



Penser la kénose aujourd'hui
Lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille

Martin Cloutier

Volume 67, Number 1, February 2011

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1005486ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1005486ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

The following study proposes a reading of Georges Bataille's *La Somme athéologique*. The author asserts that the writings and thoughts operating in the text can be compared to an unexpected kenotism. This point of view conducts to some reflections about kenosis, mainly in terms of "death of God" and transcendence's fall.

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval
Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cloutier, M. (2011). Penser la kénose aujourd'hui : lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille. *Laval théologique et philosophique*, 67(1), 37–56. <https://doi.org/10.7202/1005486ar>

PENSER LA KÉNOSE AUJOURD'HUI

LECTURE DE LA SOMME ATHÉOLOGIQUE DE GEORGES BATAILLE

Martin Cloutier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : La présente étude se veut une lecture de La Somme athéologique de Georges Bataille. Elle s'attardera à ces deux versants que sont : premièrement la prise en compte du travail d'écriture et de pensée de Georges Bataille comme un improbable kénotisme ; deuxièmement, la kénose proprement dite, telle que l'on peut la penser à partir de ce corpus, sous le biais de la mort de Dieu et de la chute de la transcendance.

ABSTRACT : The following study proposes a reading of Georges Bataille's La Somme athéologique. The author asserts that the writings and thoughts operating in the text can be compared to an unexpected kenotism. This point of view conducts to some reflections about kenosis, mainly in terms of "death of God" and transcendence's fall.

INTRODUCTION

Conformément à la volonté exprimée par Sa Sainteté dans l'encyclique *Fides et Ratio*, qui proposait comme première tâche pour le théologien de penser la kénose, nous nous livrons aujourd'hui à cet exercice¹. Mais cet *aujourd'hui*, il y a bien des manières de le mettre en scène. Bien des manières qui en seront autant de poser le problème qui nous occupe. Autant de manières de mettre en question la notion de kénose qui importent encore plus que la recherche de réponses à son sujet, qui importent plus que la formulation définitive d'un savoir sur la kénose, comme si on pouvait un jour dire quelque chose de définitif et épuiser le sens d'une collection de récits dont 2000 ans d'interprétations n'ont pas su venir à bout, mais qui ont plutôt sim-

1. JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, 14 septembre 1998. « L'objectif principal de la théologie consiste à présenter l'intelligence de la Révélation et le contenu de la foi. Mais c'est la contemplation du mystère même de Dieu Un et Trine qui sera le véritable centre de sa réflexion. On n'y accède qu'en réfléchissant sur le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu : il s'est fait homme et par la suite est allé au-devant de sa passion et de sa mort, mystère qui aboutira à sa résurrection glorieuse et à son ascension à la droite du Père, d'où il enverra l'Esprit de vérité pour établir et animer son Église. Dans cette perspective, il apparaît que la première tâche de la théologie est l'intelligence de la kénose de Dieu, vrai et grand mystère pour l'esprit humain auquel il semble impossible de soutenir que la souffrance et la mort puissent exprimer l'amour qui se donne sans rien demander en retour » (*Fides et Ratio*, n° 93).

plement indiqué la voie d'un renouvellement de sens infini, d'un sens qui appelle l'infini dépassement du sens.

Pour ouvrir la voie à une approche de la notion de kénose et à la mise en question qu'elle peut entraîner dans le domaine de la théologie, pour en articuler les enjeux de manière originale et engager par là un dialogue avec d'autres théologiens intéressés par cette notion des plus fascinantes, quoi de mieux que de lire un auteur inattendu qui, bien qu'il ne pense pas cette notion proprement dite, avance un point de vue et des fulgurances de perspicacité ouvrant des brèches dans une notion qui pourrait sembler relever trop de l'évidence ? Ainsi, nous nous attardons à opérer ici une lecture de *La Somme athéologique* de Georges Bataille².

Dans un premier temps, il s'agira de bien mettre en relief les différents aspects pour lesquels nous reconnaissons, dans l'œuvre athéologique de Georges Bataille, un improbable kénotisme³. On verra qu'il y a lieu de le faire minimalement sous deux angles : le premier étant ce que l'on pourrait appeler (selon le lexique de Vattimo⁴) la « pensée faible » qu'il met en œuvre dans son écriture⁵ ; le deuxième étant l'écriture

-
2. Georges BATAILLE, *La Somme athéologique*, dans *Œuvres Complètes*, vol. V-VI, Paris, Gallimard, 1973. Cette collection de textes se compose de trois principales œuvres : *L'expérience intérieure* [1943], *Le coupable* [1944], et *Sur Nietzsche* [1945]. Nous tenterons ici de faire le plus de place possible à ces deux derniers livres (et surtout au troisième), pour faire contrepoids à la majorité des lecteurs qui ne s'attardent principalement qu'au premier.
 3. Pour une définition classique des termes de « kénose » et de « kénotisme », nous renvoyons le lecteur à l'article de P. HENRY, « Kénose », dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, fasc. 24, Paris, Letouzey et Ané, 1950, col. 7-161. Pourtant, nous emploierons l'expression « kénotisme » dans un sens un peu vague, renvoyant à une pensée qui se déploie en conformité avec quelque chose comme la « kénose » et qui s'apparente à un point de vue.
 4. La rapprocher ainsi de celle de Vattimo, c'est seulement lui reconnaître un certain air de famille avec un penseur contemporain s'intéressant à la kénose, et plus spécifiquement en ce que cette notion éclaire le rapport entre le christianisme et la sécularisation des sociétés occidentales. Pourtant, plutôt que de « pensée faible », je préférerais parler des structures d'amitiés du procès de véridiction. La « pensée faible », telle que je l'entends, pourrait difficilement être une pensée bataillienne au sens où elle chercherait à accomplir ce tour de force de penser *jusqu'au bout*, ou de persévérer dans son effort jusqu'à *basculer* dans autre chose qu'elle-même.
 5. Gianni VATTIMO, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*, trad. Frank La Brasca, Paris, Calmann-Lévy, 2004. Cet auteur avance (comme Weber et Gauchet par exemple) qu'il est de la « vocation intime » du christianisme d'avoir rendu possible la sécularisation. La sécularisation est pour lui le « mode selon lequel se réalise l'affaiblissement de l'être, c'est-à-dire la *kénosis* de Dieu » (p. 42). La vision du monde en découlant étant affaiblie au sens « d'une réalité conçue non (plus) comme présence stable de choses définies en elles-mêmes et que l'esprit aurait pour seule tâche de refléter objectivement » (p. 77). Ce qui amène à voir en la vérité non pas une adéquation, mais quelque chose plutôt de l'ordre du consensus, d'où l'insistance de Vattimo à établir un principe charité qui en serait le critérium : la « possibilité de communiquer avec une communauté d'interprètes » (p. 105), qui serait « la fin de la possibilité de préférer la vérité à l'amitié, parce [...] qu'il n'y a aucune vérité objective, ontologique, etc., qui puisse prétendre ne pas être simplement l'expression d'une amitié, ou d'une volonté de puissance, d'un lien subjectif » (p. 158).

Si Bataille avait pu partager un point de vue semblable en ce qui a trait à une « ontologie qui ne soit plus métaphysique » (p. 86), et qui pourrait se donner pour « tâche de penser une foi sans "contenus" — et par conséquent peut-être sans dogmes et dépourvue d'une théologie comme science » (p. 199), il s'en serait par contre probablement distancé sur le cadre herméneutique qui en tient lieu chez Vattimo. À ce sujet, il s'agirait de prendre en compte le commentaire bataillien de Thierry LAUS, *Érotique de l'absence. Le dénuement du monde*, thèse de doctorat en théologie systématique, Faculté de théologie de Lausanne, 2004 : « L'herméneutique, à cet égard, est historiquement historiquement *solidaire* du capitalisme moderne. L'université qui s'y conformerait serait une Usine à Significations, où les ouvriers transforment la *doxa* et ten-

qui se donne « sous rature » et qui, se déroulant dans un exercice *de* l'autorité (Bataille dirait « une pratique souveraine »), ruine d'un même mouvement l'autorité en tant qu'elle tente de se poser.

Dans un deuxième temps, il s'agira d'avancer quelques réflexions, ou du moins de proposer quelques pistes d'avancées théologiques à partir de *La Somme athéologique*, notamment quant à la notion de kénose. On verra qu'avec Bataille elle s'inscrit d'emblée dans l'espace de la nature « fabulatrice » de l'être humain⁶ et qu'elle porte le sens même du « besoin de dramatiser l'existence » à son paroxysme, dans les récits de « la mort du dieu » en la figure du Fils et dans la représentation de « l'agonie divine » que Bataille en tire. Il s'agit, on l'aura compris, d'une lecture singulière du christianisme, mais qui ouvre des perspectives fécondes pour les études théologiques.

I. L'ATHÉOLOGIE DE GEORGES BATAILLE COMME UN IMPROBABLE KÉNOTISME

Au-delà de l'ironie que nous suggère le titre de l'œuvre dont nous proposons une lecture, il nous semble opportun de prendre le néologisme que représente l'appellation « athéologique » comme étant un symptôme de ce que nous reconnaissons dans le corpus ainsi dénoté comme un improbable kénotisme⁷. Ainsi, le « a » privatif serait la trace d'une fêlure, d'un manque d'assurance quant à ce qui a trait à ce que l'on reçoit comme révélation et qui serait à distinguer d'un contenu révélé (d'une doctrine). Mais n'anticipons pas trop !

1. L'horizon d'une pensée partagée

Commençons par tenter de dégager quelques éléments permettant de rendre compte d'un point de vue bataillien. Sans prétendre unifier l'ensemble de ce travail de pensée dans un point de vue qui serait celui de Georges Bataille, expressément,

tent d'injecter de nouveaux produits doxiques sur le Marché. Ils sont payés selon la logique de la "valeur ajoutée", comme si la *doxa extra muros* était matière première (elle en a, aux yeux de ces universitaires, le caractère inéluctable, "physique" et vulgaire). À cet égard encore, les "méthodes" sont des machines (performantes) : elles robotisent la métabolisation doxique et disciplinent les ouvriers. Devant cette logique ("scientifique" capitaliste), les dissidents ressemblent à des "artisans" : ils sont folklorisés, isolés, parqués dans des "villages pittoresques" dont le luxe consiste à préserver des manières surannées. Un petit "marché" existe encore, à l'intérieur du grand Marché du Savoir (sur le point d'être) robotisé. Raison pour laquelle il convient de ne pas quitter l'Université ni la science : céder reviendrait à fuir (faussement) la modernité pour rejoindre la bergerie communautaire des dissidences inoffensives » (p. 307).

6. On lira avec profit l'excellent livre de Nancy HUSTON, *L'espèce fabulatrice*, Paris, Actes Sud/Leméac, 2008, qui est un essai éclairant sur la part des fictions dans nos vies qui est tout le contraire de l'amertume ou du dénigrement.
7. Il m'apparaît essentiel ici de bien marquer la différence entre l'usage bataillien de ce néologisme et celui qu'en fait à contre-sens Michel Onfray. Je m'appuierai pour ce faire sur les dires de Jean-Luc NANCY dans *La Déclousion* : « Michel Onfray emploie les expressions "déconstruction du monothéisme" et "déconstruction du christianisme" en commettant un étrange contresens sur la signification philosophique bien établie de "déconstruction", qu'il confond avec "démolition", de la même façon d'ailleurs qu'il emploie "athéologie" à contresens de Bataille, créateur et seul usagé du mot » (*La Déclousion. Déconstruction du christianisme*, 1, Paris, Galilée, 2005, p. 25).

nous en ferons un profilage où le lecteur averti pourra reconnaître un certain air de famille avec des penseurs (ou des pensées) que l'on dit post-modernes et ce, malgré l'abus qu'il y a à faire de Bataille un tel postmoderne⁸.

Essentiellement, on peut dire de sa pensée qu'elle est *partagée* en deux sens : premièrement, la pensée de Bataille est divisée, disséminée dans de multiples écritures qui la remettent toujours en jeu dans son entièreté ; elle est partagée aussi en ce qu'elle se veut, toujours, communication. Elle est une pensée qui ne vaut pas pour soi seul mais pour sa façon de se relier à ceux qui l'ont précédée comme à ceux qui s'y reconnaîtront et y trouveront matière à aller « plus loin⁹ ».

1.1. *Le penseur isolé (le comique)*

On peut dire, d'abord, que Bataille se rit du penseur solitaire. Il trouve chez celui qui se réfugie dans la solitude et qui tente de produire de belles et profondes pensées, un idéal romantique des plus comiques. Il se moque du penseur solitaire parce que la solitude à laquelle ce penseur s'attache est, selon les termes batailliens, une « comédie d'originalité¹⁰ ».

Pour Bataille, on ne pense pas seul. Et cela principalement parce que l'on pense au moyen de ce qu'il appelle l'intelligence discursive, intelligence toute pétrie de langage, que l'on a en commun avec les générations qui nous ont précédées et dont nous recevons en héritage jusqu'aux idées que nous avons en partage, et qui font de nous un « pont » vers les générations qui nous suivront. Pour Bataille, on n'invente rien mais on joue. Ou plutôt on *se* joue à travers ces langages et ces idées qui nous ouvrent aux autres, par lesquelles on communique avec eux.

Et surtout quand on cherche une pensée qui va « au bout de la pensée », on ne peut selon lui y arriver par les seules forces d'un individu, aussi génial soit-il. Une pensée qui va « à l'extrême », notion programmatique pour Bataille, n'est pas le fait d'un « moi » qui, isolé, comme un mage arriverait à conjurer la fantastique grandeur du réel et la faire demeurer dans sa misère individuelle — en tradition chrétienne on dit que cela est arrivé une fois, que l'universel s'est mué dans le dérisoire d'une

8. Il est évidemment abusif de parler de Bataille comme d'un postmoderne. On devrait plutôt dire à son sujet qu'il est un pré-postmoderne en ce sens que les auteurs postmodernes s'y réfèrent comme à une pensée avancée de la modernité dans laquelle ils ont trouvé matière à l'élaboration de la leur, comme Foucault, Derrida, Nancy... Foucault disait de Bataille : « Nous devons à Bataille une grande part du moment où nous sommes ; mais ce qui reste à faire, à penser et à dire, cela sans doute lui est dû encore, et le sera longtemps » (FOUCAULT, « Présentation », dans Georges BATAILLE, *Œuvres Complètes*, 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 5).

9. Concernant ce besoin « d'aller outre » et la logique du dépassement qui anime impétueusement la pensée bataillienne, il y aurait une recherche très pertinente à faire. Disons simplement qu'elle s'inscrit dans une logique de la transgression chez Bataille et qu'elle fait appel à ce qu'il qualifie de mouvements immanents de l'existence : comme l'érotisme, le sacrifice, la vie mystique, l'oisiveté où l'on se consacre aux arts et à la littérature... Pierre Gisel ira jusqu'à dire que : « La thématique du dépassement hante l'Occident [...] elle a sous-tendu la modernité (un temps "nouveau"), la commandant même, comme l'a entre autres souligné Hegel, et les mouvements de sécularisation qui traversent nos sociétés n'en sont pas indemnes » (Pierre GISEL, *La théologie*, Paris, PUF [coll. « Quadrige »], 2007, p. 48-49). Elle serait à questionner en théologie, ce qui peut se faire, notamment, à travers le corpus bataillien.

10. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, OC V, p. 149-151.

existence singulière, mais pour en *ouvrir* le jeu —, mais est le fait d'une communauté humaine s'étendant non seulement sur plusieurs générations, mais aussi dans les rets d'une structure d'amitié qui vient compléter les insuffisances de chacun :

N'importe qui, somme toute, est part de moi-même.
Heureusement, d'habitude, ce n'est pas sensible.
Mais l'amour met cette vérité à vif¹¹.

Je ne fais pas, à moi seul, l'expérience de ce « pinacle » que recherche Bataille. La solitude elle-même est mise en doute comme fait, comme clôture possible, remise en question comme erreur ou folie d'un homme qui se couperait de la vérité de son insuffisance. Bref, nous devons donc toujours penser ensemble, selon Bataille, la banalité de la personne que nous sommes et la grandeur des aspirations que nous nous découvrons à travers les autres, à travers les figures qu'ils nous lèguent. N'étant pas moins qu'une « provocation » les uns pour les autres, le défi qu'est chacun pour l'existence des autres et le « coup de dés » que trop souvent nous avons peur de devenir, mais que l'amour, que cet « espoir insensé » dont nous sommes la proie, exige souverainement¹².

1.2. *L'amitié comme lieu de véridiction*

Bataille, s'il fait jouer son écriture et sa pensée, s'il s'y met en jeu (comme il le dit), ce n'est pas qu'il pense avoir quelque chose à dire. Il n'est pas détenteur d'une révélation, comme il n'est pas dépositaire de la volonté divine. Il n'est pas non plus un autre Hegel¹³, dépositaire de la Raison et du savoir absolu, qui serait en mesure de prétendre remplacer quelque révélation (c'est-à-dire jouer le même rôle de donner un savoir qui donne satisfaction à notre « insuffisance de moyens »). Bataille met en scène sa *complicité* et par là, communique ce qu'il en est pour lui du fait d'exister.

C'est d'un sentiment de communauté me liant à Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer, non d'une originalité isolée¹⁴.

Bataille a le sentiment de n'ajouter ni de ne retrancher rien à l'enseignement — ou plutôt à l'expérience — de Nietzsche¹⁵. La rigueur qui est la sienne lui intimant seulement de « confesser » en quelque sorte la « famille » à laquelle il appartient, de

11. ID., *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 112. Il ne faudrait pourtant pas croire que pour Bataille l'insuffisance de chacun puisse être comblée par la mise en commun. Au contraire, elle ne s'y trouve qu'exposée et mise à nu.

12. *Ibid.*, p. 113.

13. Sur le rapport de Bataille à Hegel, il faut se rapporter au classique texte de DERRIDA sur le sujet : « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. Mais aussi à l'ouvrage de Jeremy BILES, *Ecce Monstrum. Georges Bataille and the Sacrifice of Form*, New York, Fordham University Press, 2007, qui comme aucun autre met bien en évidence le rapport complexe à ces auteurs convoqués de manière tout à fait particulière par Bataille. Il qualifiera de « agonistic mode of reading that defines Bataille's intellectual friendship » (p. 15) l'usage « monstrueux » par Bataille des lectures qu'il fera et des pensées qu'il rencontrera. Monstrueux au sens de l'étymologie du mot : de son origine latine « monstrare » qui a formé « monstrum » et qui signifierait *montrer*, et/ou dérive de « monere » qui signifierait *avertir*. Ici bien entendu en *déformant*...

14. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, OC V, p. 39.

15. *Ibid.*, p. 38. À propos du rapport de Nietzsche à Bataille, voir l'excellent livre de François WARIN, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infini*, Paris, PUF, 1994.

dire l'expérience à laquelle il se livre en la rapportant à celui qui, jusqu'à présent, a su l'exprimer de la manière la plus forte, la plus probante.

C'est donc qu'il renonce à penser en termes d'idées closes sur elles-mêmes, d'idées pouvant être inventées ou découvertes, comme il renonce à une description de la réalité. Il cherchera plutôt à communier à la réalité qui n'est que traduite, métaphoriquement, dans le discours et qui n'a pas pour habitude de reconduire à cette « réalité », mais qui renvoie sans cesse au discours qui en est le tissu par lequel nous sommes rattachés les uns aux autres dans cet univers sans fondement stable.

1.3. De la communication de la vérité à la vérité de la communication

Dans *Sur Nietzsche*, Bataille s'imagine un jour écrire ses dernières paroles, les écrire avec son sang — en matière d'épithaphe — comme un regard rétrospectif sur le « travail » qui a animé sa vie :

Tout ce que j'ai vécu, dit, écrit — que j'aimais — je l'imaginai communiqué. Je n'aurais pu sans cela le vivre. Vivant solitaire, parler dans un désert de lecteurs isolés ! accepter la littérature — l'effleurement ! Moi, ce que j'ai pu faire — sans rien d'autre — c'était de me jouer, et je tombe, dans mes phrases, comme les malheureux qui sans fin s'étendent aujourd'hui dans les champs.

Et :

[...] s'il t'a semblé que je n'étais pas sans réserve en jeu dans mon livre, jette-le ; réciproquement, si, me lisant, tu ne trouves rien qui te mette en jeu — entends-moi : toute ta vie, jusqu'à l'heure de tomber — ta lecture achève en toi de corrompre... un corrompu¹⁶.

Ainsi, la vérité dont s'éprend Bataille n'est pas quelque chose de donné, de communicable, mais le don lui-même et la communication où se situe tout don véritable. La révélation est quelque chose que Bataille met en question de manière on ne peut plus radicale, comme le refus de jouer, comme l'assurance d'être « hors jeu ». Toute idée personnelle, ou prétendue telle, est aussi déniée par Bataille, disant de lui-même qu'il s'en moque, et qu'il ne trouve à dire que dans les propos d'un autre, dans l'amitié.

Aussi, si Bataille parle d'autorité — en contestataire qu'il est — c'est pour nous inviter à vivre de l'intérieur et ainsi à communiquer (ou communier) avec une continuité de vie qui se définit en propre d'avoir expérimenté ce qu'il appelle « l'extrême du possible ». Il parle donc à partir de l'autorité, qui est ainsi mise en œuvre d'une expérience singulière, et qui tente de rejoindre la singularité de notre expérience indépassable de ce qui ne fait que se fantasmer à travers le discours. C'est en ce sens qu'il se trouve une certaine sympathie pour Jésus, en qui il reconnaît un type de cette position contestataire qui n'a pour but que de porter chacun au « sommet » de son existence (Bataille dirait au « pinacle »)¹⁷.

16. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 31.

17. Concernant le catholicisme de Bataille, on se référera avec profit à l'incontournable biographie de Michel SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, 1992 [1987], qui lui a valu le Goncourt de la biographie. Disons sommairement qu'il situera la conversion de Bataille au catholicisme avec l'événement

Cette mise en jeu — parce qu'il n'est jamais question d'une *accession* — qui peut gagner de proche en proche les lecteurs qui tombent avec lui ou qui, résistant à cet appel, achèvent de se « corrompre », c'est-à-dire de s'assujettir à leur désir d'exister dans l'avenir et de se lier aux objets qui confortent leur sentiment « d'autonomie », est le faîte sur lequel se pose le sujet de l'énonciation et qui décide des enjeux de notre existence, de toutes les questions de vie ou de mort, et élève ainsi la vie quotidienne à hauteur de cette mise où toute son existence est en jeu. La fin du discours bataillien est la relance sans fin, infinie, de la mise en jeu à l'œuvre dans une existence sans « fin dernière », dont l'intensité du moment présent s'impose de manière souveraine à toute projection dans l'avenir ; comme inversement la ruine de tout espoir dans l'avenir, ce que Bataille appelle le « refus de remettre l'existence à plus tard », donne au présent, à l'instant, une intensité angoissante et exaltante.

Si la communication veut ainsi une mise en jeu, ne doit-on pas sur le champ accepter d'être ainsi ballotté ? et se mettre en scène dans la simplicité de quelqu'un qui pense et écrit entre quelques lignes laissées en partage par les hommes qui l'ont précédé ? C'est alors vouloir plus — et moins — que la présentation de quelques énoncés ayant valeur en eux-mêmes ! C'est la prétention à vouloir toucher et être touché par une parole qui nous dépasse, qui serait (comme Marion le suggère) au-dessus de nos moyens¹⁸. Ce qui est tout le contraire des fondamentalismes !

La communication que met en œuvre Bataille dans *La Somme athéologique* s'éclaire par les renvois à la tradition spirituelle et mystique, de l'expérience de laquelle elle parle, mais en y niant toute forme de contenu discursif. Il est en effet très sensible à l'ordre du discours qui règle notre rapport au monde et qui apparaît indépassable. C'est cela même qu'il veut transgresser : passer à travers le langage et le discours, et communiquer l'*expérience* elle-même plutôt que des notions sur l'expé-

de l'abandon du père, qui est comparé à l'abandon de Dieu qu'il faudra réparer, comme une dette impossible : « Dieu abandonné et trahi, plus dérisoire et plus nu qu'aucun destin n'en pourra mettre sous les yeux de Bataille de plus dérisoire et de plus nu » (p. 31) ; que Bataille projeta de devenir moine, de se consacrer au sacerdoce ; qu'il a eu pour livre de chevet *Le latin mystique*, de Rémy de GOURMONT ; qu'il eut envie de voyages (spirituels) exotiques en Orient (au Tibet) ; enfin que sa « reconversion », ou plutôt son abandon de Dieu est difficile à dater précisément, mais qu'il a trouvé sa cohérence dans la lecture de Nietzsche et l'abandon de Bataille aux excès en tout genre. Comme interprétation d'ensemble de ce passage par le catholicisme, Surya d'affirmer : « Georges Bataille devrait-il n'avoir gardé qu'une seule chose des années où il crut (on verra qu'il en garda plus d'une), ce serait celle-ci : jamais il n'aima la chair, jamais au sens du moins qu'il pût se la représenter sans répugnance ; jamais en tout cas de telle façon qu'il n'y vît pas à quelle mort elle est promise ; et promise celle qui s'y conjoint. Aussi librement, aussi complaisamment qu'il s'adonnât à ses désirs (se débauchant), c'est sachant qu'égale du moins à sa beauté est considérable la terreur qu'elle inspire. Et si la chair n'est ni sale, ni souillée de la façon dont tentent d'en tirer parti les rabatteurs de Dieu, elle l'est en ceci qui fait qu'elle est, au-delà de tout, désirable : que plus elle est sale, plus elle est souillée, plus tragiquement elle dit que Dieu n'est pas derrière qui promet une autre beauté, idéale celle-ci, imputrescible — que Dieu est mort. Et Dieu est mort d'autant plus que la chair est salie, d'autant plus qu'elle est souillée, d'autant plus qu'elle est belle » (p. 43-44).

18. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF (coll. « Quadrige »), 1991. « [Si] l'authenticité (de sinistre mémoire) consiste à parler de soi-même, et à ne dire que ce dont on peut répondre, nul, dans un discours théologique, ne peut y prétendre, *ni ne le doit*. Car la théologie consiste justement à dire ce dont seul un autre peut répondre — l'Autre par excellence, le Christ qui lui-même ne parle pas en son nom propre, mais au nom de son Père. Le discours théologique n'offre d'ailleurs son étrange jubilation, que dans la stricte mesure où il permet et, dangereusement, exige de son ouvrier qu'il parle au-dessus de ses moyens » (p. 10).

rience qui nous mettent à l'abri plutôt que nous exposer (nous « mettre à nu » dirait Bataille). Les *Exercices* de saint Ignace sont l'un de ces renvois : pour Bataille, aussi discursif que les *Exercices* puissent paraître, ils mettent en œuvre bien plutôt la « haine » du discours :

La vérité est que les *Exercices*, horreur tout entiers du discours (de l'absence), essayent d'y remédier par la tension du discours, et que souvent l'artifice échoue (d'autre part, l'objet de contemplation qu'ils proposent est le drame sans doute, mais engagé dans les catégories historiques du discours, loin du Dieu sans forme et sans mode des Carmes, plus que les Jésuites assoiffés d'expérience intérieure)¹⁹.

Si le discours est ainsi la trace, le gage, la matérialité de l'absence, c'est que les signes renvoient simplement à d'autres signes, les mots, à d'autres mots, et que ce que nous nommons la fonction référentielle du discours ne peut finalement désigner que la « mondialité » du monde, et non quelque « chose » au-delà de celui-ci. Il y a dans la prise en compte du monde comme il est, sans arrière monde qui en justifierait une traversée, une échappée, aucune nécessité *réelle* de la désigner comme « absent-théisme ». Mais dans cette désignation se trouve un geste de dépassement, un geste de relance, après avoir pris en compte la densité du monde et notre participation aux mouvements qui l'animent, comme un passage uniquement, quand le passage (le pont) c'est « l'être que je suis ». La nécessité est *fabuleuse*. Elle est celle de celui pour qui l'absence est seconde, qu'elle est de l'ordre de l'événement où la « présence » se soustrait.

2. Entre le luxe d'écrire et la tentation du livre

L'écriture accompagne Bataille d'un carnet à l'autre, comme une nécessité vitale²⁰. Mais le livre qui en apparaît comme l'aboutissement, le projet finalisé, n'est, dans son écriture, souvent qu'une tentation, ou un fardeau. Cette tension entre le luxe (vital) d'écrire et la tentation du livre se mesure partout dans son œuvre athéologique et donne une certaine prise (une clef heuristique) pour penser la *Somme* comme un improbable kénotisme. Cette *Somme* étant d'ailleurs toujours en chantier à la mort de l'auteur, qui en refondait sans cesse le plan, le projet, en remaniant la liste des écrits devant y figurer, des écrits devant être refondus pour y être intégrés, ou de ceux devant être entièrement écrits pour compléter cette œuvre composite qui n'était finalement pas faite pour être terminée.

19. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, OC V, p. 26.

20. Au sujet de la démarche que Bataille appelle *L'expérience intérieure* et ses parallèles avec la cure psychanalytique, voir l'article de Valérie CHEVASSUS-MARCHIONNI, « Bataille et la psychanalyse : l'itinéraire singulier d'une "expérience intérieure" », dans Martin CLOUTIER, François NAULT, *Georges Bataille interdisciplinaire. Autour de la Somme athéologique*, Montréal, Tryptique, 2009, p. 51-64. L'auteur fera notamment référence au *sinthome* lacanien pour expliquer l'œuvre de Georges Bataille : « Le rôle de l'écriture dans le déroulement de l'analyse de Bataille est davantage comparable, il me semble, à ce que Lacan a nommé le "sinthome", c'est-à-dire le résultat d'une opération opérée par l'analyse sur le symptôme traditionnel ; ce sinthome, véritable invention dans la théorie psychanalytique lacanienne, ne se traite pas, et ne se résorbe pas. C'est une formation psychique qui échappe au traitement psychanalytique » (p. 61-62).

2.1. Une écriture sans autorité²¹

Acéphale, l'autorité entendue de manière bataillienne, ne peut être le bien d'un dépositaire unique, mais uniquement le fruit d'une dilapidation sans réserve dont seule la vie est capable, dans son déversement en pure perte d'une énergie qui ne veut que se faire multitude.

L'autorité a quelque chose de commun pour Bataille. Elle se recherche en commun. Son authenticité s'éprouve dans cette recherche commune, où elle a son lieu dans celui qui parle *d'expérience*²².

L'autorité est chez Bataille une forme d'autodépassement. Elle est la négation de l'autorité à partir de l'expérience. Acte coupable parce que toujours en contradiction avec les valeurs et l'autorité en place²³.

En ce sens, on ne peut pas dire que Bataille fait usage du recours à l'autorité, à l'argument d'autorité, qui vient clore le discours et l'argumentation. On voit souvent aujourd'hui ce type de recours à l'expérience subjective qui vient valider le discours, le « fonder » dans une preuve autovalidante. Tandis que pour Bataille, l'expérience est la déconstruction même de toute autofondation du discours, c'est le repli de sa pertinence dans un espace restreint, auquel échappe celui de l'expérience et de l'autorité toute spéciale dont elle relève : une forme d'autorité qui a à être expiée parce qu'en dissonance nécessaire avec l'ordre social. Ce qui est tout le contraire d'un pouvoir qui vient, de façon autoritaire, « assurer » l'ordre social d'une main de fer... Si l'autorité bataillienne s'exerce, ce n'est que sous rature, en pure perte. Ainsi, Bataille écrit sans droit, sans l'autorité ou la légitimité de parler de ces sujets « réservés ». C'est en quoi sa démarche, il peut la nommer souveraine²⁴. Si le pouvoir se prend, l'autorité elle, habituellement, on la délègue. L'attitude souveraine, elle, s'exerce sans autorité et ne peut qu'être coupable aux yeux de ce qui se donne comme lieu d'autorité et/ou de pouvoir.

21. Une réflexion sur l'autorité devrait s'intéresser à sa dimension autorisante, celle qui institue quelqu'un comme auteur. Ce serait rejoindre une part des origines du terme, qui s'est progressivement évanouie devant les formes socio-politiques de l'autorité telles qu'elles furent subies et réfléchies au XX^e siècle. Et cela s'avère possible à travers l'œuvre d'auteur de Georges Bataille qui, s'il est devenu auteur, s'y est livré comme un condamné : coupable d'une contestation sans mesure de l'ordre établi au nom même de l'expérience qui, pour lui, était seule digne d'autorité, en était la seule forme autorisée. À ce sujet, voir la leçon inaugurale de Lytta BASSET, intitulée « Qu'est-ce que parler avec autorité ? », ayant eu lieu le 28 octobre 2005.

22. BATAILLE, *Le coupable*, OC V, p. 432. Il y aurait tout une réflexion à mener sur un concept de « communisme » à partir de cette thématique de l'autorité en commun, de l'autorité moins le pouvoir. On pourrait mener cette réflexion en l'inscrivant dans le débat lancé par BADIOU et ZIZEK, *L'idée du communisme*, Paris, Lignes, 2009. Ce collectif a réuni nombre d'interventions plus pertinentes les unes que les autres d'auteurs comme Badiou, Zizek, Nancy, et Vattimo (pour n'en nommer que quelques-uns).

23. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, OC V, p. 18-19.

24. *Ibid.*, p. 70.

2.2. Une pratique souveraine

La souveraineté n'est pas pour Bataille un « état » que l'on pourrait atteindre (ce serait au contraire l'éteindre). La souveraineté, comme mouvement, se défie de toute finalité à atteindre, de tout état qui viendrait en clore le mouvement, qui la subordonnerait à quelque chose à l'intérieur de laquelle elle trouverait sa valeur (à l'extérieur d'elle-même).

Que la souveraineté n'ait pas à régner et qu'elle soit dissociée, dans l'œuvre de Bataille, du pouvoir, qu'elle appartienne plutôt à l'intériorité d'un sujet, qui est essentiellement irréductible à l'assujettissement, signifie que cette souveraineté est en quelque sorte *retournée* contre elle-même.

La souveraineté véritable est une si consciencieuse mise à mort d'elle-même qu'elle ne peut, en aucun moment, se poser la question de cette mise à mort²⁵.

La souveraineté s'exerce sous rature, sans autorité. À moins que son autorité soit de l'ordre de la contestation ou de la révolte.

La souveraineté est une notion clef dans le corpus bataillien et la réception qui en fut faite. Reprise par plusieurs (Agamben, Derrida...), cette notion croise celles de pouvoir, de subjectivité, de violence, avec la figure de Dieu, le souverain par excellence en terre chrétienne. Que la Souveraineté soit kénotique, qu'elle en soit une qui se met elle-même en procès et se livre à la mort, qu'elle se rature (d'autres diraient qu'elle se déconstruit²⁶) en venant à la rencontre de l'homme et de la création, voilà qui peut se penser dans le sillage de Bataille.

La souveraineté implique de ne pas avoir de comptes à rendre. Elle « est silencieuse ou déchue²⁷ ». Elle peut donc être tout autant le fait d'une instance qui déploie la violence autoritaire et despotique, comme être la liberté désirée par un sujet aspirant à une émancipation radicale de cette instance despotique. Mais ni l'une ni l'autre ne *sont* la souveraineté comme telle, la souveraineté n'étant chez Bataille que cet appel d'air qu'est le vide, ou le jeu, entraînant la sortie de soi. Elle n'est la résultante de rien, pas même un don de Dieu. Et son lieu littéraire n'a, conséquemment, rien à dire en propre, mais simplement à opérer — en négatif — un retour au silence, d'y reconduire tout en parlant comme à la vérité du langage et du sujet qui en est un acteur beaucoup plus *agi* qu'il ne le croit.

Si l'écriture peut être une forme de durée que l'on donne à la perte, elle peut ainsi être une « chance » par où on communique l'un avec l'autre, elle peut aussi être cet artifice qui se donne comme révélation, comme découverte, comme la chose de son auteur, bref comme un programme à pratiquer, à mettre en œuvre. Bataille se moque de lui-même qui, par certains côtés du livre qu'il nous laisse, semble succomber à

25. ID., *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 119.

26. Il faudrait lire sur ce sujet le livre de Nick MANSFIELD, *The God who Deconstructs Himself. Sovereignty and Subjectivity Between Freud, Bataille and Derrida*, New York, Fordham University Press, 2010. C'est une lecture de Derrida qui prend acte de l'influence que Bataille eut sur son travail et sa pensée, mais aussi de Freud, tel qu'il se donne à lire par le biais de Bataille.

27. BATAILLE, *Le coupable*, OC V, p. 278.

cette *fatigue*. Par son ironie, il met sous rature ce que nous pourrions être tentés de comprendre comme une doctrine nouvelle, comme l'invention d'un auteur original dont nous devrions investiguer le système et éventuellement continuer de le développer... Ce qui l'amènera à dire qu'il « n'écrit pas le livre d'un prédicateur. *Il me semblerait bon [dit-il] que l'on ne puisse m'entendre qu'au prix de l'amitié profonde*²⁸ ».

2.3. Sauter la clôture

Un point de méthode intéressant dans *Le coupable*, est la présentation de son livre par une brève introduction restant silencieuse sur les principes qui fondent sa démarche, sur l'originalité qui serait la sienne et qui présiderait à la mise en œuvre de sa méthode, mais disant *au contraire* (et se dédisant indirectement) en quoi sa pensée « s'éloigne de celle des autres²⁹ ». C'est un bel exemple de discours indirect où le travail de l'énonciation se substitue aux explicitions affirmatives, aux énoncés positifs donnant l'impression d'un discours fondé, sensé, assuré en raison et par là « nécessairement » vrai. C'est que Bataille se méfie de la phraséologie qui se donne comme recherche de la vérité.

[Plus] que la vérité, c'est la peur que je veux et que je recherche : celle qu'ouvre un glissement vertigineux, celle qu'atteint l'illimité possible de la pensée³⁰.

C'est la peur qui me porte, la peur — ou l'horreur — de ce qui est en jeu dans la totalité de la pensée³¹.

Mais au fond cette peur, cette recherche de l'horreur, est un amour de la pensée qui bascule, qui va au-delà de ses limites. C'est l'amour d'une pensée qui va vers sa fin, vers le néant de sa limite. Et la peur, l'angoisse, sont alors un gage pour Bataille de l'authenticité de la démarche, bien que ce soit « [...] évidemment la peur de RIEN...³² ».

Ainsi peut-il prétendre que sa pensée s'éloigne, qu'elle est une attitude d'éloignement, au sens où sa pensée ne s'attache pas à une vérité donnée, ni à la tâche de révéler une vérité, mais de s'appliquer — comme un malade — à penser au-delà de l'effroi qu'entraîne l'anticipation de l'extrême limite de la pensée et qu'il identifie au sentiment de l'absence de Dieu.

Il m'a semblé que la pensée humaine avait deux termes : Dieu et le sentiment de l'absence de Dieu³³.

Bataille, parlant de l'un de ses livres — *Sur Nietzsche* — se moque de l'application qu'il y met, « comme si la tâche en valait la peine³⁴ ». C'est que pour lui, l'écriture est une forme d'action « négative », se soustrayant au domaine de l'action

28. ID., *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 162.

29. ID., *Le coupable*, OC V, p. 239.

30. *Ibid.*, p. 240.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 109.

parce que n'étant pas chose utile, n'étant pas « travail » ; minimalement se soustrayant à la réduction à ces seuls critères que sont l'utilité et la production. Mais dans la tentation du livre, cette écriture — qui ne fait essentiellement que raconter l'oisiveté où elle se trouve et créer un espace de séduction qui justifie cette attitude « souveraine » — se veut « esprit de décision », comme une façon de se ressaisir quand la chance semble nous avoir abandonnés³⁵.

L'écriture du livre pour Bataille, avant d'être un projet, est une forme d'excrétion, est une fonction excrétoire de l'individualité désœuvrée :

[...] me soulageant la tête en écrivant, comme on se soulage le ventre... devenir vide, ainsi qu'un joueur de musique³⁶.

Écrire pour faire le vide... le livre est comme une excroissance parasitaire, l'existence qui ne peut se passer du projet d'un livre, ou bien de la nécessité de communiquer ? Pourquoi en effet le livre ? Sinon pour rejoindre un semblable, pour ne pas être seul, isolé, dans ce qu'il perçoit comme l'erreur de l'être qui se croit suffisant.

La fin de tout ce travail d'écriture et de pensée, de la doctrine bataillienne, peut-elle être comparable à celle de Nietzsche, à cette étrangeté qui forçait l'admiration de Bataille, qu'on n'en peut suivre les enseignements³⁷ ? Elle ne dessine en quelque sorte qu'un mirage, une nuée anticipant sur un au-delà de notre situation servile, comme une libération que l'on ne saurait atteindre, qu'aucun travail, qu'aucune tâche ne saurait mener à bien, constituer en un état, parce qu'aucune voie n'y est associée qu'un désir souverain faisant éclater l'apparente harmonie du monde³⁸. Elle s'inscrit donc dans la *fiction* qu'est toujours la représentation du monde — même quand cette représentation se méprend à propos d'elle-même et se donne comme connaissance objective — pour le libérer du connu, pour en favoriser le surgissement de la part d'inconnu qui nous menace de son réalisme possiblement ruineux, et dont la contemplation de celui-ci, ou du moins l'enthousiasme à lui prêter le flanc, à s'ouvrir à ses assauts, est représenté par Bataille comme un sommet. Et le « sommet » que Bataille n'a de cesse d'évoquer, par lequel son expérience tente de communiquer avec la nôtre, dans cet espace du désir qu'elle dessine, n'est pas un but, mais un *pont*³⁹. L'évocation du sommet — et non pas son existence réelle, son atteinte — crée la communauté, l'amitié.

Ce qu'on peut attendre de nous est d'aller le plus loin possible et non d'aboutir⁴⁰.

D'où l'avertissement de Bataille à l'égard des « méthodes », manières par excellence de se livrer à la fragmentation, au rouage dans la production d'un résultat, le sujet devant s'effacer devant l'objectivité de la mise en œuvre. D'où, par contraste, la manière de jeu qu'emprunte Bataille : « [...] un désordre à la longue intolérable (en

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 139.

37. *Ibid.*, p. 107.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*, p. 142-143.

40. *Ibid.*, p. 201.

particulier pour moi ! [Bataille]⁴¹ », en particulier pour le « moi » qui ne peut se mirer dans un miroitement de cohérence.

Ainsi, dépourvu d'un résultat escompté, le « travail » théologique ne pourrait s'avérer que transversal, chaque parcelle étant une brèche pratiquée contre un enfermement, contre une clôture qui limiterait la communication, et jouant le tout pour le tout, chaque fois. Ce qui aide à comprendre la figure de la *Somme* sous laquelle se place l'écriture de Bataille, comme étant plus qu'une boutade à l'égard de Thomas d'Aquin.

II. UNE THÉOLOGIE SANS OBJET

Au fond, la communauté avec Bataille, l'amitié au prix de laquelle il dit que nous pouvons l'entendre et y deviner ce qu'il appelle notre *chance*, comment peut-elle être une amitié qui nous rende un peu plus *complices* d'un certain Nazaréen, en qui la transcendance s'est jouée d'elle-même ? Le profond enracinement où la nomination de Dieu trouve son occasion, l'immanence et la *mondanité* de toute spiritualité, peut trouver par le *biais* de Bataille une contemporanéité avec le Christ qui fait de sa suite une vie plus profondément vécue, qui atteint à des sommets pour le moins irrespirables, mais où nous attendrait — peut-être, comme promis ? — un second souffle.

La notion de kénose peut être le lieu pour poser ces questions, la trame par laquelle nous croiserions, dans l'amitié avec Bataille, une complicité avec le Jésus que plusieurs reconnaissent comme Christ, et une intimité avec le Dieu que celui-ci appelait son père. Et cela, d'abord, dans la perte de l'objet même de la théologie, dans la privation où l'on se trouve de la « chose » même du théologien quand on se situe dans cette perspective bataillienne.

Ainsi, les théories de la « mort de Dieu » ne sont pas des doctrines professant sa simple inexistence, l'impertinence même de parler de ce sujet qui n'est qu'une lubie pour certains, des histoires que des gens crédules se racontent. Ces théories placent l'absence de Dieu comme un événement succédant à sa présence effective, à un rôle qu'il jouait et dont la « mort » vient y mettre un terme, y créer une brèche dont nous ne savons plus, nous, que faire⁴². Ce n'est pas la même chose que de n'avoir jamais entendu parler de Dieu et n'en avoir aucune notion, ni d'aucune « chose » qui en jouerait le même rôle dans notre culture ; que de s'en voir *privé*, subitement, après y avoir mis tous ses espoirs, y avoir trouvé sa cohérence, y avoir fait reposer sa vision du monde... Dans la « mort de Dieu », il y a une *perte* effective que Bataille peut

41. *Ibid.*, p. 203.

42. Les études sont nombreuses sur les théologies de la mort de Dieu. L'article de Daniel J. PETERSON, « Speaking of God after the Death of God », *Dialog : A Journal of Theology*, 44, 3 (2005), est symptomatique d'une nécessité toujours actuelle de se repositionner théologiquement après la mort de Dieu. Comme l'indique cet auteur, depuis Hamilton et Altizer on prend enfin au sérieux que l'expérience de l'absence de Dieu n'est pas réductible à l'absence d'expérience de Dieu, et que de dire que notre Dieu est un Dieu voilé n'explique et ne justifie en rien la banalisation de l'expérience de Son absence. Mais contrairement à Peterson, il nous semble plus opportun d'écouter l'expression de l'athéologie elle-même que les réponses des théologiens confrontés à cette critique corrosive.

nous aider à penser. En ce sens, l'expérience de l'absence de Dieu n'est pas l'absence d'expérience de Dieu, argument dont l'apologète fait trop rapidement usage pour s'assurer du bien-fondé de sa croyance comme de l'erreur présumée où se trouverait son contestataire, surtout dans la perspective bataillienne où la contestation est le gage d'une expérience authentique.

1. Le besoin de dramatiser

Bataille parlera du « besoin de dramatiser » et de la tentation de se contenter d'un « illusoire », plutôt que de se faire l'ami de cette dramatique essentielle qui fait le cœur de toutes les démarches spirituelles. Mais il en parlera en y opérant une réduction, simplifiant de manière radicale ce qui constitue ces démarches spirituelles, pour ensuite y rapporter sa propre entreprise.

La littérature (la fiction) s'est substituée à ce qu'était précédemment la vie spirituelle, la poésie (le désordre des *mots*) aux états de transe *réels*⁴³.

Cette substitution n'est pas une dégradation chronologique où la fiction aurait pris la place de la vie qui en aurait été alors pure, ni la poésie à la transe entendue comme excluant tout mélange de mots. Ce ne sont pas deux ordres exclusifs l'un de l'autre qui auraient connu un basculement, mais la littérature et la poésie, par le biais exclusif desquels nous vivons et connaissons le monde « réel », qui en seraient venues à prendre toute la place et à absorber l'existence dans des projets qui les reconduisent indéfiniment comme institutions, comme autorités instituant. Ce qui s'oppose évidemment à l'autorité au sens où Bataille l'entend, qui est avant tout celle de l'expérience, de la sortie du discursif.

Me servant de fictions, je dramatiserai l'être : j'en déchire la solitude et dans le déchirement je communique⁴⁴.

La littérature bataillienne est en quelque sorte une ontologie fantastique, négative par sa mise en scène kénotique de l'être-pour-la-ruine⁴⁵.

Au cœur de chaque religion, la dramatisation est pour Bataille un lieu d'accès privilégié à la transe, à l'extase. Au cœur de la religion, la dramatisation en est un élément essentiel. Si, dans notre culture occidentale, cette dramatisation s'est jouée dans un récit où Dieu est mis en jeu, où il est dit aller jusqu'à se livrer à la mort par amour pour nous, la dramatisation demeure possible bien que nous puissions selon lui abandonner ces récits traditionnels. D'ailleurs, elle a eu lieu pour Bataille dans toutes les cultures, et eut son point culminant dans les sacrifices, surtout ceux où l'on mettait *religieusement* à mort des êtres humains. Et cette dramatisation permet de communiquer, ouvre la communication ou plutôt le sujet — la clôture du sujet — qui y est alors livré⁴⁶.

43. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 23.

44. *Ibid.*, p. 130.

45. Sur la question ontologique, voir Robert SASSO, *Georges Bataille : le système du non-savoir. Une ontologie du jeu*, Paris, Minuit, 1978.

46. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, OC V, p. 22-23.

Ainsi, la mort comme « fait naturel » n'est pas la mort de l'homme. Tout au plus la mort de quelque philosophe dont la raison, indomptable, neutralise toute passion, le prémunit contre l'angoisse et le laisse, serein, entrer dans la mort brisé d'un coup sec, sans conscience, happé ou arraché par le sort, on pourrait dire *accidentellement*. Bataille dit de l'homme qu'il meurt *mal*. Qu'il meurt en s'éloignant de la nature, nécessairement, de par la nature même du « moi » auquel il s'identifie absolument. La mort devient alors chose intérieure, vécue dans l'intériorité comme une tragédie. Selon l'analyse de Bataille, c'est que le « moi » repose sur le monde « artificiel » de la fiction, auquel appartient la tragédie, et que ce monde répond au besoin d'angoisse, au besoin de dramatiser de l'homme. Et le drame, à la fin, permet de sortir de soi, permet de devenir ce « dieu » qu'il faut être pour mourir⁴⁷.

Dans le même ordre d'idée, la souffrance est une occasion pour l'homme de s'ouvrir à autre chose que lui-même, à poser son regard au-delà de lui, là même où il *n'est déjà plus*. Elle peut être une chance en ce qu'elle « ouvre », selon Bataille, l'homme à la communication où il peut se perdre⁴⁸. Cette « présence » à (en) soi de l'abîme, ce qu'il appelle la « connaissance du néant » qu'ouvre la souffrance, trouve peu d'occasions dans la vie quotidienne de l'homme moderne (du moins ici en Occident). C'est pourquoi nous cherchons sans cesse la dramatisation, nous cherchons à participer à des créations où nous pourrions (sans risque) connaître l'abîme et communier ainsi à la communauté de l'être qui nous entraîne dans sa ruine, du moins si nous l'abordons de manière positive et si nous brûlons d'amour à son égard⁴⁹. Ou bien, nous en serons même des créateurs en nous soustrayant au travail pour — oisivement — « inventer » de telles « fables mystiques » (pour reprendre le titre de l'ouvrage de Cerateau⁵⁰).

2. La mort du Fils

Dieu, pour Bataille, est (contre toute attente) d'abord et avant tout un acteur — une victime — de la dramatisation occidentale de l'existence. Un récit qui favorise la sortie de soi, l'un des principaux traits de la religion en ce qu'elle est l'effort universel de se mettre en jeu⁵¹. Il est donc très étrange que le recours à Dieu fût à travers l'histoire, envers et contre une telle vision, une façon de consolider l'identité (d'un individu, d'une culture, d'un projet politique). C'est ce que Bataille dénonce comme un illusoire, le désir de tromper la mort, le déni de celle-ci dans la projection d'un « moi » absolu qui y échappe.

47. *Ibid.*, p. 88.

48. Pour une réflexion plus étendue sur la lacération et la communication qu'elle *ouvre* dans la pensée de Bataille, voir cette excellente étude bataillienne des stigmates : Karmen MACKENDRICK, « Sharing God's Wounds : Laceration, Communication, and Stigmata », dans Andrew J. MITCHEL and Jason KEMP WINFREE, éd., *The Obsessions of Georges Bataille. Community and Communication*, Albany, State University of New York Press, 2009.

49. BATAILLE, *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 158.

50. Michel de CERTEAU, *La fable mystique : XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

51. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, OC V, p. 22-23.

Aussi, en plus de ne pouvoir se passer de ce « moi » qui manque d'assise et dont on désespère de son manque d'assurance, on ne peut pas se passer d'objet. Il y a toujours quelque objet qui entre dans le champ de l'expérience, minimalement comme un objet différent des autres objets auxquels on s'attache habituellement. Ici, Bataille nous indique que cet objet de l'expérience est une forme de projection — répondant de notre besoin de dramatiser l'existence — d'une « perte de soi dramatique⁵² ». Dans la spiritualité chrétienne, cet objet — le point sur lequel toute l'attention se dirige et les efforts de l'imagination nous y associent — est le Christ (et son *Supplice*, d'insister Bataille). Un objet qui est doublement glissant ! Premièrement, comme semblable à aimer (contre qui notre haine s'est tournée et lui a donné la mort), deuxièmement, comme celui qui est le *Tout* (le « moi » divin), il est aussi, à la fois, le *rien* (le supplicié, mis à mort religieusement)⁵³.

La kénose n'est pas un fait en soi, mais une dramatisation de la vie où est représenté le divin dans une agonie où le chrétien se trouve (avec lui) supplicié. Il y a d'une part le rapprochement désirable du divin en une personne aimable et aimante, une personne qui se donne à imiter pour entrer dans une vie plus grande, plus divine. Et il y a dans un second temps la mise à mort du dieu dans cette personne même, à laquelle encore participe le fidèle⁵⁴. Bataille dira plus loin qu'il ne faut pas oublier que c'est le fidèle lui-même qui met à mort le dieu, dans cette dramatique.

La mort du Fils est une forme de kénose, du moins on peut l'envisager comme telle. Au dire de Bataille, elle n'aurait pu advenir que parce que le Dieu était auparavant passé à l'universalité divine. De « dieu des armées », le Dieu des Juifs est devenu le Dieu créateur de l'univers, l'unique répondant divin. Il ne tenait plus, ainsi, son existence des combats avec les autres dieux locaux. Ce qui rendit son Incarnation et son sacrifice possibles⁵⁵... C'est que l'on ne peut, selon Bataille, enfermer l'être en aucun point, au point que l'« Être » lui-même (selon la tradition théologique chrétienne) dispense de son être dans son propre sacrifice.

Dieu lui-même s'écrie, s'adressant à Dieu : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » C'est-à-dire : « Pourquoi me suis-je abandonné moi-même ? » Ou plus précisément : « Qu'arrive-t-il ? me serais-je oublié au point de — *m'être mis moi-même en jeu* ? »⁵⁶.

3. L'agonie divine

Dans notre vision des choses, on représente habituellement Dieu comme étant l'Immuable, ce qui essentiellement n'est jamais en jeu, ne peut se mettre en jeu du fait de sa divine perfection. Bataille dénonce le fait que Dieu puisse être l'Être « reti-

52. *Ibid.*, p. 137.

53. *Ibid.*, p. 137-138.

54. *Ibid.*, p. 65.

55. *Ibid.*, p. 104.

56. *Id.*, *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 151.

ré du jeu », comme différent absolument de l'amour et de ses lois⁵⁷. Il opposera à cela son *hyperchristianisme* :

Chance a la même origine (*cadentia*) qu'échéance. *Chance* est ce qui échoit, ce qui tombe (à l'origine bonne ou mauvaise chance). C'est l'aléa, la *chute* d'un dé.

D'où cette idée comique : je propose un *hyperchristianisme* !

Dans ce vulgaire aperçu des choses, ce n'est plus l'homme qui tombe et se sépare de Dieu, c'est Dieu lui-même (ou si l'on veut, la totalité).

Dieu n'implique ici « pas moins que son idée n'implique ». Mais au contraire. Mais ce « plus » se supprime en tant que Dieu, du fait de son essence, qui est d'« être en jeu », de « se mettre en jeu ». L'homme à la fin subsiste seul.

C'est en termes bouffons, l'*incarnation généralisée* !

Mais dans la chute de l'universel dans l'humanité, il ne s'agit plus comme avec Jésus, d'une odieuse comédie de « mise en jeu » (Dieu n'abandonne Jésus que fictivement). L'abandon de la mise est total⁵⁸.

Il compare cette expérience à une *chute* de la transcendance dans l'immanence : il ira jusqu'à dire *chute* de Dieu dans le dérisoire⁵⁹. Cette chute, ce mouvement d'abaissement, peut être assimilée à la kénose. Ce qui est particulier, c'est que Bataille pense la kénose de manière indirecte, parlant d'*expérience*. L'expérience est alors le point de jonction où la kénose prend un sens dans la communication qui a lieu et qui se « fonde » sur un certain kénotisme. Et pour lui, ce qui ouvre ainsi l'expérience est la souffrance. Elle est l'occasion d'une blessure au plus intime et non le résultat de quelque effort, d'où la vanité d'enseigner. En fait, il faudrait plutôt dire que Bataille avertit, rend sensible, creuse un peu plus une brèche qui déjà s'était ouverte en notre être.

La chute dans l'immanence qu'est cette déchirure intérieure, quand elle est poussée jusqu'au bout et que rien ne la retient plus, que tout s'effondre, et qu'aucun Autre ne vient figurer cette place vide qu'a laissée la transcendance s'évanouissant, alors le néant se voit retiré tout pouvoir. Il n'y a alors plus d'attente, plus d'arrimage avec la subjectivité : c'est la liberté que Bataille tente de décrire⁶⁰.

Ne pas parler de Dieu signifie qu'on le craint, qu'on n'est pas encore à l'aise avec lui (son image ou sa place dans les enchaînements du réel, du langage...) qu'on remet à plus tard d'examiner le vide qu'il désigne et de le percer de son rire⁶¹.

Donc parler, et surtout rire... non pas rire jaune, mais gaiement⁶². Il faut donc continuer, en quelque sorte (je ne crois pas que cela soit abusif de l'affirmer), à faire théologie : demeure une tâche (joyeuse et ironique, légère) pour la théologie qui est de l'ordre de la recherche, mais surtout de l'existence. Une théologie qui s'applique à étudier la *chute* de la transcendance et à s'amuser — y reconnaître l'effet libérateur, le salut effectif ? — de cet effondrement. Mais surtout à penser le vide, la vacuité que l'on masque trop facilement au moyen d'un substitut de « moi » transcendant.

57. *Ibid.*, p. 84.

58. *Ibid.*, p. 85.

59. *Ibid.*, p. 79.

60. *Ibid.*, p. 81.

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*, p. 81-82.

La « chute » de la transcendance, la « négation du néant » qu'est cette chute pour Bataille et qu'il distingue de la « négation de la négation » hégélienne, nous laisse avec une immanence retrouvée, marquée par un état de « simplicité, d'enjouement, d'aisance » dans la positivité du monde... état qu'il qualifie de *théopathique*⁶³.

Cette « chute » se substitue à notre chute dans le néant. C'est dans l'expérience de la mise en jeu que nous nions le néant, plutôt que d'y tomber, et en acceptant ainsi de nous perdre, en aimant — en se *consumant* d'amour — ainsi son propre basculement au-delà de son être propre, nous devenons un vivant à part entière, résistant à l'assujettissement de quelque « objet » au-dessus de soi, que l'on appelle aussi le salut.

Paradoxalement, ce que l'on appelle habituellement le « salut » devient en quelque sorte le retour à la vie au-delà de la perte consentie, la persistance de la vie au-delà de la mort, dans l'amour. Il est la pleine adéquation, intégrale, de l'être de l'homme à l'être du monde, à la vie qui est essentiellement fuite de l'être et dissolution opérée par le temps.

L'immanence, dans la pensée bataillienne, advient, comme une grâce. Reçue, elle « n'est pas le résultat d'une recherche ; elle est tout entière du côté de la chance⁶⁴ ».

Dans cette « chute » de la transcendance et l'état d'immanence qui en est instauré, le sérieux s'évanouit au profit du jeu :

[...] le jeu est la quête, d'échéance en échéance, de l'infinité des possibles⁶⁵.

Or, immanence et transcendance se distinguent essentiellement (pour ce qui nous importe du moins) sur la question du sens. Le sens, spécifiquement, est une question de discontinuité, une question d'affirmation d'une particularité. Mais l'immanence, elle, ne signifie rien. Le sens de l'immanence est la perte de sens la plus définitive, la mise en jeu du sens. La transcendance justifie la condensation du sens, toujours plus sévère, toujours surplombant le sens qui le précédait et attendait d'être dissolu, d'être ruiné de son « être⁶⁶ ».

[La] transcendance est devenue mortelle en condensant l'idée de Dieu. De la mort de Dieu — qui portait en lui le destin de la transcendance — découle l'insignifiance des grands mots — de toute exhortation solennelle⁶⁷.

Ainsi, la vérité pour Bataille est « ruineuse ». Elle est comparable à la découverte — à la mise à nu — extatique de la sainte (Angèle de Foligno) qui, bien que son expérience soit déterminée par le contenu de ses croyances, a bien touché le fond de

63. *Ibid.*, p. 160-163.

64. *Ibid.*, p. 167.

65. *Ibid.*, p. 170.

66. *Ibid.*, p. 176.

67. *Ibid.*, p. 163. Il convient de noter que cet énoncé n'est pas sans rappeler les définitions de la postmodernité qui sont issues de Lyotard, pour qui la postmodernité était en quelque sorte la fin des grands récits. Voir Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979. Ainsi, Lyotard pouvait dire des actes de langages qu'ils se situaient dans le cadre d'une « agonistique générale » (p. 23). Il dira que la science postmoderne « change le sens du mot savoir, et elle dit comment ce savoir peut avoir lieu. Elle produit non pas du connu, mais de l'inconnu » (p. 97).

l'abîme, reconnaissant que Dieu lui-même ne pouvait trouver « satisfaction » dans sa substance immuable et que se mettre en jeu, se dépouiller de son être et tendre vers la mort appartenait aussi au mouvement de l'être en lui⁶⁸.

La misère du christianisme est la volonté de fuir, dans l'ascèse, un état où la fragilité, la non-substance, est douloureuse. Il lui faut néanmoins *sacrifier* la substance — qu'il assure avec tant de mal⁶⁹.

Pourtant, la kénose est l'occasion, en christianisme, de penser l'absence de substance. Mais il est vrai, cela est bien vite récupéré par certaines théologies qui réinscrivent cette perte, cette chute, dans la transcendance de l'Être auquel le monde ne ferait que participer jusqu'à sa réintégration complète, terminale, au-delà de la mort. Mais ne pense-t-on pas plus loin les conséquences *fondantes* de la chute de la transcendance dans l'immanence d'un monde qui est un tourbillon de forces aveugles, seulement ponctué d'états d'équilibre précaire et de coups de dés ? Quelle serait la théologie qui serait issue de cette soudaine absence d'objet, privée de la « chose » du théologien, qui serait sans substance ? Je crois pour ma part que cette théologie sans objet participerait de cette « vérité ruineuse », serait un holocauste de notions assurées et de contenus de foi tournés en ironie. Elle serait avant tout littérature et voie d'expérience, tout autant intérieure que « communautaire ». Et, à mon sens, elle trouve quelques prémisses dans la *Somme* bataillienne, comme une introduction à un possible qui pourrait être le sien⁷⁰. Non à reprendre comme une doctrine, mais à tenter comme une pratique qui se distancie d'un travail en plongeant plus authentiquement dans la vie et les relations qu'elle nous propose. Cette absence de substance, cette « fêlure » dira Bataille, est la condition de tout être.

Il n'y a pas d'être sans fêlure, mais nous allons de la fêlure subie, la déchéance, à la gloire (à la fêlure aimée)⁷¹.

Ainsi, parler de kénose, c'est évoquer quelque chose qui n'est justement pas une chose, mais l'interprétation d'un ensemble (construit pour l'occasion) très complexe, en interaction, et qui se donne comme un aspect de la *révélation*, aspect renvoyant de manière essentielle au *vivre* (en tant qu'exister et que vivre ensemble).

Le néant — qui n'est rien — est la seule « chose » que nous puissions placer au-dessus de nous, selon Bataille⁷². En fait, et du dire même de Bataille, nous plaçons une multitude de choses au-dessus de nous, dont nous devenons l'objet, y étant

68. BATAILLE, *Le coupable*, OC V, p. 258-259. Il y cite cet extrait de la sainte : « Dieu a donné à son Fils, qu'il aimait, une pauvreté telle qu'il n'a jamais eu et n'aura jamais un pauvre égal à lui. Et cependant il a l'Être pour propriété. Il possède la substance, et elle est tellement à lui que cette appartenance est au-dessus de la parole humaine. Et cependant Dieu l'a fait pauvre, comme si la substance n'eut pas été à lui » (Angèle de FOLIGNO).

69. *Ibid.*, p. 259.

70. Les prémisses ne lui sont pourtant pas exclusives. Plusieurs, à l'intérieur de notre tradition théologique chrétienne, en offrent aussi des avant-goûts. Je pense en particulier à Kierkegaard, qui m'a rendu particulièrement sensible à la mise en question des notions théologiques par le travail de l'ironie. Je renvoie le lecteur à mon mémoire de maîtrise, intitulé : *Est-il permis de gagner des hommes [à la vérité] ? Lecture de Kierkegaard en regard de la communication d'existence*, Québec, Université Laval, 2008.

71. BATAILLE, *Le coupable*, OC V, p. 259.

72. *Id.*, *Sur Nietzsche*, OC VI, p. 71.

assujettis. L'ordre de la transcendance est celui des objets, de toutes les entités ainsi séparées les unes des autres. L'homme, dans un geste que Bataille attribue à une « transcendance négative », peut seulement, pour ainsi se perdre dans l'immanence, poser ce Rien au-dessus de lui, qui s'il n'est rien, n'en demeure pas moins une fiction efficace. Mais s'il est « au-dessus », ce n'est que comme une transgression, comme une manière de passer outre soi-même. C'est aussi une manière de se jouer de la transcendance, la « ruinant » dans le rire⁷³.

POUR LAISSER LA KÉNOSE COMME UNE QUESTION

Si la kénose chez Bataille n'est discernable qu'à travers des thèmes littéraires et philosophiques comme la chute de la transcendance dans l'immanence, comme la mort de Dieu (sacrifié religieusement), comme l'exigence amoureuse du mystique à l'égard de la personne divine, elle n'en est pas moins présente, minimalement, sous la forme d'un improbable kénotisme de la pensée et de l'écriture.

Ainsi, le corpus athéologique donne à penser en théologie selon une logique de l'amitié comme lieu de véridiction. Ce qui pointe sur la communauté, sur le vivre ensemble qui ne peut que se voir remanié, recomposé (sinon décomposé) par la perte d'une instance transcendante, ou du moins dans le refus de figurer l'Autre auquel Bataille nous enjoint dans son apothéose du non-sens.

Il nous semble donc que ce rapide survol d'une œuvre aux ramifications infinies et aux glissements incessants d'une notion à l'autre, que Bataille opère pour maintenir l'authenticité du mouvement de sa pensée, que ce survol, donc, nous amènerait naturellement à nous attarder sur ce qui pourrait faire la communauté — l'assemblée (*l'ecclésia*) — de ceux qui se rassemblent dans cette absence que creuse cet effondrement de la transcendance décrit par Bataille. Du moins, cela nous amène à questionner comment cette notion théologique de la kénose peut porter à conséquence dans le champ de l'ecclésiologie et à formuler le projet de donner suite à cette amorce de réflexion.

Car, s'il nous paraît difficile de laisser les différentes fictions de sens qui sont si nécessaires à notre existence personnelle, qui en sont autant de conditions la rendant possible, combien plus nous paraîtra difficile de penser la vie en commun, sans cette référence à un sens qui se poserait comme un tiers et nous permettrait de communier avec notre prochain. Mais ce serait se méprendre sur l'apothéose du non-sens bataillien et ses conséquences quant à la mise en commun dont elle est justement la chance.

73. *Ibid.*