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

Title	ヘーゲルとバタイユのヘーゲル理解の間での「全体性」の賭け
Sub Title	L'Enjeu de la totalité entre Hegel et la conception bataillienne de Hegel
Author	細貝, 健司(Hosogai, Kenji)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2005
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. フランス語フランス文学 No.41 (2005.) ,p.1- 25
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10030184-20050930-0001

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.

L'Enjeu de la totalité entre Hegel et la conception bataillienne de Hegel

HOSOGAI Kenji

0. Introduction

Chez Bataille, on remarque l'influence de Hegel dans des thèmes très importants tels que la « dialectique des formes » ou la « négativité sans emploi ». Bataille se dit lui-même hégélien[1)] et son discours est souvent marqué par une curieuse complicité avec Hegel. Les articles écrits dans *Documents* nous montrent à l'évidence son souci à l'égard de Hegel dès sa jeunesse[2)]. Cette influence précoce contredit le lieu commun selon lequel l'influence de Hegel est toujours médiatisée par Kojève. Évidemment, il est difficile de relever une rupture fondamentale entre la lecture de Hegel proposée par Kojève et celle de Bataille. Mais on peut au moins dire que Bataille a eu un accès particulier — si resserré et indirect fût-il — aux textes eux-mêmes de Hegel. En ce sens, il nous semble possible de trouver dans son interprétation de Hegel quelque chose dont il a dû convenir lui-même dans le texte hégélien.

N'y a-t-il pas chez Bataille une instance liée directement à Hegel, que Kojève n'aurait pu partager, surtout lorsqu'il s'agit de la pensée d'une constitution de la totalité? En fait, Bataille mène une lecture stimulante de Hegel lorsqu'en s'éloignant du concept kojévien de la fin de l'histoire, il décrit la totalité hégélienne comme ce qui tente de se maintenir difficilement dans l'équilibre et l'accord. D'où l'on pourrait au moins dire que Bataille révoque lui-même, indépendamment du motif de totalité développé par Kojève, un concept de totalité proche de celui de la totalité hégélienne, définie comme « totalité-mouvement », procès de totalisation en devenir dans lequel les éléments se rapportent, au sein de leurs singularités et dans le jeu de leur articulation, à une totalité qui constitue leur fin commune[3)].

Néanmoins, la totalité hégélienne ne coïncide pas entièrement avec ce que Bataille appelle la totalité, car la totalité bataillienne recouvre des significations que

la « totalité-mouvement » n'assume pas. En réunissant le concept et sa réalité dans l'immédiateté de l'être, la totalité hégélienne se présente comme Idée; bien qu'elle conserve des traces de contingence issues de la réalité, la totalité comme Idée repousse finalement la réalité en tant que telle, incapable d'être réduite au concept universel. Tandis que, chez Bataille, la totalité signifie « une réalité existant pour elle-même, une réalité dans laquelle la recherche pure et simple de l'existence, la pure et simple volonté d'être compte indépendamment de tout but particulier[4] », c'est-à-dire une contingence de l'existence singulière. On pourrait dire que la totalité bataillienne se manifeste, non seulement comme totalité-mouvement, mais encore comme « totalité en excès » au sens où la totalité est censée contenir la contingence absolue qui vient en « excès » par rapport à la détermination conceptuelle de la totalité. Nous aurons à le vérifier dans plus d'un texte.

En effet, Hegel accentue la médiation — au détriment de la différence — entre le sensible et l'intelligible, entre la contingence et l'universel; l'adéquation entre le sensible et l'intelligible est réalisée sous la forme du concept, mais le concept n'est pas un lieu où l'intelligible retrouve son identité originaire, mais un lieu où le sensible et l'intelligible se rapportent mutuellement comme autre que soi; néanmoins, on doit reconnaître que le sensible finit par conduire à l'intelligible, et s'abolit en lui — bien qu'il laisse ses traces en lui — au profit d'une harmonie ou d'une transparence, puisque Hegel soutient l'accord entre le sensible et l'intelligible dans leur identité d'origine[5]. En revanche, Bataille refuse l'identité du sensible et de l'intelligible, car le sensible excède toujours l'intelligible et disloque l'effectuation du concept. Bataille montre que, comme l'intelligible (le dit et la pensée) est dépassé par le sensible (le vécu), la totalité hégélienne est dépassée par l'excès même. Avec cette énonciation capitale, Bataille se démarque franchement de Hegel et, soutenant la « communication » comme condition d'ouverture vers la totalité, affirme que le dépassement du sensible par l'excès rejoint la totalité à hauteur du sensible.

Mais la volonté hégélienne d'intégrer le sensible s'oppose-t-elle vraiment à la démarche bataillienne qui privilégie le sensible? Qu'en est-il exactement du statut du sensible ou de la contingence dans la pensée de Hegel et de Bataille à propos de la totalité? Telles sont les questions que le présent article se propose d'aborder.

1. Hegel et la mise en mouvement de la totalité

Pour mettre au point l'idée de totalité, Hegel commence par critiquer les théories de ses devanciers; il réfute à la fois l'empirisme qui se contente d'accumuler des singularités et le rationalisme qui dégage ce qui est censé être l'essence du phénomène, car ces deux conceptions manquent également la totalité et manquent également de totalité. Il faut donc rejeter comme deux limites de la totalité « l'infinité inépuisable de l'empirie sans concept » et « l'identité abstraite de l'Un[6] ». C'est là que se trouve peut-être l'enjeu le plus marquant de la pensée hégélienne de la totalité.

Selon Hegel, la totalité occupe une place intermédiaire entre l'être et le concept, et poursuit un mouvement qui s'effectue de l'être au concept. Il y a donc un devenir de la totalité dont le mouvement obéit aux déterminations suivantes:

1° Totalité simple, être-en-soi, ayant ses déterminations à l'intérieur d'elle-même;
2° Totalité émergeant à l'être-là, à l'existence, à l'apparence extérieure;
3° Totalité qui ne fait qu'un avec son apparence phénoménale.

Ainsi, la totalité, qui a pour source l'être, n'existe que comme résultat du mouvement. Autrement dit, l'être n'est réel ou concret que dans sa totalité. Examinons donc ce développement de la totalité pour repérer les grandes étapes de son parcours.

Dans sa première étape, la totalité est définie en termes d'*être en-soi* ou de *devenir*. Hegel reconnaît qu'à ce stade, la « qualité » de l'être (ce qui le détermine, le définit intrinsèquement) est de n'être jamais fixé une fois pour toutes, mais toujours en devenir, de passage. Non que chaque « qualité » se réduise à un certain rapport entre plusieurs « qualités », mais l'être se différencie suivant des relations « non quantifiables[7] ».

Cependant, le devenir ne s'identifie pas seulement à l'être en-soi, à l'être dans son autonomie et dans son universalité; il doit aussi prendre la forme de *tel* être *particulier*, de *cet* « être-là », c'est-à-dire de cet être saisi dans sa *différence*, ou empreint d'une certaine *détermination*. Le devenir n'est possible qu'en se particularisant en son être-là; et lorsqu'il trouve son être-là, il est déjà passé de l'être à

l'*essence*. Ainsi la totalité émerge-t-elle à l'être-là comme *essence*: la deuxième étape du parcours de la totalité est définie comme *essence*.

L'essence est précisément l'être conçu dans sa négativité. Nous abordons là un négatif que nous pouvons nommer la « première négativité ». Le propre de cette négativité réside, conformément à la caractéristique de l'être-là, dans le fait d'être « autre », différent, extérieur à quelque chose. À ce stade, on est encore très loin de saisir le sens des relations d' « appartenance » ou d' « inclusion ». Ce qui vaut à présent comme la seule relation possible, c'est simplement le fait d'être « autre », c'est-à-dire l'*altérité*: « aucun être, donc *a fortiori* aucun genre, aucune classe, ne se donne autrement qu'en se *différenciant* par rapport à son autre, par rapport à ce qui le précède, à ce qui lui succède, à ce qui l'entoure en général[8] ». Dans cette mesure, chaque chose est toujours l'autre d'une chose plus ou moins proche, qui elle-même est l'autre d'une autre, *etc*.

L'essence se rapporte à elle-même comme à l'autre, néanmoins ce rapport à soi constitue une certaine identité à soi-même. Cette identité ne signifie pas encore l'identité « concrète » du concept, mais une identité « formelle », identité saisie par l'entendement. Hegel appelle cette identification formelle et abstraite de l'essence à elle-même « réflexion »:

> L'essence paraît *en elle-même*, c'est dire qu'elle est pure réflexion; de la sorte elle n'est que relation à elle-même, non comme immédiate mais comme réfléchie, — *identité avec elle-même*[9].

Et l'essence qui « se réfléchit » elle-même se pose, dès lors, comme « fondement », mais un fondement qui n'est ni au-delà, ni en deçà. Ce fondement est précisément la négativité « comprise comme puissance infinie et *absolue* de tout nier, y compris soi-même[10] ». Néanmoins, comme différence qui se réfère à elle-même, cette négativité est déjà énoncée comme ce qui est identique à soi, car la différence essentielle, en tant que différence auprès de et pour elle-même, contient de ce fait même l'identique. Ainsi déterminé, l'être en-soi de l'essence est totalité comme fondement:

> Le *fondement* est l'unité de l'identité et de la différence; la vérité de ce que se sont révélées être la différence et l'identité, — la réflexion-en-soi qui n'est pas moins réflexion-dans-un-aliud, et vice versa. Il est *l'essence* posée comme

totalité[11].

Mais cette totalité n'est pas encore, aux yeux de Hegel, la vraie totalité; pour être ce qu'elle est, la totalité devra alors s'arracher à la prévalence de la dimension quantitative ou qualitative, au profit de la dimension effective et idéelle. Avec ce passage à la dimension idéelle, on passe du deuxième stade, celui de l'*être-là* ou de l'*essence*, au troisième stade de la totalité définie comme *être pour-soi* ou *phénomène*.

Considérons à titre d'exemple le cas d'un diamant. L'être d'un diamant se donne d'abord immédiatement à travers plusieurs *qualités*. Mais il est également défini à partir des caractéristiques *quantitatives* de ce diamant, comme son poids, ses dimensions ou sa composition chimique. Tel est le premier moment de la détermination du diamant. Tout cela fixera ce qu'il est véritablement; néanmoins, ce diamant n'est pas simplement un ensemble de données mesurables ou de liens chimiques, même incarné dans quelque qualité. Il est également la relation qui unit tous ces éléments, le *fondement* sur lequel ces qualités et ces quantités se tiennent ensemble. En d'autres termes, il y a une *essence* du diamant, une *raison essentielle* qui relie diverses déterminations, diverses propriétés physiques. C'est le deuxième moment de la détermination, le moment de « l'essence comme réflexion en soi-même ». Toutefois, cette *essence* du diamant étant elle-même différente de toutes les caractéristiques du diamant, elle « se dérobera toujours, ne se donnera que de manière voilée, faussée, bref ne fera que *sembler*, ou *paraître*[12] ». Pour être *quelque chose*, l'essence doit dès lors se déterminer davantage, donc *ap-paraître* et non plus seulement *paraître*. Ce qui revient à dire qu'elle doit *s'extérioriser*, non pas seulement à travers les caractéristiques quantitatives et qualitatives qui déterminent l'être du diamant, mais aussi à travers les multiples *usages*, *actions* ou *production* auxquels le diamant en tant que *chose* peut se prêter. Tel est le troisième moment de la détermination, le moment de l'*être pour-soi* ou du *phénomène*.

Mais alors resurgit immédiatement une question: qu'est-ce qui fait qu'une pierre réunissant un certain nombre de qualités apparaisse comme un « diamant »? Plus généralement, pourquoi certaines choses qui semblent réalisables apparaissent-elles réellement? Comment passe-t-on d'un monde *possible* au monde de l'*expérience*? Nous abordons ici un point théorique essentiel qui constitue le point crucial de la dialectique hégélienne: dialectique entre le potentiel et l'actuel, le possible et l'effectif. Hegel écrit:

> Si *toutes les conditions* se trouvent présentes, la *res* ne peut que devenir effective, et la res est elle-même l'une des conditions, car, en tant qu'elle est quelque chose d'intérieur, elle est d'abord elle-même quelque chose de présupposé. L'effectivité développée, en tant qu'elle est l'alternance de l'intérieur et de l'extérieur aboutissant à une seule réalité, l'alternance de leurs mouvements contraires unis pour former un seul mouvement, est la *nécessité*[13].

Si le nouveau surgit du fond du réel, de la chose ou de la « res », il se réalise à travers la transformation d'éléments de réalité de la « res ». Au cours de ce processus, il y a transformation en même temps que conservation d'éléments de réalité. Autrement dit, c'est cette « alternance » de mouvements contraires qui met en acte ce processus. Pour Hegel, ce processus est régi par la loi ou la « nécessité ». Ainsi, la « nécessité » est correctement définie comme unité de la possibilité et de l'effectivité. Mais, énoncée de la sorte, cette détermination ne doit pas être mal interprétée. La « nécessité » ne signifie pas la prévalence de la cause sur l'effet ou la détermination par avance de l'effet, mais l'action réciproque de la cause et de l'effet. Car si, dans le « fondement » de la chose, toutes les liaisons sont « formellement possibles », l'effectuation de certaines possibilités change tout: transformer certaines possibilités formelles en possibilités réelles, c'est transformer rétroactivement cette cause possible (potentialité) en « nécessité absolue ». Par exemple, ce qui ne constituait au départ que des « conditions de possibilité » du talent de tel homme, une fois ce talent éclos, la cause devient efficiente.

Ainsi définie, l'actualisation ou l'effectuation n'est pas seulement la *conséquence* de certaines causes; elle est aussi la *cause*, puisque ce qui la précède va prendre le statut de *cause réelle* au détriment du statut de simple condition de possibilité. Ce renvoi incessant, cette action réciproque entre la cause et l'effet, Hegel l'appelle « effectivité » — et là se trouve l'apport le plus essentiel de la dialectique hégélienne:

> La substance est *cause* dans la mesure où, face à l'acte par lequel elle passe à l'accidentalité, elle est réfléchie en elle-même, et où elle est de la sorte la *res originaire*, mais ne supprime pas moins la réflexion-en-soi, c'est-à-dire sa propre possibilité, se pose comme son propre négatif et produit ainsi un *effet*, une effectivité, laquelle de la sorte n'est qu'une effectivité *posée*, mais, grâce au processus de l'acte-efficient, est en même temps une effectivité nécessaire[14].

À la place d'une vision classique et linéaire de la réalité, Hegel nous soumet l'optique d'un « processus d'effectuation » allant non seulement de la cause à l'effet, mais également de l'effet à la cause. L'effectuation nécessaire en même temps que libre redéfinit, redéploie une réalité nécessaire, qui elle-même constitue ses propres possibilités formelles d'effectuation pour déterminer une nouvelle réalité nécessaire, et ainsi de suite à l'infini. Ce parcours engendre la totalité comme effectivité, voire l'unité de la réalité et du fondement, de l'essence et de l'existence. Ainsi, pour Hegel, la totalité est en devenir. Nous pouvons donc concevoir la totalité hégélienne comme *processus de détermination nécessaire*.

2. Bataille dans le sillage de Hegel

Ainsi, Hegel ramène la totalité à des moments du processus d'effectuation. Dans cette perspective, la totalité n'émerge pas plus à la fin qu'au point de départ, mais elle apparaît seulement comme unité provisoire dans un procès de détermination, ce qui conduit à la qualifier de totalité *en mouvement*. Par ailleurs, la totalité s'affirme aussi comme unité du concept et du réel, de l'universel et du contingent, ce qui permet de la définir non comme totalité *abstraite*, mais comme totalité *concrète*. Ainsi, l'acception hégélienne du concept de totalité est très loin de celle de Kojève, appliquée au savoir absolu ou à la fin de l'histoire. Est-ce aussi le cas pour Bataille?

En fait, la thèse énoncée par Hegel, selon laquelle sont supposés réciproquement la réalité et le fondement, l'existence et l'essence ou la particularité et la totalité, semble très proche de la thèse de Bataille mettant l'accent sur l'interaction entre les donnés réelles et la liberté de l'homme:

> L'homme entier est aussi désir [et le désir même. Il n'est pas l'homme satisfait. L'homme satisfait serait le vide. La totalité en lui est celle de l'amour, c'est l'exaspération du désir.] et sa totalité tient à la liberté, à l'absence de limites du désir[15].

Pour Bataille, il n'y a pas de vraie totalité qui soit d'origine, car la totalité batailliennne n'a de sens que dans le parcours effectif des moments de la communication. Si la totalité était à l'origine de l'être, celui-ci serait déjà accompli. Si l'être était accompli, il n'y aurait aucune communication, aucun rapport significatif, et la

totalité resterait fermée en un mutisme éternel, étrangère aux êtres particuliers. En effet, la possibilité du surgissement d'une totalité est *une donnée* dans la communication, à savoir *le résultat* de la communication:

> Cette totalité qu'avorte en nous le travail nécessaire n'en est pas moins donnée dans ce travail. Non comme un but — le but est le changement du monde, sa mise à la mesure de l'homme — mais comme un résultat inéluctable. A l'issue du changement, l'homme-attaché-à-la-tâche-de-changer-le-monde, qui n'est qu'un aspect fragmentaire de l'homme, sera changé lui-même en homme-entier[16)].

C'est là qu'il faut situer l'apport le plus considérable de la pensée de Bataille. Non seulement la totalité — en l'occurrence l' « homme-entier » — est le résultat d'un processus, mais elle reste inséparable de ce processus même; non seulement elle est violée, dérobée ou mise en question par la communication, mais elle est aussi la mise en question elle-même:

> La dialectique du *moi* et de la totalité se résout dans mon exaspération. La négation du *moi* dans la mesure où il se croit tenu de se confondre avec la totalité est la base de cette dialectique. Mais surtout son mouvement veut qu'en elle la mise en question elle-même se substitue à l'être mis en question: elle se substitue à Dieu. La totalité mise en question, seule devenue la mise en question, ce qui est de cette manière mis en question ne peut plus recevoir de nom qui le définisse. La mise en question demeure le fait de l'être isolé, mais ce qui, d'abord, est mis en question n'est que l'être isolé lui-même[17)].

Selon l'interprétation de Bataille, Hegel, tributaire d'une métaphysique de la dialectique, cherche à réabsorber la réalité empirique dans la totalité accomplie du sens. C'est en opposition à ce système de totalisation que Bataille revendique la totalité inachevée ou « mise en question ». Mais cette interprétation rend-elle compte de la portée exacte de la dialectique hégélienne? La totalité de Hegel est-elle une totalité achevée et intellectuelle, dans laquelle aucun mouvement, aucune « mise en question » n'a lieu?

Au contraire, la totalité hégélienne est, comme la totalité évoquée par Bataille,

résultat et non origine. Chez Hegel, la dialectique réalise l'unité de ses déterminations opposées, ce qui implique l'identité du sens et du sensible, du concept et du réel. L'unité réalisée du phénomène peut s'exprimer comme totalité de la substantialité du réel, mais cette totalité n'est pas une totalité d'origine, mais une totalité réalisée ou « développée », car elle n'est déterminée qu'au terme de ce procès dialectique. Dans cette optique, on est fondé à dire que, loin d'être opposée à la totalité hégélienne, la « totalité mise en question » est établie dans le sillage de la démarche hégélienne. Nous pouvons donc affirmer que c'est cette figure de la totalité que Bataille a aperçue dans le texte hégélien. Mais nous aurons à examiner d'autres textes pour préciser ce que nous venons d'énoncer.

Selon Hegel, la totalité est en devenir, elle est conçue comme *processus de détermination nécessaire*. Mais la totalité comme processus ne vaut que pour l'infini: ce qui est *totalité* du point de vue de l'infini est « contradiction » du point de vue du fini. Pour un être fini, la totalité doit être vécue comme contradiction. Néanmoins, la « contradiction », selon Hegel, est la source de tout mouvement et de toute manifestation vitale:

> L'être en devenir, comme ne faisant qu'un avec le néant, et de même le néant qui ne fait qu'un avec l'être, ne sont que des réalités évanouissantes; le devenir, de par la contradiction qu'il porte en lui, coïncide avec l'unité où l'un et l'autre sont supprimés; son *résultat* est donc la *présence*[18].

C'est seulement dans la mesure où un être fini (une chose, une matière, en un mot une nature) recèle une contradiction qu'il est capable d'engendrer le mouvement et l'activité. C'est pour cela que la nature est à la fois objective et en devenir. Ainsi la contradiction est loin d'être une anomalie, mais elle est la négativité même selon sa détermination essentielle[19].

Dans « le bas matérialisme et la gnose », article publié en 1930 dans la revue *Documents*, c'est exactement la même opération de valorisation que Bataille énonce à propos de la négativité interne en faisant valoir la « contradiction »:

> Comme la doctrine hégélienne est avant tout un extraordinaire et très parfait système de réduction, il est évident que c'est seulement à l'état réduit et émasculé qu'on retrouve les *éléments* bas qui sont essentiels dans la gnose.

> Toutefois, chez Hegel, le rôle de ces éléments dans la pensée reste un rôle de destruction, alors même que la destruction est donnée comme nécessaire à la constitution de la pensée. C'est pourquoi lorsqu'on substitua à l'idéalisme hégélien le matérialisme dialectique (par un renversement complet des valeurs, en donnant à la matière le rôle qu'avait la pensée) la matière n'était pas une abstraction mais une source de *contradiction*; d'autre part, il n'était plus question du caractère providentiel de la *contradiction*, qui devenait simplement une des propriétés du développement des faits matériels[20)].

Bataille affirme qu'au moins en partie Hegel tire de ses connaissances gnostiques (de même que de la connaissance de maître Eckhart et de Jacob Boehme) la théorie de la dialectique qui lui est propre. Ainsi, Bataille tente de discerner dans la dialectique hégélienne les traces des « éléments bas », c'est-à-dire de la matière comme telle, ce qui signifie que Hegel se situe, aux yeux de Bataille, dans le champ du libéralisme, et cela dans un sens qui n'est pas très loin de ce que propose le matérialisme dialectique. Si « l'idéalisme hégélien » est considéré comme remplaçable par le matérialisme dialectique, c'est que celui-ci propose une vision qui développe et actualise celle de la dialectique hégélienne. Bataille revendique d'abord le matérialisme dialectique contre l'idéalisme dans lequel il classe encore la dialectique hégélienne en tant que dialectique de l'esprit; ensuite, il soutient ce matérialisme dialectique — en s'appuyant précisément sur la dialectique hégélienne — contre le « matérialisme ontologique » qui fait de la matière un « principe » ou une « essence », bref quelque chose que Bataille récuse comme une « idée » de la matière[21)].

Bataille considère donc la « matière » (ou la nature), à l'instar de l'interprétation hégélienne de la notion de « pensée », comme unité du positif et du négatif, des éléments abstraits et des « éléments bas » ou concrets. La « matière » qui, loin d'être identique à elle-même, recèle le négatif, constitue nécessairement une *contradiction*. Il faut pourtant tracer une distinction entre deux sortes de contradiction; on peut nommer, au dire de Bataille, ces deux formes différentes de contradiction « contradiction logique » (dans le texte cité, Bataille l'appelle contradiction « providentielle ») et « contradiction improbable »:

> [...] la notion d'improbabilité s'oppose d'une façon irréductible à celle de contradiction logique. Il est impossible de réduire l'apparition de la mouche sur le

nez de l'orateur à la prétendue contradiction logique du *moi* et du tout métaphysique[22].

La contradiction « logique » caractérise un état stationnaire au sein du procès dialectique, où les éléments opposés coexistent du fait qu'ils ne sont pas incompatibles mais simplement contraires; la solution de cette contradiction se réalise donc en réunissant ces éléments opposés dans une forme synthétique, à savoir dans un concept; tandis que la « contradiction improbable » implique une unité des deux opposés intrinsèquement liés mais s'excluant mutuellement; la solution de cette contradiction se réalisera dans une dialectique entre l'interne et les conditions externes, ou le potentiel et l'actuel. Dès lors, pour réviser la théorie de Hegel, il faut réfuter la contradiction « logique » ou « providentielle », au profit de la contradiction « improbable ».

Soutenir la contradiction « improbable » conduit à affirmer qu'il y a des transformations qualitatives au sein de la relation causale et que l'effet, loin d'être une manifestation de la cause, est totalement indépendant de la cause. Dès lors, ce qui est vraiment nouveau (ce qui n'est pas la manifestation providentielle de la cause) émerge du fond de la nature, par la transformation d'un certain nombre d' éléments de l'état ancien, et d'un même mouvement, la production du nouveau, de l'*autre*, constitue la négation de ce qui était. Cette émergemece du nouveau a lieu selon un mouvement « contradictoire », à la fois de destruction et de création de ce qui est. Ainsi, à l'instar de Hegel, Bataille ne voit pas dans la dialectique une façon de fixer les contradictions dans une identité abstraite des contraires, « mais la façon même de ne pas cesser concrètement de les *produire*[23] ». Pour Bataille, l'être fini (la nature) peut se manifester comme total parce qu'il implique la négativité; il se refuse à l'identité, ce qui rend possible un mouvement dialectique vers la totalité. Autrement dit, le mouvement de totalisation n'accomplit la totalité qu'en y introduisant une contradiction.

Ainsi, ce que Bataille met en relief dans la pensée de la totalité, n'est-ce pas la tentative de reprendre la dialectique hégélienne afin de la compléter et de la renouveler? En plaidant pour la contradiction comme source de la totalité, Bataille va-t-il, sans le savoir, dans un sens qui n'est guère différent de ce que Hegel propose? Néanmoins, si l'influence de Hegel est plus importante que Bataille ne l'estime, il n'a pas tout repris de Hegel, et quelques points décisifs distinguent

Bataille de Hegel, notamment dans leur conception du statut de la contingence.

3. Le statut de la contingence dans la pensée de la totalité

Chez Bataille, la différence entre le sensible et l'intelligible, le langage et la réalité, la particularité et la totalité est si fondamentale que les deux termes opposés se maintiennent difficilement dans l'équilibre et l'accord. La totalité ne se montre jamais à la mesure du concept, car elle dépasse toujours le souci universel du concept. Mais elle ne désigne pas une plénitude ou une origine retrouvée au-delà du temps, mais un excès sans limite, qui réintroduit l'activité humaine dans le jeu non-finalisant de l'énergie universelle[24]. En ce sens, le terme de totalité est très proche, pour Bataille, de celui d'*excès*, et ces deux termes sont, chez lui, très proches du terme de *matière*:

> [...] le déchet immense de l'activité entraîne les intentions humaines — y compris celles qui sont associées aux opérations économiques — dans le jeu qualificatif de la matière universelle: la matière, en effet, ne peut être définie que par la *différence non logique* qui représente par rapport à l'*économie* de l'univers ce que le *crime* représente par rapport à la loi[25].

On peut donc dire que Bataille pose comme équivalentes matière, nature, réalité et totalité, au sens où elles recouvrent l'activité universelle de l'excès. La réalité s'affirme comme essence du monde, mais c'est une essence exigeant un excès et soumise à un gaspillage.

Par contre, la totalité hégélienne intègre la réalité sous la forme du concept. La réalité est, pour Hegel, la forme première, encore relativement indéterminée, que l'être se donne au traves du procès de sa détermination, de son devenir; elle est différente de l' « effectivité », définie comme *une réalité essentielle intériorisée ou réfléchie en elle-même*, qui est déjà de l'ordre du concept. Au fur et à mesure du déroulement du mouvement de la pensée, la réalité se détermine davantage et se trouve « sursumée[26] » en effectivité. Le langage se manifeste comme réalisation de cette « sursomption ». C'est pour cette raison que le langage est défini comme tension entre le sensible et le sens, ou entre la réalité et la pensée.

Mais, dans cette optique, ce qui est en mouvement, ce qui passe par une série de

stades, ce n'est pas la réalité en tant que telle; c'est le Logos ou l'Idée, qui évolue de la réalité à l'effectivité pour émerger au Sens. Dès lors, la réalité n'est-elle pas simplement la forme aliénée de l'Idée? La réalité (la nature) et l'Esprit ne sont-ils pas les deux modes selon lesquels se présente l'Idée? En effet, Hegel reconnaît lui-même que « la nature est l'idée sous la forme de l'*altérité*[27] ». Certes, la totalité hégélienne tente d'intégrer la réalité, mais en fait, elle n'a affaire qu'à l'effectivité, qui est extérieure à la réalité physique, à la nature concrète. En ce sens, Hegel peut échapper au soupçon d'avoir cédé à un idéalisme objectif. Néanmoins, Hegel n'est-il pas tombé, malgré lui, dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat d'une pensée? Si, dans le procès de la détermination, la totalité passe de l'abstrait au concret, n'est-ce pas, pour la pensée, une manière de s'emparer du concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé? N'est-ce pas de négliger le procès de la genèse du concret lui-même?

Dans le « système » hégélien, c'est uniquement l'Idée qui est le vrai en tant que tel. Si une chose est vraie, elle l'est par son Idée, ou encore elle n'est vraie que dans la mesure où elle est Idée; pour Hegel, la nature, le concret, le matériel, le contingent, tout ce que Bataille désigne en termes de « totalité » ou d'« excès », sont produits à partir de l'Idée: la totalité hégélienne est l'Idée elle-même. Certes, on pourrait accepter la définition hégélienne, selon laquelle la totalité peut se déterminer dans et par la matière. Mais il ne faut pas oublier que derrière cette « matière » se trouve l'Idée, car si cette matière est finalement impliquée dans la totalité, elle n'a rien à voir avec une matière physique et concrète:

> C'est donc seulement l'entendement réfléchissant qui fixe la matière dans son isolement et comme en soi dépourvue de forme, alors qu'en réalité la pensée de la matière inclut absolument en elle-même le principe de la forme, et que, pour cette raison, dans l'expérience aussi une matière sans forme ne se rencontre nulle part comme existante. [...] il est alors exprimé d'une façon générale, d'une part, qu'à la matière comme telle n'appartient aucune subsistance-par-soi, et, d'autre part, que la forme n'arrive pas du dehors à la matière, mais, comme *totalité*, porte en elle-même le principe de la matière, forme libre et infinie qui se produira pour nous prochainement comme le *concept*[28].

En soutenant qu'il n'y a rien que le « système » ne puisse contenir, Hegel écarte

la matière comme telle et tout ce qui se donne comme absolument contingent, car s'il existe quelque chose de cet ordre — c'est-à-dire d'un ordre absolument indépendant de celui de l'Idée — on ne peut rien en dire, rien en faire. Ou s'il semble y avoir quelque chose de cet ordre, il ne s'agit que « de simples fictions de l'entendement ». Il ne faut pourtant pas négliger le fait que la matière comme telle, complètement indéterminée et ouverte à toute détermination, existe malgré tout, sous forme de « poésie, rire, extase ou érotisme ». Bataille écrit:

> Dans le « système », poésie, rire, extase ne sont rien, Hegel s'en débarrasse à la hâte: il ne connaît de fin que le savoir. Son immense fatigue se lie à mes yeux à l'horreur de la tache aveugle[29)].

Hegel ramène la matière et la contingence à un moment provisoire du processus de la « forme », de l'Idée et de la totalité. Pour Bataille, au contraire, la contingence constitue le fondement de la totalité qui est à la fois complètement indéterminée et absolument insubordonnée. Ce que Hegel tente de circonscrire par l'édifice de la totalité correspond, aux yeux de Bataille, à la tentative de séparer et isoler les éléments abstraits de la totalité concrète:

> C'est le caractère essentiel — et nouveau — de la philosophie hégélienne, de décrire *la totalité de ce qui est*. Et en conséquence, en même temps qu'elle rend compte de tout ce qui apparaît à nos yeux, de rendre compte solidairement de la pensée et du langage qui expriment — et révèlent — cette apparition. [...] En d'autres termes, la connaissance de la Nature est incomplète, elle n'envisage, et ne peut envisager que des entités abstraites, isolées d'*un tout*, d'*une totalité indissoluble*, qui est seule concrète[30)].

Si le système hégélien peut constituer la totalité des événements qui se produisent dans l'histoire, il ignore néanmoins la totalité de ce qui se dérobe toujours à la connaissance. En conséquence, Bataille écrit que cette tentative totalitaire du système hégélien est un « échec »:

> Cette somme des possibles, envisagée comme une opération synthétique, est peut-être chimérique. Je me sens libre d'échouer. Je suis mal à l'aise à l'idée de

prendre pour réussite ce qui est échec[31)].

4. L' « échec » de Hegel

Avec cette déclaration capitale, nous sommes conduits à énoncer la rupture entre Bataille et Hegel. Cependant, Bataille n'est pas satisfait de ce dénouement; il ne se contente pas d'opposer la chance au savoir absolu, l'expérience au système, l'excès à l'Idée, la totalité concrète à la totalité abstraite; il tente de montrer que le système hégélien contient en lui-même l'instance de l'expérience, de l'immédiat et de la contingence:

> Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui*. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, *se mutila*. Il ne resta de lui qu'un manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute il a touché l'extrême, connu la supplication: sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, pour *l'annuler* ! Le système est l'annulation[32)].

Ce que Bataille met en relief dans le système hégélien, c'est l'obsession de toucher « l'extrême », le souci de « l'annulation ». Et ce que désigne les termes « extrême » et « annulation » n'est rien d'autre que la mort de l'être particulier, à savoir la mort à la première personne: loin de réfuter l'existence particulière et sa contingence, le système dénonce, en tant que *mort à la première personne*, l'apparition illusoire d'une extériorité irréductible. Dès lors, il s'avère que la lecture de Bataille à propos du système hégélien n'est pas erronée, car, si Hegel « arrive à la satisfaction », s'il pense avoir accompli son projet, c'est qu'il *s'est mutilé*: « Pour Hegel, la *satisfaction* ne peut avoir lieu, le désir ne peut être apaisé que dans la conscience de la mort[33)]. »

On ne saurait donc s'étonner que Bataille identifie la mort avec la négativité, dans le sens où elles assurent seules la liberté de l'homme non seulement par rap-

port à la nature, mais aussi par rapport au système. La négativité sépare la totalité de ses éléments constitutifs, la nature de ses concepts; d'un même mouvement, elle isole l'homme de la nature et crée l'individu au sein de la totalité de l'homme, au milieu de « ses semblables ». Grâce à la négativité intériorisée, l'individu se donne la liberté de transgresser la nature et d'inventer librement un sens nouveau dans cette nature; en revanche, la négativité stigmatise la finitude de l'individu, car elle pose l'individu comme séparé d'avec le *tout*:

> Les mouches demeurent, égales à elles-mêmes comme le sont les vagues de la mer. [...]. Pour se séparer des autres, il faudrait à la « mouche » la force monstrueuse de l'entendement: alors elle se nommerait, faisant ce qu'opère généralement l'entendement par le langage, qui fonde seul la séparation des éléments, et la fondant se fonde sur elle, à l'intérieur d'un monde formé d'entités séparées et nommées. Mais dans ce jeu l'animal humain trouve la mort: il trouve précisément la mort humaine, la seule qui effraie, qui glace, mais n'effraie et ne glace que l'homme absorbé dans la conscience de sa disparition future, en tant qu'être séparé, et irremplaçable; la seule véritable mort, qui suppose la séparation et, par le discours qui sépare, la conscience d'être séparé[34)].

Bataille s'aligne sur le système hégélien et retrace le processus de détermination du « sujet »; pour Hegel, le « sujet » se produit par la réflexion en elle-même de la matière; comme cette matière est l'Idée sous la forme de l'altérité, le « sujet » est la forme aliénée de l'Esprit. Autrement dit, le système (la Logique) définit le « sujet » par la séparation temporaire d'avec la totalité. Or « la conscience d'être séparé » transforme le « sujet » en « conscience de soi »; celle-ci est donc une conscience de son incomplétude, de sa mortalité: la « conscience de soi » prend en compte « la mort humaine » ou « la seule véritable mort ». Dans ces conditions, le système tente de réaliser l'union de la « conscience de soi » avec l'Esprit par l' « intelligence » de soi, à savoir par la négation de soi-même de la conscience; dès lors, « la mort humaine » n'est plus une propriété personnelle, et disparaît avec l'anéantissement de l'individu: dans le système, « la mort humaine » ou la mort à la première personne semble être maîtrisée par le Savoir Absolu.

Cependant, dit Bataille, si Hegel voulait enclore toute réalité dans l'Idée, il n'aurait pas pu réussir, car il n'aurait pas pu contenir le « déchirement », c'est-à-dire la seule

réalité véritablement humaine encadrée et définie, par rapport à la mort, à partir de la réalité concrète: « c'est seulement à la limite de la mort que se révèle avec violence le déchirement qui constitue la nature même du moi immensément libre et transcendant "ce qui existe[35]". »

En effet, vouloir à la fois supprimer les limites de l'individu (par l'abolition de la mort à la première personne) et enclore le tout dans un système inévitablement limité aboutit à une contradiction[36]. Dès lors, pour le système limité, il n'y a que deux voies possibles: ou bien il considère comme néant absolu ce qu'il ne recouvre pas (le déchirement, la mort); ou bien, en prétendant enclore le tout de l'existence, il avoue son échec. Dans le premier cas, n'ayant plus de compte à rendre qu'à lui-même, le système constitue une transparence ou une cohérence interne, néanmoins cette transparence signifie qu'il ne recouvre rien de réel, de concret. Dans le deuxième cas, le système reconnaît l'échec de son projet de totalisation, mais cet échec témoigne de l'existence d'une réalité extérieure, opposable au système. C'est cette seconde voie que Bataille privilégie:

> J'aurais l'intention de minimiser l'attitude de Hegel? Mais c'est le contraire qui est vrai ! J'ai voulu montrer l'incomparable portée de sa démarche. Je ne devais pas à cette fin voiler la part bien faible (et même inévitable) de l'échec.
>
> À mon sens, c'est plutôt l'exceptionnelle sûreté de cette démarche qui ressort de mes rapprochements. S'il échoua, l'on ne peut dire que ce fut le résultat d'une erreur. Le sens de l'échec lui-même diffère de celui de l'erreur qui la causa: l'erreur seule est peut-être fortuite. C'est généralement, comme d'un mouvement authentique et lourd de sens, qu'il faut parler de l'« échec » de Hegel[37].

Rendre Hegel créancier de cet « échec », et pour cela évaluer « dans quelle mesure il avait raison[38] », cette interprétation relève d'une lecture qui consiste à évaluer à quel point l'auteur s'implique dans son texte, et nous semble donc légitime. Il faut donc partir de l' « échec » de Hegel. Mais comment pouvons-nous sortir de notre finitude sans rencontrer la totalité englobant l'homme, voire l'Esprit? Comment pouvons-nous rétablir l'idée de totalité sans retomber dans l'impasse à laquelle la théorie hégélienne a abouti? Face à cette aporie, le pas décisif de Bataille consiste à associer la finitude de l'être à la possibilité de la communication.

5. La totalité et la communication

En prétendant dépasser la soumission aux lois de la nature, Hegel offre à notre langage la possibilité de se libérer par rapport au flux des déterminations naturelles. Mais la liberté véritable de l'humanité ne se réduit pas uniquement à cette possibilité; elle ne peut commencer que par affirmer radicalement la finitude de notre « intelligence » et de notre « être », aux prises avec le projet d'intégrer toute la réalité, pour accepter une extériorité irréductible. L'acceptation de l'extériorité s'accompagne du souci de dépasser nos limites, de nous excéder nous-mêmes. Si ce dépassement de soi a lieu, nous pouvons communiquer au-delà de nos limites, ce qui nous permet de retrouver la vraie liberté de l'humanité, car la vraie liberté n'est donnée qu'à l'être fini qui peut se dire véritablement mortel.

À la différence de Hegel qui conçoit la finitude comme mouvement de totalisation de la totalité et, réciproquement, la totalité comme acte perpétuel d'auto-dépassement de la finitude, Bataille comprend toujours la finitude comme la condition d' ouverture vers la totalité, sous la forme de la « communication ». Ainsi, la totalité bataillienne est vouée à rester dans l' « hyper-hégélianisme », selon lequel le dépassement de l'isolement individuel rejoint l'intersubjectivité, voire la communication. L'affirmation de la finitude de l'être s'accompagne donc de la volonté de communiquer librement. Communiquer, c'est se perdre, se consumer sans réserve. En communiquant, en se perdant, l'être accède à ce qui l'excède sans le transcender, à ce qui constitue le fondement de l'existence, c'est-à-dire à la totalité. La communication fait que l'être est à la fois « individu » et capable de mettre en question ses limites et sa finitude; elle fait que l'être (le fini) peut se montrer à la mesure de l'univers (l'infini). En conséquence, la communication réalise la totalité à hauteur de l'être particulier:

> La communication peut être regardée comme une marge ouverte à la possibilité: l'être par elle dépasse des limites de plus en plus éloignées mais à la fin, l'être perdu dans la communication se retrouve seul, alors qu'il atteint une sorte d'immensité. De même que l'inconnu le plus lourd ne se trouve qu'à la condition d'aller au fond de la connaissance, de même la solitude inintelligible de l'être se trouve à la condition d'aller au bout de la communication, au

> moment où l'esprit atteint un sommet dérisoire où il est *tout*[39].

Nous avons déjà mis en lumière le fait que ce « tout » s'applique à ce que Bataille appelle « matière », « réalité » et « nature ». Il convient de noter ici que cette totalité entre aussi en résonance avec le terme de « communauté », ou pour être fidèle à l'expression de Bataille, celui de « communion »:

> C'est une banalité d'affirmer qu'entre les hommes existe une difficulté de communication fondamentale. Et il n'est pas mauvais de reconnaître à l'avance qu'il s'agit d'une difficulté en partie irréductible. Communiquer veut dire essayer de parvenir à l'unité et d'être à plusieurs un seul, ce qu'a réussi à signifier le mot de *communion*[40].

La communication exige que l'être particulier accepte sa finitude et s'ouvre à l'autre. L'être particulier est donc indéfini dans l'individu et se trouve hors de lui. C'est pourquoi la communication n'a rien de subjectif, mais est indissociable de l'expérience d'une extériorité incommensurable. C'est la communauté seule qui fournit son espace à cette expérience. Maurice Blanchot écrit:

> [...] si le rapport de l'homme à l'homme cesse d'être le rapport du Même avec le Même mais introduit l'Autre comme irréductible et, dans son égalité, toujours en dissymétrie par rapport à celui qui le considère, c'est une tout autre sorte de relation qui s'impose et qui impose une autre forme de société qu'on osera à peine nommer « communauté [41]».

L'intervention de « l'Autre » met en cause le rapport autiste de l'être particulier à soi-même, et révèle cet être à la « communauté ». Cependant, l'Autre ne revendique pas la communauté comme une totalité antérieurement donnée ou à venir, mais il la produit selon un procédé où elle surgit à chaque fois singulièrement. En ce sens, la communauté n'est ni supérieure à l'être ni immanente à lui, mais elle vise à mieux caractériser une particularité. Mais alors, qu'en est-il de cet « Autre »? Qui est cet « Autre » qui met en cause l'être particulier et l'introduit à la communauté? La réponse de Bataille est assez consternante: c'est autrui au bord de la mort: « S'il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*. [42]»

Lorsqu'un être est présent à la mort d'autrui et prend sur lui cette mort comme la seule mort qui le concerne, il est à même de sortir de ses limites et d'entrer dans une communauté. Mais il découvre alors que cette communauté est forcément « impossible », parce qu'il n'y a pas de communauté d'êtres immortels et que la communauté ne se tient qu'au nom de la mort:

> Chacun de nous est alors chassé de l'étroitesse de sa personne et se perd autant qu'il peut dans la communauté de ses semblables. C'est pour cela qu'il est nécessaire à la vie commune de se tenir à *hauteur de mort*. Le lot d'un grand nombre de vies privées est la petitesse. Mais une communauté ne peut durer qu'au niveau d'intensité de la mort, elle se décompose dès qu'elle manque à la grandeur particulière au danger. Elle doit prendre sur elle ce que la destinée humaine a d' « inapaisé », d' « inapaisable », et maintenir un besoin assoiffé de gloire[43)].

La communauté est présente à ses membres par leur mort. Réciproquement seule leur exposition à la mort constitue et maintient la communauté. Mais dire que la communauté met notre existence hors de nous, ce n'est pas dire que notre existence soit réinvestie dans la communauté, parce qu'il n'y a pas de communauté supérieure à notre existence. La mort remplace notre existence par une communauté forcément finie et incomplète, car cette communauté a « son principe dans la *finitude* des êtres qui la composent [44)]». De même que les êtres mortels échappent à l'opération totalitaire de l'Esprit, de même la communauté n'a rien à voir avec la clôture de l'État total. La communauté des êtres mortels assume l'impossibilité de sa propre immanence, l'impossibilité d'un être communautaire comme sujet:

> Chacun de nous est comme enfoncé dans l'isolement étroit. Rien ne compte à ses yeux que lui-même. Ce qu'il éprouve venant du dehors, il le ramène souvent à l'impression heureuse ou malheureuse qu'il en reçoit. La seule limite radicale de cette solitude foncière, c'est la mort: c'est le seul démenti grave que rencontre l'illusion, car, si je meurs, le monde cesse d'être réductible à mon esprit qui le réfléchit. Tout me disait que je comptais seul. Mais la mort me prévient que c'est un mensonge: car je ne compte pour rien, c'est le monde qui compte seul. Je compte dans la mesure où je suis dans ce monde non comme

> un étranger s'isolant et se fermant mais comme un grain d'énergie se perdant dans la lumière. Je vois donc que, si je dois vivre, c'est à cette condition tragique: que perdant cette vie, qui m'appartient, je me donne à ce qui m'ignore, à ce qui n'est que hors de moi[45].

La communauté dont parle Bataille n'a rien à voir avec l'adjectif « subjectif », mais concerne l'univers ou le « monde », c'est-à-dire l'espace des communications ou des contagions d'énergie toujours en excès. L'expérience de la communauté est une expérience de la communication, où l'être, perdu dans le flux d'énergie, se rend compte de sa nature, marquée non pas par une transparence ou une homogénéité, mais par une hybridité et une hétérogénéité. Cette expérience montre que les individus, ne pouvant posséder en commun une immanence ou une intimité, doivent chercher leur « être » à l'extérieur, c'est-à-dire dans la communication. En ce sens, l'exigence de la communauté est le contraire de celle du système hégélien qui interdit forcément la communication.

6. Conclusion: l'enjeu de la totalité

Pour cette raison même, Bataille a su surpasser Hegel. L' « échec » de Hegel consiste à concevoir la totalité dans une transparence et une harmonie de l'Esprit, où les individus, produits de l'aliénation ou de la dégradation de l'Esprit, sont perdus dans une équivalence abstraite et souffrants d'un non-rapport entre eux. Mais la pensée batailliennne de la communauté et de la totalité amène à concevoir que l'individu, irrémédiablement fini et incomplet, exige nécessairement un autre individu aussi singulier que lui. Ce statut de l'individu engage un renouvellement de la pensée hégélienne de l'individu et du « sujet », au profit de l'existence à la fois autonome et « communielle », récupérée dans sa finitude retrouvée. Bataille exalte cette nouvelle sorte d'homme sous le nom de « souveraineté »:

> Réciproquement est « homme entier » *quiconque en lui-même saisit la raison d'être souveraine*. Il définit à ce moment cette totalité d'être qui ne peut être subordonnée au résultat d'une action[46].

Méditons aussi ce passage:

> Dans la souveraineté, l'autonomie procède au contraire d'un refus de conserver, d'une prodigalité sans mesure. L'objet dans un moment souverain n'est pas substance *en ce qu'il se perd*. La souveraineté ne diffère en rien d'une dissipation sans limite des « richesses », des substances.[47)]

Pour Bataille, la totalité est donc une communion où chaque être s'expose à son extériorité, « se perd », se consume, et existe ainsi en tant que communication. Dès lors, la communication s'impose à la fois comme une exigence et comme une fatalité. Or ces êtres ne sont souverains que dans la mesure où ils acceptent leur finitude. Cela implique que la communication et la communauté qu'ils mettent en œuvre doivent nécessairement être imparfaites et incomplètes. La pensée de la souveraineté associe la finitude et l'infinité, ou la particularité et la totalité, notions traditionnellement opposées. Ainsi est résolue la tension entre individu et totalité, fini et infini, contingent et absolu. La totalité ne disparaît pas dans la révélation de sa finitude, de sa singularité; au contraire, elle affirme sa singularité pour s'excéder continuellement; et la particularité n'existe qu'en se perdant, en communiquant dans la totalité, qui est en elle-même contingente et « vivante ».

Selon la pensée de Bataille, la dialectique est capable d'ouvrir dans le monde de la totalité, un monde de la contingence, de l'aléa. Mais cela n'implique pas le refus catégorique de la pensée dialectique de Hegel. Lorsque Bataille critique, selon sa lecture très kojévienne de Hegel, le « panlogisme » hégélien et surtout la théorie de la « fin de l'histoire » fondée sur la croyance dans « la cohérence du discours », il vise précisément le nœud fondamental de la pensée dialectique et tente d'établir une nouvelle perspective, selon laquelle la dialectique, loin de se réduire à une identité abstraite, offre justement le moyen de dépasser l'antinomie établie entre la connaissance abstraite et l'expérience sensible:

> Je répète: la philosophie est la somme des possibles, au sens d'une opération synthétique, ou rien.
>
> C'est, me semble-t-il, ce qu'elle fut pour Hegel. L'expérience érotique, au moins dans les premières formes de sa construction dialectique, a eu ouvertement part dans l'élaboration du système, mais il n'est pas impossible de penser qu'elle a, secrètement, eu une influence plus profonde: l'érotisme ne peut être envisagé que dialectiquement, et réciproquement, le dialecticien, s'il ne se

borne pas au formalisme, a nécessairement les yeux fixés sur son expérience sexuelle[48].

En fait, la totalité bataillienne se base à la fois sur l'universel et sur le particulier, sur le « ciel » et sur la « terre », sur le système et sur l'érotisme, ce qui oblige l'homme, au moment de l'accomplissement d'une totalité, d'avoir un pied en elle et un pied hors d'elle: il a toujours un pied qui n'est pas inclus dans la totalité. La totalité de Bataille repose donc sur un fond qui s'ouvre à quelque chose qui échappe à toute universalisation, quelque chose qui excède la totalité. Dans le déploiement de ce procès, nous ne nous libérons pas de notre contingence, mais nous affirmons notre contingence; et en cette affirmation, la totalité se communique à travers nous. La totalité bataillienne est ce lieu où se rejoignent la finitude et l'infinité, la nécessité et la liberté.

Notes

1) Dans la discussion qui a suivi la *Conférence sur le péché* donnée le 5 mars 1944, Bataille dit résolument que « je ne fais pas mystère de ce fait que je suis plus que tout autre chose et sans l'être de bout à bout, hégélien » (*Discussion sur le péché*, *Œuvres complètes de Georges Bataille*, Paris, Gallimard, tome VI, p. 348. Sauf exception nous nous référons à cette édition sous le sigle: *OC*, suivi de la numérotation du tome et de la page).
2) Avant l'introduction par Kojève à une lecture « philosophique » de Hegel, Bataille avait fait lui-même une lecture partielle et tendancieuse de Hegel: une lecture en partie empruntée à Emile Bréhier, à Gurvitch et à Nicolaï Hartmann. Selon cette lecture, Bataille fait allusion à Hegel dès ses premiers articles dans *Documents*. Son premier discours portant directement sur Hegel se repère dans un article paru dans la revue *Documents* de 1930 (N^{o} 1): « Le bas matérialisme et la gnose ». À cette première allusion succède un article très important écrit avec Raymond Queneau et paru dans *La Critique sociale* en mars 1932: « La critique des fondements de la dialectique hégélienne ». Ainsi, il semble difficile de fonder la lecture de Hegel par Bataille sur la seule introduction faite par Kojève. Le moins qu'on puisse dire, c'est que, comme l'indique Queneau, il s'est trouvé confronté « aux différents Hegels ». Cf. Raymond Queneau, « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, n^{o} 195–196, 1963, p.700.
3) Nous nous référons ici à la distinction établie par Jarczyk entre deux sortes de « totalité »: « Totalité et vérité sont deux façons de dire cette interconnexion

essentielle des éléments de l'expérience qui est raison de son organisation signifiante. À condition d'entendre ici, comme je l'ai précisé ailleurs, non une "totalité-somme", simple adjonction les uns aux autres des moments préexistants, mais une "totalité-mouvement", qui assure la médiation négative et donc la reconnaissance mutuelle de ces éléments par là même réellement posés comme moments » (Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986, p.80). Voir aussi G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 12–15 et p. 107–109.

4) Bataille, *OC*, II, p. 360.
5) Hegel se réfère d'abord à la solution platonicienne pour garantir l'adéquation entre l'ordre des idées et l'ordre des choses. Mais pour ce faire, il réfute l'appel à un principe transcendant, qui n'est que Dieu. Il reconnaît l'accord entre l'esprit et la chose au nom de la vérité, ce qui n'implique ni l'appel à l'identité de ce qui est dans sa *présence*, ni le recours à l'unité synthétique, proposée par Kant, entre la réalité du sujet et celle de l'objet. Fidèle à Platon, Hegel soutient l'accord du sujet et de la substance dans leur unité d'origine; mais il ne cherche pas à marquer l'effectuation du concept par cette identité fondamentale, car il pense que la manifestation conceptuelle de la substance ne se résume en aucun terme, mais se réalise dans le déploiement de relations. Dès lors, l'accord entre le sujet et la substance doit être validé non seulement par leur connivence d'origine, mais aussi par leur *identité en devenir* qui s'exprime selon le jeu de leur présupposition mutuelle: il ne suffit ni d'enregistrer la voix d'un Logos transcendant, ni de confier à nos seules forces la mission de dire la substance en sa vérité.
6) Christian Godin, *La Totalité*, tome 3: *la philosophie*, Seyssel, Éd. Champs Vallon, 2000, p. 369.
7) Benoît Timmermans, *Hegel*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p. 50.
8) *Ibid*., p. 24.
9) G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), Paris, Gallimard, 1970, p. 162. On ne doit pas lire dans le terme « réflexion » une connotation psychologique. La réflexion « ne signifie pas l'intervention de quelque *sujet* pensant, mais simplement que le passage au "fondement", la transition de son *être* à son *essence*, implique qu'on entre maintenant dans un régime de *négativité* » (*Hegel*, *op. cit*., p. 51).
10) *Hegel*, *op. cit*., p. 52.
11) *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit., p. 167.
12) *Hegel*, *op. cit*., p. 53.
13) *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit*., p. 180.

14) *Ibid.,* p. 183.
15) Bataille, Variantes de *Sur Nietzsche*, *OC*, VI, p. 379. Loin d'être l'instance transcendante qui englobe l'homme, l' « homme entier » est déterminé comme ce qui est en train de naître dans le devenir de l'homme ou ce qui surgit comme une immanence, chaque fois unique, du devenir lui-même. L'essence de l' « homme entier » réside dans le fait de se transcender, de se perdre et de se mettre en jeu: dépassement, transgression et excès. L' « homme entier » est donc une totalité qui ne peut être réalisée qu'à partir et en vue de l'*excès* de l'homme.
16) Bataille, *Sur Nietzsche*, *OC*, VI, p. 19.
17) Bataille, *Le Coupable*, *OC*, V, p. 363–364.
18) *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit*., p. 148.
19) Eftichios Bitsakis, *La Nature dans la pensée dialectique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 127.
20) Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose », *OC*, I, p. 221, note (Nous soulignons: « contradiction »).
21) « [...] la gnose, dans son processus psychologique, n'est pas si différente du matérialisme actuel, j'entends d'un matérialisme n'impliquant pas d'ontologie, n'impliquant pas que la matière est la chose en soi. [...]. La matière basse est extérieure et étrangère aux aspirations idéales humaines et refuse de se laisser réduire aux grandes machines ontologiques résultant de ces aspirations » (*Ibid*., p. 224–225).
22) Bataille, « Figure humaine », *OC*, I, p. 184.
23) Georges Didi-Huberman, *La Ressemblance informe ou le gai-savoir visuel selon George Bataille*, Paris, Macula,1995, p. 229.
24) « L'homme est un effet du surplus d'énergie: principalement l'extrême richesse de ses activités élevées doit être définie comme la libération éclatante d'un excès » (Bataille, *L'Économie à la mesure de l'univers*, *OC*, VII, p. 14).
25) Bataille, *La Notion de dépense*, *OC*, I, p. 319.
26) Selon la proposition de Jarczyk et Labarrière, nous rendons *aufheben* par « sursumer ». Chez Hegel, le terme *aufheben* se trouve en charge de deux significations: cesser et conserver. En ce sens, le mot « sursumer » nous semble être un vocable qui exprime adéquatement toutes les nuances du terme allemand. Voir *Hegeliana*, *op. cit*., p. 102–120.
27) *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, *op. cit*., § 248, p. 238.
28) G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I: *La Science de la logique*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, § 128, Add., p. 563.
29) Bataille, *L'Expérience intérieure*, *OC*, V, p. 130.
30) Bataille, « Hegel, la mort et le sacrifice », *OC*, XII, p. 328 (nous soulignons).
31) Bataille, *L'Érotisme*, *OC*, X, p. 249.

32) *L'Expérience intérieure*, *op. cit*., p. 56.
33) « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit*., p. 336.
34) *Ibid*., p. 332.
35) Bataille, *Sacrifices*, *OC*, I, p. 91.
36) Voir Jean-Michel Besnier, *La Politique de l'impossible: l'intellectuel entre révolte et engagement*, Paris, éd. de la Découverte, 1988, p. 211.
37) « Hegel, la mort et le sacrifice », *op. cit*., p. 344.
38) *Ibid*., p. 339.
39) Bataille, Annexe de *Sur Nietzsche*: « Collège socratique », *OC*, VI, p. 291 (nous soulignons).
40) *Ibid*., p. 279.
41) Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p. 12.
42) Bataille, *La Limite de l'utile*, OC, VII, p. 245.
43) *Ibid*., p. 245–246.
44) *La Communauté inavouable*, *op. cit*., p. 17.
45) *La Limite de l'utile*, *op. cit*., p. 268–269.
46) Variantes de *Sur Nietzsche*, *op. cit*., p. 378.
47) Bataille, *Méthode de méditation*, *OC*, V, p. 215, note.
48) *L'Érotisme*, *op. cit*., p. 248.