

PRÉSENTATION

David Le Breton
Denis Jeffrey

Évoquer les relations du corps et du sacré, explorer les lieux du corps, les usages où s'exercent la polarité du religieux, est une tâche infinie. L'homme en effet est de chair comme l'oublie parfois les chercheurs en sciences religieuses. L'aile du sacré touche l'homme en son entier: son rapport au monde implique les gestuelles de la prière, des ritualités spécifiques dans l'adresse au divin, une conduite qui lui soit agréable, des attitudes spécifiques face aux autres membres de la communauté selon qu'ils participent du culte ou en sont les spectateurs. Une somme inépuisable de gestes, de postures, de sociabilités, de précautions, se laisse ici deviner dans l'espace et le temps pliant le corps aux attentes traditionnelles: la danse, la transe, la possession, la contemplation, la méditation, etc. scandent une religiosité des mouvements faisant de l'homme le serviteur plus ou moins docile du divin.

Les mises en scène de la corporéité au sein du religieux ou du sacré impliquent souvent le marquage initial de la chair: circoncision, excision, scarification, tatouage, dents limées ou brisées, etc. Dieu ou les dieux entendent reconnaître dans l'apparence de leurs serviteurs les signes incontestables de l'alliance. L'inscription à la surface s'enracine dans la profondeur identitaire du sujet. Des générations de chercheurs n'ont pu épuiser cette veine qui n'en finit pas de réclamer d'autres efforts d'observation.

Le rapport au religieux implique également la vie quotidienne, il touche le corps au plus intime. La sexualité est ainsi prise dans ses mailles, et mille autres événements de l'existence: la grossesse, l'enfantement, le premier enfant, les relevailles, le sevrage, les premières règles, le rite de passage, les fiançailles, le mariage, la

mort, etc., concernent au premier chef le religieux. Mais aussi l'alimentation avec ses interdits et ses prescriptions, ses habitudes enracinées ou ses exceptions comme l'anthropophagie funéraire ou celle liée aux rites de guerre.

Les matières de l'homme ne sont pas épargnées par le rayonnement du religieux: le sang, le sperme, les urines, les excréments, la sueur, les poils, etc., sont également marquées d'interdits, de ritualités: des précautions concourent à restaurer la pureté, à satisfaire ou à réjouir les attitudes divines. Elles sollicitent les attentions d'usages afin de ne pas donner prise à l'entreprise sorcellaire par un fragment du corps offrant une métonymie de soi à la jalousie ou la malveillance; dans d'autres circonstances ces mêmes matières ouvrent en revanche la voie à la propitiation, à la protection. Les éléments du cadavre relèvent de la même ambivalence: on l'enterre ou le brûle, on le laisse se décomposer à ciel ouvert ou on le brise pour le donner en pâture aux vautours et libérer ainsi l'âme sans la faire attendre, on le momifie ou on le conserve par dessiccation, etc. Mais la convoitise des sorciers est attisée car en fouillant les cadavres ils prélèvent des morceaux qui leur donnent un pouvoir de mort sur les autres.

La carte religieuse du corps dessine également une hiérarchie des composantes inégale d'un lieu et d'un temps à l'autre des sociétés humaines: entre le visage et les pieds, entre le cœur ou le rein, se laissent aisément percevoir les différences de valeur et d'imaginaire. Chaque sphère culturelle délimite son propre découpage dont l'inventaire est un autre défi à l'activité bénédictine du chercheur.

De même, selon leur apparence les hommes n'ont pas non plus la même valeur. Être infirme, défiguré, aveugle, sourd, etc., ou bien être jeune ou âgé, homme ou femme, fille impubère ou femme mure, etc. octroie des privilèges ou des préventions, des droits et des devoirs bien différents d'une société à l'autre selon les références aux textes religieux, aux mythes, aux usages collectifs. La maladie, la blessure, la folie, sont également voie de contact avec l'au delà, chemins des dieux, pour nombre de sociétés. La question du «Pourquoi moi?» continue à résonner avec la même

intensité que la plainte de Job même en dehors de toute référence explicite.

Arrivé là de son texte, le chercheur ne peut plus se cacher que l'anthropologie toute entière est sollicitée dans la question du rapport entre le corps humain (et le corps animal, voilà une autre gageure) et le sacré. Autant dès lors donner la parole aux auteurs, chacun ayant approfondi un thème qui le touche particulièrement à l'intérieur de ce débat.

D. L. B.

* * *

Les relations entre le corps et le sacré n'ont jamais cessé d'être ambivalentes et complexes comme vient de le souligner David Le Breton. Le rituel qui se déroule le soir précédant la Toussaint, nommé Halloween en Amérique du Nord, constitue une splendide illustration de ces enchevêtrements tortueux. Il est d'emblée important de préciser, pour comprendre la teneur symbolique de cette fête, que le monde des vivants et le monde des morts se rencontrent à chaque tournant de saison, comme à chaque passage à une année nouvelle par ailleurs. La fête du 31 octobre est l'occasion d'un rapprochement passablement réglé entre le peuple des morts et celui des vivants.

Ce rituel du déguisement à la fois lugubre et humoristique, qui prend de plus en plus d'importance sur le continent des Superman, Batman, Rambo et Supergirl, est l'ancienne célébration anglo-saxonne de la Toussaint. Le mot Hallowe'en, devenu au Québec Halloween, provient de l'anglais *All Hollows Even* signifiant «veille de tous les saints». Le verbe formé avec *hollow* désigne le fait de sanctifier, de consacrer. La tradition remonte à une époque bien reculée alors que chez les peuples celtiques, le calendrier débutait avec la fête des morts. On ne se surprendra pas d'apprendre que les sept derniers jours de l'année celtique étaient consacrés à des fêtes plutôt orgiaques qui se terminaient avec un rite de renaissance. Plus d'un anthropologue a déjà souligné l'inscription tripartite des rituels festifs structurés selon les trois événements marquant les étapes du passage vie/mort/renaissance. La mort serait même présente dans toute manifestation festive. On

y trouverait des symboles qui renvoient à quelque chose ou quelqu'un qui meurt, qu'on tue, qu'on brûle ou qu'on enterre à cette occasion. La dialectique vie/mort/renaissance rappelle les diverses modalités de l'échange, c'est-à-dire du don et du contre-don dans le rite sacrificiel. À l'évidence, c'est bien souvent la mort, du moins ses représentations symboliques, qui se joue derrière le masque de la fête.

Durant la soirée du dernier jour de l'année, dans l'ancien monde celtique, qui est pour nous le 31 octobre, on allumait des feux et on priaït pour se protéger des influences maléfiques issues, disait-on, du sabbat des sorcières¹. Les feux, comme ceux qu'on allume à la veille de Noël, incitait le soleil mourant à reprendre vie. À ces feux, note Yvonne de Sike, s'ajoutaient des rites divinatoires et des jeux où les enfants s'ingéniaient à saisir avec la bouche, les yeux bandés et sans l'aide des mains, de morceaux de pomme, de noix, de chandelles; objets chargés de prédire l'avenir.

La tradition britannique a par la suite conservé un rituel qui s'apparente à celui des Celtes. À l'évidence, le rituel de l'Halloween qui se pratique en Amérique du Nord puise dans ces deux figures ancestrales. On raconte donc qu'un dénommé Guy Fawkes fut arrêté, la veille du 5 novembre 1605, un peu avant minuit. Il s'apprêtait, selon la légende, à commettre le crime de lèse-majesté. Il avait, en effet, projeté de faire exploser le Parlement de Londres afin d'éliminer le roi protestant Jacques I^{er} pour lui substituer sa fille élevée dans la foi catholique. Le flegme anglais, peut-on supposer, a ajouté une dimension politique au rituel celtique.

Dans l'Angleterre d'autrefois, l'événement politique du 5 novembre 1605 a été associé au rituel celtique pour donner une fête dont les enfants raffolent. À la fin du mois d'octobre, ceux-ci

¹ On lira à cet égard les pages qui se rapportent aux rites de l'automne dans le livre de Yvonne de Sike *et al.*, *Fêtes et croyances populaires en Europe*, Paris, Bordas, 1994, pp. 196-202. Les informations concernant cette fête y sont en partie puisées.

parcourent les rues à la nuit tombante, en balançant une figure de paille représentant Guy Fawkes. Les jeunes des villes et des villages frappent aux portes des maisons afin de recevoir un moment d'attention de la maisonnée. On doit dire que les enfants sont attendus. En montrant leur épouvantail, les plus jeunes en profitent pour chanter des comptines tandis que les plus âgés ridiculisent les mauvaises intentions du méchant conspirateur. Ce mini-spectacle leur vaut quelques sous. On dit que l'argent sert à l'achat de feux d'artifice.

Le rituel de l'Halloween qui se déroule aux États-Unis et au Canada a conservé pour l'essentiel les différents motifs de ces fêtes anciennes. Le fait que la fête est encore pratiquée par les jeunes auxquels s'ajoutent un nombre de plus en plus grand d'adultes confirme l'importance de ce rituel dans une époque hantée par le spectre de la sécularisation. D'aucuns évoqueront la récupération du rituel et de ses symboles par la société de marché. Je ne saurais dire si cela s'avère exact. Mais il faut croire que, depuis une décennie, cette fête a pris suffisamment d'ampleur pour attirer l'attention des hommes d'affaires.

Durant la journée du 31 octobre, plusieurs personnes se déguisent et se masquent, avec des draps pour «incarner» un fantôme, ou avec des costumes très sophistiqués. Ils font la parade dans les lieux de travail, dans les écoles, sur la rue et dans les bars qui reçoivent leurs clients jusqu'au petit matin. À titre d'illustration, la rue principale de Toronto, sur une longueur de plusieurs kilomètres, est fermée à la circulation automobile et laisse place à tous ces personnages morbides, funestes, sinistres et ténébreux qui se pavanent au son des chaînes et des hurlements. On voit des loups-garous, des pendus, des Dracula, des Frankenstein, des squelettes, des sorcières et en général tous ces êtres sans corps apparents qui forment cette communauté étrange des morts vivants. On s'amuse, pour l'occasion, à décorer les boutiques et les façades de maison avec des symboles de la nuit, de la peur, et du macabre: fils d'araignée, chauve-souris, pierre tombale, corbillard, etc. On se souvient de cette scène magnifique dans le film *E.T.* de Spielberg où l'extraterrestre se mêle au

cortège des enfants déguisés qui frappent aux portes des maisons pour la quête de friandises.

Plusieurs symboles marquent cette veille du mois des morts: la citrouille en est devenue l'un des plus importants. La citrouille, fraîchement cueillie du jardin, sera évidée et entaillée pour former une tête monstrueuse. Installée devant une fenêtre ou au seuil de la porte, une simple chandelle allumée en son ventre, elle servira de lanterne. Une légende d'origine irlandaise veut qu'un certain Jack, ne pouvant entrer au paradis car trop avare, mais ne pouvant non plus entrer en enfer parce qu'il s'était payé la tête du dieu des ténèbres, est condamné à se promener avec sa lanterne jusqu'au jugement dernier. Il est à noter que ce Jack est une figure qui n'est pas tout à fait étrangère à celle de la Guy Fawkes Night.

La fête de l'Halloween est certes un important rituel qui interfère avec le sacré. Durant cette soirée funèbre, on ne fait pas que veiller les morts, on se permet de les éveiller. On ne réveille toutefois pas un mort sans auparavant lui emprunter son image, c'est-à-dire ce qui le représente. N'aurait-il pas été plus prudent pour Orphée de se masquer et de se costumer pour descendre en enfer? À l'évidence, la rencontre demande des signes corporels appropriés. Or, le corps des vivants fait ici problème; il semble de trop. Il incarne une abondance de vie qui n'est pas propice à la rencontre de la vie et de la mort.

Le déguisement permettant de devenir semblable aux morts adoucit assurément le choc de la rencontre. Lorsqu'on va chez les morts, oserait-on dire, on s'habille comme les morts. Or, ces morts rencontrés dans la soirée du 31 octobre sont tout de même, pour la plupart, des «morts vivants». Ce sont donc des morts qui hantent, qui chatouillent les orteils durant la nuit, qui n'ont peut-être pas encore trouvé le dernier repos. Sous une forme symbolique, il est demandé à tous ces fantômes et revenants de ne pas entrer dans la chambre à coucher pour déranger le dormeur. Après cette veille du 31 octobre, lors de laquelle plusieurs se permettent d'interpeller et même d'incarner des morts vivants, on

propose à ces êtres de l'au-delà de retourner là d'où ils viennent pour le reste de l'année.

Il est bon de rappeler l'accent pour le costume et le masque qui recouvre ludiquement le corps lors de cette fête. Durant le rituel de l'Halloween, une personne se délivre momentanément du rôle social qu'elle assume. Elle joue, à l'exemple des enfants, à se travestir pour rendre manifeste l'inacceptable que représente la mortalité et la perte de l'immortalité. Le rituel de l'Halloween, à bien des égards, est l'une des figures de cet interminable rituel de deuil arc-bouté à la célébration continue de la vie. Vivre, en effet, implique le deuil de notre «chère» immortalité en même temps qu'un travail de négociation de notre mortalité.

À l'évidence, la fête est aussi l'occasion d'évacuer mille frustrations. Le jeu de la métamorphose temporaire est nécessaire pour se déprendre de soi, pour se convertir, ou pour se mettre en scène différemment sans la peur du jugement d'autrui. On doit admettre la fonction foncièrement reliancielle et cathartique de ce rituel: se délier de soi, pour se lier aux autres plus librement, ou se déprendre de soi pour s'y prendre autrement.

Ce rituel permet également la manifestation de certains contenus de l'inconscient. Être pris en soi, toujours collé au même personnage, évoque la conservation et l'économie des énergies, la négation de l'échange érotique, la paranoïa. On convient pourtant facilement que l'humain doit se dépenser et se disperser pour se ressourcer. La transe, la dépossession de soi, l'exaltation du jeu des costumes renvoient à des mises en scène fort éloquentes. Une personne prend le détour de l'extase de la fête ou de la mise en scène théâtrale pour mieux se posséder, pour mieux s'approprier, pour mieux se connaître.

Lorsqu'une personne change de peau, se masque, elle transgresse un état de chose convenu. Gilbert Lascault parle de

cette «horreur fascinante du masque»². Le masque fascine, enchante, montre une autre peau, donne une caricature de ce qu'on s'empêche de voir. Le masque est obscène: il invite à voir ce qu'on ne montre pas en d'autres temps. Mais ce qu'on ne montre pas, c'est aussi ce qui fait peur, ce qui violente, ce qui effraie. Le masque, dans ce cas, est l'autre versant d'un épiderme ciselé par l'obligation du beau, du présentable. Se masquer, c'est montrer son étrangeté, son imperfection, sa «du-plicité», sa «multi-plicité», ce qu'on n'ose pas, habituellement, présenter. Le masque porte une exigence éthique dans le sens où il rend possible la rencontre de l'altérité. Le masque permet l'extase vers le dedans et vers le dehors: l'accès à une partie occultée de soi et l'accès à un monde hors de soi, l'accès à l'altérité en soi et l'accès à l'altérité à l'extérieur de soi. Le masque sert à exprimer ce qui ne pourrait l'être autrement.

Il y a quelque chose d'irritant et d'inquiétant pour les autres dans la transformation de soi, dans le dédoublement de soi, dans la dépossession de soi, dans le fait «de jouer un être qui n'est pas sien, jouer celui que l'on n'est pas»³. La personne déstabilise un ordre traditionnel, instaure la confusion des signes, appelle au complexe; en deux mots, elle touche aux fondements de l'institution dont la fonction première consiste à reconnaître les siens. Par surcroît, d'aucuns pourraient croire à la vraisemblance du personnage. Celui qui joue le loup est peut-être comme le loup. Celle qui joue la sorcière est peut-être devenue la sorcière. Celui qui se met en scène risque d'être cru. Or s'il est cru, il est cuit. Mais celui qui se masque, ne vise-t-il pas à être cru, donc à se faire cuisiner? Ici, je n'oublie pas qu'un fou n'est fou que sur la scène du jeu de sa folie. Mais comment alors arrive-t-on à «démasquer» la mise en scène de la folie? Comment distinguer la fiction du personnage de sa réalité?

² Gilbert Lascault, «Un masque peut en cacher un autre», in *L'Ère du faux, Art, sexe, politique...*, dirigé par Pascale Froment et Brice Matthieuissent, Paris, Autrement, 1992, pp. 18-25.

³ Jean Duvignaud, *Le jeu du jeu*, Paris, Balland, 1980, p. 76.

Comment arriver à croire, notamment, celui qui change constamment de peau? Comment faire la preuve de sa réalité? Où serait la loi, le référent, le code, la barre s'il n'y avait de réalité que la mouvance de la fiction? La personne, en somme, peut être source de danger pour autrui lorsqu'elle s'aventure sur les planches d'un théâtre où les signes renvoient uniquement à son univers fictif. Celui qui joue la folie donne en même temps qu'il joue des indices que ce n'est qu'un jeu. Ne serait-ce qu'un clin d'œil ou un sourire en coin, ce sont des traces qui indiquent que le comédien n'est pas pris à son propre jeu. Le cinéma ou le théâtre s'annonce d'emblée comme jeu fictionnaire. Or, si on ne connaît pas le contexte énonciatif dans lequel une personne joue au loup-garou ou à la sorcière, le public ne peut alors savoir si c'est un jeu.

La personne qui se déguise en Dracula, dans la nuit de l'Halloween, désire être crue dans la fiction qu'elle scénarise. Son personnage n'est rien d'autre qu'une belle fiction, qu'une excellente représentation, peut-on supposer, d'une part d'elle-même. Le spectateur croit à une fable le temps de vivre des émotions, des passions qu'il ne saurait vivre ailleurs. Lorsque le spectateur éprouve avec un comédien la tristesse de son personnage, il ne se préoccupe pas de savoir si ce personnage existe vraiment, s'il est réel ou s'il n'est que fiction. À travers ce personnage, il vit par procuration des situations émotives qui ont certes un effet reliant et cathartique.

Ainsi, lors de la fête de l'Halloween, le corps se met en scène par le truchement de signes qui ouvrent sur l'altérité. En quoi cette mise en scène relève-t-elle de l'univers religieux? Pour une raison bien simple: elle donne à vivre, à certaines personnes, une expérience du sacré? Voilà tout le secret de la magie des rituels. Accepter le jeu de leur mise en scène suscite quelquefois une expérience de terreur fascinante qui n'est pas étrangère aux puissants interdits qui entretiennent, en soi, le feu vital.

*

Sans vouloir réduire les idées de Georges Bataille sur l'érotisme à une formule fort simple, on peut, sans être trop

imprudent, proposer celle-ci: «l'excès donne accès au sacré». La mort, quelle que soit l'expérience qu'on en fait, ouvre la porte de l'excès, par conséquent, elle donne accès au sacré. C'est bien pourquoi le cadavre, ce corps qui n'en est plus un, implique un ensemble de rites particuliers favorisant la maîtrise de l'accès au sacré. Accès du défunt dans la communauté des morts; paix des vivants désirant se distancier d'une insoutenable souffrance.

Dans les rites de mort, souligne Patrick BAUDRY dans son article, on attribue au cadavre une humanité qui le marque d'une consternante ambivalence. D'entrée de jeu, l'auteur annonce qu'on ne saurait se débarrasser, sans précaution, de ce corps en décomposition.

À cet égard, Hélène GÉRARD-ROSAY trace, dans son article, un parallèle inconciliable entre les rituels funéraires et les pratiques des professionnels des soins du cadavre. À partir de l'instant où le mort est pris en charge par les pompes funèbres, le corps devient un objet à transformer selon les critères de la technique des thanatopracteurs.

Le cadavre, comme la peur d'être hanté par l'esprit du défunt, suscite une sacralité dont l'histoire des religions montre l'imposante ritualisation. Or, le visage humain, ce visage sans masque qui s'expose dans sa clandestine fragilité, devient le foyer irradiant le corps d'une luxuriante sacralité. David LE BRETON souhaite montrer ici la teneur sacrée de la relation qu'entretient l'homme occidental avec le visage. L'auteur rappelle que le visage apparaît comme une hiérophanie diffuse dont la perte (la défiguration) prive souvent de toute raison de vivre en entamant en profondeur le sentiment d'identité.

*

Quatre auteurs se proposent d'analyser les liens entre le corps et le sacré dans autant d'ères géoreligieuses différentes. L'étude de l'autre — de ses peurs, ses faiblesses et ses stratégies pour

vaincre la détresse —, féconde certes l'Occident d'une sagesse prête à remplir ses espaces vides.

Michèle CROS traite du devenir des constituants de la personne en temps de sida chez les Lobi du Burkina Faso. L'auteure découvre que la notion de «double» est déterminante. Le double, souligne-t-elle, serait semblable à l'enveloppe corporelle. Le respect des règles préventives, au sein de cette population animiste, reste décisive pour la négociation du «double».

En milieu yaka du Zaïre, le petit tambour qui rythme le chant de l'oracle symbolise la matrice de la parole divinatoire. René DEVISCH propose ici une lecture de l'engendrement libidinal, voire érotique, du sens de l'oracle.

Qui n'a jamais entendu parlé de ces femmes hindoues résolues à se laisser brûler vives sur le bûcher funèbre de leur époux pour suivre celui-ci dans l'au-delà? Michel GARDAZ se propose ici d'étudier la perception de ce phénomène à travers un certain nombre de manuels français d'histoire des religions.

Ilario ROSSI essaie de comprendre une vision du corps chez les Virraritari (Huicholes) du Mexique qui identifient le principe de santé à l'accomplissement du sacré. Il semble que la logique qui maintient dans un lien de complémentarité les pôles symboliques opposés entre morts et vivants, intérieur et extérieur, milieu et cosmos soit la condition indispensable de leur équilibre existentiel.

*

Les jeux de l'amour et de la mort tressent les cœurs et nouent les mœurs. Délaissant les lieux traditionnels où abondent les épreuves corporelles du sacré, cinq auteurs discutent de pratiques, de conduites et d'attitudes décrivant de nouveaux modes d'inscription du corps dans la sacralité.

La formation d'un espace sacré serait lié, selon Jean GRIFFET, à l'intensité des jeux qui s'y déroulent. L'auteur montre que

plusieurs pratiques ludiques contemporaines sont propices à l'apparition de nouveaux espaces sacrés.

Depuis une décennie, souligne Sylvie-Anne LAMER, le tatouage et le perçage corporel sortent des milieux marginaux pour se diffuser largement dans la culture populaire. Cet article aborde diverses interprétations des manifestations contemporaines des rituels de marquage volontaire et permanent du corps.

Denis JEFFREY tente de comprendre l'importance, dans les processus d'incorporation à l'adolescence, de la ritualisation des conduites symboliques à l'égard de la mort. L'auteur décèle, dans le phénomène de l'errance des jeunes de la rue, un processus d'incorporation lié à l'acquisition du sentiment de mortalité.

Daniel PUSKAS examine ici le mythe du meurtre du père et l'incorporation identificatoire de son corps par les fils. L'auteur illustre par un exemple clinique le chemin suivi par la horde fraternelle pour qui ce corps devient tabou.

Metka ZUPANTM s'intéresse, dans son article, à l'analyse des perceptions du sacré et du corporel dans la littérature féministe produite en Occident depuis les vingt dernières années. L'auteure relève une tendance, chez des écrivaines françaises, à créer une écriture autre, mieux adaptée à la jonction du corps et de l'esprit.

*

La compréhension des nouvelles formes d'investissement du sacré demande une fine analyse des traditions dans lesquelles elles fleurissent. Quatre auteurs présentent les effets pénétrants du sacré dans le corps à partir de trois exemples singuliers.

Dans son survol de la notion de corps dans le christianisme occidental, Michel DESPLAND retrace certains épisodes de l'histoire du déni du corps ou de son exaltation, selon la perspective que l'observateur voudra bien prendre. Selon l'auteur,

l'histoire chrétienne conjugue cette double figure: méfiance à l'égard de son propre corps et soin à l'égard du corps d'autrui.

Comment interpréter des traditions et des usages religieux qui se vivent tout d'abord au niveau du corps et semblent revêches à toute tentative de conceptualisation? Cette question, posée par Patrick VANDERMEERSCH, lui servira de fil conducteur pour comprendre les rituels de flagellation qui ont lieu, encore aujourd'hui, au Nord de l'Espagne.

Erik HAGOORT porte son regard sur la place du corps dans une communauté religieuse enseignante des Pays-Bas. Un certain nombre de textes, note-t-il, porte sur les diverses modulations des pulsions vitales du corps.

Rudi LAERMANS relève les discours de l'Action Catholique, durant la première moitié de ce siècle, portant sur le combat contre la sensualité du corps. L'auteur découvre les effets de ces discours dans la culture actuelle.

*

Dans son article hors thème qui termine le présent numéro, François NAULT cherche à établir un rapprochement entre la théologie négative et la pensée de Nietzsche. Il ne s'agit pas, pour l'auteur, d'établir l'existence d'une relation directe entre le texte nietzschéen et la théologie négative, mais plutôt d'y voir une relation oblique.

*

Au terme de cette présentation, j'esquisse un clin d'œil bien ironique aux défenseurs de la modernité en cédant la parole aux auteurs de *L'âme atomique*: «L'ÂME: nous nous croyons modernes en bannissant ce mot de notre vocabulaire. Il n'appartient plus au langage de la connaissance. Auquel donc? Parler d'âme, emphase et ridicule. Les spéculations sur l'âme, sur sa liaison avec le corps, sur son immortalité, ont nourri la

métaphysique classique. Elles sont été l'objet propre de l'épistémé antique et médiévale, en physique comme en cosmologie. C'est bien pourquoi elles nous paraissent irrémédiablement lointaines, à nous, demi-savants modernes, au rationalisme impénitent. L'âme se dissout dans l'objectivité du savoir»⁴.

D. J.

⁴ Guy Hocquenghem et René Schérer, *L'âme atomique*, Paris, Albin Michel, 1986, p. 35.