétérogénéité ; il n'oublie pas de noter que, comme le désigne le mot latin sacer, le sacré signifie ce qui est, dans une société, séparé, ou retranché de son sein ; à quoi consiste son ambiguité, puisqu'il indique à la fois ce qui est abhoré et mis à l'écart en raison de son aspect ignominieux ou de sa force maléfique (il donne comme exemple la syphilis au Moyen âge), et ce qui terrifie tout en restant attrayant comme une puissance spirituelle d'un dieu ou comme un pouvoir politique d'un chef de tribu.

Mieux au fait des théories sociologiques et ethnologiques de Durkheim, de Mauss et de Dumézil, Caillois ne manque pas de relever cette ambiguïté du sacré lorsqu'il écrit ce texte pour le Collège de Sociologie, texte qui sera repris en 1939 dans *L'homme et le sacré* : «Au fond le sacré suscite chez le fidèle exactement les mêmes sentiments que le feu chez l'enfant : même crainte de s'y brûler, même désir de l'allumer ; même émoi devant la chose prohibée, même croyance que sa conquête apporte force et

prestige—ou blessure et mort en cas d'échec. Et comme le feu produit à la fois le mal et le bien, le sacré développe une action faste et néfaste et reçoit les qualifications opposées de pur et d'impur, de saint et de sacrilège qui définissent avec ses limites propres les frontières mêmes de l'extension du monde religieux.»[23)]

Pourtant il s'avère que, dans la perspective de Caillois, cette ambiguïté d'origine ne tarde pas à se dissiper pour faire surgir la polarité plus ou moins rigide du pur et de l'impur ; les exemples de la conversion de l'impur en pur n'en restent pas moins exceptionnels. Et Caillois illustre la distinction de ces deux pôles d'une manière on ne peut plus convainquante en établissant une sorte de topographie du pur et l'impur : «Mais cette ambiguïté même suppose une distribution plus stable, une polarité mieux asssurée du bénéfique et du maléfique. Ces principes opposés semblent en effet jouir chacun d'un habitat fixe. D'un côté le monde majestueux et ordonné du roi, du prêtre et de la loi, dont on se tient à distance par respect ; de l'autre le domaine louche et infamant du paria, du sorcier et du coupable, dont on s'éloigne avec horreur.»[24)] Il démontre plus loin, et avec raison, que le bénéfique peut être localisé au centre de la société alors que la périphérie devient l'empire obscur du maléfique ; si le souverain ou le prêtre qui résident dans ce noyau social incarnent les forces de la cohésion, de la zone marginale où vivent les magiciens et les criminels émane celle de la dissolution.

Or, c'est justement ce thème de centre ou de noyau sacré, auquel Bataille ne s'était jamais vraiment intéressé auparavant, qui devient récurrent curieusement dans ses textes contemporains de la fondation du Collège. Nous avons vu que dans ses articles pour *La Critique Sociale,* il visait plutôt à faire ressortir des mouvements sociaux ou psychiques, ou bien un flux d'énergie qui se déverse dans la dépense, et qu'il n'était question ni de les arrêter ni de les concentrer sur un point. Et Bataille parle pour la première fois de ce centre dans son article "Le Labyrinthe" dont nous avons examiné quelques phrases plus haut. Ce qui frappe les lecteurs de ses textes du début des années trente, est sans aucun doute la description de la configuration d'une ville établie autour du centre où se trouvent l'église et le souverain. Pourtant ce noyau qui rassemble les

pouvoirs politiques et religieux ne résistait pas longtemps aux forces antagonistes venant de la périphérie ; assiégé de toutes parts par des mouvements subversifs, il se laissait bientôt envahir par eux. Et ces forces de décomposition, qui, faisant éclater ce centre, se sont elles-mêmes dispersées, n'étaient pas censées en engendrer un autre, en se transformant en forces de conservation. C'etait à cet instant que la figure de labyrinthe qui s'accordait mieux au thème de dissémination de l'être, en est venu à remplacer cette figure de centre topographique. Avec son exposé "Attraction et répulsion"[25] prononcé en janvier 1938, ce thème de centre social commence à se présenter, nous semble-t-il, sous un angle sensiblement différent. Désormais il serait moins question de savoir comment ébranler un ordre social que de mettre en évidence ce sur quoi une société peut reposer. S'opposant violemment aux thèses d'Etienne Rabaud, qui expliquent la formation d'une société par le seul fait de l'interattraction des composants, Bataille s'applique à indiquer délibérément un élément, ou un lieu, qui peut réunir tous les composants, tout en les dépassant ou leur restant extérieur : le sacré devient le nom d'un tel noyau social. Courant le risque de simplifier l'argument de Bataille qui est d'une grande complexité, nous en relevons trois points cardinaux : tout d'abord, il cherche à prouver que le sacré devait être l'objet d'une forte répulsion pour les peuplades dites primitives, en ce qu'il les horrifie, et les dégoute ; ensuite il tente de faire observer que la conversion du sacré impur en pur peut se constater, lorsque les objets d'horreur, tels que le cadavre, le sang ou la mort, exercent une attraction contradictoire sur les membres ; et il voit finalement dans cette étrange force d'attraction émanant des choses néfastes, dont la mise en scène d'une tragédie serait une illustration par excellence, ce qui répond dans une société au besoin de dépense improductive d'énergie. En lisant ce texte, il nous semble que Bataille parle en porte-à-faux, étant de moins en moins sûr de pouvoir convaincre les auditeurs du caractère attractif du noyau horrifiant. Ainsi, sommes-nous tentés de nous demander si cette insistance inattendue pour faire comprendre aux auditeurs la présence d'un noyau sacré au sein d'une société n'avait pas comme cause une exigence d'un autre ordre, et, par consequent, si elle était indifférente à ce qui était inscrit dans le pro-

gramme même du Collège. Ne serait-il pas possible de voir dans cette insistance et cette modification radicale de dispositif conceptuel, ce qui provient de l'ambition pour ainsi dire activiste du Collège? S'il est juste de penser que les membres fervents et impatients d'agir du Collège, que nous avons vu relater plus haut le texte de Caillois (le passage de *Préambule pour l'esprit des sectes*), avaient choisi Acéphale comme corps de leur communauté permettant la mise en action de leur projet, il est à remarquer que la possibilité du passage à l'action n'était pas exclue des directives du Collège. En juillet 1938 les trois fondateurs du Collège, Bataille, Leiris et Caillois, publient dans la N.R.F. leurs textes respectifs concernant le problème du sacré, et, en tête de ces trois articles, un autre texte signé étrangement de Caillois seul, intitulé "Pour un Collège de Sociologie". Après avoir repris entièrement le texte de "Note sur la fondation du Collège" (nous en avons cité une partie plus haut), qui était paru dans la revue *Acéphale* en juillet de l'année précédente, Caillois ajoute un paragraphe contenant ces lignes déconcertantes : «Trois problèmes principaux dominent cette étude : celui du pouvoir, celui du sacré, celui des mythes. Leur résolution n'est pas seulement affaire d'information et d'exégèse : il est en outre nécessaire qu'elle embrasse l'activité totale de l'être. Certes, elle nécessite un travail entrepris en commun avec un sérieux, un désintéressement, une sevérité critique capables non seulement d'accréditer les résultats éventuels, mais encore d'imposer le respect dès le début de la recherche. Cependant elle dissimule un espoir d'un tout autre ordre, et qui donne à l'entreprise tout son sens : l'ambition que la communauté ainsi formée déborde son plan initial, glisse de la volonté de connaissance à la volonté de puissance, devienne le noyau d'une plus vaste conjuration, —le calcul délibéré que ce corps trouve une âme.»[26] Le texte qui se termine ainsi n'aide pas à éclaircir le sens de cette conjuration. Nous serait-il permis de rapprocher un tel espoir du projet non moins extravagant d'Acéphale? S'agissait-il de «recréer le sacré dans une société qui tendait à le rejeter»[27] ou bien de «déchaîner des mouvements dangereux», ainsi que Caillois le révèle à Lapouge, plus de trente ans après, comme objectif ultime du Collège? Toujours est-il que le concept du noyau ou du centre revient fréquemment sous sa plume à cette

époque : dans "Le vent d'hiver", par exemple, apporté au même numéro de la *N.R.F.* lorsqu'il l'articule sur un «amour du pouvoir»[28] ; et même après la dissolution du Collège, quand il insiste sur la nécessite d'organiser un «centre d'attraction» formé d'élite, capable de «gouverner les énergies vierges de la société»[29] et de la réformer, dans l'introduction de son livre publié à son retour d'Amérique latine.

Contiguïté et divergence de nouveau, car, sur ce même thème, Bataille gardait une vision plutôt fusionnelle et explosive qui ne lui permettait pas de concevoir l'avènement d'un nouvel ordre. Quoi qu'il en soit, dans la période qui nous préoccupe et même au-delà, le débat et les échanges d'idées se poursuivent souvent sur la même matière, et sous l'emprise du même événement. Ainsi Caillois a-t-il noté, quelques mois avant son départ pour Buénos Aires, quand plus personne ne doutait de l'éclatement de la guerre, ces phrases qu'il regretterait en quelque sorte, dont certains mots sont empreints de cette osmose intellectuelle établie entre lui et l'auteur de "La Notion de dépense" : «Il n'est pas d'artifice qui vaille. Chaque vivant le sait ou le pressent. Il connaît le choix qui lui est laissé. Il redoute de se donner, de *se sacrifier* (c'est Caillois qui souligne), conscient de dilapider ainsi son être même. Mais de retenir ses dons, ses énergies et ses biens, d'en user avec prudence dans des buts tout pratiques et intéressés, profanes par conséquent, ne sauve personne, à la fin, de la decrépitude et de la tombe. Tout ce qui ne se consume pas, pourrit.»[30]

[1] *Œuvres Complètes* tome V, Gallimard, 1973, p. 46.

[2] Dans une ébauche de la conclusion de *L'Erotisme,* Bataille note : «Je me dis que je n'ai jamais développé, en un livre, la philosophie du rire implicite dans mes écrits. Je me représente aussitôt que je suis pourtant le philosophe du rire en verité. Je n'ai pas écrit de livre mais j'ai pénétré par une vision dans l'instant ce qu'est le rire. Je me représente une série de visions dans l'instant coïncidant entre elles, où mon expérience du rire, celle de l'érotisme, celle de l'exstase, enfin celle de la mort s'inscrivent en une perspective unique...» *L'Erotisme, projet d'une conclusion,* in *L'Arc,* no 32, p. 82.

[3] *La Théorie de la religion, Œuvres Complètes* tome VII, p. 285.

[4] *Œuvres Complètes* tome V, p. 39.

[5]Roger Caillois écrit dans Avant-propos de *L'Homme et le sacré,* après avoir temoigné de sa reconnaissance pour Dumézil et Mauss : «Je dois enfin exprimer ma gratitude à Georges Bataille : il me semble que sur cette question s'est établie entre nous une sorte d'osmose intellectuelle, qui ne me permet pas, quant à moi, de distinguer avec certitude, après tant de discussion, sa part de la mienne dans l'œuvre que nous poursuivons en commun», *L'Homme et le sacré,* Gallimard, 1939, p. 13.

[6]Odile Felgine, *Roger Caillois,* Stock, 1994, p. 87.

[7]Roger Caillois, *Entretien avec Gilles Lapouge,* in *Les Cahiers de Chronos,* Editions de la Différence, 1991, pp. 134-135.

[8]*Œuvres Complètes* tome VII, p. 461.

[9]Roger Caillois, *Prèambule pour l'esprit des sectes,* in *Approches de l'imaginaire,* Gallimard, 1974, p. 93.

[10]Roger Caillois, *Le Mythe et l'homme,* Gallimard, 1938, p. 26.

[11]Ibid., p. 28.

[12]*Œuvres Complètes* tome I, p. 492.

[13]Op. cit., p. 143

[14]Ibid., p. 143.

[15]Roger Caillois, *La Communion des forts, études sociologiques,* Editions du sagittaire, 1944, pp. 59-60.

[16]Alfred Metraux, *Rencontre avec les ethnologues,* in Critique août-septembre 1963, 195-196, p. 680.

[17]*Œuvres Complètes* tome I, pp. 258-274.

[18]Ibid., pp. 302-320.

[19]Marcel Mauss, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques,* in *Sociologie et anthropologie,* P.U.F. p. 151.

[20]Ibid., pp. 157-158.

[21]Roger Caillois, *Entretien avec Gilles Lapouge,* op.cit., p. 134.

[22]*Œuvres Complètes* tome I, pp. 339-343.

[23]Op. cit., p. 42.

[24]Ibid., p. 60.

[25]*Attraction et répulsion,* in *Le Collège de sociologie,* textes rétablis et présentés par Denis Hollier, Gallimard, 1995, pp. 120-168.

[26]*Pour un collège de sociologie, La Nouvelle Revue Française,* 26e année No 298, 1938, p. 7.

[27]Op. cit., p. 135.

[28]*Le vent d'hiver,* in *La Nouvelle Revue française,* op.cit., p. 45.

[29]*La Communion des forts,* op.cit., p. 17.

[30]*L'Homme et le sacré,* op.cit., pp. 184-185.