
La Part maudite
de Georges Bataille

La dépense et l'excès

Sous la direction de Christian Limousin et Jacques Poirier



CLASSIQUES
GARNIER

En février 1949 paraît *La Part maudite I. La Consommation*. Dans le contexte d'après-guerre, ce texte a déconcerté. Les Aztèques et leurs sacrifices ont pu sembler d'une superbe inactualité, de même que la célébration de la dépense, en des temps de pénurie. De plus, en un temps où le marxisme semble un horizon indépassable, voilà un auteur qui pense la cité à partir de l'archaïque. Inclassable, un tel ouvrage aura souffert longtemps d'un discrédit, de la part des spécialistes (économistes, ethnologues), mais également des lecteurs de Bataille. Ce collectif a pour ambition de redonner sa place à un texte essentiel et au rêve d'une dépense improductive, c'est-à-dire d'une dépense pure.

48€

ISBN 978-2-8124-3829-5



9 782812 438295

RENCONTRES

124

Série *Littérature des XX^e et XXI^e siècles*
dirigée par Didier Alexandre

19

La Part maudite de Georges Bataille

Ouvrage publié avec le soutien de l'université de Bourgogne
et du laboratoire CPTC (Centre pluridisciplinaire textes et cultures)



La Part maudite de Georges Bataille

La dépense et l'excès

Sous la direction de Christian Limousin et Jacques Poirier

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2015

Christian Limousin, cofondateur de la revue *Gramma*, a consacré sa thèse à la pratique mythologique de Georges Bataille. En 2002, il a organisé à Vézelay la journée d'étude « Bataille, l'éros et le sacré » et y a coorganisé en 2012 les manifestations marquant le cinquantième anniversaire de la disparition de l'écrivain. Membre du comité de lecture des *Cahiers Bataille*, il est également poète et historien d'art.

Jacques Poirier est professeur émérite de littérature française à l'université de Bourgogne. Il travaille sur les relations entre les sciences humaines et les écrivains français, et sur les mythes littéraires. Auteur d'articles sur la littérature française moderne, il a publié deux ouvrages sur les relations des écrivains français avec la psychanalyse et une monographie sur le mythe de Judith et Holopherne.

© 2015. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-8124-3829-5 (livre broché)

ISBN 978-2-8124-3830-1 (livre relié)

ISSN 2103-5636

Il est difficile sans doute de dire simplement : « [...] Vous ne pouvez le nier : le désir est en vous, il est vif; vous ne pourrez jamais le séparer de l'homme. Essentiellement, l'être humain a la charge de dépenser dans la gloire ce qu'accumule la terre, que le soleil prodigue. Essentiellement, c'est un rieur, un danseur, un donneur de fêtes. » Ce langage est clairement le seul sérieux. L'humanité naïve, adonnée aux pratiques de la dépense glorieuse, leur lia tragiquement la grandeur et le sens de l'homme. La nature humaine à l'avance est à la mesure d'immenses libérations d'énergie. Que ceux qui l'aperçoivent se vouent à ces libérations. Le plein fait sur la terre de l'énergie rayonnante du soleil, ils ont la charge de la rendre à sa liberté première. S'ils sont trahis par la faiblesse – provisoire – de l'intelligence humaine, la rage du soleil au moins ne leur manquera pas : par la gloire – voulue – ou par l'horreur – subie – jamais tâche proposée ne fut plus certaine d'aboutir¹.

1 G. Bataille, « L'économie à la mesure de l'univers » (1946), *OC VII*, 15-16.

This article analyses the ambivalent status of The Accursed Share with respect to ecology. Bataille's general economics advocates a systematic and energetic perspective which makes it possible to integrate analyses of economic activity within the movement of terrestrial energy. On the other hand, general economics concentrates on the relation between production and consumption and thus seems to ignore the key ecological phenomenon of decomposition, which assures the closure of material ecological loops.

TABLE DES MATIÈRES

Abréviations	11
Christian LIMOUSIN et Jacques POIRIER	
Avant-Propos	13

PROLOGUE

Christian LIMOUSIN	
Vue d'ensemble. Excès, dépense et <i>Part maudite</i>	
chez Georges Bataille	21
Christian LIMOUSIN	
Chronologie. Georges Bataille, <i>La Part maudite</i>	
et ses alentours jusqu'à nos jours	43

PREMIÈRE PARTIE

ÉCONOMIE GÉNÉRALE

Koichiro HAMANO	
Un don rationnel	79
Marie-Christine LALA	
De l'opération souveraine à l'économie générale	91

- Juliette FEYEL
La dépense à l'état pur et le mythe solaire de Georges Bataille ... 105
- François DE MARCH
La Part maudite. Un « Non Savoir » économique? 119
- Takuji IWANO
L'« économie générale » et le don solaire.
Réflexion sur la pensée économique de Georges Bataille 135
- Hervé CASTANET
Le corps vivant comme monnaie. Variation sur une utopie
de Pierre Klossowski en dialogue avec *La Part maudite*
et avec *La notion de dépense* de Georges Bataille 147
- Claire LOZIER
De l'excédent dans l'écriture. Jacques Derrida commentateur
de Georges Bataille 161

DEUXIÈME PARTIE

ETHNOLOGIE ET POLITIQUE

- Guillermo-Nelson GUZMAN ROBLEDO
La fleur de l'obsidienne. Bataille et les Aztèques 177
- Stéphane MASSONET
Du sacrifice au potlatch. D'Alfred Métraux
à Claude Lévi-Strauss 191
- Sébastien GALLAND
Soleil de sang. Héroïsme et mystique de l'inutile
chez Georges Bataille 203
- Eugène ENRIQUEZ
Peut-on toujours vivre dans l'excès? 217

- Pascale FAUTRIER
La politique de Georges Bataille 235
- Serge ZENKINE
La politique à la mesure de l'univers.
La notion de dépense et les relations internationales 255

TROISIÈME PARTIE

POÉTIQUE

- John BAKER
À partir de Georges Bataille et William Blake.
La part poétique 273
- Francesco AGNELLINI
L'économie à la base de la morale et de la poésie 291
- Jacques POIRIER
« *Non Serviam* ». Le Soleil, le Moloch et le Fétiche 307
- Michèle RICHMAN
Bataille à l'écran. Intimité et histoire en réponse
à *La Question humaine* 319

QUATRIÈME PARTIE

VERS L'ÉCO-ÉCONOMIE?

- Cédric MONG-HY
Vers la thermodynamique de l'*anthropos*.
Georges Bataille, Georges Ambrosino et les naissances
du paradigme énergétique 337

François WARIN Champs de foudre. À propos d'écologie : Nietzsche, Bataille et les autres... ..	353
Henry DICKS Bataille et la crise écologique. L'économie générale et l'oubli de l'être	383
Annexe 1 L'usage des richesses. Collection dirigée par Georges Bataille ...	395
Annexe 2 Quand Bataille attaquait le principe métaphysique de l'économie par Jean Baudrillard	397
Annexe 3 Bataille et le capitalisme postmoderne par Jean-Joseph Goux ...	403
Index des noms propres	407
Présentation des auteurs et résumés	411

LA FLEUR DE L'OBSIDIENNE

Bataille et les Aztèques

Si pour Bataille, le destin peut prendre la forme de la rencontre amoureuse, il peut également procéder de la rencontre d'un mot, parmi tous ceux du dictionnaire. Tout au long de l'œuvre de Bataille, mais surtout dans les ouvrages qui composent *La Somme athéologique*, de nombreux passages évoquent la chance comme possibilité d'une *rencontre*, au sens fort, celle que l'on doit en apparence à la conjonction des hasards. À ce sujet, Bataille relate dans *Le Coupable* une anecdote étrange qui nous aide à comprendre la relation étroite entre sa pensée et la culture mexicaine préhispanique, marquée par la présence du jeu et du hasard. Recherchant dans un dictionnaire le mot « atmosphère », Bataille tombe sur « Atlixco », petite ville mexicaine au pied du volcan Popocatepetl, et s'écrie alors : « O monde aujourd'hui en entier noué de sanglots. Naïvement vomissant le sang (comme un poitrinaire) : du côté des plaines de Pologne ? Autant ne rien imaginer. Un blessé crie ! je suis sourd au fond de ma solitude, où le chaos dépasse celui des guerres¹ ». L'extraordinaire, c'est que le hasard a conduit Bataille à rencontrer cette ville au pied du Popocatepetl, volcan dont la bouche vomit le sang de la Terre et où le dieu Quetzalcóatl se laisse glisser sur une petite planche comme un enfant qui joue. Or, Bataille avait lui-même eu recours à cette image quelques années auparavant dans l'article « Les Pieds Nickelés² », texte qui a pour thème ce qui pénètre toute sa pensée et son œuvre : le jeu.

1 *Le Coupable*, OC V, 300-301.

2 « Les Pieds Nickelés », OC I, 233.

L'INTERPRÉTATION LUDIQUE DU SACRIFICE

Évoquer l'aspect ludique de la rencontre d'un mot associé au Mexique n'a rien d'anodin si nous considérons l'importance que l'œuvre de Bataille a toujours accordée au jeu et le rôle de celui-ci dans son interprétation du sacrifice dans le Mexique précolombien. Alfred Métraux, dans « Rencontre avec les ethnologues¹ », publié dans le célèbre numéro de *Critique* consacré à Bataille, passe en revue ses relations avec l'ethnologie, en portant une attention particulière à sa fascination envers les cultures précolombiennes, particulièrement celle des Aztèques. L'article souligne comment dans « L'Amérique disparue » de 1928, Bataille se focalise sur les aspects humoristiques et ludiques grâce auxquels les Aztèques affrontaient la mort lors de leurs fêtes rituelles :

Il croyait déceler dans leur religion « une sorte d'humour noir encore plus effroyable que l'horreur ». Georges Bataille attribuait alors une grande valeur au « cynisme joyeux » et à son corollaire, la mystification. Or, il percevait chez les Mexicains un certain goût « de la farce cruelle et sinistre² ».

Précisément, le point de vue de Bataille concernant le sacrifice et le sacré est traversé par l'opposition du sérieux et du jeu. Cette différence s'appuie sur le fait que le sérieux est lié à la pensée discursive, le travail et le sens (en un mot, le monde profane), alors que le jeu est en relation directe avec le sacré, la fête et la question du sens.

Bien des années après, dans un commentaire sur *Homo Ludens* de Johannes Huizinga, Bataille reconnaîtra le mérite de l'historien hollandais, autant pour l'importance qu'il donne au jeu comme phénomène anthropologique, que pour la relation qu'il a établie entre le jeu et le sacré :

On ne saurait mieux préciser le rapport de la souveraineté et de son expression authentique que ne fit Huizinga, disant : « Cette sphère du jeu est celle où l'enfant, le poète et le primitif se retrouvent comme dans leur élément. » Comparées à cette formule, brève, véritablement laconique, les analyses de

Lévy-Bruhl ou de Cassirer (concernant la pensée primitive ou mystique), celles de Piaget (concernant la pensée enfantine), celles de Freud (concernant le rêve), ont quelque chose d'embarrassé, de balbutiant¹.

Cependant, Bataille s'éloigne de Huizinga sur un point : tandis que ce dernier fait du jeu un phénomène extensif à toute manifestation de la culture humaine, Bataille le situe exclusivement dans le domaine du sacré et, par conséquent, opposé aux manifestations du monde profane². Cette opposition radicale entre le sacré et le profane joue chez Bataille un rôle très important. Rappelons que pour lui, l'ordre profane c'est la scission de la continuité des êtres, scission qui a pour origine, autant la subordination des choses à l'Homme quand il les transforme en utiles, que le travail, qui est rendu possible grâce aux interdits liés à la mort et à l'érotisme. Ces interdits provoquent une insatisfaction permanente que l'homme cherche à abolir de différentes manières, comme la transgression et le jeu rituel pendant le temps hétérogène de la fête. Ainsi, le sacrifice apparaît comme l'action sacrée par excellence. Puisqu'il n'est pas seulement la destruction de l'utile comme tel, mais aussi la transgression rituelle de l'interdit de tuer.

Sous l'influence de Marcel Mauss, Bataille interprète le sacrifice comme l'absence totale de sens utilitaire, exprimée par le « besoin de perte ». Ce qui conduit intimement à la destruction sacrificielle, ce sont alors l'excès et la dépense. Il est loin de considérer le sacrifice comme un acte destiné à s'attirer les faveurs divines. Quoique cette interprétation puisse paraître étrange, puisque les hommes sont habitués à voir le sacrifice comme un échange, dont on peut espérer de nombreux profits, ce qui est vrai, c'est que le besoin de perte peut être seulement compris dans l'intimité de l'acte même et non du point de vue utilitaire. Le sacré n'est pas un thème à traiter comme n'importe quel thème. Il entraîne nécessairement l'implication intime de celui qui veut le comprendre :

Le sacré ne peut être seulement ce dont il est question comme d'un objet [...] Le sacré, bien au contraire, est donné comme un objet qui toujours importe au sujet intimement : l'objet et le sujet, si je parle de sacré, sont toujours donnés comme se compénétrant [...] Et sans nul doute, je ne puis me retirer personnellement, tirer mon épingle du jeu³.

1 A. Métraux, « Rencontre avec les ethnologues », *Critique*, 195-196, Paris, Minuit, p. 677-684.

2 *Ibid.*, p. 679.

1 « Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ? », *OC XII*, 104.

2 *Ibid.*, p. 109.

3 « La Guerre et la philosophie du sacré », *OC XII*, 49.

C'est seulement en partageant la perspective intime qu'implique la mise en jeu de la pensée, que nous pouvons observer chez les Aztèques des aspects qui, autrement, nous échappent : « un Aztèque pouvait rendre son esclave (et se rendre lui-même) au mouvement du jeu, par une mise à mort rituelle, un *sacrifice* qui était le seul moyen de ne pas perdre à *l'utiliser* cette pure souveraineté du jeu qui est l'excellence de l'homme¹ ».

LA BLESSURE MORTELLE ET LE POINT D'ÉBULLITION DES ÊTRES DISCONTINUS

La culture aztèque s'offre à Bataille comme la société sacrificielle par excellence. Comme cette civilisation est celle dont nous connaissons le mieux les rites sacrificiels, il n'est pas étonnant que dans des œuvres comme *La Part maudite*, *La Limite de l'utile* ou *Théorie de la religion*, il lui donne une place privilégiée pour ses observations sur le sacré. L'évolution historique fait apparaître leurs fêtes sanglantes comme le point culminant de l'expression sacrificielle, et toute sa dialectique postérieure (qui n'est pas nécessairement chronologique), comme la décadence des valeurs sacrificielles. C'est pourquoi, elle lui offre un vaste champ à travers lequel il peut opposer les éléments centraux de sa théorie du sacrifice et des manifestations rituelles. Pour cette raison, nous voyons chez les Aztèques les points centraux de sa conception du sacrifice. En plus du « besoin de perte », nous pouvons souligner deux aspects, qui sont également associés au jeu : d'une part, sa conception de la mort et de l'élément parodique qu'implique l'acte sacrificiel ; de l'autre, l'attitude joyeuse devant son aspect simultanément terrible et séducteur.

Pour comprendre l'élément parodique présent dans le sacrifice, nous devons mettre en valeur la signification de la mort et sa relation à l'idée de « continuité » chez Bataille. Dans toute son œuvre, Bataille a en vue le trait caractéristique qui condamne la vie humaine à l'individualité et à l'isolement. En dehors de la sphère humaine, les autres êtres appartiennent à la totalité du réel ; ils vivent dans le monde comme « l'eau à

l'intérieur de l'eau¹ », sans la scission de la conscience et du « moi ». Cet état des êtres qui subsistent sans séparation du « moi » et du « toi » est ce qu'il appelle « continuité ». Ainsi, l'individualité comporte une scission ambiguë. Tout d'abord, l'homme cherche à préserver l'individualité qui fonde son isolement, raison pour laquelle « Le plus violent pour nous est la mort qui, précisément, nous arrache à l'obstination que nous avons de voir durer l'être discontinu que nous sommes ». La peur de la mort est donc le résultat de notre engagement envers l'être individuel et discontinu que nous sommes, mais que la mort dissout. Quand on meurt, s'éloignent les limites qui définissent notre identité et notre individualité. On se retrouve comme les animaux dans « l'intérieur des eaux ». Pour cette raison, face à la peur de la mort, l'homme a cherché la continuité qui détruit son isolement. Destruction qui a eu lieu dans l'érotisme et la mort :

L'humanité s'est efforcée dès les premiers âges d'accéder en dehors de ces hasards à la continuité qui la libère. Le problème s'est posé en face de la mort, qui précipite apparemment l'être discontinu dans la continuité de l'être. Cette manière de voir la destruction d'un être discontinu, ne touche en rien la continuité de l'être, qui existe en dehors de nous, généralement [...]. J'insiste sur le fait que, la continuité de l'être étant à l'origine des êtres, la mort ne l'atteint pas, la continuité de l'être en est indépendante, et même, au contraire, *la mort la manifeste*. Cette pensée me paraît devoir être la base de l'interprétation du sacrifice religieux².

Si la discontinuité d'un être humain existe par l'individualité qui le caractérise, la perte de celle-ci l'extrait de l'isolement auquel il est destiné. L'Homme aspire continuellement à l'extinction des limites de son individualité, raison pour laquelle la mort peut se présenter comme la forme absolue dans laquelle la continuité se manifeste. Pour cela, l'horreur et l'angoisse qui accompagnent le sentiment de mort s'expriment dans l'ambiguïté de l'intérêt et de la fascination vis-à-vis de celle-ci. Cependant, malgré l'intérêt humain pour la mort, personne ne peut l'expérimenter :

Il est vrai, nous réfléchissons sur la mort d'autrui. Nous reportons sur nous-mêmes l'impression que nous donne la mort des autres. Nous nous imaginons

1 « Sommes-nous là pour jouer ? ou pour être sérieux ? », *ibid.*, p. 106.

1 *Théorie de la religion*, OC VII, 292.

2 *Ibid.*, p. 27.

souvent dans la situation de ceux que nous voyons mourir, mais justement nous ne pouvons le faire qu'à la condition de vivre¹.

Un subterfuge est donc nécessaire pour tendre à l'apercevoir. La nécessité du sacrifice répond précisément à la possibilité d'expérimenter la mort au moyen de celle d'un tiers à qui le bourreau s'identifie :

La mort, elle-même devrait devenir conscience (de soi), au moment même où elle anéantit l'être conscient. C'est en un sens ce qui a lieu [...], au moyen d'un subterfuge. Dans le sacrifice, le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice².

Évidemment, la communion du sacrifiant et de la victime est encore plus forte s'il s'agit de la mort d'un être humain. Le sacrifice implique une fusion intime entre la victime et le sacrifiant, semblable à celle qui unit les amants dans la chambre. Comme on le voit dans *La Part maudite*, les traitements de faveur accordés à certains prisonniers illustrent « l'intimité des bourreaux et des victimes³ » dans cette civilisation. Par ailleurs, la guerre ayant pour but de fournir des victimes pour le sacrifice, il existe une corrélation évidente entre le sacrifice (la mort de la victime) et la guerre (la mort du guerrier). En ce qui concerne le traitement du captif, nous pouvons donner un exemple, emprunté à Bernardino de Sahagún. Durant la fête de « Tlacaxipehualiztli », après la mort du captif, son possesseur portait le deuil, offrait sa chair lors d'un banquet, mais se refusait à en manger : « De là, ils portaient le corps écorché chez le propriétaire où il le divisait et faisait à ses supérieurs, amis et parents, présents de sa chair. Le seigneur du captif ne mangeait pas de la chair parce qu'il pensait qu'elle représentait sa propre chair⁴ ».

Dans le même esprit, Bataille explique le caractère sacrificiel de la guerre chez les Aztèques : comme le sacrifice, elle servait à nourrir le Soleil. La guerre entre les peuples méso-américains ne se réduisait pas à l'accumulation et à la domination des peuples vaincus. Pour les Aztèques, la capture de prisonniers destinés au sacrifice était le moyen

1 « L'enseignement de la mort », *OC VIII*, 199.

2 « Hegel, la mort et le sacrifice », *OC XII*, 336.

3 *La Part maudite*, *OC VII*, p. 56-58.

4 B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, 2000, p. 183 (ma traduction).

par lequel le sang du guerrier pouvait être remplacé par celui du captif dans les temples lors de certaines cérémonies :

Si le guerrier avait lui-même succombé au lieu de revenir vainqueur, sa mort au champ de bataille aurait eu le même sens que le sacrifice rituel de son prisonnier : elle aurait également rassasié les dieux avides de nourriture¹.

De la même façon, l'identité symbolique de la mort de la victime avec ceux qui la sacrifiaient, peut être vue à travers le sacrifice de la divinité. Si le sacrifice cherche la disparition de l'être discontinu (la disparition de la subjectivité), la mort rituelle d'un dieu vient à consumer l'anéantissement par antonomase de l'être discontinu. Selon le témoignage que nous a laissé Sahagún, les Aztèques célébraient chaque année au mois de « Tóxcatl » une des fêtes les plus importantes : le sacrifice du dieu « Tezcatlipoca » (le « Miroir fumant »), qu'ils considéraient comme la divinité essentielle de leur panthéon. Pour cela, le plus beau et le mieux disposé des prisonniers était choisi pour incarner le dieu. Pendant un an, il recevait le meilleur traitement, suite à quoi il était porté au temple pour être sacrifié².

Bien que la mort d'un dieu ait été considérée comme la destruction de l'être discontinu par excellence, son absence rend impossible de le tuer vraiment. La présence d'un dieu ne devient possible qu'au moyen d'un simulacre, de sorte que la mort du dieu passe par une théâtralisation. En représentant le dieu par un captif, on met en valeur le rôle du jeu dans le sacrifice, puisque le sacrifice d'une divinité personnifiée (d'une certaine manière, symbole de tous les hommes) n'est qu'une mise en scène – une dramatisation – au moyen de laquelle la mort de l'homme sacrifié représente la mort du sacrifiant et des hommes qui se réunissent autour d'elle. Ces témoignages, qui corroborent l'identité de la victime avec ceux qui lui donnent la mort, montrent que le sacrifice fonctionne comme un subterfuge parodique devant l'impossibilité d'exprimer sa propre mort, seule réalité susceptible de nous conduire à la continuité absolue. De cette façon, le sacrifice est le miroir de la mort dans lequel se reflète le regard de celui qui le contemple. La mort de l'autre se transforme en l'intimité la plus profonde, qui n'atteint son sommet que dans le sacrifice ou dans

1 *La Part maudite*, *OC VII*, 59.

2 B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 191 sq.

l'érotisme. C'est la raison pour laquelle la chambre à coucher et l'autel sacrificiel sont les scènes préférées où les humains atténuent l'isolement qui les sépare du monde comme une blessure ouverte.

LE MARIAGE DU CIEL ET DE L'ENFER :
L'UNION DU HAUT ET DU BAS

Dans « La Limite de l'utile », Bataille parle des Aztèques comme d'une civilisation dont les fêtes, les guerres et les actions étaient « à la mesure de l'univers¹ ». En incluant son sang versé par la guerre et le sacrifice dans l'économie circulaire de l'énergie, la relation que l'homme établit avec les dieux nous apparaît comme une relation horizontale. Loin du prestige absolu du Dieu chrétien, la relation avec les dieux aztèques était plus étroite et familière. En effet, un Aztèque était bouleversé devant la présence fascinante de ses dieux assoiffés de sang ; mais si les dieux étaient des objets de respect, ils s'exposaient aussi à la moquerie et aux insultes.

Sans doute les dieux étaient-ils vénérés dans la plus grande gravité. Mais dans certaines circonstances, les mêmes dieux étaient offensés comme s'il s'était agi de n'importe quel humain. L'absence de faveur d'un dieu était vue comme un signe de sa déloyauté auquel on répondait le poing fermé. L'attitude face aux dieux semblait ainsi hésiter. Les gestes d'irrévérence envers les dieux et le culte étaient probablement peu fréquents, mais leur simple présence témoigne d'une attitude familière envers ceux-ci, qui diffère radicalement de l'idée que l'on se fait de Dieu dans la culture occidentale.

Dans le livre VI de son œuvre, Sahagún réunit une série de prières que les membres de la société adressaient aux dieux dans diverses circonstances. L'un des dieux les plus honorés, « Tezcatlipoca », recevait, en temps de guerre, des prières solennelles :

Oh seigneur le plus humain, seigneur des batailles, l'empereur de tous, dont le nom est Tezcatlipoca, invisible et impalpable ! Nous vous supplions que celui ou ceux à qui tu permets de mourir par cette guerre soient reçus dans

1 « La Limite de l'utile », OC VII, 197. Cette même expression est utilisée dans le titre des notes préparatoires à la réaction de *La Part maudite* (cf. *L'Économie à la mesure de l'univers*, OC VII, 7).

la maison du Soleil, dans le Ciel, avec amour et honneur et soient placés entre les vaillants et les fameux qui sont morts en guerre [...] Faites-les courageux et audacieux, et enlevez toute lâcheté de leur cœur, qu'avec joie, et non seulement avec joie, qu'ils reçoivent la mort, mais qu'ils la désirent et qu'ils l'aient douce et souple et qu'ils ne craignent ni les épées ni les flèches, qu'elles soient douces comme le nectar, comme les fleurs et les mets¹.

Mais ces prières au dieu qui octroie le courage pouvaient se faire offensantes quand il se montrait capricieux, donnant et refusant ses faveurs ou envoyant des calamités. Le livre IV, où Sahagún traite des augures, montre en quoi la personnalité des hommes est liée à leur signe astrologique. Ceux qui naissaient sous le signe « Ce Miquiztli » (signe lié à Tezcatlipoca) avaient coutume de lui adresser des mots furieux quand il n'agissait pas en leurs faveurs :

Parce qu'ils disaient que Tezcatlipoca n'était l'ami fidèle de personne, mais il cherchait des occasions pour leur retirer ce qu'il leur avait donné. Et parfois, quand ils perdaient leur fortune, avec désespoir, ils se querellaient avec Tezcatlipoca et lui disaient : « Toi, Tezcatlipoca, tu es une pute et tu t'es moqué de moi et m'as trompé² ».

Cette ambivalence envers les dieux est caractéristique des sociétés dans lesquelles le sacré n'est pas seulement lié aux traits positifs, célestes et lumineux de la divinité, comme il en va dans les religions monothéistes. Bataille avait remarqué que le sacré des sociétés sacrificielles était toujours pénétré tant par le domaine du pur que par celui de l'impur.

HÉTÉROLOGIE : « LA MERDE » DES DIEUX

Au début des années 30, Bataille projetait d'interpréter les éléments de la vie humaine et religieuse à partir de l'opposition entre « l'homogénéité » et « l'hétérogénéité ». C'est-à-dire entre les éléments qui tombent sous le domaine de l'utilité productive et les composants qui en sont exclus. Cette opposition se distingue de celle du « haut » et du « bas » en ce sens

1 B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 488.

2 *Ibid.*, p. 368.

que, à l'intérieur du domaine de l'hétérogénéité, sont représentés des éléments dissemblables comme la défécation, la mort, le sang menstruel ou le sperme et le culte aux cadavres, les bijoux, les dieux, le rire ou l'art ; éléments tant fastes et « hauts » que néfastes et « bas ».

La tradition judéo-chrétienne a exclu du domaine religieux les éléments bas de l'hétérogénéité, pour conserver seulement les éléments nobles. Cette exclusion a fini par imposer une mutilation de l'existence sociale que Bataille compare aux processus physiologiques d'assimilation et d'excrétion. Les religions procèdent à une incorporation chaque fois plus grande des éléments hétérogènes, mais seulement des éléments supérieurs (hauts) du sacré, en maintenant les éléments irréductibles au rôle de déchets et en les identifiant au monde mauvais, démoniaque¹. Dans les sociétés sacrificielles, au contraire, les éléments hétérogènes n'étaient pas exclus du domaine sacré, mais s'y incorporaient, comme le culte de la mort à travers le sacrifice ou dans ses conceptions des divers matériaux hétérogènes, comme les bijoux ou les excréments.

Cette analyse quant à l'attitude de certaines sociétés, comme celle des Aztèques, devant l'hétérogénéité, se trouve confortée par des données que Bataille lui-même ne s'est pas employé à justifier. Un bel exemple tient à leurs conceptions de certains métaux précieux comme l'or et l'argent (dont la valeur ornementale était faible en comparaison de celle du jade ou des plumes de couleurs), qu'ils désignaient du mot « Teocuitlatl » – littéralement « excrément des dieux ». Pour les Aztèques, les métaux précieux étaient liés à une excroissance hétérogène dont la nature dépendait du caractère diurne ou nocturne des dieux qui les produisaient, de sorte que l'or avait pour origine les dieux du jour et l'argent, les dieux de la nuit – la couleur du métal étant associée au Soleil ou à la Lune.

Les conceptions que les Aztèques se faisaient de l'excrément nous amènent à la prodigalité que Bataille attribue aux sociétés sacrificielles. Celles-ci sont guidées par une économie de la dépense qui les oppose catégoriquement à l'accumulation propre au capitalisme moderne. Le principe général de l'économie du gaspillage réside dans la mise en circulation de l'excédent productif, l'accumulation ne servant qu'à la dépense rituelle pour la vie sacrée.

Pour un Aztèque, l'avarice était associée à l'accumulation d'excréments, et la richesse à la « merde ». Les hommes riches avaient donc l'obligation

de parrainer les cérémonies et de dilapider l'immondice auquel les richesses étaient associées. Les Aztèques assimilaient l'excroissance à la surabondance. Comme les cadavres et la richesse, la « merde » devait être jetée pour réintégrer le mouvement circulaire de l'énergie du monde :

La mort se transforme en vie. Le cycle se ferme quand dans la matière décomposée surgit le feu qui fera revenir les êtres au monde de la lumière. Ainsi il revient avec les astres qui apparaissent à nouveau pour faire le grand saut dans l'orient ; ainsi cela arrive quand les os sont humidifiés du sang du pénis de Quetzalcóatl et la poussière donne naissance à de nouveaux hommes ; ainsi il revient avec la semence qui se pourrit dans le ventre féminin, et à partir de la corruption, une chair humaine est faite à nouveau ; ainsi il revient avec les grains du maïs qui sous la motte de terre s'humectent, moisissent, s'enflent, meurent, et du miracle de la mort, crèvent et lancent leur étendard de plume de quetzal¹.

LA MÉTAPHORE SOLAIRE

La conception aztèque qui fait de l'or une excroissance du Soleil (ignorée probablement par Bataille) est significative si nous prenons en compte d'autres de ses écrits associés à l'astre. Un an avant « L'Amérique disparue », Bataille avait rédigé « L'Anus solaire », illustré par André Masson, texte qui offre, moyennant un jeu parodique, une cosmovision pleine d'images obscènes. La planète et ses phénomènes sont vus comme une orgie violente, dans laquelle le mouvement de rotation terrestre est produit par le mouvement sexuel, dont la combinaison est assimilée à une locomotive composée de roues et de pistons ; les arbres et les plantes, de même que l'homme, sont vus comme les phallus qui se hérissent vers le Soleil, la marée est semblable au coït et l'atmosphère aux tempéraments passionnels. Dans cet univers, « Le mouvement est la figure de l'amour incapable de s'arrêter sur un être en particulier et en passant rapidement de l'un à l'autre² » tandis que « Le Soleil aime exclusivement la Nuit et dirige vers la terre sa violence lumineuse, verge ignoble, mais il se trouve dans l'incapacité d'atteindre le regard ou la nuit

1 « La Valeur d'usage de D. A. F. de Sade », *OC II*, 59.

1 A. Lopez Austin, *Una vieja historia de la mierda*, México, 2009, p. 59.

2 « L'Anus solaire », *OC I*, 83.

bien que les étendues terrestres nocturnes se dirigent continuellement vers l'immondice du rayon solaire¹ ».

La cosmovision aztèque et la pensée de Bataille coïncident dans cet univers terrible où la lumière solaire est, comme l'or, une excroissance. Dans les deux cas, ressort surtout une obsession pour la figure et le symbole du Soleil : cet astre surabondant dont l'énergie met en mouvement le vent, déchaîne les pluies et alimente toutes les formes de vie. Il est ainsi l'image de la souveraineté dont la luminescence violente exprime aussi la soif de sang. La fascination des Aztèques pour le Soleil est évidente. En plus d'être la maison que les guerriers morts lors d'une bataille habitaient temporairement et le destin primordial du sang, le Soleil occupait un lieu central dans la cosmovision aztèque : chacune des cinq ères du monde possédait son soleil qui l'illuminait. Les quatre mondes antérieurs avaient succombé avec son soleil respectif : le soleil de tigre, le soleil d'eau, le soleil de pluie de feu et le soleil de vent. L'actuel est présidé par le cinquième, le soleil de mouvement. Bataille lui-même rapporte dans *La Part maudite* le mythe de la naissance du cinquième Soleil et remarque son caractère sacrificiel. Selon ce mythe, le soleil actuel est né quand, dans « Tehotihuacan », deux dieux se sont jetés dans un bûcher dans le but de renaître comme les flambeaux célestes qui illuminent le monde. L'un d'eux, Tecuciztecatl, riche mais lâche, a repoussé le feu ; l'autre, Nanauatzin, pauvre et malade, s'y est jeté avec détermination. Devant l'ignominie de sa lâcheté, le premier a tenté une deuxième fois. Nanauatzin a alors donné naissance au Soleil et Tecuciztecatl à la Lune².

De nos jours, les Indiens Huicholes (plus proprement appelés « Wirraxika ») évoquent cette histoire, car leur mythe de la naissance du Soleil est très semblable à celui des Aztèques. Mais leur version se distingue par l'identité des personnages : un enfant et une vieille femme. Comme si l'éclat des astres dépendait de la vitalité de ceux qui se sont immolés. Chez eux « Metzere » représente la vieille femme qui s'est spontanément immolée par le feu, récemment capturé par les hommes. Elle a surgi avec l'éclat froid de la Lune dans « Wirikuta », domaine sacré des Wirraxika, en illuminant le monde, mais sans apporter de chaleur. Alors, les anciennes ont décidé de sacrifier une deuxième victime

1 *Ibid.*, p. 86.

2 B. de Sahagún, *op. cit.*, p. 694-696 ; cf. Bataille, *La Part maudite*, OC VII, 52-54.

et ont sollicité l'étoile polaire, qui a désigné comme prochaine victime Tayaupá, un enfant. Tout en s'enfuyant, il se moquait de ses ravisseurs, se transformant en tigre, en vent ou en ombres ; mais sa mère l'a saisi et, finalement, il a accepté de se jeter dans le feu¹.

L'obsession de Bataille pour le Soleil est manifeste, tout comme celle des Indiens. Nous le voyons bien dans « L'Anus solaire », mais aussi dans de nombreux écrits comme *Histoire de l'œil*, *L'Œil pinéal*, *La Limite de l'utile*, *La Part maudite* ou « La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh ». Dans ce texte, qui date du début des années 30 et qui ne fait pas allusion aux Aztèques, Bataille rattache pour la première fois l'acte sacrificiel à la lumière solaire. L'article raconte le cas clinique d'un homme qui, sur ordre du Soleil, s'est arraché un doigt avec ses dents. Cet homme, amateur de peinture, présentait selon son analyse un profil psychologique proche de celui de Van Gogh, qui en plus de s'être coupé une oreille, avait pour le Soleil une obsession particulière, que l'on peut voir dans les motifs et les couleurs de sa peinture. Bataille conclut que la mutilation sacrificielle s'associe à l'astre diurne puisque s'y manifeste le don de soi : l'un, dans la générosité luminescente que prodigue la vie ; l'autre, dans l'acte de sacrifier avec douleur une partie de soi-même. Les deux expriment, à un niveau cosmique et humain, le sentiment de gloire et de souveraineté qui n'a pas peur de la mort.

Dans la frénésie des individus et l'effervescence des religions qui imposent des offrandes sanglantes, apparaît toujours la prodigalité du jeu, de l'art et de la folie. De cette façon, tout acte sacrificiel peut évoquer Tayaupá, l'enfant qui jouait en se cachant, en dansant et en changeant continuellement de forme, avant d'accepter de se jeter dans le feu pour resurgir à l'Orient, changé en lumière sur le monde.

Guillermo Nelson GUZMÁN
ROBLEDO
Université de Zacatecas, Mexique

1 Benito Carrilo, marakame wiraxika, Tuxpan de Bolaños, Jalisco : témoignage oral.