

Le désir de la ruine comme phénomène érotique et objet théorique

The desire for ruin as an erotic phenomenon and theoretical object

*Marc-Antoine FOURNELLE,
Docteur en sciences des religions,
UQAM, Montréal, Canada*

Abstract

In its most common sense, desire refers to the experience or awareness of a void that must be filled, of a missing object towards which one is tending. It does not matter whether they are real or fantasized objects, as long as there is certainty that the object of the desire is a source of satisfaction. Yet, literature as well as life itself does not lack situations in which the pursuit of the object of desire leads to the ruin of the subject, and in which one may rightly wonder what part the ruin itself plays in the order of desire. This article proposes a cross-reading of works in which this problem has been addressed, in order to produce the elements of a synthesis that can serve for future reflection.

Dans son livre *Le cru et le faisandé : sexe, discours social et littérature à la Belle époque*, l'historien des idées Marc Angenot écrit que « La courtisane, c'est la gaspilleuse, la ruineuse, avec son hôtel, ses équipages, ses domestiques, ses diamants ; elle offre au viveur l'occasion d'aller crânement à la ruine dans une société qui prise l'ordre et l'épargne » (Angenot, 98). Cette formulation présente indubitablement une part d'insolite. L'idée que quelqu'un – serait-il un « viveur » – puisse rechercher des occasions de se ruiner (et, qui plus est, avec panache) n'est-elle pas tout à fait contraire au bon sens ? Manifestement, il faut l'admettre. Cela étant dit, le fait d'être contraire au bon sens ne renseigne en rien sur la valeur du geste prodigue et dissipateur ni sur la base à partir de laquelle il doit être évalué. De toute évidence, un tel comportement est difficilement explicable à partir d'une théorie de l'action rationnelle, et pourtant, si l'on fait un pas de côté, il demeure possible d'identifier dans l'énoncé des thèmes constituant un réseau de sens ayant sa propre cohérence : richesse, dépense improductive, transgression de l'ordre, prestige. On reconnaîtra ici quelques-uns des thèmes privilégiés de la pensée de Georges Bataille, où par la transgression des interdits le sujet passe du « monde de l'utilité » à celui du « caprice inintelligible », autrement dit, de la

sphère profane à la sphère sacrée (Bataille, 1973, 59). Au premier abord, le rapprochement peut paraître hasardé, mais, précisément, la courtisane n'est-elle pas une idole, un fétiche ?

La question nous amène spontanément à rechercher du côté de Bataille et de son proche collaborateur, Roger Caillois, d'éventuels éléments de réponse, en présumant que certaines réflexions menées en théorie de la religion puissent donner sens à cette quête de la perte¹. Qu'en ont-ils dit ? Avec quel langage de description, et pour quels résultats ? L'improbable existence d'un désir relevant manifestement de la dimension érotique de la vie humaine tout en se montrant parfaitement étranger à toute volonté de possession de son objet s'offre-t-elle à la compréhension ? Est-il possible d'isoler un ensemble de caractéristiques essentielles qui en feraient un type spécifique de désir, distinct de tous les autres, et qui ne serait pas simplement désir de quelque chose ? Le problème du statut de la femme suscitant un tel désir chez l'homme se retrouve au centre de notre enquête, de même que celui de la relation qu'elle entretient avec la perte. L'essai *Féminin fatal* de Dominique Maingueneau nous servira à la fois de matériau descriptif permettant de circonscrire le phénomène dans son expression idéal typique (la grande courtisane parisienne du XIX^e siècle) en plus de proposer une interprétation originale susceptible de s'accorder sur des points importants avec les travaux de Bataille et de Caillois. Car les récits mettant en scène des hommes ruinés par le désir érotique se retrouvent non seulement chez les mythographes anciens et modernes, mais également chez les historiens contemporains et les analystes du discours.

1. Contexte et description : la femme fatale chez Maingueneau

Auteur d'une œuvre considérable dans les domaines de la linguistique et de l'analyse du discours, Dominique Maingueneau a publié en 1999 un petit ouvrage en apparence inoffensif, mais qui constitue sans aucun doute la meilleure étude produite à ce jour sur la figure symbolique de la femme fatale, dont il situe l'âge d'or au XIX^e siècle². À partir d'une analyse comparative de quatre œuvres relevant de genres distincts (*Nana*, *Carmen*, *Lulu*, *L'Ange Bleu*) Maingueneau met au jour des régularités narratives (statuts sociaux, jeux de pouvoir, séductions et circulation des richesses), en plus d'identifier les lieux et les frontières qui organisent la vie sociale et symbolique mise en scène dans ces récits. Les héroïnes de ces histoires, inspirées de la vie de femmes réelles provenant du demi-monde, s'inscrivent dans un univers de transition.

¹ Bien que Bataille ait placé très tôt la transgression au centre de sa conception de la vie sociale et économique, il reconnaît à Caillois le mérite d'en avoir, le premier, donné une élaboration détaillée. (Bataille, 1965, 73).

² Âge d'or et non pas origine, puisque l'auteur ne néglige pas de souligner que le thème des dangers de la séduction féminine est sans doute aussi vieux que le sont les mythes eux-mêmes.

Ce point est important, car en situant l'émergence de la demi-mondaine, il nous permet de préciser les conditions économiques et sociales de son insertion dans l'ensemble du dicible et du pensable d'une culture et d'une époque, soit la deuxième moitié du XIX^e siècle en France. C'est qu'au moment où le pays s'enrichit rapidement, notamment à travers les membres de sa bourgeoisie d'affaires, que la maison close perd de son attrait et les quelques maisons de tolérance qui se maintiennent sous la Troisième République doivent se spécialiser davantage¹. Pour l'essentiel, la mutation porte principalement sur la progressive perte d'intérêt du client pour la consommation impersonnelle et expéditive des bordels. Historiquement, cette évolution de la demande n'est peut-être pas anodine puisque, comme le souligne l'historien Alain Corbin, « ...c'est au moment où la littérature scientifique parle de satisfaction de l'instinct génésique, c'est-à-dire de l'animalité chez l'individu, que le client des filles exige davantage de sentiment » (Ibid., 197). Le client recherche désormais l'apparence d'une séduction.

Comme sa morale à prétention universelle, le modèle bourgeois de la gestion de la vie sexuelle va progressivement gagner l'ensemble du corps social. La bourgeoisie va chercher à redéfinir sa sexualité dans un souci du détail qui n'est pas sans rappeler le principe de distinction, cher à Edmond Goblot. Nouvel élément différentiel par excellence, le corps sexuel devra être aussi statique que muet, corps caché, corps domestiqué. Mais, paradoxe de la pudeur, plus elle éloigne l'objet de désir du champ visuel du sujet et plus elle l'exacerbe. « S'accumule ainsi dans le secret moussieux des lingerie, un prodigieux capital érotique, dont la rentabilité sociale se mesure à l'intensité du culte voué au corps féminin sur toute son étendue et à l'efflorescence des fantasmes qu'il suscite dans toutes ses parties » (Aron et. al., 106) . Dès lors, il apparaît tout à fait conséquent que soit recherchée une vérité, une nature de la femme, et qu'on ne se lasse pas de la représenter cette dernière dans une surenchère de féminité, à grand renfort de capucinades, tant du côté des directeurs de conscience que de celui du corps médical. C'est toutefois l'artiste qui s'y emploiera avec la plus grande diligence : sous le regard des peintres, dans les rêveries des poètes, la femme sera envisagée comme l'objet même de l'art. Des romantiques aux décadents, ils en feront un monde.

¹ « Les tolérances de premier ordre multiplient ainsi les spectacles, les tableaux vivants où les pensionnaires, entièrement nues, se livrent à des pratiques homosexuelles sur un grand tapis de velours noir ou dans des chambres tendues de satin noir pour faire ressortir la blancheur des corps. Ailleurs, les filles se contentent de prendre des poses plastiques sur des tables tournantes mues par un mécanisme électrique » ; « Désormais, des fabriques belges ou allemandes fournissent les tenancières en matériels nouveaux : pompe-ventouse du docteur Mondat, appareils à électrification locale ou bien encore préservatifs de toutes sortes ; sans oublier les godemichets venus d'Angleterre et le harnachement qui permet de doter les filles d'une verge artificielle pour satisfaire les "sodomites honteux" ou les tribades mondaines ». (Corbin, 183- 184).

De haut jusqu'en bas de l'échelle sociale, un engouement nouveau se fait sentir pour les formes d'intimité relationnelle qui excluent d'emblée une professionnalisation trop manifeste de l'activité sexuelle. L'attrait pour la clandestinité et le fantasme de la rencontre opportune se substituent à l'exutoire pulsionnel. La serveuse de restaurant de nuit, comme la petite boutiquière faisant commerce de ses charmes de manière sporadique, aura désormais la préférence de l'ouvrier, alors que sera laissée en plan la vénus des allées sombres. Le client recherche une aventure avec une femme « d'une catégorie supérieure à la sienne à laquelle il aspire, mais ne peut prétendre », une fille qu'en d'autres circonstances, il lui serait « impossible de séduire » (Ibid.). Quant au bourgeois et à l'aristocrate, la femme qu'ils convoitent échappe aux catégories qui fondent leurs propres visions du monde. On l'appelle femme galante, demi-mondaine, grande horizontale ; on ne peut jamais tout à fait préciser ses contours. Généralement issue de la petite bourgeoisie ou encore du monde du spectacle et des théâtres, elle n'accède pas au rang de femme honnête; et bien qu'elle soit une femme vénale, on ne la confond pas avec les grisettes qui attendent leurs clients dans les boudoirs de la capitale. Parent-Duchâtelet, chantre du système règlementariste, ne la considère pas dans son étude sur la prostitution. Corbin relève que les spécialistes retiennent généralement quatre critères pour définir la prostituée, parmi lesquels « l'absence de choix [faisant que] la prostituée se donne à qui la demande » ainsi que « l'absence de plaisir ou de toute satisfaction sensuelle, du fait de la multiplicité de la clientèle » (Ibid.)¹. Or ce qui distingue la demi-mondaine de la basse prostituée consiste essentiellement en ceci qu'elle n'est soumise à aucun impératif économique : elle fixe elle-même ses prix et organise sa propre rareté.

Comme le résume brillamment l'historien Philippe Perrot, aux yeux du grand bourgeois, les cocottes sont « les plus désirables parce que les plus exigeantes » (Perrot, 1995, 183). Marguerite, dans la *Dame aux Camélias*, le confirme : « c'est notre luxe qui les attire, comme la lumière séduit les papillons » (Ibid.). Maingueneau ne se trompe donc pas lorsqu'il affirme que « Ni dans une société traditionnelle où chacun voit sa place prescrite par la naissance ni dans le corps social atomisé des sociétés post-industrielles ce personnage [la femme fatale] ne pourrait prendre une telle ampleur » (Maingueneau, 12). N'appartenant « ni au monde des prostituées ni à celui des femmes honnêtes », la demi-mondaine incarne la transgression, dans la mesure exacte où « Ni le mariage ni l'argent, les deux armes dont veut jouer l'Homme contre

¹ Telle est la définition retenue, par exemple, par E. Richard, rapporteur de la commission formée par le conseil municipal de Paris en 1890, auteur de *La prostitution à Paris*, ainsi que par le docteur L. Butte, médecin du dispensaire.

la Femme, ne peuvent lui imposer de limite », et où avec elle, « le discernement du pur et de l'impur, du dedans et du dehors devient impossible » (Ibid., 12, 35, 28) Ce dont l'homme fait l'expérience, ici, c'est « la limite de son monde » (Ibid., 10). Or ce monde, nous dit Maingueneau, c'est celui des responsabilités et des règles, de l'ordre, de la mesure, de l'économie, de l'accumulation. Cependant le désir qu'il éprouve pour celle qu'il convoite entraîne chaque fois le héros dans de folles dépenses. Pour éprouver son désir, il est « obligé de recourir à des pratiques d'enrichissement instantanées : le vol, le jeu, la bourse... Mais, comme la Femme, la spéculation et le jeu échappent à tout calcul » (Ibid., 29). L'homme se ruine, ayant couru à sa ruine, soumis à un désir qui se révèle irréductible au seul problème de la satisfaction du manque. Il perd ses biens, sa réputation, sa raison sans doute, et puis la vie, parfois. Mais au contraire d'un cliché tenace, la femme fatale chez Maingueneau n'est pas une meurtrière : « l'homme tue ou essaie de tuer la Femme en l'assassinant, la femme ruine l'Homme à distance, elle déjoue la notion de crime » (Ibid., 83). Et plus encore, « Ce qui est fatal, ce n'est pas seulement qu'il y ait déchéance et ruine, c'est surtout que se faille le sol qui permet de leur donner sens » (Ibid., 47). Inutile d'insister ici sur la profondeur de l'analyse, qui ne se méprend jamais sur tout ce que concentre de métaphysique l'idée de fatalité.

2. La dépense et la transgression chez Bataille

Au vu des notions et des catégories qu'elle mobilise, l'analyse de Maingueneau constate et corrobore certains pans de l'anthropologie bataillienne. À terme, les conclusions divergent — nous aborderons ce point plus bas —, mais la description en termes de transgression, de dépense, de calcul, de limite, ainsi que la distinction entre deux « mondes » offrent des similitudes frappantes qui méritent l'attention. D'ailleurs, si elle date un peu (la publication de *La notion de dépense* remonte à l'année 1933), la théorie bataillienne de la religion demeure pleinement pertinente et actuelle, dans la mesure où elle offre un appareillage théorique susceptible d'éclairer un certain nombre de phénomènes a priori réfractaire à toute forme de théorie de l'action rationnelle. S'inscrivant dans une réflexion globale sur l'être humain — le sacré y étant d'abord étudié selon les catégories de l'anthropologie (échange symbolique, sacrifice, potlatch, interdits, etc.) —, l'homme y est décrit comme être discontinu. La société moderne y apparaît, elle, comme un monde de « choses », pur univers de travail et de bénéfice qui produit jusqu'à ses exclusions et rend impossible le maintien des limites qu'il instaure afin d'orienter téléologiquement l'action humaine. Ici, la sobriété, la mesure, l'utilité sont de mise. Mais il n'est pas possible à l'homme de vivre dans cet espace fermé et homogène. Il lui faut vivre dans un monde où les « choses » peuvent être détruites, brûlées, négligées, sacrifiées; où

l'argent accumulé doit être dilapidé; où les pulsions violentes et érotiques doivent être assumées. Les limites ne sont telles qu'en tant qu'elles sont susceptibles d'être transgressées. Ce qui s'oppose au monde des choses, c'est le monde de la fête, c'est l'immédiateté du temps des sacrifices et des offrandes aux dieux : « Ce qui importe est de passer d'un ordre durable, où toute consommation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consommation inconditionnelle » (Bataille, 1973, 66).

L'offrande se voyant dérobée à toute utilité sera dite *dépense improductive*. Cette dépense est protéiforme : on sacrifie ses biens comme sa propre sécurité ; on consume ses forces et son énergie dans les combats et la compétition sportive ; on met du temps et des efforts considérables dans l'écriture de poèmes impubliables ; tantôt, on joue ses épargnes sur une case rouge et on dilapide son patrimoine chez le joaillier du coin pour une jeune femme que la rumeur dit suspecte¹. Toutes ces manifestations de dépenses improductives sont autant de destructions de la valeur utile des choses. Et ce qui est donné, ce qui est perdu « ne peut être un objet de conservation pour le donataire : le don d'une offrande le fait passer précisément dans le monde de la consommation précipitée » (Bataille, 1973, 67). C'est ce que Bataille appelle la *part maudite*. Elle représente l'objet transcendant (c'est-à-dire, chez Bataille, orienté en vue d'une fin) rendu à l'immanence du monde de l'intimité, à travers la négation de l'ordre des choses réelles par laquelle l'être se nie comme individualité séparée du monde et de la nature. C'est l'état d'existence discontinue qui doit être nié à travers l'acte sacrificateur. Quand l'homme fait de la totalité de ses biens une dépense expurgée de toute utilité future, cette dépense correspond précisément à ce qui, fondamentalement, lui est agréable, y compris lorsque cela prend les formes du caprice, de l'extravagance ou de la fantaisie. Par cette dépense, il révèle à lui-même et aux autres ce qu'il est intimement. Et cette révélation de l'être intime, c'est ce que Bataille nomme la *souveraineté*, qu'il associe à la *conscience de soi*. Le délitement des catégories qui assurent le maintien du sujet à l'intérieur de cet univers clos permet le dépassement de la rationalisation éthique et, par-là, permet au sujet de s'abolir en tant qu'être discontinu. D'où l'importance que Bataille accorde à l'expérience érotique, qu'il définit comme « l'approbation de la vie jusque dans la mort. » (Bataille, 1965, 96). Le « viveur » n'est pleinement viveur qu'à ce moment-là, quand il se laisse aller à l'inconcevable. D'être discontinu, il redevient, pour un moment, un pur flux énergétique.

¹ Sur le luxe, Bataille écrit : « Il ne suffit pas que les bijoux soient beaux et éblouissants, ce qui rendrait possible la substitution des faux : le sacrifice d'une fortune à laquelle on a préféré une rivière de diamants est nécessaire à la constitution du caractère fascinant de cette rivière » (Bataille, 1967, 27).

3. Le vertige chez Caillois

Contemporain de Bataille, Caillois a publié plusieurs ouvrages qui ont fait date, notamment le classique *L'homme et le sacré*, dans lequel il reprend à son compte les principales élaborations théoriques de son ami, auxquelles il cherche à intégrer quelques conceptions issues de la phénoménologie, tels que le *tremendum* et le *fascinans* de Rudolph Otto. De facture éclectique, *Instincts et société* — qui rassemble des textes publiés au cours de la décennie 1940 —, propose quant à lui un ensemble de réflexions sur les passions et les émotions humaines « où la conscience ni le calcul n'ont de part » (Caillois, 1964, 46). Parmi ces réflexions, un texte sur le vertige attire l'attention de notre enquête. Deux exemples de vertige sont donnés par l'auteur, afin de bien faire comprendre la notion qu'il tente de définir. D'abord le jeu de hasard, le tapis vert. Car les jeux de hasard sont propices aux comportements irrationnels. Non pas le fait, tout à fait banal en soi, de miser sur la base d'un mauvais calcul des probabilités, mais simplement miser pour risquer, parce que le risque doit être tenté. Sinon, à quoi bon ? À l'instar de celui qui sacrifie à son dieu, il faut être prêt à perdre beaucoup pour « mériter » les faveurs des puissances supérieures, alors même que dans la tradition occidentale, la chance est symbolisée par le caprice et l'arbitraire de Fortuna, déesse aveugle qui tient le gouvernail de nos vies¹. C'est pourtant ainsi qu'il en va de ceux que le jeu attire : « Cessant de croire à la vertu de la justice et de la règle, ils attendent tout du déséquilibre et se flattent plutôt d'être soudain les bénéficiaires d'un scandaleux parti-pris du destin » (Ibid., 49). Le deuxième exemple qu'il donne est la femme, dans son rapport à l'homme. Il parle ainsi de certains amants qui voient dans la femme qu'ils aiment « une sorte de coupe splendide emplie d'une liqueur puissante et comme une force élémentaire soumise à d'autres lois qu'eux-mêmes et qui les entraînent au gouffre » (Ibid., 50). Le regard d'une telle femme manifeste alors, pour l'amoureux transi, un « inexorable enchantement, fourrier de la mort ou de la ruine, auquel pourtant il est exaltant et doux de consentir » (Ibid., 47). Le type de femme décrite par l'auteur est au plus près de la courtisane analysée par Maingueneau : insensible, attirant l'homme tout en se refusant, sans joie ni vanité, considérant que les hommages qui lui sont rendus et qu'elle accueille avec une distance aussi bien physique qu'émotionnelle sont simplement convenus. Aussi Caillois constate-t-il : « une telle femme a bien quelque droit à être appelée fatale et fait exactement figure de destin pour le misérable qui court à cause d'elle vers une terrestre damnation, mais tout aussi décisive » (Ibid., 51). À première vue, on a là un passage qui peut

¹ « Elle est implacable, non par méchanceté ni par haine, par une sorte d'indifférence aux conséquences de son caprice ou du hasard » (Chevalier et Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Paris, Robert Laffont, 1982, p. 458).

sembler déterminant pour notre enquête sur le désir de la ruine, mais le compte n'y est pas. Et pour cause. Dans sa détermination à singulariser complètement le phénomène qu'il décrit, à en faire quelque chose d'absolument incomparable, Caillois affirme que la fascination induite par le vertige ne doit pas être confondue avec l'amour et le désir. Les mots « attraction », « entraînement », « séduction », « tentation », « fascination », « charme », « passion », « attirance » apparaissent tour à tour au fil des pages, démontrant à l'envi que le vertige doit être considéré comme un phénomène de pure passivité. Mais cela nous paraît être une précaution tout à fait incohérente et, pour tout dire, extravagante, car comment expliquer qu'un homme puisse regarder « la femme qu'il aime », voir en elle « une sorte de coupe splendide emplie d'une liqueur puissante » et n'être pas mû par un quelconque désir de s'en rapprocher, de s'en saisir et d'en humer le contenu ?

Plus préoccupantes encore sont les différentes connotations que Caillois attache à la notion de vertige elle-même, d'une publication à l'autre. C'est ainsi que dans *L'homme et le sacré* de 1939, Caillois s'appuie pour l'essentiel sur la théorie de la religion dont Bataille avait entrepris les premiers développements en 1933. Le vertige y est présenté comme l'expérience même du sacré, qui peut se vivre de deux manières : celle qui mène à la sainteté et celle qui mène à la damnation (ces deux termes, pour théâtraux qu'ils paraissent, ne font que dramatiser les catégories de *sacré de respect* et de *sacré de transgression*). Ces formes religieuses peuvent s'incarner dans toutes sortes d'objets. La femme est sacrée pour « le passionné » comme l'argent l'est pour le joueur et l'État pour le patriote. Or, cette religiosité individualisée ne se distingue de la religiosité officielle que de manière superficielle : « il est absolument impossible de distinguer autrement que par leur point d'application ces attitudes de celles du croyant vis-à-vis de sa foi [...] » (Caillois, 1950, 170-171). Pourtant, quelques années plus tard, dans *Instinct et société*, nous l'avons montré, le vertige exclut tout mouvement intérieur autonome. Il devient l'« acquiescement esclave du somnambule », et l'amoureux, qui hier sacrifiait à la femme, n'est plus qu'une « limaille docile à l'appel d'un étrange aimant » (Caillois, 1964, 46). Notons encore que la notion réapparaît dans un ouvrage ultérieur (*Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, 1958), dans le contexte d'une réflexion sur la dimension ludique de l'activité humaine, sorte de développement à l'*Homo ludens* de J. Huizinga où le vertige se trouve inséré au sein d'une typologie des jeux (à côté du hasard, de la compétition et de la *mimicry*), typologie dont les problèmes de frontière et d'extension sont patents, quoique certainement inévitables.

4. Un parti pris d'interprétation

Pour Bataille, la femme fait naître le désir de l'homme. Elle le provoque, elle le suscite, elle est l'objet de désir par excellence. « Il n'y a pas en chaque femme une prostituée en puissance, écrit-il, mais la prostitution est la conséquence de l'attitude féminine » (Bataille, 1965, 144). D'autre part, le désir est toujours désir de franchissement des limites. Or conséquemment chaque transgression implique l'établissement de nouvelles limites : « Il ne s'agit pas de liberté : *à tel moment et jusque-là, ceci est possible* est le sens de la transgression » (Ibid., 73). Ainsi, par rapport à l'interdit sexuel socialement sanctionné, le mariage constitue une transgression, alors que dans le cadre de la vie conjugale, de nouvelles limites ayant été érigées, c'est le recours à la prostitution qui la constitue. Suivant ce schéma, la courtisane, qui ne se soumet ni au pouvoir de l'argent ni à celui du contrat, apparaît bien comme l'ultime transgression, celle de l'ordre rationnel lui-même.

Ici, les observations de Maingueneau confirment, si l'on peut dire, la concordance entre son analyse et le cadre théorique bataillien, bien que son programme de recherche et ses conclusions s'en distinguent substantiellement. Car s'il a vu la figure transgressive, il ne s'est pas intéressé à ce qu'elle implique sur les plans anthropologique et économique la transgression qu'elle suscite. Et s'il a vu la dépense, c'est essentiellement pour la mettre en relation avec l'activité artistique où il situe l'ultime fondement de la femme fatale. Or Maingueneau a parfaitement montré ce qu'il avait à montrer : la femme fatale, c'est-à-dire le désir érotique de la ruine. Quant à Caillois, on a définitivement affaire chez lui à une notion de vertige floue et inconsistante qui, en dernière analyse, devra être abandonnée. On soulignera néanmoins que la comparaison avec le jeu de hasard est heuristiquement intéressante, dans la mesure où elle permet de faire apparaître, par contraste, ce qui nous semble être une singularité. Car il n'est pas sûr que les termes de la comparaison présentent les similitudes nécessaires à son emploi.

En effet, s'il est entendu que le jeu sert de médiation entre l'homme et le destin, faut-il croire qu'il en va semblablement de la femme ? Ne faudrait-il pas plutôt inverser les termes ? Car si la femme est, comme le jeu, prétexte à la transgression, elle tiendrait lieu de médiation entre l'homme et autre chose, quelque chose qui ne serait pas elle. Mais n'est-elle pas elle-même l'horizon de la déchéance de l'homme ? On arrive ici à un point de la réflexion où ce qui apparaît comme une aporie n'est en fait que l'occasion d'un parti pris d'interprétation. Soit l'immanence : l'homme se ruine, se révèle à lui-même ce qu'il est intimement et retourne à la

sexualité animale ; soit la transcendance, et sa ruine participe d'une quête métaphysique perdue d'avance, celle de l'éternel féminin, encore lui.

Bibliographie

ANGENOT Marc, *Le cru et le faisandé : sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*, Bruxelles, Labor, 1986, 193 p.

ARON Jean-Paul, et. al., *Misérable et glorieuse : La femme du XIX^e siècle*, Bruxelles, Complexe, 1984, 247 p.

BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Paris, 10/18, 1965, 316 p.

———, *La part maudite*, Paris, Minuit, 1967, 283 p.

———, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, 1973, 159 p.

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963, 243 p.

———, *Instincts et société*, Paris, Gonthier, 1964, 181 p.

———, *Les jeux et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1967, 372 p.

CHEVALIER Jean et Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1982, 1041 p.

CORBIN Alain, *Les filles de nocces*, Paris, Champ/Flammarion, 1982, 484 p.

MAINGUENEAU Dominique, *Féminin fatal*, Paris, Descartes & Cie, 1999, 172 p.

PERROT Philippe, *Le luxe : une richesse entre faste et confort (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1995, 256 p.

Notice bio-bibliographique de l'auteur

Marc-Antoine Fournelle est titulaire d'un doctorat en sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal. Ayant fait une thèse sur la problématique des rapports entre religion et sexualité dans les sciences humaines et sociales, il a publié des articles en théorie de la religion et épistémologie. Présentement sans attache institutionnel, il assure la direction du numéro 44 de la revue *Religiologiques*. fournelle.marc-antoine@courrier.uqam.ca