

Les risques de la symbolisation du mal

Essai de confrontation entre *La symbolique du mal* et *La Littérature et le mal*

Cristina Henrique da Costa

UNICAMP, Brésil

Résumé

Cet article compare deux livres majeurs: *La Symbolique du mal*, de Paul Ricœur et *La Littérature et le mal*, de Georges Bataille. L'articulation de ces deux penseurs que tout semble opposer répond à l'espoir de dégager une forme de compatibilité productive entre eux à travers leur intérêt commun pour le langage du mal. On insistera tout d'abord sur Ricœur: c'est en reconnaissant que le dire de l'expérience du mal passe d'abord nécessairement par un langage symbolique qu'il nous permet de penser l'insistance de Bataille sur la place de la littérature quant au mal. On montrera ensuite que l'affirmation par Bataille d'une lucidité littéraire moderne du mal, tout en permettant de confirmer les thèses de Ricœur au sujet du caractère à la fois historique et langagier de l'expérience du mal, nous conduit aussi à en formuler la principale conséquence: que le langage du mal, marqué du sceau de la créativité poétique, ne peut sans doute pas être tenu pour achevé. On soulignera enfin l'intérêt de cette approche pour interpréter, avec la littérature, les nouvelles expériences du mal aujourd'hui.

Mots-clés: *La Symbolique du mal*, *La Littérature et le mal*, *Le mal*, Bataille.

Abstract

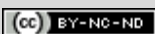
This article compares two major books: Paul Ricœur's *The Symbolism of Evil* and George Bataille's *Literature and Evil*. The linking between these two thinkers that everything seems to oppose is driven by the hope to find a productive compatibility between them through their common interest in the language of evil. Emphasis will first be placed on Ricœur: by recognizing that the expression of evil necessarily involves a symbolic language, he allows us to think through Bataille's insistence on the place of literature concerning evil. Then, we will show that Bataille's statement concerning the existence of a modern literary lucidity regarding evil both allows confirmation of Ricœur's thesis concerning the historical and linguistic character of the experience of evil and also leads to formulation of its main consequence: that the language of evil, marked with the seal of poetic creativity, probably cannot be considered as accomplished. We highlight finally the interest of such an approach in interpreting, through literature, the new experiences of evil today.

Keywords: *The Symbolism of Evil*, *Literature and Evil*, *Evil*, Bataille.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 10, No 2 (2019), pp. 52-69

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2019.480

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Les risques de la symbolisation du mal

Essai de confrontation entre *La Symbolique du mal* et *La Littérature et le mal*

Cristina Henrique da Costa

UNICAMP, Brésil

Des cafards remontent les tuyaux tandis que, fatiguée, nous rêvons

Clarice Lispector

Introduction

Immédiatement après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale venues confirmer et redoubler les horreurs de la Première, la question du mal a fait l'objet d'un intense travail de pensée dans les années 1950. Si le fait de nommer et situer le mal est une tâche millénaire et une préoccupation constante de l'humanité, elle devient, au xx^e siècle, aussi nécessaire que problématique, face au double échec des connaissances scientifiques et de la Raison philosophique qui n'ont su ni l'éradiquer, ni l'expliquer. En effet, même sous la forme des Lumières du XVIII^e siècle, le savoir – c'est un lieu commun –, n'a guère pu empêcher que le mal soit commis à une échelle toujours grandissante, pas plus qu'il n'a su expliquer rationnellement cette présence du mal sur Terre. Ces deux constats, qui pourraient alimenter notre fatalisme religieux – l'impuissance face au mal déjà là et l'incapacité à l'anticiper –, stimulent aujourd'hui au contraire notre intérêt pour la symbolisation du mal.

À cet égard, il est intéressant de noter que la position centrale occupée par le mal dans les éthiques contemporaines¹ n'a pas forcément toujours entraîné la véhémence pour le nommer. À l'heure où la critique du "mal" passe par une critique des idéologies et des discours ontologiques, métaphysiques ou théologiques, une forme de discrédit nietzschéen pèse sur ce mot religieusement connoté. Il n'en reste pas moins que la *violence* chez Bourdieu, l'*angoisse* chez Freud, la *vie précaire* chez Butler, l'*aliénation* et l'*État bourgeois* chez Marx, restent pour nous des façons de parler d'un certain mal, d'autant plus surmontable en droit et en principe que l'on prendra soin de ne pas le nommer comme tel.

Il semblerait cependant qu'une partie de la pensée contemporaine, dans le sillage de ces pensées critiques, chercherait à revenir aujourd'hui plus explicitement sur le thème du mal. Il n'est alors peut-être pas fortuit que ces nouvelles formes de pensée soient marquées par le retour du mal comme *sacré* – on pense par exemple à *Homo sacer* d'Agamben, et il semble en tout cas possible de souligner qu'un certain type de réflexion sur le mal, nourri par les thèses incontournables de René Girard sur *La violence et le sacré*, mais aussi par les philosophies d'Hannah Arendt et de Foucault, cherche aujourd'hui des manières de repenser politiquement un certain nombre de figures contemporaines du mal. Mais il est aussitôt important de remarquer qu'une telle réflexion ne parvient pas toujours à s'expliquer la proximité des hommes et du mal. Du coup, c'est bien, nous semble-t-il, à la fois la ressemblance et la différence concrète et réelle entre un langage qui "fait le mal," d'une part, et un langage qui "dit le mal," d'autre part, qui pourraient parfois nous échapper.

En d'autres termes, si notre époque ne manque pas de sensibilité devant les scandales que sont les maux auxquels elle se trouve confrontée, une certaine difficulté à composer avec le langage du mal, seule façon à nos yeux de parvenir à en parler, semble nous conduire trop rapidement à l'identification de ce langage à "de l'idéologie." À tel point que l'aveu du mal, forme pourtant inhérente au langage du mal, semble devenu lui-même problématique,² et bien souvent on le juge paradoxalement incompatible avec un propos critique sur le mal. Nous semblons hantés par la question suivante: donner la parole au mal, est-ce déjà forcément se savoir vaincu?

Avant d'entrer davantage dans le vif du sujet de cet article, nous souhaitons évoquer, même très schématiquement, le moment historique qui motive ce propos. Nous savons tous que nous faisons face aujourd'hui à une crise sans précédent de la volonté, une crise qui se mesure à l'aune de l'impuissance humaine devant la destruction contemporaine du monde habitable. Or, c'est bien cette destruction même, dans ses différentes dimensions – cosmique, sociale, anthropologique, psychologique –, qui devrait être aujourd'hui l'enjeu principal des réflexions sur le mal. Peut-être est-ce d'ailleurs dans une réflexion sur le mal que ces diverses dimensions de la destruction ont le plus de chance de se rejoindre. Ce que notre situation a donc d'inédit, c'est qu'aujourd'hui on ne peut plus se contenter de critiquer le caractère idéologique, religieux et aliénant que contiendrait l'affirmation de l'existence du mal cosmique et apocalyptique. En effet, puisque le mal écologique est bien là, l'aliénation néolibérale consiste à le nier. Nier que le mal existe comme tel semble donc aujourd'hui revenir à nier le caractère diffus et disséminé des causes de la destruction cosmique. Cette dissémination, le discours critique s'efforce de l'objectiver en une critique pluridimensionnelle du néolibéralisme mondialisé. Notre hypothèse est que, pour nécessaire que soit cette entreprise, elle semble devoir aussi s'appuyer sur une révision de la dignité critique du langage symbolique du mal. Il y va en quelque sorte de la possibilité d'interprétation du réel: une banquise qui fond sans le soutien du symbolique (c'est-à-dire, sans que ce littéral signifie aussi un figuré) renseigne peut-être, mais, ne disant pas autre chose qu'elle-même, n'enseigne pas à elle seule la fin d'un monde. Car le monde d'aujourd'hui n'est plus lisible uniquement en termes de forces antagonistes, et il n'est plus seulement partagé entre ceux qui exercent et ceux qui subissent la violence. La contradiction entre le bien, poursuivi par chacun dans l'ensemble des fins individuelles, et le mal cosmique, réalisable au titre d'une "fin commune possible," est devenue insoluble. Les causes rationnelles ou rationalisables de la destruction du monde, doublées de ses effets absurdes et irrationnels qui infectent maintenant toutes les sphères de l'existence, peuvent donc nous inciter à reconnaître dans le langage symbolique du mal une volonté de comprendre la complexité du réel. Ce n'est pas tant sur le terrain d'une opposition scientifique entre des écolo-sceptiques et des écologistes, ni seulement sur le plan pourtant absolument nécessaire d'une opposition politique entre capitalistes et anticapitalistes que se livre la bataille de ce qui ne peut plus se passer d'une interprétation du réel: la capacité humaine à lire les signes du mal, à inventer des symboles pour le mal et à écouter des mythes de la fin est devenue véritablement un enjeu d'émancipation. Puisque l'aliénation semble avoir changé de camp, il devient possible de donner de nouvelles résonances à l'affirmation de Paul (*Romains*, 7:19): "je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux point."

Nous tenterons d'examiner ici deux livres fondamentaux parus vers la fin des années 1950 et ouvertement consacrés à la question et à l'idée du mal au point de le porter dans leurs titres. Le fil conducteur de cet article est que ces deux livres, *La Symbolique du mal*, de Paul Ricoeur, et *La Littérature et le mal*, de Georges Bataille, pourtant très différents l'un de l'autre, sont inévitablement

conduits à une réflexion sur le statut du symbolique et de sa prise sur le réel dans la mesure où ils prennent en charge ce que le mal a à dire dans le langage. En ce sens, c'est bien cette valorisation des symboles du mal et des formes de langage qui en découlent qui nous semble de surcroît aujourd'hui créer les conditions d'un renouvellement des outils mis à la disposition des études littéraires, en leur conférant au passage une place de choix au titre des efforts que nous devons tous faire pour penser la réalité du mal contemporain.

Penser le mal pour repenser le sujet moderne

Si *l'agir* dépend de la volonté humaine, on ne peut pourtant pas tout faire, comme le souligne le philosophe Paul Ricœur. Sous le titre de *Philosophie de la volonté*, il aura commencé par proposer une phénoménologie de la volition, c'est-à-dire une analyse eidétique du vouloir, ni bon ni mauvais, entendu comme intentionnalité de conscience. Qu'est-ce que désirer, lorsqu'on met entre parenthèses les objets désirés? Qu'est-ce que la passivité, indépendamment de ses conditions extérieures "objectives"? Comment se manifeste dans la conscience le caractère libre de la volonté humaine? Même si l'effort de la phénoménologie de la volition développée par Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire* consiste à mettre en lumière l'intentionnalité pratique de la conscience et les puissances de la liberté humaine, la fin du premier tome de sa *Philosophie de la volonté* n'en débouche pas moins sur l'idée selon laquelle: "Vouloir n'est pas créer."³

Le philosophe signifie par cette formule que les pouvoirs de la volonté humaine butent sur un involontaire absolu (celui du caractère, de l'inconscient et de la vie) qui nous interdit d'interpréter les aventures du vouloir comme un procès d'autocréation. Comme le révèle l'analyse eidétique, l'acte de *vouloir* a bien un sens qui s'affirme et s'atteste, mais cet agir n'est jamais dissociable d'un pâtre qui l'entrave tout autant qu'il le porte.

L'involontaire est donc toujours déjà ce qui trouble et limite la volonté humaine, et pourtant Ricœur ne l'identifie jamais au mal. C'est dans le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté* intitulé *Finitude et culpabilité* et entièrement placé sous le signe de l'impossibilité pour le *cogito* de s'auto-fonder par sa propre volonté, que le philosophe tente de déployer son approche du mal. *L'homme faillible* diffère pourtant encore l'analyse de l'expérience concrète du mal, puisque Ricœur choisit de maintenir l'époché de la faute (mise en œuvre dans *Le Volontaire et l'involontaire*) afin de développer réflexivement une approche anthropologique de la possibilité du mal. Comme le montre l'analyse ricœurienne, ce n'est pas la finitude de l'homme qui est susceptible d'expliquer la possibilité du mal, mais la disproportion originaire entre le fini et l'infini qui traverse la constitution théorique, pratique et affective de l'être-homme. Cette disproportion qui constitue la fragilité de l'homme fait sa faillibilité. Pour Ricœur, cependant, cette mise au jour de la fragilité humaine laisse intacte l'énigme de l'origine du mal: elle permet de rendre compte de l'origine de la possibilité du mal, mais elle ne peut être considérée en aucun cas comme l'origine et l'explication du mal effectif.

Telle est la raison pour laquelle, nous nous intéresserons plus particulièrement à la seconde partie de *Finitude et culpabilité*. C'est en effet dans *La Symbolique du mal* que Ricœur reconnaît très explicitement les limites de la philosophie, laquelle doit prendre acte à la fois de la limitation des pouvoirs de la volonté humaine et des limites d'une analyse eidétique, c'est-à-dire de la connaissance philosophique du sujet de la volonté. Cela signifie que si l'acte de *vouloir* a bien un

sens qui s'affirme et s'atteste y compris dans sa réceptivité, que Ricœur considère comme une condition de la liberté et de l'acte volontaire humains, il faut pourtant renoncer à une clarté conceptuelle originaire susceptible de permettre la distinction entre l'*agir* et le *pâtir*. La contrepartie en est qu'il faut accepter malgré tout que ces catégories sont cependant toujours impliquées dans la compréhension qu'ont les hommes de leurs actions dans le monde. Dans le même ordre d'idées, il n'existe pas pour Ricœur d'*agir pur* (ou de liberté pure), ni non plus de *pâtir pur* (sous la forme, par exemple, d'un pouvoir de la mort sur l'être vivant, puisque pour Ricœur l'être vivant témoigne toujours d'un effort originaire pour exister activement).

Il faut donc l'accepter: les actes de la volonté humaine, toujours accompagnés de langage, ne sont pourtant ni décrits ni justifiés par un langage des concepts, puisque l'homme est doté d'une volonté qui est la "réciproque d'un involontaire."⁴

Dans *La Symbolique du mal*, nous voyons alors se développer l'affirmation de l'importance de la dimension symbolique du langage. Elle témoigne du fait que, bien qu'il n'y ait rien dans la nature humaine qui puisse expliquer l'effectivité du mal, celui-ci n'en existe pas moins depuis toujours dans l'histoire des hommes. Si le passage d'un état de nature à un état historique ne peut qu'être imaginé sans être jamais connu ni expliqué, c'est en l'imaginant que les hommes livrent dans un langage symbolique leur expérience du mal, leur conviction sur le fait même qu'il a dû y avoir un passage de l'innocence vers le mal, qui en retour imprègne leur interprétation de leur propre situation historique du moment. Ce langage imaginaire ne se réfère pas moins au réel, car les mythes de l'origine du mal, et les symboles qui les portent, situent d'emblée le mal dans un milieu historique dont il est impossible de sortir, et deviennent des schèmes au travers desquels, ne sachant pas "réellement" comment ils en sont arrivés là, les hommes savent pourtant reconnaître exactement où ils en sont "réellement." Pour le dire un peu différemment, les mythes de l'origine du mal, et les symboles qui les portent, situent d'emblée le mal dans un milieu historique dont il est impossible de sortir spéculativement par une réponse rationnelle à la question "pourquoi?" En fait, aucune philosophie ne répond seule à la question: "comment passer de la possibilité du mal humain à sa réalité, de la faillibilité à la faute?"⁵

Le mal est donc voué à demeurer quelque chose d'*opaque*, d'*équivoque* et de *scandaleux*, sans quoi on ne peut plus le saisir dans son essence, tel est le drame central de la connaissance philosophique pour Ricœur, dans un premier temps. Mais sa proposition est alors de substituer au paradoxe spéculatif du mal le paradoxe herméneutique grâce auquel est reconnue la nécessité de penser le mal à partir du langage symbolique du mal, en partant donc du langage de l'opaque, de l'équivoque et du scandaleux afin de tenter de l'interpréter.

L'une des dimensions réflexives de cette argumentation ricœurienne nous paraît alors capitale: plutôt que d'expliquer le mal, Ricœur s'attache dès lors à expliquer les illusions de vérité produites par la spéculation qui *explique* le mal: celle-ci est née comme philosophie, sous la forme d'un geste critique de négation (*logos*) des *mythes* religieux de la Grèce archaïque (*mythos*), mais elle s'est appuyée, pour accomplir son travail critique de négation, sur une autre croyance religieuse importée d'Orient, que Ricœur nomme le *mythe orphique*. Ainsi, la philosophie occidentale, née avec Platon, a peut-être un peu oublié que sa recherche de la vérité se fonde sur un certain partage ontologique qui sépare le mal du bien en calquant cette séparation sur celle de l'*être* et du *non-être*. Or, en effet, l'idée même d'un partage entre *être* et *non-être*, déjà esquissée dans la philosophie présocratique, est elle-même sous la dépendance des convictions religieuses d'origine orientale sur

l'âme et le corps. C'est bien la nature matérielle de l'homme, sa nature *séparée* du cosmos, qui l'empêche de voir la vérité de son être. Transformées en spéculation, ces convictions disent que la *vérité de l'être*, c'est la vérité de *l'être pensable*, capable d'expulser au dehors de lui-même son contraire, quelque chose qui serait alors comme le *non-être*, et du même coup, comme l'être impensable. Le mal qui s'identifie au *non-être*, tout en n'étant rien, a donc aussi la capacité d'égarer l'homme en l'empêchant d'accéder à la connaissance de la vérité. Dans cette tradition philosophique, la volonté doit être entièrement guidée par la connaissance du Bien.

Le mal, ce dehors du *logos*, soutenu par des convictions religieuses dualistes, hérite donc dans la tradition philosophique occidentale dominante d'un défaut ontologique, et donne lieu au paradoxe du rien qui agit par sa puissance, comme dans ces vers de Paul Valéry: "cette soif qui te fit géant/Jusqu'à l'être exalte l'étrange/Toute-Puissance du Néant!"

Si, pour la pensée spéculative, le mal est une illusion, pour Ricœur le mal persiste pourtant paradoxalement dans cette même réduction spéculative qui l'évacue comme illusion, et on ne sort donc pas de la tromperie du mal en spéculant sur lui. À ce titre, on pourrait en effet remarquer, si on voulait politiser le discours de Ricœur, que l'exclusion du mal est toujours aussi une exclusion de l'exclu.

Or, le coup de génie de l'argumentation de Ricœur c'est qu'elle ne consiste pas, pour autant, à ramener la pensée philosophique à son origine religieuse. Bien au contraire, il s'agit d'affirmer que l'édifice philosophique, qui a pu accueillir au cours de l'histoire d'autres traditions religieuses (en particulier la tradition judéo-chrétienne), est à la fois fragile dans son impuissance à établir de façon autosuffisante la vérité univoque sur le mal, et fort dans sa capacité de reconnaissance réflexive et plurivoque des expériences du mal. Fondateur égaré sur ses pouvoirs réels, et naïf quant à l'efficacité de son propre discours, l'homme du *cogito* doit faire le deuil de sa toute-puissance et se comprendre par réflexion comme l'homme du *cogito* brisé par le mal. C'est donc bien pour Ricœur l'existence du mal lui-même qui appelle à ne pas renoncer à la subjectivité du *cogito*, en réorientant la réflexion du sujet vers sa fragilité ontologique.

Il y a là, indéniablement, une proposition de changement de cap philosophique, au moyen d'un détour par le langage du symbole qui "donne à penser," ce qui permettra à Ricœur de reprendre à nouveaux frais, à la fin de sa *Philosophie de la volonté*, un vocabulaire de style ontologique, mais cette fois-ci pour mieux cerner l'essence du mal: "Alors se posera le problème de savoir comment s'articule sur l'être de l'homme et sur le rien de sa finitude le presque être et le presque rien du mal humain,"⁶ affirme-t-il. Ni le *néant* de l'ontologie, ni la nature supposément mauvaise de l'homme.⁷

Si nous avons bien lu l'originalité de la proposition de Ricœur, alors la question suscitée par la confrontation de ses thèses avec celles de Bataille, la question que nous souhaitons précisément poser dans le présent article, est celle de la créativité poétique du mal. Dans *La Symbolique du mal*, au moment où s'élabore une herméneutique fondée sur la réflexion philosophique au sujet des symboles du mal, Ricœur ne semble pas relier la créativité symbolique poétique, d'une part, et d'autre part la production des symboles du mal, qu'il considère en quelque sorte comme un "déjà là" collectif formateur du fonds religieux de l'humanité. Ce que nous souhaitons remarquer, c'est donc qu'il ne semble pas "voir" ce problème. Pour le dire autrement: si, dans la *critériologie du symbole*, Ricœur évoque bien Bachelard lorsqu'il s'agit de mentionner l'existence de la dimension poétique du langage symbolique, il ne le fait que très brièvement, et

insiste bien davantage sur le lien entre les dimensions cosmique et onirique du symbole. En d'autres termes, dans *La Symbolique du mal*, entièrement consacré à la réflexion sur le langage du mal, le problème de l'articulation entre les symboles oniriques et cosmiques, d'une part, et les symboles poétiques, d'autre part, ne semble pas être clairement posé. Quelques années plus tard lorsque, parallèlement, la créativité métaphorique occupera une place décisive dans le dispositif philosophique de Ricœur dans *La Métaphore vive*, il ne sera plus alors question du mal.

En ce sens, si les symboles qui disent le mal impliqueront dans la première partie de *La Symbolique du mal* un long détour conduisant à une analyse phénoménologique de *l'avènement de la conscience du mal* comme culpabilité, c'est-à-dire une analyse qui met en évidence le mouvement progressif d'intériorisation subjective du mal dans l'histoire humaine, toute l'attention du philosophe est portée sur l'acte langagier de la confession du mal, dont la dimension de créativité symbolique, même si on peut la supposer, n'est pas problématisée.

Alors que dans la pensée moderne de la subjectivité, cette créativité inhérente à la *jouissance du mal* est un thème majeur, dans *La Symbolique du mal*, au contraire, l'opacité du mal présuppose l'idée d'une volonté humaine *qui ne veut pas jouir du mal*. Ricœur insistera donc, par exemple, sur l'expérience déjà originaire de la peur du pénitent. Dans le discours ricœurien, une telle peur – que ce soit sous la forme du sacré religieux, du vis-à-vis éthique, ou d'une attitude scrupuleuse devant la loi –, oriente la conscience de l'homme, depuis son désir de punition jusqu'à son besoin de confession, et jusqu'au stade ultime de la conscience du mal que représente le saut dans la foi chrétienne. L'ensemble de ces étapes semble alors montrer en effet que l'homme n'a cessé de chercher des solutions à sa peur. C'est même la diversité de ces solutions qui explique la variété du langage symbolique sur le mal. Mais une telle variété, mûrie au cours de l'histoire de l'humanité, si elle constitue un fonds symbolique dont le sujet doit devenir conscient, n'est pas pour autant un objet de création symbolique subjective.

C'est dans ce contexte de valorisation de la dimension symbolique du langage en tant que condition d'accès à la compréhension du mal, tel qu'il est déjà central dans les analyses de *La Phénoménologie de l'aveu*, qu'advient l'analyse typologique des mythes de l'origine et de la fin du mal, dans la deuxième partie de *La Symbolique du mal*. Ricœur y met en place une véritable critique de l'illusion d'objectivité des discours sur le mal: étant donnée la dimension symbolique des mythes, nous ne pouvons pas en effet les évoquer, selon Ricœur, comme si leur valeur était partout la même. Il le dira dans son chapitre V, *Le cycle des mythes*: "C'est une grande illusion de croire que l'on pourrait se faire pur spectateur, sans poids, sans mémoire, sans perspective, et tout regarder avec une égale sympathie. Cette indifférence, au sens propre du mot, est la ruine de l'appropriation."⁸ L'appropriation philosophique des mythes débouche donc sur un univers "brisé" qui est la condition même du changement de méthode dans la pensée tel que le réaffirme alors Ricœur, et comme il le dit aussi dans la conclusion de ce même chapitre: "Nous sommes donc provoqués, par l'inachèvement même de l'entreprise, à poser le problème plus radical de la méthode d'une philosophie qui serait instruite par les symboles et pourtant pleinement rationnelle."⁹ On le sait, la tâche finale du philosophe occidental sera alors, selon Ricœur, de penser à partir de la brisure en quelque sorte inhérente au mythe adamique, signe de la limitation de la pensée éthique en général. De toute évidence, cette argumentation du philosophe est portée par le fait, non thématiquement, mais présent partout, qu'il faut se battre par la philosophie avec le mal, ce "défi sans pareil" qui conduit parfois même la pensée à s'avouer vaincue, comme il l'affirme

encore trente ans plus tard: "l'important n'est pas cet aveu, mais la manière dont le défi, voire l'échec, est reçu."¹⁰

Et pourtant, cette présence du négatif dans la philosophie, Ricœur ne l'évoque plus, par exemple, à la fin de la sixième étude de *La Métaphore vive*. Il évoque bien alors un résidu iconique de la métaphore, responsable vraisemblablement du plaisir esthétique pris à l'occasion de la *véhémence métaphorique*, mais cette "positivité" du langage métaphorique ne coïncide plus du tout avec la nécessité d'exprimer ce que *La Symbolique du mal* considérait comme l'une des dimensions fondamentales du langage symbolique, c'est-à-dire sa capacité à parler du mal.

Enfin, c'est sous la forme stabilisée et peut-être un peu conventionnelle du texte littéraire narratif que la question de la communication des valeurs éthiques est envisagée par Ricœur dans *Temps et récit*. Dans ce nouveau contexte, le narrateur, même celui qui est le plus indigne de confiance, offre toujours une matière à ordonner dans le corps à corps dialectique de la lecture, parce que celle-ci engage à la fois les mondes historiques réels et les mondes du texte littéraire. Dans le cadre de ce nouvel outil conceptuel, on pourrait penser avec Ricœur que des créations mythiques nouvelles ou des modifications éthiques à partir de nouvelles expériences du mal qui seraient racontées seraient envisageables. Mais le problème de la possibilité de la création poétique des symboles pour dire le mal, dans ce cadre d'une dialectique de la lecture individuelle et de l'action, n'aboutit pas pour le philosophe, à envisager de penser ensemble la création langagière, d'une part, et l'expérience du mal, d'autre part.

C'est la réflexion sur ces conditions poétiques de la finalité du mal qui nous intéresse chez le théoricien, anthropologue et écrivain Georges Bataille qui occupe, quant à lui, une place tout à fait originale en ce qui concerne la pensée du mal. *La Part maudite*, publié en 1949, est hanté par l'irréductibilité du mal à la pensée critique et par le pouvoir de créativité de celui-ci: le mal est le mal en cela qu'il est une force que la raison ne peut dompter, et qu'il constitue le moteur historique d'un système aussi efficace que voué à l'échec. Bataille s'oppose en ce sens à l'idéalisme *métaphysique* de toutes les théodicées et réorganise la relation de l'homme individuel avec l'histoire selon un axe du mal. Son analyse, à la fois anthropologique et historique comme celle de Ricœur, met l'accent en effet, à la différence de Ricœur, sur le *progress* du mal moderne: avec la valorisation exclusive de *l'utilité*, pilier de tout notre système moral individualiste, nous avons atteint en effet, selon Bataille, un niveau supérieur dans l'ordre de l'expérience du mal.

Pour un moderne, il est devenu maléfique de brûler une énergie *inutile*, et il est immoral de *ne servir à rien*. Mais comme le remarque alors Bataille, il y a là un paradoxe, car la répression rationnelle de *l'inutile* entraîne une économie d'énergie qui nous rend chaque fois plus productifs tout en empêchant l'homme de voir que l'accumulation des énergies disponibles issues de la rationalisation de la vie humaine, en produisant encore plus d'économie d'énergie, mène à un débordement destructif et pathologique. Sans pouvoir réaliser ni confesser une dépense inutile, les hommes qui économisent ces énergies continuent d'arborer le masque mystificateur de l'utilité, et produisent de ce fait la pathologie maléfique propre à la société moderne, marquée par *l'excès d'énergie* – et non par le *manque*. Le mal est d'abord hypocrite.

La critique de l'idéologie productiviste en ferait un excellent argument critique. En effet, qui ne verrait pas que les effets exponentiels de l'éthique de l'utilité se manifestent aujourd'hui dans la gestion pathologique des forces du travail, du progrès et de la croissance? La gestion moderne consiste notamment à prôner ouvertement l'occupation de l'intégralité du temps humain

avec des utilités dont nous savons tous qu'elles sont inutiles mais qui nous sont pourtant imposées comme l'effet majeur de notre "seconde nature." Et c'est bien aussi parce qu'il y en a *trop* qu'à la fois nous *gaspillons* et *manquons*.

Or, si on lit *La part maudite*, on s'aperçoit que pour Bataille ce type de critique idéologique est certes absolument nécessaire, mais s'avère aussi insuffisant, car il ne fait que dénoncer les contradictions entre, d'une part, l'individu, et, d'autre part, l'histoire, alors que le mal est le fruit d'une contradiction interne à l'individu lui-même. Si Ricœur est le penseur de l'homme au *cogito brisé*, Bataille, quant à lui, est le penseur de l'homme *dressé contre lui-même*.

Selon Bataille, en effet, la poursuite de l'intérêt individuel contient paradoxalement le mal, car les motifs intimes, tout en rendant les hommes individualistes, les poussent vers une forme de mal bien plus radicale, située profondément en chaque homme concret, mais pourtant indépendamment de la position que chacun occupe au sein de la contradiction sociale. Autrement dit, Bataille veut creuser les ressorts d'une contradiction insoluble qui tient à l'essence de la vie. C'est pourquoi, sous le nom conceptuellement vague d'*utilité*, il vise l'idée que la conservation de la vie est la manifestation même de la contradiction. Pour lui, si tout individu désire ce qui lui est utile, c'est bien sûr parce qu'il veut conserver sa vie, mais cela inclut qu'il ne puisse réaliser cette conservation, qui est son but, qu'en consommant de la vie. L'intérêt individuel est donc bien une contradiction dans les termes qui ne se soutient pas ontologiquement.

Bataille en vient donc à prôner l'exacerbation de cette contradiction. C'est d'ailleurs ce qui arrive spontanément lorsque la *dépense* d'énergie, dans une démarche assumée de *consommation* et de *gaspillage*, ne permet plus de rétablir un équilibre entre l'utile et l'inutile. Son interprétation originale de Mauss lui fait comprendre que gaspiller n'est pas donner – ajoutons que c'est bien ce que confirme l'ordre économique contemporain –, et que les actions de *consommation* ne renvoyant pas à la logique de l'équilibre moral entre des forces, la *consommation* n'est pas une polarité d'une quelconque dualité, mais la réalisation d'un perpétuel déséquilibre.

Il se trouve, en effet, que la véritable *consommation* n'a lieu que lorsqu'elle devient *érotique*, et croire que l'exercice de l'érotisme permettrait de rétablir une paix à nouveau propice au développement des actions utiles consisterait à lâcher l'un des deux bouts de la corde, en privilégiant, comme le fait Hegel, une intelligibilité historique globale de la contradiction. Et ce serait aux yeux de Bataille manquer le sens de la réalité du mal, car pour que l'*érotique* soit *érotique*, il ne suffit pas qu'il ne *serve* à rien, il faut qu'il soit *érotique* en cela même qu'il ne *sert* pas à *servir*. C'est la question même de l'utilité qui est mise en échec par l'érotisme, car ce dernier doit servir, d'une manière ou d'une autre, à détruire. Autrement dit, si tout dans la modernité ne se marchande pas, du point de vue de Bataille cela n'est pas forcément une bonne nouvelle pour nous, car cela pourrait bien être le signe d'un mal qui s'ajoute à un autre mal. C'est bien l'érotisme, compromis avec le mal, destructeur et immoral, qui n'a pas de prix.

Nous sommes donc avec Bataille au bord de l'abîme: la définition même de la *consommation érotique* suppose l'impossibilité de détacher l'érotisme de sa complicité essentielle avec le mal. Bataille repère alors une ambivalence irréductible dans la manière dont s'organise la sexualité humaine, par la façon même qu'elle a de structurer l'ensemble de l'existence non-naturelle de l'homme – c'est-à-dire l'ensemble de son existence historique. Ce que révèle cette sexualité à la fois pleine de tabous invariants – par exemple le dégoût des excréments, l'aversion pour l'inceste, l'horreur des cadavres humains –, et aussi de prohibitions historiques variables et historiquement

situées – la sodomie, l’homosexualité, les formes spécifiques d’exogamie, etc. –, c’est une structuration perverse, inconcevable sans les prohibitions correspondantes. D’une part, il n’y a rien en dessous de cette construction historique et transhistorique faite de prohibitions et de tabous, puisque nous ne saurions nous reconnaître dans l’animalité brute. Pour tout dire, il n’y a pas pour Bataille de *nature* bonne ou mauvaise de l’homme. D’autre part, le contenu historique de l’érotisme, ce n’est pas l’espace du *permis* (par opposition à l’*interdit*), mais bien l’interdiction elle-même.¹¹ C’est pour cela que l’érotisme s’engendre, non pas dans le plaisir, mais bien dans la dépendance érotique du plaisir à l’égard de la prohibition. Cette dernière, loin d’être une réification de la chose interdite, constitue au contraire un élément médiateur du comportement sexuel humain, qui est mû par une fascination pour l’interdit lui-même, bien plus que pour l’objet interdit.

À son tour, cette fascination érotique, en faisant apparaître la compulsion de transgression humaine, ne produit pas une forme de connaissance ontologique des objets interdits, mais plutôt une conscience du mal humain en tant que *faire* transgresseur. Avant même de savoir *ce qu’est* l’arbre de la connaissance, Adam et Ève font l’expérience de la fascination pour le mal qui conduit au péché. Bataille a lu Paul, pour qui “La loi, de fait, ne donne que la connaissance du péché” (*Romains*, 3: 20). Parce que la loi n’est pas l’être des choses, l’ordre des sociétés humaines n’advient pas de la même façon que celui des lois naturelles. Du fait de la loi, les hommes savent qu’ils sont pécheurs, mais ne laissent pas pour autant de l’être. Bataille reprend cette idée dans *La Littérature et le mal*: “L’interdit divinise ce à quoi il interdit l’accès. Il subordonne cet accès à l’expiation et à la mort [...] et continue d’être une invitation en même temps qu’un obstacle.”¹²

De ces phénomènes concomitants – la prohibition/la transgression/la punition – advient la délimitation d’un espace que Bataille qualifie de *sacré* et qui est lui-même défini comme la manifestation d’une créativité du mal. La *consomption* est impliquée dans cette logique du sacré, mais – et c’est là l’abîme du mal moderne – il devient impossible d’encadrer les profanations des hommes une fois que l’on a sapé les fondations politiques et religieuses du sacré. C’est pourquoi la modernité semble avoir reculé vers la barbarie, que l’on prendra soin de distinguer de l’animalité. Loin d’être dominés par une bestialité sexuelle, les sujets humains, érotiques par essence, ont radicalisé leur souveraineté et disséminé le pouvoir de destruction et d’autodestruction de leur *consomption*.

Comment arrive-t-on à la formulation de cet effroyable constat? Selon Bataille, c’est dans la littérature que la créativité du mal est l’expérience la plus pure et la plus lucide. *La Littérature et le mal*, paru en 1957, est l’édition compilée d’une série d’articles ou d’essais de l’auteur publiés d’abord dans la revue *Critique*. Sa structure en est fort complexe, car il se compose de huit études portant sur des auteurs littéraires: Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Genet, des études qui sont à chaque fois indissociablement des confrontations avec d’autres lecteurs de ces mêmes auteurs, et qui ne sont pas, en revanche, des études exhaustives des œuvres de ces auteurs. Ce qui rassemble ces essais, c’est qu’ils sont à la fois des essais sur le mal et contiennent une certaine conception de la littérature, en ce sens qu’ils se réfèrent à cette dernière comme un langage qui “réalise” poétiquement le mal, par opposition à l’idée que la littérature se contenterait de “représenter” le mal.

Pour Bataille, en effet, on ne saisit pas le mal aigu autrement que dans la littérature (et non dans la religion relue par la philosophie). Autrement dit, si le mal est pour lui une dimension fondamentale de l’expérience du sujet humain, à la différence de Ricœur, le mûrissement de cette

expérience n'est pas aujourd'hui à chercher dans le discours mythique, religieux ou philosophique. Elle reste à bien des égards une expérience irréductiblement poétique, c'est-à-dire, aux yeux de Bataille, une expérience à la fois authentique et cependant très élaborée spéculativement.

Un problème supplémentaire vient alors compliquer notre tentative de comparaison entre les deux auteurs que sont Bataille et Ricœur: alors que leurs ouvrages portent apparemment sur le même sujet, et qu'il serait assez simple de montrer leurs divergences et leurs points communs quant au contenu de leurs discours, en les comparant, on soulève nécessairement aussi le problème de la hiérarchisation entre la "vérité philosophique" et la "vérité poétique" tel qu'il entre dans un certain rapport fondamental avec la question du mal. Du même coup, grâce à ce rapprochement, le mal se trouve donc bien au centre d'un conflit des interprétations, mais ce conflit n'est pas seulement celui qui porte sur la définition du mal, que ces deux penseurs considèrent l'un comme l'autre comme une expérience fondamentale de l'être humain, mais bien aussi et peut être surtout un conflit portant sur la légitimité de la philosophie et de la littérature pour dire le mal.

Chez Bataille, l'affirmation de la légitimité, et même de la supériorité de la littérature à produire une forme de vérité sur le mal s'inscrit dans la mouvance des pensées spéculatives, lesquelles assument pour elles-mêmes la tâche de dire la "vérité" du poétique. Bataille affirme donc dès son *Avant-propos*: 1- que la "vraie" littérature est celle du mal, et 2- que le vrai mal a comme lieu de vérité la littérature (et non le discours religieux). Ricœur ne serait d'accord avec aucune de ces deux affirmations, et pourtant ce que la théorie littéraire moderne donne ici comme preuve de ce qu'elle affirme, c'est le renvoi concret à la littérature elle-même, exactement comme le fait Ricœur lorsqu'il évoque pour sa part l'expérience du mal en nous renvoyant aux productions symboliques du discours religieux.

La question est donc la suivante: la littérature moderne a-t-elle quelque chose à dire d'original et de nouveau sur le mal, à l'image de ce que firent, selon Ricœur, les mythes et les discours religieux? Et Bataille l'a-t-il prouvé en disant quelque chose d'original sur la littérature et en montrant ce dire dans la littérature elle-même?

Or, le premier réflexe, si on lit Bataille avec Ricœur, c'est d'associer le caractère spéculatif du discours de Bataille à la tradition gnostique, qui prolonge dans la littérature les lointaines racines orphiques de la philosophie elle-même, comme une certaine lecture de Ricœur pourrait le suggérer. La référence de Bataille à Klossowski dans le 5^e essai de *La Littérature et le mal* semble d'ailleurs nous y inviter. Rappelons-le, en effet, le Sade de Klossowski (*Sade, mon prochain*) est un mystique dont le plus profond désir, porté par un seul espoir de salut, est de se détruire. Bataille suivra à peu près cette thèse de Klossowski en refusant de faire de Sade, comme l'envisage inversement Adorno,¹³ une illustration de la raison instrumentale moderne. Il ne souscrirait sans doute pas davantage à la thèse de Beauvoir qui aura succédé à la sienne (*Faut-il brûler Sade?*), selon laquelle Sade serait un exemple de construction (perverse, certes) de la liberté subjective humaine. Ces indications pourraient nous porter à croire, en effet, qu'un certain Bataille penserait la littérature en tant que discours religieux dissident, c'est-à-dire en tant que gnose, s'il n'y avait pas, dans *La Littérature et le mal*, une sincère théologie négative, assortie de la conviction qu'un sens aigu de la vérité poétique du mal met un frein, justement, à toute spéculation.

Qu'y a-t-il en effet dans *Les 120 journées de Sodome*? Selon Bataille, au-delà de la perversion sadique, à supposer que Sade ne soit pas un psychopathe, ce dernier se pose cependant une question monstrueuse, en ce sens qu'elle peut, justement, être vraie. Pour le montrer, tout d'abord

l'interprétation de Bataille, contrairement à celle d'Adorno et Horkheimer, s'attache à souligner la fausseté du discours rationnel de Sade. En effet, ce qui compte chez Sade selon Bataille, ce n'est pas sa "philosophie" mais bien sa littérature, qui pose de toutes autres questions sur le plan du vécu, de la spiritualité, et de la religion – ou plutôt de leurs envers. Car Sade conçoit le langage littéraire comme une maîtrise absolue de la volonté dans l'ordre de la fascination (et non de l'action), en tant qu'il donne la possibilité de tout dire. Et la dangereuse et inquiétante énigme, c'est que ce langage qui dit tout *communiqué*, c'est-à-dire renvoie à un certain ordre du réel. Autrement dit, par le biais du mal s'instaure un règne du symbolique qui participe à la vérité en cela même qu'il est compréhensible et communicable. Se pose alors la question de la constitution d'un sujet moderne capable de surpasser jusqu'à la maîtrise cartésienne de la connaissance de l'objet pour se présenter comme un sujet dont le vouloir *fabrique* un objet infini. Ce dernier, profondément monotone, est aussi infiniment annihilé comme objet. Bataille le précise bien:

S'excluant de l'humanité, Sade n'eut en sa longue vie qu'une occupation, qui décidément l'attachait, celle d'énumérer jusqu'à l'épuisement les possibilités de détruire des êtres humains, de les détruire et de jouir de la pensée de leur mort et de leur souffrance. Fût-elle la plus belle, une description exemplaire aurait eu peu de sens pour lui. Seule l'énumération interminable, ennuyeuse, avait la vertu d'étendre devant lui le vide, le désert, auquel aspirait sa rage [...].¹⁴

Donner d'autres explications au mal sadien, ce serait passer à côté de l'essence du mal, qui ici n'est pas trompeur. Pour le dire autrement, ce n'est ni l'opacité ni même le scandale qui divisent Bataille et Ricœur sur la question du mal, mais bien l'équivocité. Pour Bataille, avec la littérature moderne, il n'y a plus d'équivoque, car il devient possible d'avoir accès à une lucidité portant sur l'essence même du mal le plus pur.

Si l'on se réfère alors à l'expérience de Bataille au-delà même de la littérature, on pourra remarquer qu'il a cherché à penser, voire à tenter de vivre, un vide du sens religieux. En tout état de cause, son expérience mystique ne s'inscrit pas dans l'ordre d'un dogme, au point que pour lui, il faudrait bannir jusqu'à l'idée même de mystique:

J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme expérience mystique: les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience confessionnelle, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot mystique.¹⁵

Étapes d'une conscience subjective du mal, symbolisation et littérature

Tentons maintenant d'articuler ensemble les deux penseurs du mal que nous avons choisis: même les symboles les plus archaïques, indéchiffrables pour un moderne,¹⁶ se réactivent symboliquement pour une conscience qui réfléchit à la vivacité du symbole – c'est ce que Ricœur appelle l'effet d'une seconde innocence. Nous proposons de suggérer ici que la différence entre les deux penseurs, à partir de leur rapprochement tel qu'il vient d'être tenté, porte précisément sur l'idée d'une seconde innocence: c'est elle qui, nous a-t-il semblé à la lecture de Bataille, nous est

devenue difficile, à moins qu'elle ne soit l'innocence à jamais perdue dont témoigne le langage poétique et littéraire du mal, c'est-à-dire à moins qu'elle ne soit remplacée par une vraie lucidité. Mais c'est encore à la condition que ce langage littéraire du mal sache recevoir la charge du symbole et se trouver en mesure de le réactiver.

Développons ce point: en effet, la littérature chez Bataille *remplace* le discours religieux, et le discours sur la littérature (qui est précisément celui de Bataille lui-même) *remplace* la vérité philosophique. Or, cette littérature qui est comme une croyance, avouée comme telle, ne peut prendre la place d'une croyance religieuse que si elle confesse que, ne croyant plus au Bien, elle croit au mal. Son désenchantement se déploie en quelque sorte à même le religieux, et c'est pourquoi il peut être vécu et pensé comme un désenchantement historique qui conserve la forme de la tradition religieuse chrétienne et cherche à l'inverser ou à la prolonger. Cette idée d'un rapport de croyance au mal pourrait être compatible avec les analyses de Ricœur, à condition que l'histoire de la conscience du mal ne soit pas considérée comme achevée.

Allons un peu plus loin: si Ricœur n'a cessé de faire porter ses efforts d'éclaircissement sur la différence entre le discours philosophique et la religion, ce qui obscurcit inversement le rapport de Bataille au religieux semble être presque de l'ordre d'une nécessité structurelle sans laquelle on échoue à penser l'essence du langage du mal. La thèse de la lucidité du mal est claire, mais celle du rapport entre le religieux et le littéraire l'est beaucoup moins. D'un côté, bien avant *L'expérience intérieure* où il s'efforce de nier tout dogme et toute croyance, Bataille commence par écrire "Nous sommes farouchement religieux" dans *La conjuration sacrée*, premier texte paru dans le premier numéro d'*Acéphale* (24 juin 1936). D'un autre côté, il est indiscutable que *La Littérature et le mal* soit un livre "qui fonctionne tout seul," qui n'a pas besoin d'être relié à une philosophie du mal, qui explore de façon autonome et cohérente un lien de croyance entre la littérature et le mal. Cela veut dire que c'est en quelque sorte l'échec de la volonté humaine qui mène tout droit au triomphe d'une autre modalité de conscience, que Bataille nomme la fascination. La fascination toute poétique, en effet, découle d'un échec définitif de l'action, mais n'en possède pas moins son statut ontologique propre: elle est, justement, le mode d'être et d'apparaître du mal délivré des ambiguïtés de l'égoïsme, lorsque le sujet assume sans équivoque qu'il cherche à détruire. C'est bien pourquoi "la littérature n'est pas innocente, et devait à la fin, se déclarer coupable."¹⁷

Pour Bataille, l'événement historique, vécu de manière littéraire, sans Dieu, est désormais ce qui permet de *symboliser*, et c'est aussi ce dont dérive une conscience nouvelle de la créativité poétique du mal. C'est pourquoi Heathcliff (*Les Hauts de Hurlevent*), figure maléfique par excellence créée par une autrice innocente et pure jamais sortie du presbytère, ne transgresse plus des interdits religieux, comme le faisaient les héros de la littérature tragique, mais bien des lois de la Raison qui s'identifient au Christianisme. Il y a des lois du mal qui valent pour l'amour passion et c'est presque un poncif: chez Bataille lecteur d'Emily Brontë comme chez Kristeva lectrice de *Roméo et Juliette*, ou Denis de Rougemont lecteur de *Tristan et Iseult*, l'essentiel dans l'amour érotique moderne est bien de se haïr, pour ne pas s'ennuyer, car "l'érotisme [...] est l'approbation de la vie jusque dans la mort."¹⁸ En ce sens, on comprend aussi par la même occasion la formule paradoxale de Bataille: "Le mal n'est pas seulement le rêve du méchant mais aussi, d'une certaine manière, le rêve du Bien."¹⁹

Telle est également "la vérité du mal"²⁰ pour William Blake. Dans les plus belles pages de *La Littérature et le mal*, qui sont aussi les plus empreintes d'enthousiasme bachelardien, Bataille

capte avec précision la signification d'une poésie qui permet la rénovation de la religion. Même s'il a plongé dans l'abîme de l'inconscient, et même si le fou a été désigné par la modernité comme l'"homme que les symboles de l'inconscient ont submergé,"²¹ Blake n'a jamais cessé de symboliser et s'est toujours maintenu à cette "frontière de la folie"²² qui mène à la poésie tout en refusant de réduire rationnellement le monde aux choses, ainsi que l'extériorité à soi à la délimitation objective des objets. En cela réside son génie poétique, dont la religion n'est qu'un effet.

Pour cette raison – et Bataille est très clair sur ce point – la "soupe gnostique" du *Mariage du ciel et de l'enfer* n'est pas une allégorie, mais bien une symbolisation. Pour cette raison également, le poème *Nobodaddy* parvient à évoquer le sacré dans les termes poétiques d'une absence de limites, absence qui symbolise ce mal qui infecte l'explication rationnelle des événements historiques les plus extrêmes du monde moderne. Blake se gave de mythologie creuse et vide pour mieux supporter la mort du religieux, d'où naît la pureté du mal poétique, semble-t-il.

Pour un moderne, l'assassinat, l'inceste et en général tout ce qui touche à l'érotisme et à la mort secrète la culpabilité la plus parfaite et inévitable. Baudelaire n'est pas Baudelaire, mais le symbole d'un nouveau vice du mal: "si le choix de Baudelaire était possible en d'autres temps, en d'autres temps il n'a pas produit *Les Fleurs du mal*." Ajoutons qu'il n'a pas produit d'autre *Bénédiction* maléfique. Si, comme l'affirme Bataille, Sartre "n'a rien compris" à Baudelaire, c'est parce qu'il n'a pas saisi ce sens symbolique du mal poétique pur. Décréter que l'inaction du poète ne peut qu'être le fruit de son orgueil et de sa *mauvaise foi*, c'est tout simplement ignorer sur quelle scène de fascination se déploie l'interprétation antisociale de l'existence par Baudelaire. Or "le mal que le poète fait moins qu'il n'en subit la fascination est assurément le mal, puisque la volonté, qui ne peut vouloir que le bien, n'y a aucune part."²³ Marqué par la même fascination pour le mal, Kafka se mue en enfant pour se délecter du rejet de la loi paternelle sans avoir à contester l'autorité de cette même loi – ce qui témoigne de son sens aigu de la transgression.

Or, au-delà de la diversité de ces essais littéraires de Bataille, on pourra remarquer que, comme Ricœur, il relie la culpabilité à la transgression de la loi, mais on observera aussitôt qu'à la différence de Ricœur c'est parce qu'il croit à la supériorité de la vérité littéraire qu'il parvient à ajouter une strate moderne à l'interprétation par l'homme de sa culpabilité: Brontë, Baudelaire, Michelet, Sade, Blake, Kafka, Proust, Genet continuent de faire vivre au travers de l'histoire moderne l'interprétation historique du mal.

Du point de vue du contenu de l'idée du mal, l'émotion du sacré, la proximité dangereuse entre le sacré et l'abject, la coïncidence paradoxale du Bien et du Mal, tout cela nous conduit selon Bataille à revoir notre foi en la positivité totale de la valeur de la vie. Si "l'érotisme est l'approbation de la vie, jusque dans la mort," on cerne mieux ce qui est le seul humanisme de Bataille – mais peut-être est-ce là tout l'humanisme vu sous un certain angle. Il construit son discours en poussant aussi loin que possible la vocation de l'homme au mal, sans pour autant en faire jamais une nature: "Je crois que l'homme est profondément en lutte contre lui-même et il ne peut se reconnaître, ne peut s'aimer pleinement que s'il est l'objet d'une condamnation."²⁴

Conclusion

Au terme de notre tentative de rapprochement de ces deux grands livres sur le mal que sont *La symbolique du mal*, d'une part, et *La Littérature et le mal*, d'autre part, nous pouvons revenir

sur quelques idées proposées par cet article. En premier lieu, sur le fait que le langage symbolique du mal, tel que Ricœur l'a pensé, ouvre la voie à la créativité spécifique des symboles et des mythes du mal, même si cette créativité humaine reste liée à une expérience religieuse du mal. En rapprochant cette thèse ricœurienne, sur la vérité du langage symbolique, de la fine réflexion de Bataille au sujet de nos nouvelles expériences du mal moderne, et au sujet notamment de notre nouvel état de conscience du mal que représente le mal pur dans la littérature, nous pouvons faire remarquer que le travail de symbolisation créatrice du mal n'est peut-être pas achevé avec et dans la religion.

La culpabilité, dernier stade de la conscience du mal, qui débouche chez Ricœur sur le paradoxe tragique du serf-arbitre, si "insupportable pour la pensée" mais si nécessaire à la récapitulation de l'expérience du mal, comme le philosophe l'affirme: "le dernier symbole (la culpabilité) ne vise son concept limite qu'en reprenant en lui toute la richesse des symboles antérieurs,"²⁵ autrement dit cette culpabilité qui devient consciente du serf arbitre en assumant la souillure n'est pas si différente du *Sacré* qui, chez Bataille, auto-infecte l'homme lucide, fasciné et atteint d'une compulsion de transgression. Et cependant, le Sacré de Bataille, concept-limite hors de toute religion, n'est-ce pas aussi ce qui dépasse désormais la figure de la culpabilité et s'incarne à présent dans des symboles de l'horreur tels que seule la modernité est capable de les voir, de les comprendre et de les supporter? Bataille le pense, la créativité poétique du mal produit le mal aigu comme une forme inédite de conscience humaine, peut être au-delà de la culpabilité telle qu'elle est pensée dans *La Symbolique du mal*.

En second lieu, on peut aussi formuler quelques interrogations sur le mal, qui naissent au contact de la confrontation proposée. D'un côté, jusqu'où peut-on suivre Bataille lorsqu'il affirme: "vivre la vie n'est pas la conserver"? D'un autre côté, ne doit-on pas concéder qu'il faille intérioriser davantage que ne le fait Ricœur le concept limite du serf arbitre, afin de donner accès, symboliquement, à une autre signification de la culpabilité, plus intériorisée encore que celle que thématise Ricœur, autrement dit à la signification coupable de la vie elle-même? C'est là, bien sûr, une question taboue. C'est donc, nous semble-t-il, une question essentielle à la pensée du mal.

Enfin, pour conclure, nous remarquerons que nous ne sommes qu'au seuil de la réflexion sur la créativité du mal dans les études littéraires contemporaines. Si la plus grande partie des outils théoriques disponibles pour celle ou celui qui étudie la littérature et le mal semble orientée tantôt vers la spéculation, tantôt vers l'éthique de la vie bonne, il reste à comprendre qu'une réflexion sur l'expérience concrète du mal dans le monde contemporain ne peut pas faire l'économie d'une interrogation sur la place de la créativité de la littérature aujourd'hui. Un processus intense de subjectivation pousse encore plus loin l'incompétence à objectiver complètement le mal, tout autant qu'il empêche de l'évacuer comme question. C'est en ce sens que la littérature joue ici un rôle fondamental. Se faire attacher au mât du navire ou croquer le cafard mort sont pour nous des symboles du mal de la plus haute importance. Ils sont toujours d'actualité s'il nous importe de dire ce que nous-mêmes détruisons.

Moi, qui ne m'habituerai jamais à moi-même, je voulais que le monde ne me scandalisât pas. Parce que, moi qui n'ai obtenu de moi que la soumission à moi-même, car je suis tellement plus inexorable que moi, je voulais me compenser moi-même par une terre moins violente que moi.

Clarice Lispector – Pour pardonner à Dieu

- ¹ C'est tout le contraire de l'éthique antique. *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, ouvrage le plus significatif de la pensée éthique de l'Antiquité, se propose de chercher le sens ultime de la vie humaine, qui s'identifie au Bien suprême, lui-même défini comme bonheur. Le premier livre de *L'Éthique* s'intitule "ce qu'est le bien pour l'homme." Dans ce cadre il n'y a aucun sens à consacrer sa réflexion philosophique au mal.
- ² L'aveu connaît lui aussi une forme de discrédit, à la fois parce qu'il s'est compromis avec les pratiques totalitaires et violentes de nombreux régimes politiques du xx^e siècle et parce que Foucault en a fait la critique dans une réflexion célèbre portant sur la constitution du sujet occidental. Or, comme le montre le très beau livre de Jérôme Porée, *Phénoménologie de l'aveu*, la critique de l'aveu risque aussi de faire disparaître la question du mal.
- ³ Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Points Seuil, 2009a), 605.
- ⁴ Ricœur, *Philosophie de la Volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, 605.
- ⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et culpabilité* (Paris, Points Seuil, 2009b), 205.
- ⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 576.
- ⁷ Nous nous référons ici au dogme augustinien du péché originel, que Ricœur interprète comme une spéculation ontologique abusive à partir de l'expérience juive du péché, visant à *expliquer* la présence du mal dans l'histoire humaine, qui est elle-même insérée au sein d'une création bonne.
- ⁸ Ricœur, *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et culpabilité*, 523.
- ⁹ Ricœur, *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et culpabilité*, 564.
- ¹⁰ Paul Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève, Labor et Fides, 1986), 13.
- ¹¹ Telle est déjà la logique du mal chez Augustin, *Confessions*, livre II. Le passage sur le vol des poires par Augustin adolescent – exemple d'action mauvaise réalisée pour le seul plaisir de voler – est à ce sujet l'un des plus connus.
- ¹² Georges Bataille, *La Littérature et le mal* (Paris, Gallimard, 1957), 17.
- ¹³ Dans la *Dialectique de la Raison*, qu'Adorno co-écrit avec Horkheimer, le constat de l'échec de la Raison (sous la forme de son autodestruction) apparaît dans "Le concept d'*Aufklärung*." On y constate que l'objectif de la "pensée en progrès" (p. 21) – libérer les hommes de la peur et les rendre souverains –, n'a pas été atteint et s'est prolongé en son contraire. Le destin de la pensée kantienne est au cœur du sujet: parmi les deux tendances anti-obscurantistes – théorique et pratique – de la Raison selon Kant, l'histoire n'a retenu que la première; c'est celle qui apparaît par exemple dans le discours de la *Juliette* du Marquis de Sade, où la légitimité des actes immoraux dépend de la légitimité des raisonnements théoriques. Avant même d'envisager l'utilisation totale des corps dans les jeux sexuels qui les instrumentalisent, *Juliette* contrôle surtout parfaitement l'organe de la pensée qui préside à

cette planification. Elle connaît la "jouissance intellectuelle de la régression, [...] et le plaisir de détruire la civilisation avec ses propres armes" (p. 104).

Sade avant la lettre illustre bien pour Adorno et Horkheimer que seul l'aspect théorique de l'idéal kantien de la Raison pourra survivre à la modernité bourgeoise, à l'exclusion de l'idéal pratique. Adorno et Horkheimer en tirent les conséquences: si l'unité systématique des connaissances théoriques, sans la Raison pratique, n'est ni morale ni immorale, l'histoire écoulée montre que l'universalité de la morale kantienne, c'est-à-dire la structure transcendantale qui rend pensable une vie humaine sociale et libre, n'est rien de plus qu'une fiction de la Raison. En d'autres termes, la Raison est l'objet (pratique) et le sujet (théorique) d'une mystification rationnelle. Mais à l'évidence, ce pouvoir exorbitant de la raison n'est déjà plus celui de la Raison kantienne strictement contrôlée par le tribunal des critiques, mais bien celui de la Raison instrumentale d'Adorno et Horkheimer, laquelle est comme le devenir réel et concret de la Raison kantienne.

Ainsi, plutôt que de croire en un substrat subjectif de l'universalité pratique de l'homme, l'être rationnel interprète l'universalité au travers de la figure concrète de l'individu bourgeois. Que nous enseigne la morale bourgeoise? On y revient: que le vrai contenu de la finalité éthique, mobile des actions morales, est la conservation individuelle. Tous les moyens, y compris la maîtrise de la nature, sont rendus disponibles pour l'accomplissement de cette finalité.

Toute la difficulté pour Adorno et Horkheimer est alors de construire des médiations de pensée permettant à l'homme de guérir à temps de cette maladie en évitant qu'elle ne devienne un cancer terminal (bien que le destin catastrophique de l'humanité ait déjà été atteint avec *Auschwitz*), d'autant plus qu'il n'y a rien de bon à attendre d'une idéologie du retour à la nature. La dialectique historique est sans retour: le monde est *devenu* rationnel, et toute idée de retour aux origines ne fait que renforcer le caractère manipulateur de la rationalité pathologique qui se sert des forces de la nature. Seule la vocation critique de la *Théorie critique*, qui ne se met jamais au service d'un ordre existant, peut éclairer encore, mais d'une façon aporétique, le travail de la raison. En d'autres termes, les éléments d'un possible salut existent, ne serait-ce que sous la forme d'un horizon de rédemption, mais il ne s'agit pas de proposer un *modèle* d'action, pas plus qu'il ne peut exister non plus un *modèle* esthétique.

¹⁴ Bataille, *La Littérature et le mal*, 88.

¹⁵ Georges Bataille, *L'expérience intérieure* (Paris, Tel Gallimard, 2012), 15.

¹⁶ C'est ce que fait Mircea Eliade, dans sa prétention à réduire l'ensemble de l'expérience religieuse de l'humanité à une série de structures communes à la fois au vécu archaïque et au vécu moderne de la religion. Bien qu'il reconnaisse la contribution fondamentale de ce champ du savoir, Ricœur refuse de rendre structurelle l'opposition entre d'un côté le mythe primitif ou archaïque, et de l'autre l'histoire rationalisable, car il refuse de réduire l'expérience religieuse judéo-chrétienne à la condition d'alternative entre le mythe et l'histoire rationnelle.

- ¹⁷ Bataille, *La Littérature et le mal*, 10.
- ¹⁸ Bataille, *La Littérature et le mal*, 17.
- ¹⁹ Bataille, *La Littérature et le mal*, 17.
- ²⁰ Bataille, *La Littérature et le mal*, 71.
- ²¹ Bataille, *La Littérature et le mal*, 61.
- ²² Bataille, *La Littérature et le mal*, 61.
- ²³ Bataille, *La Littérature et le mal*, 45.
- ²⁴ Bataille, *La Littérature et le mal*, 31.
- ²⁵ Ricœur, *Philosophie de la Volonté 2. Finitude et culpabilité*, 362.