

## Reisner, Bataille Evola : L'érotisme comme résistance à l'extraterritorialisation du sacré

Reisner, Bataille, Evola:  
Eroticism as Resistance to the Extraterritorialization of the Sacred

*Fournelle, Marc-Antoine,*  
*PhD sciences des religions,*  
*Université du Québec à Montréal, Canada*

### Abstract

In the postwar years, but before the cultural transformations marked by the May '68 revolts, the relationship between religion and sexuality became the subject of three essays published in quick succession in Berlin (*Vom Ursinn der Geschlechter*, 1954), Paris (*L'érotisme*, 1957), and Rome (*Metafisica del sesso*, 1958). Their respective authors—Erwin Reisner, Georges Bataille, and Julius Evola—who stand at odds both philosophically and religiously, nonetheless share a common aim: to articulate the religious significance of sex.

Dans les années d'après-guerre, mais avant les transformations du paysage culturel européen marquées par les révoltes de mai 68, la problématique des rapports entre religion et sexualité fait l'objet de trois essais publiés coup sur coup à Berlin (*Vom Ursinn der Geschlechter*, 1954), Paris (*L'érotisme*, 1957) et Rome (*Metafisica del sesso*, 1958). Leurs auteurs respectifs, Erwin Reisner, Georges Bataille et Julius Evola, de tendances philosophiques et de sensibilités religieuses pour le moins inconciliables, partagent néanmoins un même dessein : celui d'exprimer la signification religieuse du sexe. Partant de cadres conceptuels radicalement distincts, ils en viennent à appréhender le phénomène érotique comme une expérience humaine d'une intensité et d'une profondeur à même de déjouer les catégories et les limites de la rationalité moderne. Signalons d'emblée qu'il s'agit de tout autre chose que d'une critique de la répression du sexe au sein des États occidentaux, où l'érotisme apparaîtrait comme un espace d'exploration et de réinvention de soi et de la société (Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead). Pour les auteurs qui nous intéressent, la sexualité n'est pas résistance aux normes

sociales instituées par le pouvoir économicopolitique, mais résistance au processus d'extraterritorialisation du sacré.

L'objectif de cet article est la mise au jour de l'articulation des catégories du sacré et du profane à travers le prisme du phénomène érotique. Il s'agira de poser quelques jalons d'une généalogie à faire, en prenant en compte le développement graduel des tendances rationalistes et individualistes au sein de la modernité occidentale. Dans cette perspective, on observe au cours des derniers siècles une transformation de la religion, passant du statut de totem à celui de tabou, tandis que la sexualité évolue de tabou à totem. Les années d'après-guerre, au seuil des libérations sexuelles, apparaissent rétrospectivement comme un moment charnière de cette transformation. Notre démarche consiste en une analyse synchronique des thèses de Reisner, Bataille et Evola, permettant d'examiner cette dynamique pour mieux comprendre les enjeux que font apparaître les interactions entre religion et érotisme en contexte de modernité.

Si le domaine de la sexualité s'est le plus souvent présenté à la science comme un territoire interdit et mystérieux, peu sont ceux qui n'ont remis en cause ni les raisons profondes de l'interdit ni la valeur du mystère. Posant explicitement le problème que constitue le défi de l'isolement de l'existence individuelle au sein du monde moderne, Reisner, Bataille et Evola présentent ce caractère particulier d'être à la fois extrêmement hétérogènes dans leurs ontologies axiomatiques et singulièrement unifiées dans leur appréhension du phénomène érotique. Du point de vue du contexte de publication, posons d'emblée qu'au moment où paraissent ces trois ouvrages, le seul ouvrage présentant une véritable étude serrée des rapports qu'entretiennent le sexuel et le religieux n'a été publié qu'une quinzaine d'années plus tôt : *Eros und religion* de Walter Schubart (1942), peu connu, mais qualifié d'ouvrage capital par Marie Delcourt (Delcourt, 1967, 125). Schubart y décrit certaines manifestations d'érotisme sacré, ancrées dans des traditions anciennes, mais la ligne de partage qui structure sa thèse est celle qui oppose les « *religions de la nature* » aux « *religions de salut* ». La modernité, dans son rapport avec la sexualité, n'y apparaît que comme un christianisme revêtu de nouveaux habits plus libéraux, sous l'angle de l'éthique normative. Quant à l'apport critique, relativement à l'activité sexuelle et à ses manifestations, il faut brièvement, mais catégoriquement marquer la distance qui sépare notre corpus des travaux issus des domaines qui, dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, ont fait du phénomène sexuel leur

matériau privilégié. Il est indéniable que la psychanalyse a pu révéler une grande part du pathos émotionnel et libidinal de l'occident moderne. Cependant, le modèle freudien de la nature humaine, fondé sur un vitalisme biologique, dénie à la conscience humaine toute valeur objective dans l'ordre de l'explication. En ce sens, dire des psychanalystes qu'ils sont les confesseurs modernes ne vaut qu'en regard d'une *volonté de savoir*, dont on cherche depuis Foucault à reconstituer l'histoire. Il convient plutôt d'admettre que la psychanalyse est pleinement moderne dans la mesure où elle est, précisément, l'un des grands récits de la modernité – qui lui a par ailleurs aménagé une place de choix. Sur un autre plan, la libération des contenus refoulés qu'appelle la révélation freudienne a engendré un important marché du désir qui s'avère tout à fait adapté à l'idéal émancipateur de la modernité.

Ce que l'on vient de dire de la psychanalyse est peut-être plus vrai encore pour la sexologie, que les rapports Kinsey de 1948 et 1953 annoncent comme un grand dévoilement, et que nos trois auteurs ont plutôt identifiée comme une grande réduction : réduction de l'intimité sexuelle et de l'expérience érotique à un ensemble de tableaux et de données statistiques. En ce milieu de XX<sup>e</sup> siècle, l'activité sexuelle sous ses multiples avatars s'est trouvée cautionnée et valorisée par la science en tant que fonction biologique. Mais cette naturalisation n'a été pour les trois auteurs qu'une régression : la réappropriation du corps dans une perspective individualiste et libertaire ne pouvant être autre chose qu'une libération de surface. On voit comment les trois auteurs se démarquent de la doxa contre-culturelle de l'époque, teintée de freudo-marxisme, où le statut du religieux se détermine quelque part entre l'illusion et l'aliénation.

Nous nous intéresserons ici aux textes et très peu au hors-texte. Mentionnons rapidement que le théologien protestant, Reisner, est le seul des trois auteurs de notre corpus à s'inscrire au sein de la tradition religieuse dominante de son époque, alors qu'elle est explicitement critiquée par Bataille et Evola. Ce dernier, philosophe traditionaliste et réactionnaire, trouve davantage dans l'ancien paganisme et les religions orientales le substrat de sa pensée métaphysique. Enfin, rien n'est plus éloigné de l'idée d'incarnation que celle de tradition primordiale, hormis le rejet de toute métaphysique : nulle verticalité chez Bataille l'athée, mais, à l'instar de ses deux contemporains, une certaine transcendance de l'altérité. Les trois auteurs dénoncent la réduction de l'érotisme à

une fonction biologique ou sociale et proposent une réintégration du sacré par l'érotisme dans la société occidentale moderne.

### **1. Les concepts et les catégories des discours**

L'opposition entre sacré et profane, issue des intuitions de Robertson Smith<sup>1</sup> puis systématisée dans les travaux de Mauss et Durkheim, constitue une trame commune pour les trois auteurs, mais chacun d'eux la décline à travers des catégories conceptuelles propres. Pour Bataille, grand lecteur de Mauss, tout le phénomène religieux s'interprète d'abord à partir de cette opposition élémentaire qui structure le temps et l'espace humains. Aux jours fastes répondent les jours néfastes, aux lieux consacrés répondent les espaces de la vie quotidienne, que viennent marquer des seuils. Ce qui est sacré est interdit, mais dans la mesure où les seuils sont franchissables, l'interdit peut être transgressé. La transgression lui est même consubstantielle. Or puisque le sacré et le profane sont substantifiés, ils correspondent également à des états : les êtres et les choses sont donc susceptibles de passer de la sphère sacrée à la sphère profane, à la manière d'une contagion. Bataille élabore une pensée de la transgression qu'il définit comme une tentative de dépasser la discontinuité ontologique de l'être humain, marqué par sa condition d'individu « fermé » au monde naturel qui l'entoure. Cette discontinuité de l'être correspond à l'exigence humaine de se soumettre aux interdits institués socialement : « l'homme est un animal qui demeure "interdit" devant la mort, et devant l'union sexuelle » (Bataille, 53). L'expérience érotique, par essence transgressive, réintroduit une continuité sacrée au prix d'une dissolution temporaire du "moi". Seuls la mort et l'érotisme rendent l'être humain à l'indistinction : nature, animalité. Or la dissolution de l'être discontinu à travers la transgression ne constitue pas en lui-même un retour à la nature (celle-ci nous est définitivement fermée) car l'interdit est levé sans être supprimé. C'est ce qui fait de la pensée bataillienne une pensée dialectique, où les oppositions sacré/profane, continuité/discontinuité et interdit/transgression font système.

---

<sup>1</sup> William Robertson Smith était spécialiste de langues orientales et d'ethnologie religieuse. Smith ayant travaillé sur des sujets tels que le sacrifice, le totémisme et les structures de parenté, c'est à lui que l'on doit l'opposition entre le sacré et le profane, en tant que catégories anthropologiques dotées de valeur explicative dans l'étude de la religion : « Du point de vue du tabou, cette règle peut être interprétée de deux manières : soit il s'agit d'une précaution contre la souillure, soit il s'agit d'éviter que la maison et le lit ne deviennent tabous et impropres à l'usage profane, du fait de leur contact avec la personne consacrée » [notre traduction] (Smith, 1889 : 465).

La pensée conceptuelle d’Erwin Reisner s’inscrit quant à elle dans une vision tributaire de la tradition chrétienne. Pour lui, le sacré correspond au divin, incarné par Dieu, tandis que le profane représente la réalité dégradée de l’existence humaine, marquée individuellement par le rejet de Dieu et socialement par le phénomène de sécularisation. Dans cette perspective, sacré et profane sont donc appréhendés, *mutatis mutandis*, comme des termes équivalents à divin/humain ou spirituel/temporel. Bien sûr, il existe pour l’homme des voies de passages entre l’un et l’autre, le divin ne lui étant pas fermé a priori. Reisner privilégie un lexique de la verticalité opposant ce qui élève et ce qui rabaisse, traduisant une vision normative de l’érotisme. L’animalité, qui correspond chez Bataille à la continuité d’une existence où aucun interdit ne vient ramener l’animal à la conscience individualisée, renvoie ici à la bête, envisagée comme l’autre, l’en deçà de l’humain, le radicalement inférieur. Reisner vient appuyer cette opposition par l’usage des termes *érôs* et *sexus* qui, eux-mêmes, intègrent une tripartition de l’homme et du monde en niveaux céleste, humain et chtonien, conception également présente chez un auteur comme Rudolph Otto. La sexualité elle-même n’est pas moins sujette à la classification : « La sexualité naturelle, encore naïve, tend, bien entendu, elle aussi, vers le bas; mais elle n'en a point conscience; elle aspire uniquement à la volupté sensuelle, tandis que la sexualité démoniaque sait que sa route mène à l'abîme, et elle s'y précipite dans l'extase. » (Reisner, 119). Ainsi, ce qui constitue pour Bataille la condition du passage de l’être fermé (profane) à sa dissolution dans l’ordre discontinu (sacré), correspond pour Reisner à la sexualité démoniaque. Or, remarquons qu’on se trouve ici en dehors de la « sexualité naturelle » qui seule peut être qualifiée de profane : l’animalité, pour Reisner, ne se confond pas avec les puissances occultes qui siègent aux tréfonds de l’être.

Evola s’appuie sur des traditions ésotériques variées – du tantrisme à l’hermétisme en passant par les mystères antiques et le chamanisme – pour défendre une ontologie où le sexe incarne une puissance cosmique avant d’être une donnée anthropologique, voire biologique. Cette polarité fondamentale entre le masculin et le féminin est archétypique. Dans cette perspective, l’érotisme devient un terrain d’expériences liminales, ouvrant à des états de conscience se situant sur un tout autre plan que celui de la simple pulsion à sublimer ou du plaisir à réguler. Mobilisant les lexiques les plus variés, puisant partout où il est susceptible de trouver quelque élément de démonstration, Evola valorise l’universel et l’intemporel, et convoque tour à tour le sacré et le profane, le divin, le démoniaque, le symbolique, la magie, le mana, le mystère, la méditation, l’extase, les mythes, les

rites, la transmutation et bien d'autres choses encore. Tout à fait hostile à Darwin et ses émules, sa vision de l'homme s'articule autour d'une anthropologie « involutive » selon laquelle les peuples dits primitifs, loin d'être antérieurs aux civilisations plus « avancées », constituent au contraire des formes dégradées d'un état supérieur d'une humanité préexistante. Il en va de même du profane, qui s'incarne dans la banalisation moderne de la sexualité, produit d'un déclin spirituel et de la déchéance morale de la civilisation occidentale. Partageant avec Reisner une vision métaphysique de la sexualité, il s'en écarte par une approche de type initiatique et non confessionnelle, valorisant les hiérarchies, non pas d'abord dans une perspective morale (sainteté), mais résolument ontologique : le supérieur s'opposant à l'inférieur. Ainsi, on comprendra que seuls les individus capables de vivre l'érotisme comme une expérience héroïque ou ascétique peuvent accéder à son potentiel transcendant.

## **2. L'érotisme comme lieu d'intégration du sacré**

Tout mouvement érotique contient en lui-même une puissance transformatrice qui dépasse les cadres habituels de l'expérience humaine, où se mêlent le désir de possession de l'autre et la crainte d'une perte de soi. Il invite à l'intimité tout en exposant à l'inconnu : « En tant qu'il est *animal érotique*, l'homme est pour lui-même un problème. L'érotisme est en nous la part problématique » (Bataille, 267). Dans ses manifestations les plus extrêmes, le désir marqué par l'éros peut bouleverser des hiérarchies sociales, fracturer des liens familiaux, subvertir des institutions, être à la source de conflits politiques et guerriers. Irréductible à toute tentative d'explication rationnelle, l'érotisme se déploie au sein des complexes mythologiques les plus divers. Parallèlement, les religions ont toujours tenté de le réguler, de limiter son influence ou d'en canaliser les énergies à travers des pratiques rituelles. Chez Reisner, Bataille et Evola, l'érotisme émerge comme un espace où se rejoue de manière singulière la tension entre sacralité et profanation dans les sociétés modernes. Loin d'être un simple domaine biologique ou psychologique, il devient un lieu d'expérimentation existentielle et spirituelle, une voie de résistance à la progressive extraterritorialisation du sacré hors du quotidien vécu.

Tout part de l'individu, Ou plutôt, tout part du manque existentiel qui caractérise la condition de l'être individuel. L'individu est un être séparé. Il cherche la communion avec ceux qu'il devine être ses semblables et voudrait sortir de lui-même afin de leur communiquer ce que le langage n'est

pas toujours en mesure de communiquer : l'amour, l'affection, le désir. Bien que la relation entre le soi et l'autre n'est pas moins le problème de l'anthropologie que de la psychologie, il demeure avant tout un objet de la réflexion philosophique. Et avant que ne se pose le questionnement éthique (comment agir envers l'autre?), s'impose naturellement le questionnement ontologique (qu'est-ce que cet autre? Qu'est-ce qui me distingue de cet autre? Cette distinction est-elle constitutive ou accidentelle? L'autre est-il pour moi un moyen ou une fin en soi?). Malgré les efforts mis à répondre à ces questions, la tendance générale chez les philosophes a été de garder la dualité sexuelle en dehors de la conversation. Cette posture est critiquée par Reisner, pour qui c'est précisément cette polarité élémentaire qui structure originellement la relation du toi au moi, où l'identité rencontre la différence masculin/féminin. Cette relation originaire de l'homme et de la femme, Reisner l'identifie au mystère divin : « Le vis-à-vis érotique, autrement dit son sens, ne peut être élucidé que par la foi et devient ainsi l'objet non de la philosophie, mais de la théologie, non d'une réflexion théorique, mais religieuse » (Reisner, XIV). Le face-à-face entre l'homme et la femme constitue le point d'ancrage fondamental pour les trois auteurs, chacun le situant dans un registre de réalité spécifique. Dans la mesure où la différence des sexes constitue également une complémentarité, il y a tension, attirance, volonté d'union, donc risque de mise à l'écart du moi individuel. Dans un langage qui lui est propre, l'auteur de *L'érotisme* écrit :

« Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé qu'est à l'état normal un partenaire du jeu. L'action décisive est la mise à nu. La nudité s'oppose à l'état fermé, c'est-à-dire à l'état d'existence discontinue. C'est un état de communication, qui révèle la quête d'une continuité possible de l'être au-delà du repli sur soi. » (Bataille, 23).

Evola prête également à l'érotisme cette capacité d'abolir les frontières du moi individuel en vue d'intégrer un plan de l'existence qui renverrait à une réalité d'ordre supérieur : « Pour l'humanité commune, seul le sexe procure, fût-ce dans le ravissement, le mirage ou l'obscur traumatisme d'un instant, des ouvertures au-delà des conditionnements de l'existence purement individuelle. » (Evola, 359). Reisner fait le même constat, affirmant que : « c'est dans l'amour marqué par l'éros, quelle que soit la forme sous laquelle il se présente, que l'être humain cesse irrésistiblement d'être un individu isolé » (Reisner, XIX). De ces quelques considérations, on peut tirer la thèse générale suivante : l'érotisme implique un mouvement inconditionné vers l'autre, ce qui lui confère une antériorité constitutive. Le mouvement vers l'autre, lorsqu'il est suscité par l'éros, ne résulte ni d'un calcul probabiliste, ni d'une inférence déductive, ni d'aucune sorte de

considération morale a priori. Pour les trois auteurs l'activité sexuelle contient en puissance la possibilité pour l'individu d'atteindre à des états de conscience singuliers, pouvant aller de la sortie de soi (*ékstasis*) à l'union, la fusion, voire l'anéantissement. Toutefois, seuls Reisner et Evola accordent à la différenciation sexuelle une existence métaphysique, Bataille demeurant dans les cadres d'une pensée du symbolique et de l'immanence.

L'union des sexes n'est que la partie d'un tout, le mécanisme sur lequel s'appuie un processus d'ordre supérieur lié à la quête de l'unité primordiale et de l'absolu. Evola distingue ainsi différentes modalités traditionnelles de sacralisation, d'évocation ou de transmutation de l'énergie sexuelle. La masculinité et la féminité sont appréhendées comme des principes métaphysiques, des entités réelles, et non de simples construits psychologiques ou sociaux. Leur rapport dialectique exprime la dynamique de l'Un et de la dyade, de l'être et de la puissance créatrice. C'est dans cette perspective qu'Evola interprète des phénomènes comme la pudeur, l'extase amoureuse ou les rites orgiaques collectifs, qui témoignent de la dimension transcendante de l'éros. Pour sa part, Reisner propose, non sans prendre quelques libertés, une lecture de la polarité sexuelle fondée sur le texte biblique de la Genèse. Les termes hébreux *sachar* (mâle) et *nequebah* (femelle) y sont interprétés dans le sens de "convexe" et "concave". À travers cette métaphore, il souligne que le masculin et le féminin sont deux aspects d'un même tout: l'un actif, tourné vers l'extérieur, et l'autre réceptif, en attente. Les thèmes de la dyade et de l'unité, ainsi que la figure de l'androgyné, sont au cœur de la réflexion d'Evola et de Reisner. Le premier à travers l'œuvre de Plotin, de Jakob Boehme et de Franz von Baader; le second à partir de la révélation biblique.

Quant à Bataille, dont la pensée théorique exclue tout recours à la métaphysique, la transgression suffit à opérer une suspension temporaire de l'ordre profane, révélant à l'individu ce qu'il est intimement, par le recours à une expérience de la démesure : violence, souillure, dépense énergétique. En ce sens, on peut dire que pour lui, l'érotisme est une confrontation directe avec le mystère, celui du langage, celui de la conscience. Le sacré est une réalité dynamique, un moment de rupture et de révélation de la conscience de soi. On a là un schème aux accents hégéliens, absent des modèles de Reisner et d'Evola. Chez Reisner, le mystère renvoie à l'unité irréductible de l'homme et de la femme, au caractère divin de cette union, révélée notamment par l'institution du mariage. Pour Evola, le mystère est traité sous l'angle de la préexistence ontologique : la polarité



homme-femme est une clé de la métaphysique en ce qu'elle révèle, à travers certaines pratiques initiatiques, une part des principes universels qui déterminent l'ordre cosmique.

### **3. Unité de la critique contre la modernité profane**

Si le problème de l'érotisme s'enracine chez Evola dans une critique plus large de la modernité occidentale et en constitue un développement, c'est plutôt la réflexion sur l'érotisme qui, chez Bataille et Reisner, aboutit à une condamnation de la modernité, par voie de conséquence. En effet, dans la mesure où le monde moderne a cherché ses fondations du côté du matérialisme, de l'individualisme et du rationalisme, il ne pouvait que se fermer aux expériences de transcendance, y compris celles que contient en germe la sexualité humaine. Les trois auteurs convergent dans leur réquisitoire contre la modernité, notamment par la critique des sciences et disciplines modernes. Devant les données quantitatives fournies par la sexologie comme autant de dévoilements, Bataille ironise : « Il est enfin possible de parler comme de choses des conduites sexuelles » (Bataille, 152), rejoignant Reisner, pour qui « le problème de la relation du moi au toi, dont l'éros est le prototype authentique, échappe autant à la rationalisation purement philosophique qu'à la rationalisation scientifique. » (Reisner, XIX). La perspective de la sexologie, aux yeux d'Evola, se ressent de l'héritage du matérialisme du XIX<sup>e</sup> siècle, qui n'a su offrir qu'une image « totalement déformée et mutilée de l'homme » (Evola, 17). Bien que les trois auteurs reconnaissent à la théorie psychanalytique quelques perspectives intéressantes, notamment du côté des archétypes jungiens chez Evola, elle demeure pour la plus grande part étrangère aux pratiques religieuses. Considérant qu'elle envisage la sexualité du côté de la pulsion inconsciente, « la psychanalyse ne sait voir que des processus quasi mécaniques et interchangeable, où le plaisir dériverait de la cessation, obtenue de telle ou telle façon, d'un état de tension [...] » (Evola, 34). Quant à l'anthropologie et à la sociologie, elles ne peuvent que décrire les phénomènes du dehors, « comme des choses ».

Une bonne part de la critique porte sur la sexualité profane. Les trois auteurs partagent un même sentiment en ce qui a trait à la prostitution contemporaine, qu'ils perçoivent comme une dégradation profane et utilitaire d'une institution qui, dans l'Antiquité, possédait une dimension sacrée et symbolique. Quant au mariage, seul Reisner le conçoit comme un espace où le sacré peut encore se manifester, bien qu'il soit menacé par une conception utilitaire et profane de l'union

conjugale : « On se marie comme on ouvre un commerce, fonde une affaire ou conclut un contrat de location [...] ». Ainsi, il en va de même de l'épouse et de la prostituée : « L'une et l'autre ont perdu, au même degré, leur profondeur métaphysique. Tout est devenu réaliste, plat, sans mystère. » (Reisner, 209). Il convient ici de souligner que si l'homme et la femme modernes sont tous deux conditionnés par des impératifs sociaux et culturels qui les réduisent à jouer la virilité et la féminité, les trois auteurs s'attardent davantage à la situation des femmes. On pourrait y voir les indices d'une certaine misogynie ou plutôt l'effet d'une plus grande désolation face à sa situation, perçue comme plus symptomatique du déclin spirituel des temps modernes, en particulier lorsqu'il s'agit de jeunes personnes. Ainsi, Evola parle de jeunes filles modernes pour lesquelles « l'exhibition de leur nudité, l'accentuation de tout ce qui peut les rendre provocantes aux yeux de l'homme [...] représentent l'essentiel et leur donnent un plaisir transposé préféré au plaisir spécifique de l'expérience sexuelle normale et concrète. » (Evola, 15). Plus descriptif encore, Reisner explicite une semblable critique dans un passage qui vaut d'être cité en entier :

*« Une Ménade qui brandit le thyrses, qui exulte en accueillant Dionysos et se livre sans scrupule aux plus sauvages excès, a plus de substance que la jeune bourgeoise qui se baigne nue avec des amis et des amies, sous prétexte que cela est bon pour la santé. En réalité, celle-ci n'a pas assez de profondeur ni de courage pour prendre conscience de ses propres élans et de ses véritables mobiles. La Ménade, du moins, est prête à se sacrifier à son dieu, à se laisser consumer par le feu de l'orgie. Mais la jeune bourgeoise qui aime tant le soleil et tient tant à sa santé se laisse seulement lécher et chatouiller par ses flammes. Elle fait du dieu dangereux un petit dieu anodin parce qu'elle n'est, elle-même, qu'une petite jeune fille anodine, depuis longtemps indigne du sacrifice. »* (Reisner, 227).

Ainsi, devenu le théâtre d'une banalisation où la profondeur métaphysique a cédé le pas à l'utilité et à l'exhibition, l'érotisme mécanique et superficiel du monde contemporain révèle pour les trois auteurs une fracture spirituelle profonde : un éloignement de l'être humain envers lui-même et envers l'autre. En dernière analyse, leurs critiques convergent pour suggérer que la modernité, en désenchantant la sexualité et en la coupant de sa fonction sacrée, contribue à l'appauvrissement de la condition humaine dans son ensemble.

Nous n'avons pu ici que proposer une vue d'ensemble d'un corpus qui mériterait une analyse systématique approfondie. Ont dû être laissées de côté une quantité importante d'observations pertinentes portées sur les phénomènes relevant aussi bien du religieux que du sexuel, de l'éthique ou encore de l'esthétique et du littéraire. Le fait par exemple que Reisner discute certaines sources philosophiques parmi les plus importantes d'Evola, notamment J.-J. Bachofen et Otto Weininger. Le fait qu'Evola critique explicitement Blanchot et Bataille relativement à leur lecture

de Sade. Le fait, encore, que chacun des auteurs présente un point de vue spécifique sur les phénomènes de l'extase, de la mystique, de l'orgie, de l'homosexualité. Par ailleurs, les discours de Reisner, Bataille et Evola se caractérisent par des choix lexicographiques tout aussi spécifiques qui traduisent non seulement leurs perspectives philosophiques respectives, mais aussi les présupposés axiologiques et ontologiques qui sous-tendent leurs réflexions sur le sacré et le profane. Nous n'avons pu qu'en donner un bref aperçu. Il nous suffit d'avoir pu montrer que la convergence des trois auteurs dans leur interprétation respective, malgré leurs positions énonciatives divergentes, met en évidence un phénomène d'une importance et d'une portée considérables, dont la nécessaire mise en lumière transcende largement les écoles de pensée, les croyances et les doctrines. Mieux, c'est peut-être d'abord en vertu de cette pluralité d'approches que vaut une contribution comme celle-ci.

En effet, dans un monde qui réduit trop souvent les relations érotiques à un marché du désir qui valorise la monétisation d'une intimité simulée, la transcendance de l'altérité à travers l'érotisme apparaît comme une voie radicale de résistance à cette désincarnation. Or cette proposition n'est pas l'apanage d'un seul corps de doctrine. Les trois ouvrages qui constituent notre corpus enseignent que le désir érotique peut amener à des expériences de communion permettant de retrouver une certaine profondeur spirituelle et existentielle. En ce sens, réinscrire l'érotisme dans une dynamique sacrée, que ce soit en vertu d'une perspective athée, chrétienne ou païenne, offre une possibilité de réenchanter l'érotisme, et par-là, de réenchanter les relations humaines elles-mêmes.

---

## **BIBLIOGRAPHIE**

- BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Paris, Gallimard, 10/18, 1965, 305 p.
- DELCOURT Marie, « Schubart (Walter). *Religion und Eros* », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 45, 1967, p. 125-126.
- EVOLA Julius, *Métaphysique du sexe*, Lausanne, L'âge d'homme, 2005, 367 p.
- REISNER Erwin, *Métaphysique de la sexualité*, Paris, Plon, 1960, 306 p.
- SMITH William Robertson, *Lecture on the Religion of the Semites*, New York, D. Appleton, 1889, 507 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.