

« L'expérience seule autorité, seule valeur » : une clé bataillienne pour comprendre les rites de passage contemporains

par Philippe St-Germain

Dans la *Somme athéologique* de Georges Bataille, ma contribution va privilégier *L'expérience intérieure*. Il s'agit d'une incursion en sol étranger : en partie parce que je ne me considère pas comme un spécialiste de l'œuvre de Bataille (qui m'interpelle cependant depuis quelques années), mais en partie, aussi, parce que le sol bataillien lui-même est intrinsèquement étranger : il retire à l'interprète tout confort, il offre l'inattendu là où l'on attendait le familier. À bien des égards, on pourrait d'ailleurs soutenir — c'est en tout cas ce que je vais faire ici, comme de nombreux autres avant moi — que la conception bataillienne de l'expérience en général (et de l'expérience intérieure en particulier) heurte bien des idées reçues.

Dans la mesure où la notion d'expérience intérieure a subi au fil des ans un gonflement sémantique tel qu'on n'y retrouve plus aisément les intuitions de Bataille, il sera d'abord nécessaire de revenir sur ses réflexions à ce sujet. Si sa conception de l'expérience intérieure entretient un rapport indubitable avec la religion, ce n'est pas avec une *institution* religieuse très encadrée, mais plutôt avec une mystique qui, bien qu'elle appartienne jusqu'à un certain point à une « tradition », n'est pas à sa remorque¹. Dans un deuxième temps, je me pencherai sur la proposition la plus fondamentale de *L'expérience intérieure*, « L'expérience seule autorité, seule valeur », dans la mesure où elle peut nous être utile pour mieux comprendre certaines des formes empruntées par les diverses quêtes de sens qui animent les jeunes, de nos jours. Je précise tout de suite qu'il ne s'agira pas d'établir une équivalence stricte entre la pensée de Bataille et la pensée des anthropologues et sociologues qui se sont intéressés aux quêtes en question; bien au

¹ Mais il ne s'agit pas, ici, de choisir l'une ou l'autre, la tradition ou ce qui n'est pas elle.

contraire, et comme c'est souvent le cas chez Bataille, ce sont peut-être les « nœuds » ou points de tension qui seront les plus révélateurs et pertinents.

L'expérience — et l'expérience intérieure — selon Bataille

La notion d'expérience intérieure donne à l'œuvre son titre; plus encore, elle se veut le foyer à partir duquel tous les autres thèmes sont développés, d'une section à l'autre.

Aujourd'hui, force est d'admettre qu'on trace volontiers un lien entre l'expérience intérieure et une certaine sphère de la religion qu'on appelle la « spiritualité ». C'est un terme qui, dans bien des discours, paraît remplacer celui de « religion » (un choix qui, sous prétexte de simplifier, ajoute sa part de complications). Le terme est assez flou, dans la forme comme dans le fond, puisque les définitions qu'on lui donne sont plutôt fluctuantes et semblent dépendre du contexte de son utilisation. D'entrée de jeu, on peut soutenir que le terme implique souvent une opposition au moins relative à la corporalité (ou à la matérialité); elle suppose aussi, parfois, une « supériorité » des choses de l'esprit sur celles du corps.

Bataille rapproche quant à lui l'expérience intérieure telle qu'il la conçoit de l'expérience *mystique*. Le choix n'est pas anodin, car le rapport entre la mystique et la tradition est complexe : même si elle s'insère souvent dans la foulée d'une tradition religieuse donnée, la mystique est située dans ses marges; elle aménage un espace (vertigineux) au sein duquel l'adhérant peut vivre des expériences très personnelles, liées à la tradition sans être à sa remorque. Il s'agit donc d'un espace propice aux découvertes, aux *envolées* (qu'elles soient poétiques ou d'une autre nature).

Mais Bataille va encore plus loin et il insiste pour dire que l'expérience intérieure se ramène à une expérience mystique *non confessionnelle*, ne devant donc rien aux traditions religieuses établies : une expérience « nue, libre d'attaches, même d'origine » (p. 15²). Cette liberté n'est jamais aussi claire que dans la formule « L'expérience seule autorité, seule valeur » (p. 18); une formule qui paraît résumer, à elle seule, tout le propos de Bataille dans *L'expérience*

² Les références à des pages dans le corps même du texte renverront dorénavant à Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978.

intérieure. Elle s'insère en outre dans le long et fructueux dialogue entretenu par Bataille et Maurice Blanchot jusqu'à la mort du premier. Dans les termes mêmes de Bataille, son livre jette les bases d'une nouvelle théologie mystique « qui n'a que l'inconnu pour objet » (p. 120). Cette nouvelle théologie, selon lui, avait été évoquée à mots couverts dans le roman *Thomas l'obscur*, de Blanchot; à mots couverts, puisqu'il n'y a aucune autre façon d'en parler.

Que doit-on conclure de la sentence « l'expérience seule autorité, seule valeur »? Entre autres choses, que l'expérience n'a nul compte à rendre à qui ou quoi que ce soit : elle est à elle-même sa propre fin, elle « ne peut avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même » (p. 18). Elle ne participe donc d'aucun *projet*, le projet étant selon Bataille « la remise de l'existence à plus tard » (p. 59). L'expérience véritable est au contraire l'existence vécue complètement, immédiatement. À certains égards, le projet est incontournable, il est le lot de toute existence; mais Bataille écrit : « j'atteins l'expérience à l'encontre du projet que j'avais de l'avoir » (p. 69). Le projet est peut-être inévitable, mais il est toujours possible de lui faire violence.

L'expérience ne repose sur aucune conviction; au contraire, dit Bataille, elle « répond à la nécessité où je suis — l'existence humaine avec moi — de mettre tout en cause (en question) sans repos admissible » (p. 15). Bataille confronte le lecteur à un premier choc, concernant les tenants et les aboutissants de l'expérience. On croit spontanément que l'expérience débouche sur des réponses claires ou, à tout le moins, sur une *connaissance*, mais l'expérience bataillienne se fonde plutôt sur la *suspension* et la remise en cause de toutes les réponses possibles. Elle ne débouche pas plus sur le savoir, mais sur le non-savoir, et Bataille revient constamment sur cette non connaissance (qui n'est pas une *ignorance*) : il faut « que la limite qu'est la connaissance comme fin soit franchie » (p. 20), car c'est « le non-savoir [qui] communique l'extase » (p. 144).

Bataille discrédite par ailleurs ce qui est généralement attendu d'une expérience que l'on pourrait qualifier de *religieuse* : elle ne mène pas à un but visé à l'avance, elle n'a aucun souci d'un *salut* quelconque; en fait, selon Bataille, « elle ne mène à aucun havre » (p. 15). Le havre est un refuge, un lieu abrité et calme qui protège et console; or, l'expérience n'est rien de tout cela, c'est une *mise en question* qui devient une *mise à l'épreuve* : elle se déploie dans la fièvre et l'angoisse, elle implique une « part d'inconnu » (p. 17) qu'on ne saurait négliger parce qu'elle est

intrinsèque à l'expérience elle-même. L'expérience *est* une contestation, à l'opposé d'une « morale du salut » grâce à laquelle certains privilégiés « savent », tandis que les autres — tous ceux qui vivent, rient, séduisent, expérimentent — seraient dans l'erreur. Les « privilégiés », pour Bataille, ce ne sont pas ceux qui savent ou qui prétendent savoir, mais ceux qui ne savent pas; ce ne sont pas ceux qui s'empêchent de vivre dans l'espoir d'accéder à un statut plus élevé encore, mais ceux qui vivent sans retenue³.

Les remarques qui suivent semblent aller de soi, mais certaines évidences méritent quand même d'être rappelées et (re)dites : l'expérience intérieure n'est saisissable que de l'intérieur; il faut la *vivre*. Elle remet en question à la fois les certitudes de la religion et la pensée discursive préconisée par la philosophie, deux approches qui reposent sur un *projet* précis. Si l'expérience intérieure est une expérience religieuse, c'est une expérience religieuse « mutilée d'un Dieu et faisant table rase » (p. 21).

Selon Bataille, la faillite de la religion crée un manque que l'on doit combler par autre chose. Il faut *dramatiser* l'existence — c'est pourquoi l'amour et la poésie ont pu permettre d'échapper à l'isolement, ne serait-ce que temporairement. « En toute religion la dramatisation est essentielle » (p. 23), dit Bataille; l'expérience elle-même ne devient accessible qu'en vertu de cette capacité à dramatiser⁴ (p. 136).

Mais le manque créé par la religion est plus crucial encore — il est *intrinsèque à l'homme*. Tandis que l'animal ne connaît pas le tragique parce qu'il ne connaît pas le moi, l'homme, pour sa part, vit dans un monde tragique; « il existe à la base de la vie humaine, un principe d'insuffisance » (p. 97). Chercher la suffisance, dans la religion notamment, c'est un leurre. À propos de cette tragédie humaine, on trouve un beau passage dans le *1984* de George Orwell. L'avenir terrible décrit par le roman l'est notamment en vertu du contrôle exercé par les autorités; mais s'il est terrible, c'est aussi parce que l'existence est fade, terne, sans saveur. La

³ À ce propos, je reviendrai plus loin sur la très sévère critique de l'ascèse esquissée dans *L'expérience intérieure* (l'expérience mystique n'étant pas l'ascèse, pour Bataille).

⁴ Les rapprochements entre le rite, le drame et le théâtre allaient être au centre des recherches de multiples anthropologues et sociologues lors des décennies subséquentes; pensons, en particulier, à Erving Goffman (*The Presentation of Self in Everyday Life*, London, Allen Lane the Penguin Press, 1969 et *Relations in Public : Microstudies of the Public Order*, New York Books, 1971) et Victor Turner (*From Ritual to Theatre : the Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal, 1982).

nostalgie du personnage principal porte principalement sur un aspect de la vie passée : « il comprit que le tragique était un élément des temps anciens, des temps où existaient encore l'intimité, l'amour et l'amitié⁵ ». Chez Bataille comme chez Orwell, le tragique est loin d'être un aspect exclusivement négatif ou inquiétant : il est la trame même d'une existence pleine et assumée.

La dramatisation dont il est question est le lieu d'une extase, d'une sortie de soi qui n'est pas opposée à une entrée en soi car la dramatisation doit se faire intérieure. Dans une réflexion qui a des airs de famille avec celle de Wittgenstein sur la mystique⁶, Bataille écrit qu'« *il faut rejeter les moyens extérieurs* » (p. 24), jusqu'au langage lui-même, puisqu'il faut faire « taire en nous le discours » (p. 27), tendre vers le silence qui « est lui-même un pinacle et, mieux, le saint des saints » (p. 82). C'est là une tâche ardue, dans la mesure où l'on n'arrive pas si facilement à se taire, « l'être [étant pour l'homme] médiatisé par les mots » (p. 99); il faut lutter avec soi-même pour qu'apparaisse le silence — ce « mot qui n'est pas un mot », comme le souffle est un « objet qui n'est pas un objet » (p. 29).

Le glissement du mythe vers le rite dans la société contemporaine

Suivant la problématique interdisciplinaire du présent collectif, j'aimerais proposer deux « ponts », entre la pensée de Bataille et l'étude contemporaine de la religion; le but, je le rappelle, n'étant pas de réduire un domaine à l'autre et de prétendre que tout revient au même, mais de provoquer entre les deux une rencontre passible de les éclairer mutuellement.

J'aimerais d'abord attirer l'attention sur un glissement qui, selon certains chercheurs, semble aller du *mythe* au *rite*, dans la société contemporaine. Un glissement qui découle de l'idée que l'on se fait du mythe.

Dans les sociétés traditionnelles, et selon une approche classique du mythe et du rite, c'est le *mythe* qui est premier. L'historien des religions Mircea Eliade est l'un des représentants les

⁵ George Orwell, *1984*, Paris, Gallimard, 1950, p. 48.

⁶ Surtout la fameuse injonction de Wittgenstein à propos du langage de la mystique : « ce dont on ne peut parler, il faut le taire ».

plus connus d'une telle approche. Dans plusieurs de ses livres, il s'est efforcé de montrer que, dans les sociétés traditionnelles, « le mythe raconte une histoire sacrée; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des 'commencements'⁷. » Le mythe raconte donc comment, grâce aux actes des ancêtres ou des dieux, une réalité est venue à l'existence. Cette réalité peut être le monde entier — le Cosmos — ou un fragment de cette immense réalité (une île, une espèce végétale, une institution, etc.). Il s'agit donc toujours du récit d'une *création*. Mais c'est un récit qui n'existe pas en marge de l'action : bien au contraire, le mythe fonde et justifie l'agir humain; il « devient le modèle exemplaire de toutes les activités humaines significatives⁸ ». Le mythe est éventuellement vécu et réactualisé. Or, réactualiser un mythe, selon Eliade, c'est précisément *pratiquer un rite*. La fonction maîtresse du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites. Pour Eliade, « on ne peut pas accomplir un rituel si on n'en connaît pas l'« origine », c'est-à-dire le mythe qui raconte comment il a été effectué pour la première fois⁹. » Une telle séquence accorde au mythe non seulement une première place *chronologique*, mais une première place *structurante*, aussi, dans la mesure où le rite est directement affecté par le mythe qui le fonde.

Au fil des dernières décennies, le rapport entre le mythe et le rite paraît s'inverser. Certains chercheurs en sciences des religions se réclament des réflexions d'un penseur comme Jean-François Lyotard qui, dans *La condition postmoderne*, suggère que les grands récits ne connaissent plus le même succès que jadis. Ces grands récits peuvent être explicitement religieux, comme les textes sacrés, mais ils peuvent aussi être les idées-phare d'une modernité exagérément confiante, qu'il s'agisse de l'Universalité, de la Raison, du Progrès ou de la Science¹⁰. Dans une ère que Lyotard qualifie de « postmoderne », chaque domaine de compétence semble être séparé des autres, sans exercer une autorité dictatoriale; les différents discours coexistent donc dans une société fragmentée dont les codes moraux sont à la fois nombreux et souvent incompatibles. À travers cet éclatement, il y aurait une relativité générale des discours empêchant un seul et unique discours d'être érigé en récit structurant. Lyotard puise volontiers chez Wittgenstein pour montrer

⁷ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁰ Voir aussi Guy Ménard, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007, p. 142-152.

que le langage lui-même se compose de formes et d'usages multiples, chacun de ces jeux de langage étant régi par des règles qui ne sont pas celles des autres jeux.

Si le *mythe* envisagé comme grand récit n'emporte plus autant l'adhésion de nos jours, c'est le *rite* qui semble prendre le premier rang. Les pratiques adoptées par nos contemporains sont souvent *ritualisées*, comme on le verra plus loin. Ces pratiques, à leur tour, peuvent devenir la base de nouveaux récits; des récits plus ou moins élaborés, plus ou moins durables, selon le cas, mais qui tentent malgré tout de communiquer le contenu d'une expérience à des gens qui n'en ont pas été témoins.

Vue sous cet angle, l'expérience ne reçoit plus aussi clairement ses modèles d'un grand récit structurant et englobant; elle se déploie avec une certaine autonomie, et elle structure même, par la suite, de nouvelles *mises en mots*, de nouveaux récits. Même si des précisions devront être apportées à propos de la nature des rites contemporains, cette perspective rejoint Bataille en ce que l'expérience semble de moins en moins avoir de compte à rendre à une autorité qui en cernerait les contours à l'avance, délimitant ses formes possibles. Aujourd'hui, c'est l'*expérience* qui semble primer, avant le récit, avant la mise en mots que l'on peut en faire : tout part de l'expérience et tout retourne à elle.

Des rites traditionnels aux rites contemporains

Mais pour bien saisir ce qui se joue ici, il ne suffit pas de reconnaître l'importance du rite, de nos jours : il faut en outre s'attarder à ces rites, comprendre leur rôle et leur nature. Une compréhension qui permet, à mon sens, de construire un deuxième « pont » entre les réflexions de Bataille sur l'expérience intérieure et ce qui se vit, aujourd'hui.

Il faut d'abord avouer qu'une ambiguïté colore le rôle et la place du rite dans la société contemporaine. Il semble en effet que les rites traditionnels, qui s'imposaient jadis pour faciliter les passages, sont de moins en moins populaires; sans avoir complètement disparu, ils ne sont plus autant présents dans le paysage culturel. Bataille insistait lui-même pour dire que « les valeurs traditionnelles, depuis longtemps, n'ont plus de sens pour un grand nombre » (p. 20).

Cette éclipse des rites classiques a un impact direct sur les jeunes et sur le prolongement de l'adolescence, puisque ces jeunes auraient plus de difficulté à entrer dans la vie adulte. Le sociologue Thierry Goguel d'Allondans avance que « la disparition progressive des rites de passage, dans des sociétés modernes qui isolent de plus en plus l'individu, explique, pour partie, cet entre-deux extensible, cette interminable adolescence¹¹ ». Les rites paraissent en cause car, après tout, le but des rites de passage est justement de faire passer l'individu d'un lieu à un autre, d'un moment à un autre; plus fondamentalement encore, *d'un état à un autre*.

La baisse de popularité des rites traditionnels paraît jurer avec la primauté contemporaine du rite évoquée plus tôt; mais, en parallèle, de nouveaux modes de ritualisation sont en train de voir le jour. Des modes qui ne font pas que reproduire des modèles antérieurs, mais qui sont intimement liés aux développements qui scandent l'existence des jeunes d'aujourd'hui : le développement fulgurant des technosciences, en particulier, reconfigure considérablement le paysage rituel contemporain en multipliant à la fois les *formes* prises par les rites, et les *tribunes* dont peuvent se réclamer les jeunes¹².

Les quêtes de sens adolescentes, de nos jours, sont plus violentes, plus extrêmes, plus enthousiastes que jamais; elles rejoignent les *conduites à risque* mises en lumière par le sociologue David Le Breton. On pense spontanément aux « sports extrêmes », mais les conduites à risque recourent aussi des pratiques sexuelles qui n'ont pas pour objectif la simple perpétuation de l'espèce; on peut penser, aussi, à certaines « pratiques corporelles » marginales comme le marquage ou l'automutilation. Tous ces comportements ont en commun une délinquance, un dédain pour les codes moraux et pour le maintien de l'ordre; par leur intermédiaire, les jeunes façonnent une identité fluide qui puise dans les sources les plus diverses.

Pour mieux comprendre ces conduites, Le Breton s'est servi d'une notion judiciaire, celle de l'*ordalie*, en la réactualisant. L'ordalie médiévale permettait de se prononcer sur la culpabilité ou l'innocence d'un individu soupçonné d'un méfait ou sur la légitimité d'un droit revendiqué

¹¹ Thierry Goguel d'Allondans, « Des rites de passage aux passages sans rite : anthropologie de l'adolescence », dans *Jeunesse à risque, rite et passage* (D. Jeffrey, D. Le Breton et J. Lévy, dir.), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 38.

¹² Internet étant l'exemple le plus évident, avec son lot de sites, de blogs, etc. qui permettent aux jeunes de partager le contenu d'une expérience.

par un plaignant; grâce à l'ordalie, l'individu se déchargeait de la responsabilité du jugement puisque c'est Dieu qui était institué comme juge. Dans l'ordalie médiévale en effet, la divinité reste le juge omniscient et actif de tout comportement humain faisant problème; l'ordalie suppose le miracle puisqu'elle promet une intervention de l'ordre divin dans l'ordre humain. L'ordalie contemporaine est quant à elle beaucoup plus intime; elle devient une *épreuve existentielle* qui provoque « un affrontement symbolique à la mort¹³ ». « Elle introduit à la mort¹⁴ » : à un sens du sacré que l'on retrouve seulement dans les plus grandes épreuves. Le Breton trahit l'influence de Bataille quand il se réfère explicitement à une « part maudite¹⁵ », à un sens du sacré qu'on retrouve seulement dans les plus grandes épreuves. Qui plus est, les analyses de Le Breton sur le besoin d'aventure illimité de bien des jeunes contemporains ne sont pas complètement étrangères aux remarques de Bataille sur l'absence de souci, sur « le besoin de braver la mort » (p. 34). L'expérience dont il est question, chez Bataille comme chez Le Breton, est intérieure, tumultueuse et ombrageuse.

Il est facile de trouver des points de vue très critiques à l'égard de ces nouveaux rites; le seul fait que l'adolescence semble se prolonger d'une façon remarquable, aujourd'hui, nous en donne déjà un très bon indice, car cela suggère que les nouveaux rites ne sont pas totalement efficaces. Thierry Goguel d'Allondans précise une cause possible : « si nous avons là des mécanismes inhérents aux rites de passage, nous n'en avons définitivement plus les structures socialisantes¹⁶ ». Il sous-entend ici que l'efficacité des rites de passage « nouveau genre » est d'abord et avant tout *personnelle et intime*; d'un point de vue collectif et social, en revanche, il y a un manque flagrant. L'encadrement fait défaut puisque les rites de passage contemporains ne sont pas toujours supervisés par des adultes, par des aînés — par des *passseurs* qui les ont déjà vécus et qui connaissent justement l'expérience de l'intérieur.

Mais le manque d'encadrement est aussi un des facteurs qui accentuent le caractère souvent extrême et risqué des expérimentations rituelles. Les jeunes sont davantage laissés à eux-mêmes et, dépourvus de guides, ils ont plus de difficulté à négocier le passage, qui devient

¹³ David Le Breton, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991, p. 53.

¹⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵ *Ibid.*, p. 54..

¹⁶ Thierry Goguel d'Allondans, *op. cit.*, p. 39.

périlleux et risque de se prolonger indûment. Parce que le jeune est dans une zone de turbulence, parce que son équilibre est toujours menacé par toutes les mutations qu'il doit vivre à un rythme très rapide, il *expérimente*. Il se met lui-même à l'épreuve : il teste ses limites, il veut connaître son véritable potentiel, il se lance dans des épreuves qui offrent un contraste certain par rapport au quotidien. Et dans la mesure où les institutions, où les aînés ne parviennent plus autant à encadrer ces expériences initiatiques, c'est le jeune qui doit lui-même les initier, fut-ce dans la maladresse.

Par rapport à ces expérimentations souvent extrêmes et éclatées, à cette « faillite relative » de la transmission qui ébranle et fragilise les rites de passage contemporains, on peut adopter des points de vue contrastés.

Le premier, assez peu bataillien, consiste à percevoir une *menace* dans ce jeu avec les extrêmes; les débordements seront perçus comme autant d'obstacles vers une vie juste et épanouissante. Un tel point de vue est développé dans un livre récent : *Cultures et spiritualités des jeunes*, de Solange Lefebvre. L'ouvrage est stimulant à bien des égards, mais dans son approche de l'extrême et de la limite, il est aussi loin de Bataille qu'il est possible de l'être.

L'auteure insiste beaucoup sur l'importance « d'acquérir un sens de la limite¹⁷ » puisque les excès, loin d'être recherchés, sont à éviter. Cette attitude est bien résumée par l'injonction « Attention, sois prudent¹⁸ », qui correspondrait selon l'auteure à une éducation réussie. Il s'agirait donc d'endiguer l'excès, de prévenir tout ce qui menace d'excéder la limite. Il est facile, alors, de voir dans ces expériences une « fuite du réel¹⁹ », une « fuite dans l'imaginaire²⁰ », de bien « pâles reflets²¹ » des rites de passage traditionnels. Bref : une pure *illusion*.

¹⁷ Solange Lefebvre, *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Bellarmin, 2008, p. 133.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ *Ibid.*, p. 144.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

²¹ *Ibid.*, p. 149.

L'étymologie d'illusion révèle pourtant que le terme traduit une *entrée dans le jeu* (*inlusio*); peut-être s'agit-il donc plutôt, pour ces jeunes, de voir et d'habiter le réel autrement, car le jeu ne s'oppose pas forcément au sérieux, comme l'ont montré bien des chercheurs, dont Johan Huizinga²² et Roger Caillois²³... mais aussi Georges Bataille lui-même. Je ne peux étudier de manière exhaustive dans ces pages la place du jeu dans la pensée de Bataille, mais même la lecture la plus superficielle de *L'expérience intérieure* révèle que le jeu y est très présent. Comme toujours chez lui, il y a un renversement par rapport à ce qui est attendu, son goût du jeu étant loin d'être monolithique. Il suggère d'abord que ceux qui jouent ne sont pas forcément les seuls enfants ou les gens qui manquent de sérieux; bien au contraire, dit-il, « le passage de l'état de nature (de la naissance) à notre état de raison [a] lieu nécessairement par la voie de l'enfantillage » (p. 54). Il ajoute : « les plus sérieux me semblent des enfants, qui ne savent pas qu'ils le sont » (p. 59) et pourtant, « personne ne rit d'un savant » (p. 55), alors que nul n'est plus risible que lui. Bataille ne condamne pas pour autant le jeu, *a fortiori* celui des enfants, mais il est en quête d'un enfantillage dépourvu de sérieux : « j'appelle à l'enfantillage, à la gloire » (p. 57).

Quand on parle du jeu, le *rire* n'est jamais bien loin. Le rire, pour Bataille, n'est pas la fuite — il est même le contraire de la fuite puisqu'il permet à l'homme d'échapper au souci de sa suffisance; « dès le premier jour, écrit Bataille, je n'avais plus de doute : le rire était révélation, ouvrait le fond des choses » (p. 80). Le rire naît du manque de stabilité de l'existence humaine; c'est ce manque de stabilité qui « libère les enchantements du rire » (p. 112). Le rire doit grandir comme chez l'enfant; il faut renverser les rôles, dans l'esprit des Saturnales ou de la fête des fous (p. 107). Le rire ne bannit pas l'angoisse : en fait, il n'a pas d'autre source que l'angoisse, selon Bataille.

Pour conclure cette brève parenthèse — qui mériterait certes des développements plus amples — sur le jeu et le rire, il n'est pas inutile de rappeler que Bataille ouvre *L'expérience intérieure* avec une citation de Nietzsche qui fait la part belle au jeu et qui remet en question la soi-disant opposition entre le jeu et le sérieux : « Presque pas une phrase où la profondeur et

²² Voir *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951.

²³ Voir *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958.

l'enjouement ne se tiennent tendrement la main! » Difficile de trouver un meilleur résumé de la pensée de Bataille.

*

À première vue, on pourrait penser que les comportements extrêmes ou à risque s'opposent nécessairement à l'*expérience mystique*, que l'on associe souvent à l'ascèse. Dans *L'expérience intérieure*, Bataille n'hésite pas à affirmer qu'il est en quête d'un *dénuement* (p. 66), ce qui paraît rejoindre l'idéal ascétique. Or, il n'en est rien. Chez Bataille, l'expérience mystique (ou le dénuement) n'est justement *pas* une expérience de nature ascétique. Même s'il suggère que « l'expérience est le contraire de l'action » (p. 59), il ne faut pas en conclure qu'il recherche l'ascèse.

En fait, Bataille revendique un point de vue très critique à l'égard de l'ascèse d'un bout à l'autre de son ouvrage; c'est en bonne partie ce qui explique ses réserves par rapport à l'Hindouisme. Selon lui, croire que l'ascèse mène à l'extrême est un leurre : c'est bien plutôt la *plénitude des moyens* qui permet de l'atteindre; l'extrême se rejoint « par excès et non par défaut » (p. 34). Dans l'ascèse, l'expérience redevient un projet : elle est toujours subordonnée à autre chose, et la valeur n'est jamais accordée à la seule expérience; elle est le véhicule d'une délivrance et devient par là un moyen parmi d'autres. L'ascèse est une *mutilation* alors que Bataille préfère la voie ardue et mouvementée de l'« homme entier » (p. 36) qui accorde seul à l'expérience la valeur qu'elle mérite.

On pourrait soutenir — et je terminerai ma contribution sur ces considérations — que l'écart qui s'installe progressivement entre le rite de passage et les traditions religieuses reconnues paraît octroyer à l'*expérience* un rôle absolument central, quelles que soient les carences sociales et anthropologiques des rites contemporains. Et c'est justement parce que l'expérience est instituée comme autorité suprême que l'expérimentation en vient à prendre les visages les plus étonnants : les plus *extrêmes*. Georges Bataille a beau ne pas être un chef d'école, on a tout de même l'impression que bien des jeunes s'efforcent de le suivre à la lettre quand il

écrit : « sans l'extrême la vie n'est que longue tricherie, suite de défaites sans combat suivies de débandade impuissante, c'est la déchéance. » (p. 52)

BIBLIOGRAPHIE

- Bataille, Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978.
- Caillois, Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958.
- Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1956.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, Allen Lane the Penguin Press, 1969.
- Goffman, Erving, *Relations in Public : Microstudies of the Public Order*, New York Books, 1971.
- Goguel d'Allondans, Thierry, « Des rites de passage aux passages sans rite : anthropologie de l'adolescence », dans Denis Jeffrey, David Le Breton et Joseph Josy Lévy (dir.), *Jeunesse à risque, rite et passage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951.
- Le Breton, David, *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.
- Lefebvre, Solange, *Cultures et spiritualités des jeunes*, Montréal, Bellarmin, 2008.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
- Ménard, Guy, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007.
- Orwell, George, *1984*, Paris, Gallimard, 1950 (tr. Amélie Audiberti).
- Turner, Victor, *From Ritual to Theatre : the Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal, 1982.