

Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de
l'Université de Neuchâtel (Suisse) sous la direction du
Professeur P.-L. Dubied par:

MURIEL SCHMID

ELEVATION ET
DEPRAVATION:
L'EVANGILE SOUS LES
FEUX DE LA CRITIQUE DU
MARQUIS DE SADE

Neuchâtel, janvier 1998



UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

N/RÉF.:

V/RÉF.:

ATTESTATION

Le doyen soussigné atteste par la présente que

**Madame Muriel Schmid, née le 2 juin 1965,
originaire de Bassersdorf (ZH),**

a soutenu avec succès sa thèse de doctorat, le 27 mai 1998, à Neuchâtel.

Sujet de la thèse : "Elévation et dépravation : l'Évangile sous les feux
de la critique du Marquis de Sade".

Jury : M. Pierre-Luigi Dubied, professeur de théologie pratique à la
Faculté de théologie de Neuchâtel, directeur de la thèse.
Mme Béatrice Didier, professeur à l'École Normale Supérieure
de Paris (Département Littérature et Langage), co-directrice
de la thèse.
M. Jean-François Collange, professeur de théologie pratique à
la Faculté de théologie de Strasbourg.
M. Martin Rose, professeur d'Ancien Testament à la Faculté
de théologie de Neuchâtel, président du jury.

Mme Schmid obtient ainsi le titre de docteur désigné de la Faculté de théologie de
Neuchâtel.

Mme Schmid aura le droit de porter pleinement son titre lorsque sa thèse sera publiée.

Neuchâtel, le 2 juin 1998

Pierre-Luigi Dubied
Doyen de la
Faculté de théologie

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION ET REMERCIEMENTS

PREAMBULE

SADE OU LE REFUS DU SACRE

1. Introduction: en amont de la critique de Sade.....	p.18
2. L'espace sacré.....	p.19
2.1. L'exigence de la loi	
2.2. La limite morale	
2.3. La question de Dieu	
3. Le mal comme lieu-test.....	p.27
4. Le Dieu méchant.....	p.30
5. Refus de la délimitation: le désir et ses corrélats.....	p.34
5.1. Une esquisse du désir	
5.1.1. Le désir, revers de l'angoisse	
5.1.2. Le désir contre l'impuissance	
5.1.3. Le désir en tant que dimension relationnelle	
5.2. Transition: en mal de désir	
5.3. Repères philosophiques: volonté et pouvoir	
5.4. Repères psychanalytiques: plaisir et réalité	
6. Conclusion: le conflit démoniaque.....	p.47

SACRILEGE ET VIOLENCE: L'UNIVERS DE SADE

1. Introduction: une lecture théologique de Sade.....	p.51
2. Travail d'approche.....	p.52
2.1. Les critiques	
2.2. Les éléments biographiques	
2.3. Le contexte historique	
2.3.1. Le contexte de la production littéraire	
2.3.2. Le contexte ecclésial	
2.3.3. Le contexte philosophique	
3. Les genres littéraires de Sade.....	p.68
3.1. L'écriture de Sade	
3.2. L'univers sadien	
3.3. La pensée de Sade	

3.3.1. La condition humaine	
3.3.2. L'exercice du pouvoir contre la soumission	
3.3.3. Le plaisir de l'amoralité contre la bêtise	
3.3.4. La décision athée contre l'aveuglement	
3.4. Les insignes de l'athéisme sadien	
4. Essai d'interprétation.....	p.96
4.1. L'exaltation du désir	
4.2. L'ouverture à la pensée nihiliste	
4.3. Les prolongements surréalistes et l'art de la représentation	
4.4. La problématique de la destinée humaine	
5. Conclusion: vers la réflexion théologique.....	p.106

LA REVELATION DE LA PUISSANCE DE DIEU

1. Introduction: de Sade au Nouveau Testament.....	p.111
2. Quelques repères dans la théologie néo-testamentaire.....	p.114
2.1. L'épître aux Romains	
2.2. Le Christ crucifié, Dieu du paradoxe	
2.3. Les récits d'exorcismes dans l'évangile de Marc	
3. Possession et servitude.....	p.135
3.1. Le thème de la puissance de Dieu	
3.1.1. Chez Paul	
3.1.2. A la croix	
3.1.3. Jésus thaumaturge	
3.2. La liberté asservie	
3.2.1. Reprise interprétative du donné biblique	
3.2.2. Angoisse et invocation	
4. Conclusion: liberté et loi face au mal.....	p.150
— TRANSITION —	p.155

VICTIMISATION ET CULPABILITE, LES VERSANTS DU MAL

1. Introduction: la dimension du subi.....	p.162
2. L'image sadienne.....	p.165
2.1. Une représentation du monde	
2.2. L'aliénation et la chair	
2.3. Plaisir et fascination	
2.4. Sade visionnaire	

3. Illustration: " <i>La jeune fille et la mort</i> ".....	p.173
4. Une expérience extrême: la torture.....	p.175
4.1. L'univers tortionnaire	
4.2. La parole interdite	
4.3. La domination totale	
4.4. L'empire du mal	
5. Pour un retour de la culpabilité.....	p.184
5.1. Aveu et culpabilité	
5.2. Utopie du bien et utopie du mal	
5.3. Invocation et culpabilité	
6. Application liturgique.....	p.193
6.1. La loi contre la domination	
6.2. La confession des péchés comme aveu	
6.3. La déclaration de pardon ou la promesse	
6.4. Le jeu liturgique	
7. Conclusion: autour de la vocation.....	p.206

CONCLUSION

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION ET REMERCIEMENTS

1. Ouverture.

Le travail que nous présentons aujourd'hui est le résultat d'une recherche et d'une démarche personnelle.

En tant que recherche, nous avons fait de notre mieux pour satisfaire aux critères d'une thèse de doctorat. Ces critères représentent d'une part une contrainte et, de l'autre, un cadre que nous reconnaissons formateurs. Mais le fait d'avoir entrepris une démarche partiellement interdisciplinaire – littérature et théologie – a rendu parfois la tâche plus difficile. Il a fallu être soucieux du dialogue possible entre les deux disciplines: dans ce sens, le texte est parfois chargé de notes ou développe des arguments de manière plus détaillée. L'exercice nous a paru cependant nécessaire et intéressant.

En tant que démarche personnelle, ce travail s'inscrit dans un processus de découvertes et de remises en question. Se confronter, en tant que théologiens, à la critique du christianisme contenue dans l'oeuvre de Sade, nécessite un point de départ autant que possible ouvert. Faire dialoguer la foi chrétienne avec cette forme de pensée implique d'emblée une vision de la foi qui soit au-delà du dogmatisme ou du moralisme. Mais cette confrontation s'enracine plus profondément encore dans la question du doute, du risque de la falsification et de la revendication d'une adéquation entre foi et réalité humaine. Il nous a fallu mûrir notre approche au fil de nos expériences et de nos questions. L'ensemble du processus a par ailleurs pris place dans un dialogue effectif dans d'autres lieux de vie et de recherche: une année écoulée au Princeton Theological Seminary (USA) et une année vécue à Paris, à l'Institut Protestant de Théologie – mais aussi avec des professeurs des Universités de Paris X et de Paris VIII – ont permis une évolution tant du sujet de recherche que du sujet cherchant. La lecture des textes de Sade, finalement, a accompagné cette démarche personnelle et l'a parfois bouleversée.

2. Choix de thème.

Nous reviendrons sur le choc de la rencontre avec l'oeuvre de Sade. Notons simplement ici que, pour nous, cette rencontre a eu lieu quelques années auparavant déjà. Dès cet instant, il nous a paru important et décisif d'aborder cette oeuvre dans le cadre d'une thèse de doctorat en théologie. Mais, comme nous le rappelons de temps en temps, cette perspective a quelque chose d'un peu sulfureux. Revendiquer Sade en théologie n'est pas encore des plus communs, ni du côté de la théologie ni du côté des lettres. Nous avons tenté d'ouvrir le chemin à ce dialogue, intellectuellement et concrètement. Cette ouverture a d'abord dû prendre forme dans notre pensée propre: il faut, nous le croyons, s'acclimater à l'univers de Sade avant de pouvoir y travailler.

Le bilan nous semble positif. Le champ désormais ouvert s'est avéré plus large qu'il ne pouvait y paraître à première vue: nos connaissances et nos points de repères ont été mis à l'épreuve, notre théologie aussi. Nous restons convaincu que ce pas n'est que le premier d'une série: la pensée de Sade met en question les formulations chrétiennes d'une manière radicalement différente d'autres types de critiques, tout en rejoignant des questions humaines fondamentales, telles que le mal et la souffrance, la liberté et la puissance. Sade *mérite* d'être pensé théologiquement, ses interpellations *méritent* d'être prises au sérieux par la théologie chrétienne.

3. Déroulement du travail.

Quatre parties principales composent le corps de ce travail. La première partie, *Sade ou le refus du sacré*, offre une grille de lecture de la critique sadienne du christianisme. Celle-ci s'inscrit dans un contexte plus large qui semble remettre en cause l'ensemble du rapport que l'homme entretient avec le sacré. La deuxième partie, *Sacrilège et violence: l'univers de Sade*, constitue un parcours au travers de l'oeuvre de Sade et des critiques qui lui ont été adressées. L'approche a été dirigée par un souci de systématisation afin de cerner au plus près la critique du christianisme qui y apparaît et les

enjeux qui la caractérisent. La troisième partie, *La révélation de la puissance de Dieu*, a pour but de délimiter les lieux possibles du dialogue entre Sade et la tradition chrétienne. Cette rencontre se fait sur la base d'un choix de textes néo-testamentaires considérés ici comme représentatifs de la spécificité de la révélation chrétienne. La quatrième et dernière partie, *Victimisation¹ et culpabilité, les versants du mal*, est à lire comme un essai d'actualisation de ce parcours. Deux pôles majeurs y surgissent: la question du mal en lien avec la culpabilité et celui de la souffrance en lien avec le pardon. Aux extrémités du corps principal s'articulent introduction et conclusion bien sûr, mais également une présentation de la démarche théologique qui est la nôtre et qui a guidé notre réflexion.

4. Remerciements.

Avant de poursuivre, nous tenons à exprimer nos remerciements aux diverses personnes et aux organismes qui ont permis à cette thèse d'aboutir.

Nous remercions tout d'abord le Princeton Theological Seminary (USA) qui nous a offert, dans le cadre d'un programme d'échange existant avec la Faculté de Théologie de Neuchâtel (Suisse), de passer une année (1995-1996) à Princeton avec le statut privilégié de doctorante indépendante. Cette année a été consacrée à l'audition de quelques cours, à la recherche personnelle tant sur le campus du séminaire que sur celui de l'Université de Princeton, et à des échanges avec doctorants et professeurs. Les conditions de vie et de travail ont été bénéfiques et nous exprimons ici toute notre reconnaissance.

Nous tenons également à remercier le Fonds National suisse de la Recherche Scientifique qui, par le biais de son comité de l'Université de Neuchâtel (Suisse), nous a accordé une bourse d'une année (1996-1997) pour terminer notre thèse à Paris. Cette année a été marquée par la rencontre de professeurs de littérature française, spécialistes

¹Notons d'emblée que nous empruntons ce néologisme à P. Ricoeur. Cela traduit, littéralement, un terme propre à l'anglais: *victimization*, qui signifie *acte de faire une victime de*.

de Sade et du XVIIIème siècle, qui nous ont orienté dans notre recherche. Ce temps a été décisif pour la mise au point de notre travail et nous remercions le FNRS de la confiance accordée. A Paris, nous avons par ailleurs largement bénéficié des structures de l'Institut Protestant de Théologie qui nous a accueilli comme doctorante. A tous ceux qui y travaillent, vont aussi nos remerciements.

Nous remercions également les membres de la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel (Suisse): c'est dans ce cadre qui nous avons commencé et poursuivi notre formation théologique. C'est un lieu qui reste une référence tant par les échanges critiques que la reconnaissance qu'il offre.

Nous tenons enfin à mentionner personnellement certains professeurs:

*A l'Université de Paris X, M. le Professeur Michel Delon qui a accepté de s'entretenir avec nous, de lire une partie de notre travail et de nous intégrer à son colloque de doctorants et à son séminaire de D. E. A.

*A l'Institut Protestant de Théologie de Paris, Mme la Professeur Corina Combet-Galland qui nous a accompagné dans le travail néotestamentaire; M. le Professeur Olivier Abel qui a relu et discuté notre première partie surtout; M. le Professeur Hubert Auque qui a tenu le rôle de conseiller et de relecteur pour les différentes parties de la thèse.

*Nous adressons des remerciements particuliers à Mme la Professeur Béatrice Didier de l'Université de Paris VIII (France) pour son soutien, son intérêt et ses encouragements dont dépend une grande part du dialogue interdisciplinaire esquissé dans ce travail; et à notre directeur de thèse, M. le Professeur Pierre-Luigi Dubied de l'Université de Neuchâtel (Suisse) pour sa fidélité et sa confiance dont dépend l'aboutissement même de cette thèse.

En point d'orgue, nous saluons les proches qui nous ont soutenu dans l'ensemble de notre démarche soit par des questions, soit par des conseils, soit encore par une aide concrète.

«La superstition est à la religion ce que l'Astrologie est à
l'Astronomie, la fille très folle d'une mère très sage.»

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* [augmenté d'une lettre de J. Locke sur le même sujet],

Paris 1764, chapitre XX.

PREAMBULE

1. L'existentialisme chrétien.

De par notre formation et de par nos propres convictions, nous nous situons du côté de ce qu'il est convenu d'appeler l'existentialisme chrétien. «L'existentialisme chrétien est un type de philosophie qui a été inauguré par Kierkegaard, et qui est illustré principalement, à notre époque, par les travaux de Bultmann et de ses épigones. L'existentialisme chrétien se reconnaît des prédécesseurs comme s. Augustin, Luther, Calvin, Pascal, etc.»¹ Cette conception de la foi chrétienne transparaîtra sans cesse au cours de notre démarche, c'est pourquoi il nous semble nécessaire d'en donner les présupposés principaux, ce d'autant plus que notre travail s'adresse, de par son interdisciplinarité, à un double auditoire. Ce préambule a donc pour but la présentation de notre théologie: nous allons, à cet effet, reprendre les points essentiels mentionnés dans la définition de l'existentialisme chrétien formulée par P.-A. Stucki et reprise ci-dessus.

2. Le paradoxe comme fondement de la foi chrétienne.

La foi chrétienne est, dans cette approche, principalement envisagée sous l'angle du paradoxe. Cette perspective est issue, pour une bonne part, de la compréhension kierkegaardienne du christianisme. «Pour Kierkegaard, le dogme de l'incarnation est le noyau central du christianisme, et la divinité de Jésus est le "paradoxe absolu", que "la raison" ne peut, en rigueur, ni accepter, ni réfuter.»² Si Kierkegaard a remis à l'honneur la dimension paradoxale de la foi chrétienne, il faut cependant souligner qu'il ne l'invente pas: l'idée d'un dieu devenu homme a toujours semblé suspecte à la conscience religieuse de l'homme; dès ses origines, le christianisme proclame un Dieu non

¹P.-A. STUCKI, *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique?*, Cerf, Paris 1992, p. 7. Pour une présentation brève et accessible de l'histoire de l'existentialisme chrétien, nous renvoyons au petit livre du même auteur, *Les leçons de l'existentialisme*, Labor et Fides [coll. Entrée libre no 19], Genève 1992.

²*Ibid.*, pp. 18-19.

seulement incarné, mais également crucifié. Cette proclamation a donné lieu à maints débats dans l'histoire de la théologie chrétienne³. La particularité de la pensée de Kierkegaard est de se concentrer pleinement sur ce paradoxe afin de formuler les enjeux de la foi chrétienne. Dès lors, plusieurs affirmations en découlent, dont celle-ci: on ne peut *être* chrétien, on le *devient* seulement, et ce devenir est caractérisé par la dialectique existentielle⁴. Deux éléments de cette dialectique sont à retenir: 1) le rapport au noyau du christianisme est vécu selon un principe d'attraction/répulsion: l'homme face à la proclamation chrétienne se décide pour ou contre le message qu'elle contient, il y adhère dans la foi ou s'en distance par une réaction de scandale; 2) la réalité de la conscience humaine – du moi en devenir – se donne dans l'idée de synthèse: l'homme est la rencontre d'oppositions (entre temps et éternité, entre finitude et infinitude) et vit son rapport à lui-même et au monde dans les tensions qui en découlent.

Selon cette perspective, la foi n'est plus un contenu assimilé, mais elle relève de la rencontre et d'une communication paradoxale ("indirecte" selon les termes mêmes de Kierkegaard). On peut mentionner ici la distinction entre *fides qua creditur* et *fides quae creditur*: la première, la foi par laquelle il est cru, précède toujours la deuxième, la foi qui est crue, c'est-à-dire son contenu. Le contraire du péché est ici la foi, cette mise en route qui extrait l'homme de sa réalité immédiate et des tentations de résignation à la finitude ou à l'infinitude.

3. Les principes théologiques de Luther.

Avant la philosophie de S. Kierkegaard, la Réforme de M. Luther avait déjà créé une ouverture vers la dimension existentielle de la foi chrétienne. La rupture théologique qui marque le tournant de la Réforme est essentiellement issue de la question "comment l'homme peut-il être sauvé?" et donc du problème de la justification. Luther

³Le débat sur la double nature du Christ a marqué toute l'histoire du christianisme. Mais le rejet catégorique tant de la divinité de Jésus (tel que l'expriment les sociniens, par exemple) que de son humanité a été jugé hérétique.

⁴Voir à ce sujet, P.-A. STUCKI, *op. cit.*, pp. 29-43.

affirme avec vigueur le principe de la *sola fide* et de la *sola gratia* contre l'idée d'un salut qui serait à la portée du faire humain. Dès cet instant, la perspective sur l'action humaine se renverse: l'homme n'agit pas pour son salut, il est placé dans une situation de réponse joyeuse à la Parole de Dieu qui le rencontre. Le Dieu révélé en Jésus-Christ est, là aussi, le Dieu du paradoxe, révélé *sub contrario*. «Ce serait donc là le trait caractéristique de Dieu comme "Dieu théologique", d'être le "Deus crucifixus et absconditus". C'est ainsi que s'exprime Luther, en s'appuyant sur le style de pensée et sur le langage de 1 Cor. 1,18ss., où Paul caractérise sa propre parole comme une parole du Christ crucifié, de la sagesse cachée de Dieu. (...), le caractère caché du Dieu crucifié, scandaleux pour la raison, signifie, pour celui qui croit, la fin de toute sagesse et de toute justice propre, afin de laisser Dieu agir.»⁵ Dans sa démarche théologique, Luther s'oppose principalement aux grandes affirmations de la théologie scolastique de son temps qui se basent avant tout sur le concept de nature, nature de Dieu et nature de l'homme: la nature de Dieu est d'être la cause première et toute-puissante, et la nature de l'homme est d'être résultat de cette cause. Selon cette vue, l'homme est cependant doué de raison, de libre arbitre et de la capacité à se réaliser lui-même. «Ce qui détermine fondamentalement la pensée théologique de Luther, c'est bien davantage la relation en forum de l'être devant Dieu, qui implique les deux choses suivantes: il ne peut être question de Dieu sans qu'il soit question de sa parole; et on ne peut parler *de* Dieu sans le faire *devant* Dieu. Cette relation forensique est placée sous le signe de la contradiction et de l'opposition, non pas comme une antithèse statique, mais dans le mouvement de la révélation sous son contraire, qui cherche précisément à créer une juste correspondance, de telle sorte qu'à la parole de Dieu correspond la foi qui attribue la divinité à Dieu seul.»⁶ C'est le principe du *sola scriptura* qui détermine finalement la révélation de Dieu et son interprétation.

⁵G. EBELING, *Luther: introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides [coll. Lieux théologiques no 6], Genève 1983 [traduit par A. RIGO et P. BUEHLER], p. 192.

⁶*Ibid.*, p. 201.

4. La démythologisation chez Bultmann.

Au XXème siècle, cet héritage théologique et philosophique a suscité de nouvelles perspectives à la suite des découvertes historiques et archéologiques, et du développement de l'approche herméneutique. Le travail du théologien protestant allemand R. Bultmann (1884-1976)⁷, s'inscrit dans ce mouvement et a fortement contribué à former une partie de la pensée théologique protestante de ce siècle. Le point essentiel de sa pensée se situe dans son principe de démythologisation. C'est à P. Ricoeur que nous empruntons la définition de ce principe: «La démythologisation, à première vue, est une entreprise purement négative: elle consiste à prendre conscience du revêtement mythique dans lequel est enveloppée la proclamation que "le royaume de Dieu s'est approché de façon décisive en Jésus-Christ"; ainsi sommes-nous rendus attentifs au fait que cette "venue" s'exprime dans une représentation mythologique de l'univers, (...). Abandonner cette enveloppe mythique, c'est tout simplement découvrir la distance qui sépare notre culture, et son appareil notionnel, de la culture dans laquelle s'est exprimée la bonne nouvelle. Elle consiste en un nouvel usage de l'herméneutique, qui n'est plus l'*édification*, la construction d'un sens spirituel sur le sens littéral lui-même, mais un forage sous le sens littéral lui-même, une *dé-struction*, c'est-à-dire une déconstruction de la lettre elle-même. (...). C'est ici que la question de la démythologisation renvoie à l'autre question, celle que j'ai appelée le cercle herméneutique. Ce cercle herméneutique peut s'énoncer d'une première façon: pour comprendre il faut croire, pour croire il faut comprendre. Cet énoncé est encore trop psychologique; car derrière croire, il y a le primat de l'objet de foi sur la foi; derrière comprendre, il y a le primat de l'exégèse et de sa méthode sur la lecture naïve du texte.»⁸

Le but de ce travail de démythologisation est de retrouver et d'actualiser la première proclamation de la foi chrétienne — le kérygme chrétien — qui déclare que Jésus est le Seigneur, le Fils de

⁷Pour une présentation complète de la vie et de l'oeuvre de R. Bultmann, nous renvoyons à l'article qui lui est consacré dans l'*Encyclopaedia Universalis*, Paris 1996, par A. MALET.

⁸P. RICOEUR, "Préface à Bultmann" in: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, pp. 380-381.

Dieu. A cet effet, R. Bultmann distingue entre la prédication du Jésus historique et celle du christianisme primitif: l'annonciateur est devenu l'annoncé. Dans ce renversement se traduit l'intervention de Dieu dans l'histoire: en Jésus, Dieu s'est réellement approché des hommes et c'est ce que traduisent, à leur manière, les premiers écrits chrétiens. Là encore, le paradoxe reste entier. «Mais le singulier de la *foi chrétienne* est qu'elle voit dans un événement historique déterminé et qu'on peut comme tel établir objectivement l'action de Dieu dans un sens tout à fait particulier, à savoir comme la révélation de Dieu qui appelle tout homme à la foi. Cet événement historique est *l'apparition de Jésus-Christ*. Le paradoxe de cette affirmation est exprimé de la façon la plus aiguë dans l'énoncé johannique: "La Parole est devenue chair."»⁹ Chez R. Bultmann, la dimension existentielle de la foi chrétienne est centrale — il utilise à cet effet certains existentiels heideggeriens — et, selon lui, ce n'est que dans cette perspective que peut être compris l'impact du christianisme. «L'existence croyante s'accomplit dans une nouvelle compréhension de l'existence. Pareillement l'incroyance ne consiste pas dans le refus de quelque objet de foi particulier que ce soit mais dans une compréhension d'elle-même qui s'accomplit dans l'existence. L'existence n'est pas quelque chose que l'homme possède et qu'il peut occasionnellement observer: elle est lui-même.»¹⁰ Dans la rencontre de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et de l'homme "naturel", se produit une déstabilisation: le paradoxe chrétien vient s'opposer aux attentes naturelles de l'homme à l'égard du divin, mais ce n'est, en même temps, que dans ces attentes qu'il peut s'enraciner et orienter une nouvelle compréhension du monde, de Dieu et de l'homme. «L'homme parle de Dieu parce qu'il est poursuivi par ses idées et ses craintes, parce qu'il se sait livré à l'insécurité, au mystère et qu'il hypostasie ses rêves de désir et d'angoisse en un Être qui peut conduire sa vie à son accomplissement ou à sa ruine. Cet Être suprême n'est pas, bien entendu, le Dieu dont parle la foi. Mais peut-être peut-on dire qu'à cette représentation se mêle une connaissance dans laquelle le dieu de la foi chrétienne est visé? Oui et non. Non

⁹R. BULTMANN, "A propos du problème de la démythologisation" in: *Foi et compréhension*, vol. **, Seuil, Paris 1969 [traduit par A. MALET], p. 392. L'auteur fait ici mention de l'évangile de Jean, chapitre premier, verset 14.

¹⁰R. BULTMANN, "Le problème de la 'théologie naturelle'" in: *Foi et compréhension*, vol. *, Seuil, Paris 1972 [traduit par A. MALET], p. 331.

pour autant que dans la foi la visée précisément de l'homme naturel est brisée. Mais si dans la foi ce qui était autrefois désiré est maintenant redouté et ce qui était autrefois fui est maintenant recherché, alors le oui est valable!»¹¹

5. Des sources néo-testamentaires.

L'ensemble de cette compréhension de la foi chrétienne, appelé "existentialisme chrétien", se fonde en une lecture des traditions néo-testamentaires. A ce niveau, les auteurs privilégiés sont Paul, Marc et Jean. A Paul sont empruntés, entre autres, les notions de *sola fide*, justification par la foi seule, et de péché en tant que description de l'homme séparé de Dieu – de fait, chez Paul aussi, la foi est le seul contraire du péché –. A Marc et à Paul sont liées les formulations d'une *theologia crucis* qui voit dans l'événement de la mort de Jésus sur la croix l'expression d'un paradoxe radical, spécifique à la foi chrétienne. Cette "théologie de la croix" s'oppose à une "théologie de la gloire", *theologia gloriae*, qui se concentre davantage sur l'annonce d'un Dieu tout-puissant¹². A Jean est rattachée la radicalité de l'incarnation et l'insistance sur un salut qui s'enracine ici et maintenant. Tous les auteurs mentionnés en lien avec le courant théologique de l'existentialisme chrétien font référence à ces écrits néo-testamentaires; chacun privilégie l'un ou l'autre, mais tous reprennent, de manière systématique, les grands énoncés de la théologie paulinienne contenus de manière privilégiée dans l'épître aux Romains.

6. Le défi d'une telle conception.

Notre effort a été constant, tant dans la pratique que dans la recherche intellectuelle, de formuler au mieux la radicalité d'un existentialisme chrétien. Cependant, au fur et à mesure de cet essai

¹¹R. BULTMANN, *art. cit.*, p. 335.

¹²«Ces formules de *theologia*, respectivement de *theologus crucis* et *gloriae* ont été forgées par Luther en 1518 lors de la dispute des indulgences.» G. EBELING, *op. cit.*, p. 191.

de formulation, quelques questions ont surgi qu'il nous paraît important de ne pas éviter.

-La première est liée au délicat rapport entre le caractère sacré du religieux et son caractère humain pour ne pas dire profane. Nous entendons par là, la relation entre les représentations religieuses et les attentes qui y sont liées d'une part, et la quête existentielle de sens de l'autre. Dans une perspective existentialiste, le christianisme se voit présenté dans sa dimension paradoxale et donc en porte-à-faux face aux attentes religieuses. La question qui surgit est dès lors celle qui touche aux conditions de réception d'une telle conception de la foi: est-il seulement possible de prêcher sans cesse la nécessité du paradoxe et de la rupture, alors que l'homme est désespéré par manque de sens?

-La deuxième touche plus particulièrement à la quête même de sens. Le combat entre le vouloir et le pouvoir traverse l'existence humaine et rappelle chacun à la question de sa liberté et de ses désirs. Par-delà, il en va de la question de la responsabilité et de la vocation, de la question d'humanité aussi. Comment une telle conception du religieux prend-elle en charge les contradictions de la condition humaine? Comment répond-elle au sentiment d'impuissance qui y apparaît?

-La troisième est en somme une sorte de synthèse des deux premières. Il nous semble que si le christianisme veut survivre et prouver ainsi sa capacité d'adéquation à l'existence humaine, il doit se formuler au-delà de la simple tension renouvelée d'un "déjà et pas encore" ou d'un "malgré tout".

C'est à la suite de ces questions, qui nous habitent depuis un certain temps déjà, que le choc de la rencontre avec les écrits du Marquis de Sade nous semble mériter un temps d'arrêt. La critique adressée par Sade au christianisme, même si elle est historiquement contextualisée, vient s'inscrire comme un miroir déformant de cette approche existentielle. Sa vision de l'homme et de sa destinée est radicale, impitoyable et sans équivoque. Elle nous ramène à un dénominateur commun brut et dénudé de tout artifice: il n'y a plus de dialectique de quelque sorte que ce soit ni même d'idéologie

quelconque, il y a juste une confrontation lancinante au pouvoir qui s'enracine en l'homme, pouvoir limité ou alors terrifiant.

—
SADE OU LE REFUS DU SACRE

«L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées.»

A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard/Folio, Paris (1951) 1997, p. 36.

1. Introduction: en amont de la critique de Sade.

Avant de présenter plus en détail l'oeuvre de Sade et la critique du christianisme qu'elle contient, il nous paraît nécessaire d'en faire une première approche qui permette d'en cerner les enjeux. La partie qui s'ouvre ici sera consacrée à cette démarche. Deux buts en définissent les contours: se familiariser avec les présupposés de la pensée de Sade et délimiter les points de dialogue possible avec la tradition chrétienne.

Comme nous le verrons par la suite, la critique de Sade semble se nouer autour de trois refus: celui de la loi — en tant que système légal —, celui de la morale — en tant que système des valeurs — et celui de Dieu — en tant que puissance transcendante —. Au-delà de ces trois refus se profile, nous semble-t-il, un rejet catégorique du sacré comme réalité supra-mondaine et supra-humaine.

Nous pourrions désigner cette attitude comme exprimant les présupposés nécessaires d'une certaine vision déterministe de l'homme et de sa nature. C'est donc à un niveau anthropologique¹ d'abord qu'intervient la vision sadienne: elle se concentre sur une compréhension de l'homme. Mais, en deuxième lieu, cette anthropologie implique un rapport à la notion de la transcendance. C'est en ce sens en tout cas que nous allons aborder ces différentes catégories: après un essai de définition du sacré et de ses formes, nous verrons comment leur refus nourrit une compréhension déterministe de l'homme.

Les trois refus cités mettent en exergue la question de la relation à la puissance. Si l'existence d'une puissance est postulée, cela implique un rapport à celle-ci; et l'attente de son intervention juste et efficace devient ainsi, bien souvent, la mesure du rapport que l'homme

¹Ici, comme partout ailleurs, nous utilisons le terme "anthropologie", et son adjectif "anthropologique", dans son sens étymologique et premier, qui remonte à l'usage du XVIème siècle, et qui désigne la "science de l'homme" en opposition à "cosmologie" ou "théologie". Nous nous référons à l'article "anthropologie" donné chez P. FOULQUIE et R. SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris (1962) 1969. Ce sens, qui est actuellement remis à l'honneur par les sciences humaines, se distingue des usages des XIXème et XXème siècles qui définissent l'évolution de l'étude des races humaines sous ses divers aspects.

entretient avec elle. Le refus général du sacré élimine la puissance en tant que force transcendante et fait ainsi l'économie d'une négociation avec elle. Tout est donné dans l'immédiat et l'accessible.

Dit de manière succincte, loi, morale et Dieu sont trois modalités de la puissance et du sacré qui s'y révèle; ils sont aussi trois pouvoirs qui appellent à la responsabilité et créent le risque de la culpabilité. Finalement, ils sont également l'espace où la question du mal trouve son expression. Nous nous proposons, dans cette partie, de penser ces articulations. Le rapport à Sade s'établira autour de la figure du Dieu méchant, pour ensuite s'ouvrir à la question du désir dans son lien à la volonté et au plaisir. L'ensemble devrait nous conduire à une lecture de l'oeuvre de Sade, qui nous occupera dans la partie suivante.

2. L'espace sacré.

Nous désignons ici par *espace sacré* tout ce qui place l'homme en relation avec un au-delà, avec une dimension transcendante. Nous nous référons en ce sens à une définition classique du sacré, empruntée à M. Eliade.

«Cet "autre monde" représente un plan surhumain, "transcendant", celui des *réalités absolues*. C'est dans l'expérience du sacré, dans la rencontre avec une réalité trans-humaine, que prend naissance l'idée que quelque chose *existe réellement*, qu'il existe des valeurs absolues, susceptibles de guider l'homme et de conférer une signification à l'existence humaine. C'est donc à travers l'expérience du sacré que se font jour les idées de *réalité*, de *vérité*, de *signification*, qui seront ultérieurement élaborées et systématisées par les spéculations métaphysiques.»²

L'expérience religieuse maintient le lien avec cette réalité, et les mythes ont pour fonction de permettre le partage de cette expérience afin de la maintenir vivante et présente. En ce sens, le rappel constant de la finitude et de la limite est maintenu: l'homme placé

²M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard/NRF [coll. Idées], pp. 171-172.

devant le sacré demeure en dialogue avec une puissance qui lui échappe et il tire de son impuissance une parole, une adresse.

De cette expérience naissent des formulations: la reconnaissance d'une loi, d'une morale ou d'un dieu sont autant d'éléments de cette réalité qui interfère avec le réel immédiat. Les mythes en redisent toujours l'origine et la fin, ils sont communication et interprétation comme le souligne L. Sfez. «Et le sacré, c'est en partie du secret qui ne se dévoile que progressivement (et jamais totalement) par l'usage intensif du commentaire et du commentaire de commentaire et d'histoires qui rappellent une histoire qui rappelle une histoire...»³ Le mythe prend en charge l'histoire des faits et la mise en langage de la rencontre entre espace sacré et réalité, alors que l'expression d'une loi, d'une morale ou d'une déité sont des modalités du sacré lui-même qui s'insère dans la réalité immédiate pour la structurer à partir d'un fondement extérieur. A ce stade, deux niveaux se profilent: celui du récit qui prend en charge l'histoire du sacré et celui du code qui régit la relation au sacré. L'espace sacré, dans son ensemble, crée ainsi une conscience de la puissance, mais d'une puissance qui agit et qui se confronte à la réalité humaine proprement dite.

Nous pouvons dès lors désigner le tragique ou le rituel, comme deux manières, opposées peut-être, de comprendre le rapport qui lie l'homme à cette puissance. Le tragique postule l'existence d'une puissance manipulatrice qui réalise ses desseins au travers du destin humain, le rituel postule la possibilité de la négociation avec elle.

Pour parler, en premier lieu, du tragique, nous citons quelques lignes de P. Ricoeur. «Le tragique proprement dit n'apparaît que quand le thème de la prédestination au mal — pour l'appeler par son nom — vient buter contre le thème de la grandeur *héroïque*; il faut que le destin éprouve d'abord la résistance de la liberté, rebondisse en quelque sorte sur la dureté du héros, et finalement l'écrase, pour que naisse l'émotion tragique par excellence -le *foyboß*.»⁴ Le tragique dit, dans ses termes et dans sa forme, l'existence d'un dieu qui écrase

³L. SFEZ, *Critique de la communication*, Seuil [coll. Points], Paris (1988) 1992, p. 462.

⁴P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité* in: *Philosophie de la volonté*, tome 2, Aubier, Paris (1960: édition en 2 volumes) 1988, p. 361.

l'homme, le combat et le vainc. La liberté est niée ou plutôt jamais suffisamment forte pour trouver une autonomie. Le dieu, toujours, est maître du destin et de l'homme. C'est ici une vision pessimiste de la puissance qui se fait jour: l'action souverainement libre de cette dernière va à l'encontre de ce que l'homme souhaite.

Selon G. van der Leeuw⁵, le rituel, quant à lui, est de l'ordre d'une négociation avec la puissance. L'homme cherche à s'attirer les faveurs de cette dernière en accomplissant un certain nombre de gestes qui deviennent par-là même des rites. Après la reconnaissance d'une puissance supérieure, l'homme tente de dépasser ce qu'il ressent comme une impuissance: il manifeste alors une sorte de refus de totale soumission, mais l'expérience de la puissance et d'une volonté supérieure demeure première. «L'homme qui se trouve obligé de se mettre en règle avec une puissance et qui éprouve en elle une volonté, cherche à insérer cette expérience dans un cadre, à la séparer d'autres expériences vécues analogues. A cet effet, il lui donne un *nom*.»⁶ De cette expérience découle l'idée même de Dieu: la puissance est nommée afin d'être invoquée, et, peut-être, maîtrisée. «De même qu'il y a possibilité pour les hommes de former entre eux une alliance et de trouver ensemble le "commun sacré", de même il peut arriver qu'ils concluent alliance avec la puissance, la divinité. Alors s'établissent, pour ainsi dire, certaines règles, conformément auxquelles il faudra que le jeu se déroule entre Dieu et l'homme. Celui-ci et la puissance s'engagent l'un et l'autre à observer un comportement déterminé. La "paix" doit régner entre eux. Cette "paix" est une sorte d'équilibre, qui doit être maintenu aussi bien par les puissances que par les hommes. (...). Les actions sacrées les plus diverses, depuis la prière jusqu'au sacrifice, depuis la danse rituelle

⁵Nous faisons référence à son livre *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, Payot, Paris 1955 [traduit par J. MARTY]. On peut également mentionner dans ce cadre l'étude de J. FLOWER, *Stages of faith: the psychology of the human development and the quest for meaning*, Harper, San Francisco (1981) 1995. La démarche de J. Fowler est la suivante: partant de deux angles d'approche, l'anthropologie et la psychologie, l'auteur aborde la question de la foi comme relevant d'une dimension humaine d'une part et comme étant descriptible à l'aide des catégories de structure et de développement. Reprenant les résultats de la recherche psychologique et faisant une claire distinction entre la foi d'un côté et la religion et la croyance d'un autre, l'auteur propose une lecture progressive de la foi humaine au travers de six étapes. La deuxième de ces étapes reprend l'idée de négociation avec la puissance.

⁶G. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, p. 142 (paragraphe 17).

jusqu'aux exercices spirituels, ne sont toutes que des efforts visant à établir cet équilibre ou à le rétablir.»⁷ Prière, louange et silence, célébration et liturgie deviennent transcription du rapport que l'homme établit avec la puissance et de la négociation qu'il tente de codifier⁸.

La nomination assigne une position à l'homme dans l'univers, elle le situe dans un *coram* à partir duquel il se comprend lui-même. «Lui [l'homme] qui meurt, il a pouvoir de nommer et de séparer ce qu'il nomme. Il sépare les choses entre elles dans le monde et il se sépare d'elles. Il se conçoit à l'*image* d'un Être radicalement séparé du monde de ses représentations auxquelles il donne l'être.»⁹ La nomination est ainsi un acte qui anticipe sur la manifestation de la puissance elle-même pour ouvrir ensuite, au moment venu, à un espace de rencontre avec elle.

La loi, la morale et la figure de la déité se situent précisément à la charnière de l'expérience sacrée, là où la confrontation à la puissance doit être déchiffrée et insérée dans la réalité humaine. Comme nous l'avons dit, ce sont des modalités de l'espace sacré lui-même et celles-ci interviennent dans le rapport entretenu avec la puissance. Tragique et rituel supposent, tous deux, un dieu, une loi et un code moral et dévoilent ainsi le visage d'une puissance qui en est l'origine. Ils sont l'expression originelle de l'homme face au sacré: par eux, se traduit l'émotion que suscite l'entrée dans l'espace sacré.

En opposition, rien chez Sade n'est extra-mondain, c'est à l'intérieur même de ce monde présent — la nature, selon ses termes — que l'homme se voit soumis à une destinée. C'est ainsi que nous pourrions voir dans les trois refus de Sade — à l'égard de la loi, de la morale et de Dieu — comme la mise en scène de *l'envers du sacré*, c'est-à-dire la négation d'un monde supra-humain et d'une puissance

⁷G. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, pp. 463-464 (paragraphe 70).

⁸*Ibid.*, cf. les paragraphes 62 et 63 sur le développement des différents rites; dans le paragraphe 70, l'auteur présente également une réflexion intéressante sur le judaïsme et le lien particulier qui s'y dessine entre la puissance et les hommes. Cf. aussi G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 1, Labor et Fides, Genève 1963 [traduit par E. DE PEYER], pp. 161-162: dans ces pages, l'auteur cite G. van der Leeuw à l'appui de sa réflexion sur la révélation du nom de Yahvé, nous reviendrons sur ce lien.

⁹D. VASSE, *Le temps du désir*, Seuil, Paris 1969, p. 13.

transcendante. Cette attitude constituerait, en d'autres termes, les fondements d'un déterminisme radical d'origine immanente qui n'appelle plus l'homme à la responsabilité. Nous allons maintenant nous arrêter à ces trois modalités puisqu'elles interviendront plus tard dans notre étude de l'oeuvre et de la pensée de Sade.

2.1. L'exigence de la loi.

En parlant de loi, nous faisons tout d'abord référence à sa dimension légale, au code qui engage l'homme dans les catégories d'obéissance et de désobéissance. C'est une parole à la fois verticale et horizontale: elle a pour but premier de régir la vie en commun, mais elle doit trouver sa justification dans la reconnaissance d'un fondement qui dépasse l'homme. La problématique qui surgit alors est celle de l'affirmation ou du rejet de la présence de la loi sur la nature du monde ou de l'homme.

«Au-delà de la connaissance objective, la communication engage nécessairement, de manière implicite ou explicite, pour inciter à s'y soumettre ou à s'y soustraire, une certaine désignation du sacré et, par conséquent, une certaine désignation du devoir absolu, inconditionnel dirait-on à l'école de Kant, qui lui est associé.»¹⁰

L'idée d'une loi qui régit le monde et les rapports de l'homme à celui-ci et aux autres semble toujours avoir été présente dans les différentes compréhensions de l'univers. Sous toutes ses formes, qu'il s'agisse du Logos comme loi qui maintient l'équilibre des choses ou d'une loi morale qui trouve ses formulations dans l'expression de droits et devoirs, la loi se situe en face de l'homme et appelle à l'obéissance. Elle est avant tout considérée comme le principe qui régit la réalité même, qui en marque l'origine, l'évolution et l'aboutissement.

Dès lors, derrière l'exigence de la loi, se profile la question de l'autorité de celle-ci, c'est-à-dire son fondement. Son fondement peut se donner, comme dans l'exemple des contrats sociaux, dans la

¹⁰P.-A. STUCKI, *La clarté des intentions: savoir, devoir, croire*, Cerf, Paris 1996, p. 70.

reconnaissance des intérêts qu'elle procure et de la paix sociale qu'elle garantit. La loi joue alors un rôle de législation, elle sert à l'organisation de la vie en société, et ce qui la fonde et lui donne autorité, est la recherche d'un bien-être commun à tous.

Mais ce premier niveau de la loi contient en lui-même une dimension déjà transcendante. Dans l'idée de ce qui est bon, se dessine l'idée plus générale d'un Bien qu'il faut atteindre. Les droits reconnus à chaque être humain sont l'expression d'une compréhension de l'homme dans une vision égalitaire et une revendication de liberté. La loi fait dès lors référence à une idée de justice.

«L'idée de la justice dans le sens commun, ou, en d'autres termes, dans la communication courante, contient au moins deux idées généralement connues et reconnues: la première est celle de l'égalité des droits, la deuxième, celle de rétribution.»¹¹

En suivant les formulations de P.-A. Stucki, dans le premier sens conféré à l'idée de justice, nous nous situons encore au niveau légal; par contre, dans le deuxième sens, nous entrons dans une dimension morale. Par la loi, il est donné à l'homme un code auquel il doit se plier afin de garantir son adéquation au monde et aux autres. La loi se voit ainsi placée à l'articulation entre juste et faux, entre bien et mal.

2.2. La limite morale.

Le système des valeurs découle de l'existence même de la loi. Il en est l'aboutissement, l'expression dernière. Aux catégories d'obéissance et de désobéissance se substituent très vite celles de salut et de perdition.

«Parce qu'elle est l'instrument que l'homme se donne en même temps qu'il la reçoit, parce qu'elle est fabriquée par l'homme alors qu'elle le structure, la loi morale se situe au centre de l'expérience

¹¹P.-A. STUCKI, *op. cit.*, p. 110.

humaine. (...) Elle renvoie à l'homme la question qu'il ne cesse de se poser, celle de sa fin et de son origine.»¹²

C'est certainement dans sa dimension morale que la loi prend en charge une part effective du sacré. Dans l'idée de rétribution qui est l'un de ses pendants inévitables surgit, en des termes qui relèvent de son aspect sacré, la perception de la bénédiction et de la malédiction, désignations fondamentales de ce qui est bien et de ce qui est mal. Ces désignations renvoient dès lors à une puissance supra-humaine qui juge et sanctionne.

Nous pourrions dire, de manière générale, que la malédiction désigne, dans le rapport naturel de l'homme à la puissance, la manifestation d'une colère et d'un rejet. Elle est ainsi le résultat d'un jugement. La bénédiction quant à elle, est marque d'une reconnaissance. Elle est jugement également, mais dans une forme positive, liée à une promesse. Par ces deux sphères, l'homme traduit le sentiment qui l'habite d'être ou de ne pas être en adéquation avec les revendications de la puissance qui le sollicite. Nous demeurons à l'intérieur d'un système qui tente de répondre aux émotions de l'homme face à la puissance. Cependant, au sentiment tragique se substitue celui de la juste rétribution et c'est ainsi le rituel qui prend le pas sur le tragique.

«Le rôle structurant de la loi dans l'activité humaine nous conduit à nous interroger sur celle-ci. En ce point, notre réflexion soulève la question de la *morale* comme science de l'agir humain.»¹³ Le code moral devient ainsi le garde-fou des actions humaines. Il sert tout à la fois à savoir bien agir et à désigner le mal au travers des sanctions qu'il prononce.

2.3. La question de Dieu.

On peut reconnaître derrière l'idée de bénédiction ou de malédiction, un agent. Celui-ci est garant du sens que l'homme cherche à conférer

¹²D. VASSE, *op. cit.*, p. 123.

¹³*Idem.*

à son expérience au sein du monde, il est le partenaire d'une négociation.

«Le refus de l'instance paternelle fait de la loi une *valeur* d'autant plus absolue qu'elle est arbitraire. Il supprime la possibilité d'accès à ma propre identité en détruisant le support du processus d'identification à l'Autre, en l'autre et en moi. Le fondement de la fraternité humaine n'est et ne peut pas être la LOI, quelle que soit la valeur donnée à son entité abstraite. Il se trouve dans la relation au Père symbolique, ou, en d'autres termes, à Dieu.»¹⁴

La figure de la puissance se profile de plus en plus clairement au travers de la confrontation à la loi d'une part, à la morale d'autre part. Aux deux se lie l'idée d'harmonie et celle de soumission à un ordre. Une volonté supérieure est reconnue comme ayant une part agissante dans l'univers. Dès l'instant où cette puissance devient plus perceptible, la question de l'existence d'un dieu se pose.

Reprenons les affirmations de G. van der Leeuw: «Toutefois, plus à l'expérience immédiate de la puissance fait suite une seconde expérience ayant sa figure propre, plus les traits personnels se renforcent. L'expérience proprement numineuse n'a pas de forme; dépourvue de structure, elle n'est que contact de la puissance, rencontre du vouloir. (...). Ce n'est qu'au moyen du nom que les dieux arrivent à avoir une histoire et qu'ils atteignent le mythe. Le mythe, en effet, n'est pas autre chose que la "double expérience vécue de la figure", l'expérience du dieu renouvelée, (...). C'est pourquoi l'homme veut connaître le nom du dieu; alors seulement il lui devient possible d'en faire quelque chose, de vivre avec lui, de se distinguer de lui, éventuellement – dans la magie – de le dominer.»¹⁵

L'expérience d'une volonté en activité dans l'univers conduit l'homme à concevoir Dieu. Question ouverte au départ, elle se précise et prend forme par la suite. Les dieux naissent de cette confrontation, s'incarnent en une histoire qui unit les hommes à eux.

¹⁴D. VASSE, *op. cit.*, p. 114.

¹⁵G. VAN DER LEEUW, *op. cit.*, pp. 143-144 (paragraphe 17).

C'est à ce stade précisément que nous passons au niveau mythologique. Mais au-delà du mythe, le Dieu qui se personnalise devient de plus en plus présent dans l'histoire humaine, il y prend part et y agit. Par la conception d'un Dieu personnel, l'homme désigne l'autorité qui est susceptible de fonder la loi et la morale.

3. Le mal comme lieu-test.

Si nous choisissons de parler du mal comme lieu-test, c'est qu'il nous apparaît comme la pierre d'achoppement sur laquelle la question de la puissance et du sacré doit s'arrêter pour se valider ou s'invalider. Au coeur de cet espace où l'homme se comprend lui-même dans le monde et dans sa destinée, la problématique du mal devient le lieu où se décident la question du sens ainsi que celles de la culpabilité et de la responsabilité. Deux dimensions du mal surgissent dès lors: le mal subi et le mal commis. C'est à P. Ricoeur que nous renvoyons ici aussi.

«C'est en effet parce que le mal est l'expérience critique par excellence du sacré, que la menace de dissolution du lien de l'homme à son sacré fait ressentir avec la plus grande intensité la dépendance de l'homme aux forces de son sacré. Aussi le mythe de la "crise" est-il du même coup le mythe de la "totalité": en racontant comment ces choses ont commencé et comment elles finiront le mythe replace l'expérience de l'homme dans un tout qui reçoit du récit orientation et sens. Ainsi s'exerce à travers le mythe une compréhension de la réalité humaine en totalité par le moyen d'une réminiscence et d'une expectation.»¹⁶

L'expérience du sacré ne va pas sans une expérience tout aussi aiguë de la culpabilité et de la responsabilité. Le sens d'un ordre auquel il faut se conformer et celui d'une parole à laquelle il faut répondre sollicitent l'homme dans les rapports qu'il entretient avec le monde et la puissance. Que ce soit par le biais de la loi, de la morale ou encore de l'existence postulée d'un dieu, l'homme se situe dans un

¹⁶P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 169.

champ où ses actions sont porteuses de conséquences. Elles deviennent actes d'obéissance ou de désobéissance.

«A l'imputation qui centre le mal moral sur un agent responsable, la souffrance souligne son caractère essentiellement subi (...); à l'opposé de l'accusation qui dénonce une déviance morale, la souffrance se caractérise comme pur contraire du plaisir, comme non-plaisir, c'est-à-dire comme diminution de notre intégrité physique, psychique, spirituelle. Au blâme, enfin et surtout, la souffrance oppose la lamentation; car si la faute fait l'homme coupable, la souffrance le fait victime: ce que clame la lamentation.»¹⁷

Dans son approche de la question du mal, P. Ricoeur travaille à distinguer à la fois les différentes expériences du mal et les différents niveaux des mythes qui y répondent. En ce sens, les deux ouvrages mentionnés sont complémentaires et offrent un large aperçu de sa manière de traiter cette question. Entre le blâme et la lamentation, P. Ricoeur introduit la notion de *peine* qui offre une synthèse entre le mal commis et le mal subi: autour de la peine, la souffrance se rassemble et devient l'unique centre de deux faces qui s'y rejoignent.

Face à l'expérience déstabilisante de la souffrance, l'homme tente des formulations. Les mythes, en tant que récits qui disent la rencontre entre l'homme et le sacré, sont une représentation qui renvoie le mal à une origine extra-mondaine et qui tente ainsi de donner sens à l'expérience humaine. Il n'empêche que le mythe lui-même, quelque soit sa forme, impute à l'homme une responsabilité et une culpabilité. Le mythe intègre certes la souffrance dans un récit, à la fois étiologique et téléologique, mais il assigne à l'homme un rôle, une position. P. Ricoeur¹⁸ délimite trois degrés de responsabilité: celui résultant de la souillure, celui résultant du péché et celui résultant de la culpabilité.

¹⁷P. RICOEUR, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986 [avant-propos de P. GISEL], pp. 15-16.

¹⁸P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité* in: *Philosophie de la volonté*, tome 2, Aubier, Paris (1960: édition en 2 volumes) 1988, pp. 187-300.

La culpabilité désigne ainsi le moment subjectif de la conscience de faute. «La culpabilité se *comprend* par un double mouvement à partir des deux autres "instances" [souillure et péché] de la faute: un mouvement de rupture et un mouvement de reprise. Un mouvement de rupture qui fait émerger une instance nouvelle – l'homme *coupable* – et un mouvement de reprise par lequel cette expérience nouvelle se charge du symbolisme antérieur du péché et même de la souillure pour exprimer le paradoxe vers lequel pointe l'idée de faute, à savoir le concept d'un homme responsable *et* captif, mieux d'un homme responsable d'être captif, bref le concept du *serf-arbitre*.»¹⁹

Dans ce contexte, la responsabilité prend une ampleur difficile à supporter. La faute se lie à la liberté de l'homme et la souffrance aux choix qu'il fait. Contrairement à d'autres explications de l'origine du mal, celle du péché originel donne à cette articulation entre souffrance et liberté son caractère décisif. Il ne s'agit plus là d'un dieu méchant qui impose à l'homme la souffrance, tel que nous le décrit le tragique. Il ne s'agit pas non plus d'une vision substantielle du mal qui ferait partie d'un monde auquel l'homme est appelé à échapper, tel que nous l'offre une description gnostique de la réalité.

Nous savons que le dogme du péché originel tel qu'il a marqué et marque encore l'interprétation judéo-chrétienne du récit de la Genèse, prend forme avec Augustin²⁰. «On ne dira jamais assez le mal qu'ont fait aux âmes, durant des siècles de chrétienté, d'abord l'interprétation littérale de l'histoire d'Adam, ensuite la confusion de ce mythe, traité comme une histoire, avec la spéculation ultérieure et principalement augustinienne sur le péché originel; en demandant aux fidèles de confesser ce bloc mythico-spéculatif et de le recevoir comme une explication qui se suffise à elle-même, les théologiens ont indûment requis un *sacrificium intellectus*, là où il fallait éveiller les croyants à une surintelligence symbolique de leur condition actuelle.»²¹

¹⁹P. RICOEUR, *op. cit.*, pp. 255-256.

²⁰AUGUSTIN, *De libro arbitrio* in: *Oeuvres/Dialogues philosophiques: de l'âme à Dieu*, vol. 6 [présenté et traduit par F. J. THONNARD], Desclée de Brouwer [Bibliothèque augustinienne], Paris 1952, voir en particulier livre I.

²¹P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 380.

Dans l'interprétation augustinienne du récit de la Chute, il n'y a plus de place pour la lamentation, place que revendiquait pourtant, la littérature sapientiale de l'Ancien Testament, par exemple. L'accent est tout au contraire mis sur la culpabilité de l'homme: pécheur né, il n'a que le sort qu'il mérite; Dieu reste juste. «Le mal n'est pas *être*, mais *faire*.»²² Certes, et P. Ricoeur ne l'oublie pas, d'autres compréhensions du mal ont vu le jour depuis Augustin, mais il n'en demeure pas moins que, de par sa cohérence et sa logique, cette interprétation est devenue l'expression privilégiée du christianisme historique dans sa réponse au problème du mal²³. Le mal subi est devenu ainsi rétribution et le mal commis, mésusage responsable de la liberté. Depuis lors, le christianisme se débat encore pour parler du mal en d'autres termes et il se doit de répondre aux critiques qui lui sont sans cesse adressées à ce sujet. Même dans le concept de serf-arbitre défendu par la Réforme, la solution face à la question du mal n'est pas satisfaisante: certes, l'accent n'est plus mis sur l'origine mythologique du mal, mais sur une origine cette fois, anthropologique, qui rend l'homme coupable de ne pouvoir accomplir le bien.

4. Le Dieu méchant.

Partant de cette interprétation proprement chrétienne du mal, le rapport à la divinité se voit transformé. Dieu devient la figure de la vengeance et de la punition. Il est celui qui châtie l'homme pour sa désobéissance. Cette image de Dieu a fortement marqué l'évolution de la mentalité religieuse occidentale et a provoqué des réactions en lien à ce portrait de Dieu. La figure d'un Dieu méchant en est une traduction possible et c'est celle qui marque une partie des discours de Sade sur Dieu.

«Mais Saint-Fond, en répondant à Juliette et en s'opposant à elle, formule une autre possibilité à laquelle Sade a peut-être été enclin à

²²P. RICOEUR, "Le 'péché originel': étude de signification" in: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 269.

²³Voir à ce sujet J. DELUMEAU, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983, pp. 289-296: dans ce passage, l'auteur donne un aperçu significatif de l'influence et de la reprise des thèses de Saint-Augustin dans le christianisme occidental et ce, jusqu'au XVIIIème siècle.

croire lui aussi, mais qu'il préfère laisser au compte de son personnage: "Il existe un Dieu; une main quelconque a nécessairement créé tout ce que je vois, mais elle l'a créé pour le mal, elle ne se plaît que dans le mal, le mal est son essence, et tout celui qu'elle nous fait commettre est indispensable à ses plans." L'argument de l'horloger, argument déiste fort usé au XVIIIe siècle, est donc repris, mais dans une perspective d'une sorte de manichéisme unitaire, monothéiste: non pas la force du Bien et celle du Mal qui s'opposent, mais la seule force du Mal. D'où ce 'portrait' de Dieu, très proche du bourreau sadien: "Vindictif, très barbare, très méchant, très injuste, très cruel, et cela parce que la vengeance, la barbarie, la méchanceté, l'iniquité sont des modes nécessaires aux ressorts de ce vaste ouvrage."²⁴

Le seul Dieu envisageable, pour Sade, est un Dieu méchant. Le mal est une réalité incontournable et radicale, à tel point que Sade en arrive à le concevoir à l'origine même de la création, part nécessaire à cette dernière. Ici intervient, sans doute également, sa vision purement matérialiste de la nature: le mal et la destruction sont inhérents au mouvement de la matière. C'est donc d'un mal substantiel dont il s'agit. Mal que l'homme doit finalement accepter de commettre dans la condition qu'il habite. Sade, en allant jusqu'à formuler cette hypothèse d'un Dieu méchant, tente de délivrer l'homme du sentiment de sa culpabilité et de transformer sa responsabilité en une fatalité — univoque — au mal. Il se situe en ce sens entre une vision gnostique de l'existence du mal — le mal est une puissance à laquelle l'homme est soumis dans ce monde — et une vision chrétienne fondée sur la conception du péché originel — le mal vient au monde par l'action de l'homme perversi —. Entre l'être et le faire, Sade développe un *être-poussé-à-faire* qui caractérise la réalité empirique de l'homme au monde. En ce sens, il rejoint les présupposés de la vision anthropologique contenus dans le concept du serf-arbitre.

²⁴B. DIDIER, "Sade théologien" in : *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 228-229. Le discours de Saint-Fond se trouve dans l' *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* in: *Oeuvres complètes*, tome VIII, J.-J. Pauvert, Paris 1987, pp. 421-426.

Sade est, sans aucun doute, fortement marqué par le débat de l'époque qui opposa jansénistes et jésuites et qui reprenait la vision augustinienne du péché sous l'angle de la question: d'où vient le mal que nous faisons? Entre une nature humaine décrite comme totalement pervertie et dépendante de la seule grâce divine, arbitraire de surcroît, et une nature humaine partiellement bonne qui pourtant doit implorer la grâce pour son salut, l'espace de la liberté se voit réduit à une souffrance injuste.

Si nous poursuivons notre réflexion, la question suivante peut être posée, formulée ainsi avec P. Ricoeur: «Ce que le problème [du mal] met en question, c'est un mode de penser soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique. (...) comment peut-on affirmer ensemble, sans contradiction, les trois propositions suivantes: Dieu est tout-puissant; Dieu est absolument bon; pourtant, le mal existe.»²⁵

En refusant à Dieu la bonté, Sade souscrit à sa manière au critère de cohérence qui, précisément, face au problème du mal, se voit menacé. Pour Sade, la seule réponse au mal est donc cette vision originaire du mal qui en appelle à la participation volontaire tant de Dieu que de l'homme. On pourrait dire que le Dieu sadien ainsi profilé rejoint, d'une certaine manière, la figure d'un Dieu tragique. Mais le héros sadien, lui, se distingue du héros tragique en deux points: il ne connaît pas la crainte et il épouse son destin jusqu'au bout. Il pourrait presque devenir le héros tragique non-brisé: il connaît les desseins de Dieu et consent à y participer²⁶. Nous verrons que l'homme sans Dieu, chez Sade, est qualifié d'individu *sans crainte et sans espérance*: au travers de cette définition se dessine le rejet tant du tragique que du rituel.

²⁵P. RICOEUR, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986 [avant-propos de P. GISEL], p. 13. On peut voir dans la doctrine calvinienne de la Providence un exemple privilégié de cette pensée théologique qui se heurte au souci de cohérence: cf. à ce sujet E. FUCHS & P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre: essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides [coll. Champ éthique no 12], Genève 1985, pp. 21-39.

²⁶On pourrait ajouter à cela le fait que le héros sadien inverse, chez le lecteur, le sentiment de pitié tragique en délectation. Cf. à ce sujet l'analyse de L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris 1993, pp. 157-161.

En ce sens, la vision sadienne, déterministe jusqu'à oser imaginer, s'il le faut, un fondement transcendant à la réalité du mal, en évince la problématique ainsi que la question de la culpabilité qui lui est liée. La responsabilité de l'homme se limite à son obligation à commettre le mal, à obéir à cette force transcendante qui génère le mal. Ainsi, pour celui qui se soumet à cette condition, le mal subi est définitivement inversé en un mal impunément commis de manière justifiée, autorisée. Il n'y a plus de peine infligée par aucune autorité. Il n'est plus question de négociation avec une puissance à l'oeuvre dans la création. Le sacré, quel qu'il puisse être, n'a plus de place. Le mal n'est plus une énigme à déchiffrer, il devient une nécessité.

«Sur le portrait qu'on me fait de l'Être suprême, sur son penchant à la colère, sur la rigueur de ses vengeances, sur certaines comparaisons qui nous expriment en nombres le rapport de ceux qu'il laisse périr à ceux à qui il daigne tendre la main, l'âme la plus droite serait tentée de souhaiter qu'il n'existât pas. L'on serait assez tranquille en ce monde, si l'on était bien assuré que l'on n'a rien à craindre dans l'autre: la pensée qu'il n'y a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un, tel que celui qu'on me peint.»²⁷

Dans le contexte historique de Sade, donc celui de la pensée du XVIIIème siècle, nous pouvons nous interroger sur cette tendance qui conçoit la méchanceté comme un attribut divin. Cette conception, que l'on retrouve ici dans le passage tiré des *Pensées philosophiques* de Diderot, traduisait peut-être une critique à l'égard de l'Eglise qui, depuis longtemps déjà, abusait de la violence tant dans ses actes que dans les représentations qu'elle offrait. A la doctrine du péché originel qui n'épargnait aucun homme, répondait la violence de la punition divine. La dénonciation de la figure du Dieu méchant, figure que le christianisme institutionnalisé véhiculait²⁸, pourrait être

²⁷D. DIDEROT, *Pensées philosophiques* in: *Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris (1964) 1980 [présenté par A. VERNIERE], Pensée no IX, p. 13.

²⁸J. DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 321-331 dresse un tableau de cette figure du "Dieu terrible", comme il le nomme, qui marqua la conception occidentale de Dieu jusqu'au XVIIIème siècle: «L'accent perpétuellement mis sur la faute tendait, par une inévitable contrepartie, à grandir l'image terrible du Dieu juge.» (p. 325) «En dressant l'image de Dieu telle qu'elle était proposée par les théologiens, nous sommes au coeur même d'une histoire des mentalités, laquelle découvre un lien

comprise, toujours dans ce contexte, comme une transition nécessaire pour repenser la question de Dieu. De plus, postuler la méchanceté de Dieu répondait à la question difficile de la réalité du mal qui animait le siècle: la Providence ne peut exister en regard du mal et de ses manifestations. Contre l'idée trop souvent avancée du mystère de la volonté divine, une protestation se faisait jour qui préférerait imaginer un Dieu responsable du mal plutôt qu'un Dieu mystérieux et peut-être aveugle.

Les conséquences de cette attitude ont été diverses: Sade en est une expression, ailleurs elle a pu mener au déisme de Voltaire, au matérialisme de Diderot, à l'Être suprême de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*. Nous pensons que cette étape a pu représenter une forme de prise de conscience dans l'évolution historique du christianisme et dans la reformulation qu'il avait à penser. Sade, à sa manière, a participé à cette étape; son point de vue, cependant, essayait de retrouver l'origine mythique de ce Dieu méchant, alors que ses contemporains se contentaient de lui opposer la raison²⁹.

5. Refus de la délimitation: le désir et ses corrélats.

Ce qui surgit dans la confrontation à la question du mal renvoie à la question de la finitude et de la limitation du pouvoir. La mort, mal ultime, marque la condition humaine d'une limite indépassable qui condense la souffrance dans sa dimension la plus radicale. Dans la théorie du péché originel, la mort s'est vue saisie dans son rapport à la faute et à la culpabilité. La grâce, dès lors, avait le pouvoir de soustraire l'individu juste et méritant à cette échéance. La vie éternelle, liée à l'idée d'éternité de l'âme, répondait à la finitude et offrait une possibilité de renverser la sanction de mort. Là aussi, les héros sadiens protestent: la mort est inéluctable, il n'y a pas d'éternité quelle qu'elle soit et il n'y a pas d'échappatoire vertueuse à cette condition. Cependant, la finitude demeure une menace pour la vie

entre dévaluation d'une humanité affreusement pécheresse et rigueur du juge suprême.» (p. 328)

²⁹D. DIDEROT, *op. cit.*, Pensée no L, p. 41: l'auteur refuse dans ce passage les preuves de l'existence de Dieu basées sur les miracles.

présente. Et cette menace peut être contournée par la force du désir, désir de l'excès, désir du vouloir, désir du choisir l'ici et maintenant dans sa radicale destructivité. En ce sens, le désir peut être vécu, selon Sade, comme *contre-sacré*: l'homme se veut entier et intègre devant l'univers.

Le désir est ainsi une composante importante de l'anthropologie sadienne. Une critique de Sade telle A. Le Brun³⁰, voit même dans l'apologie du désir, le point culminant de cette vision de l'homme. Il paraît donc utile, dans notre approche, d'essayer de cerner à la fois, une définition du désir et de délimiter son rôle possible dans le rapport de l'homme au sacré.

«Parce qu'il éprouve qu'il peut mourir, l'homme réalise qu'il vit. La mort est l'ultime limite à l'horizon de sa finitude, et la subversion de toutes les autres frontières, dans le temps et l'espace de sa vie, vise à son franchissement.»³¹

Nous proposons, dans les quelques pages qui vont suivre, un temps d'arrêt sur la notion de désir. Autour du désir se focalisent les tensions issues de la confrontation à la puissance dont la prétention à une totalisation de la réalité est le point central. Le désir serait ainsi signe à la fois de volonté de vivre et de protestation. La brève définition du désir que nous allons tenter devrait ouvrir à deux éclairages, l'un psychanalytique – à partir de S. Freud et J. Lacan – et l'autre philosophique – à partir de la pensée de F. Nietzsche –, sur le déterminisme dans son rapport au mal.

5.1. Une esquisse du désir.

5.1.1. Le désir, revers de l'angoisse.

L'explication psychanalytique de l'angoisse est fortement liée à la compréhension du fonctionnement des instincts libidinaux. Même si

³⁰Cf. en particulier son ouvrage de référence: A. LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*].

³¹D. VASSE, *op. cit.*, p. 60.

cette articulation semble faite d'allers et retours, il paraît utile de s'y intéresser quelque peu dans le souci de son éventuel lien au désir.

S. Freud définit l'angoisse ainsi: «Le terme d'angoisse désigne un état caractérisé par l'attente du danger et la préparation à celui-ci, même s'il est inconnu; le terme de peur suppose un objet défini dont on a peur; quant au terme d'effroi, il désigne l'état qui survient quand on tombe dans une situation dangereuse sans y être préparé; il met l'accent sur le facteur de surprise.»³² De là, l'angoisse sert bien souvent à éviter les situations de total effroi en signalant, par avance, le danger.

La situation de danger elle-même est parfois liée à une expérience traumatisante, mais plus communément à celle de la perte de l'objet d'amour. La réaction d'angoisse est donc, elle aussi, liée à cette perte et s'origine dans les premières expériences de l'enfant qui voit sa mère s'éloigner ou être remplacée. L'angoisse est ainsi toujours le rappel d'une souffrance, d'un sentiment d'impuissance et d'insécurité, ainsi que l'ouverture au nécessaire travail de deuil. «Quand, pour des raisons de résistance, de défense et autres mécanismes d'annulation de l'objet, l'objet disparaît, il demeure ce qui peut en rester, à savoir l'*Erwartung*, la direction vers sa place, place où il fait dès lors défaut, où il ne s'agit plus que d'un *unbestimmte Objekt*, ou encore, comme dit Freud, d'un objet avec lequel nous sommes dans un rapport de *Löslichkeit*. Quand nous en sommes là, l'angoisse est le dernier mode, mode radical, sous lequel le sujet continue de soutenir, même si c'est d'une façon insoutenable, le rapport au désir.»³³

L'angoisse se voit dès lors liée à ce que nous pourrions appeler la menace représentée par l'attente non satisfaite du désir originel. Ce désir originel consiste en l'attente que l'autre réponde à nos besoins, qu'il nous fasse vivre en prenant soin de nous et qu'il témoigne par là même de son amour. Ce désir originel est donc une question de vie ou de mort, et l'angoisse qui le signale est à la fois témoin du

³²S. FREUD, "Au-delà du principe de plaisir (1920)" in: *Essais de psychanalyse*, PBP, Paris 1981 [traduit par S. JANKELEVITCH], p. 50.

³³J. LACAN, "Le grand I et le petit a" in: *Le séminaire livre VIII: le transfert*, Seuil [coll. Champ freudien], Paris 1991, p. 424.

danger de silence qui le menace et de l'intensité première qui le soutient. En ce sens, le désir est signe de volonté de vivre; il doit ainsi se transmettre et être reconnu afin que l'autre contribue à sa réalisation.

5.1.2. Le désir contre l'impuissance.

Régulièrement, l'apparition du désir et de ses manifestations place l'homme dans une prise de conscience de l'impuissance qui l'habite. Le désir est pulsionnel, il est lié à la face non conquise de la personnalité, il est violent et révèle une part des conflits de l'inconscient. A travers l'émergence du désir surgit aussi le sentiment d'impuissance. S. Freud a lié ce sentiment d'impuissance à la question de la castration. Plus largement, ce sentiment d'impuissance place l'homme au sein d'une réalité interne et profonde qui le dépasse et lui échappe. Le désir est là comme l'écho d'une impuissance cachée et ignorée. Là où le désir surgit, là où l'angoisse l'accompagne, là, de même, le sentiment d'impuissance prend forme et s'incarne. Le désir est comme le dernier élan, le dernier sursaut de l'immâtrisé, de l'immâtrisable. Il est là, prêt à éclater en tout temps comme un déstabilisateur de l'équilibre acquis, comme un révélateur de l'impossibilité à faire taire la tourmente ou à contrôler l'emportement.

Le désir est semblable à une force qui aspire et qui déplace l'homme devant un vide indicible qu'envahit le sentiment d'impuissance. Face à ce vide, le désir devient aussi appel à la volonté de puissance. Il y a rarement capitulation devant le désir: toujours, que l'on y cède où que l'on y résiste, il y a tentative pour le dompter, le dépasser, le vaincre. Il y a combat, lutte, volonté de maîtrise.

Du sentiment d'impuissance naît la conscience de la puissance elle-même. En face d'un destin qui semble échapper, naît la confrontation à la notion de force et de loi. En face de l'inconnu et du silence, naît la question inévitable de la transcendance. L'homme qui ne peut se saisir lui-même est à la recherche de ce qui donnera sens à ce qui lui échappe, il est à la recherche de ce qui éclairera la face cachée de sa propre conscience. Entre reconnaissance et liberté, le désir

revendique une part de l'existence et se heurte à une invisible puissance qui contrôle son devenir.

5.1.3. Le désir en tant que dimension relationnelle.

A la lecture des écrits de J. Lacan, la notion de désir prend une place centrale dans la relation à l'Autre et à l'autre. Cet aspect du désir est essentiel et nous pensons qu'il complète la vision freudienne. La conclusion de l'article sur le "désir" dans l'*Encyclopaedia Universalis* résume la position lacanienne que nous allons développer dans ce paragraphe:

«Qu'autrui soit mon autre est indispensable, mais il est également nécessaire que je devienne l'autre de cet autrui, car la conscience de soi naît elle-même non pour un être choyé ou pour un serviteur complaisant, mais pour une autre conscience de soi, reflétant une déchirure analogue à la sienne. Ainsi, alors que le besoin crie et que la demande énonce, appartient-il au désir de révéler cette dimension non domesticable de l'homme qui fait d'autrui non l'objet ou le moyen, mais la cause du désir.»³⁴

La dimension relationnelle du désir nous semble être un nécessaire complément à ce que nous avons déjà abordé. Nous proposons de reprendre la position lacanienne autour de cinq traits principaux.

a) Le désir dans sa relation à l'Autre. «Car le désir dans sa racine et son essence, c'est le désir de l'Autre, et c'est ici à proprement parler qu'est le ressort de la naissance de l'amour, si l'amour, c'est ce qui se passe dans cet objet vers lequel nous tendons la main par notre propre désir, et qui, au moment où notre désir fait éclater son incendie, nous laisse apparaître un instant cette réponse, cette autre main qui se tend vers nous comme son désir.»³⁵

Le désir est toujours relationnel, il est lié à un autre individu, symbole d'extériorité. Le désir se manifeste là, dans la rencontre avec

³⁴*Encyclopaedia Universalis*, Paris 1993: art. "désir" par B. SAINT-GIRONS.

³⁵J. LACAN, "L'objet du désir et la dialectique de la castration" in: *Le séminaire livre VIII: le transfert*, Seuil [coll. Champ freudien], Paris 1991, p. 212.

l'autre. C'est là qu'il surgit. Dès lors, la question de la relation à l'Autre se pose, de manière générique.

b) Le désir, aliénation et satisfaction. «C'est ici que nous trouverons la pointe de ce qui constitue l'impasse et le problème de l'amour, à savoir que le sujet ne peut satisfaire la demande de l'Autre qu'à le rabaisser — faisant de cet Autre l'objet de son désir.»³⁶ Le désir par ailleurs est violence, agressivité, «(...) désir de la disparition de l'autre en tant qu'il supporte le désir du sujet.»³⁷ La relation à l'autre est d'abord confrontation, combat autour du désir naissant. L'autre est celui qui devient l'objet du désir ou celui qui, peut-être, désire le même objet que moi. Dans l'un ou l'autre cas, l'autre n'existe plus en tant qu'individu, en tant que sujet, mais à la lumière du désir, il devient le rival ou l'incarnation même de ce désir qui exige satisfaction à tout prix.

c) Le désir en-deçà de la demande. Dès l'instant où l'on peut le situer en-deçà de la demande, le désir est marqué d'ambivalence. «On ne saurait avouer à l'autre ce qui est le plus primordial, à savoir *tu es le désir*, sans du même coup lui dire *tué le désir*, c'est-à-dire sans lui concéder qu'il tue le désir, sans lui abandonner le désir comme tel. L'ambivalence première, propre à toute demande, est que, dans toute demande, il est également impliqué que le sujet ne veut pas qu'elle soit satisfaite. Le sujet vise en soi la sauvegarde du désir, et témoigne de la présence du désir innommé et aveugle.»³⁸ Dialectique du désir: il se manifeste, se traduit par la demande et exige tout à la fois d'être entendu, reçu et d'être préservé, renvoyé. Cette dialectique peut être source de tension comme si le sujet devait sans cesse se maintenir en équilibre entre ce qui le précipite contre l'autre et ce qui lui interdit de se livrer à l'autre.

d) Le désir médiatisé par la parole. La demande est une parole qui s'enracine dans le désir et cette parole ouvre le sujet à l'expression de son désir. «La parole est cette roue du moulin par où sans cesse le

³⁶*Ibid.*, p. 260.

³⁷J. LACAN, "Au-delà de la psychologie" in: *Le séminaire I: les écrits techniques de Freud*, Seuil [coll. le Champ freudien], Paris 1975, p. 193.

³⁸J. LACAN, "L'objet du désir et la dialectique de la castration" in: *Le séminaire livre VIII: le transfert*, Seuil [coll. Champ freudien], Paris 1991, p. 239.

désir humain se médiatise en rentrant dans le système du langage.»³⁹
 «C'est seulement lorsqu'il se formule, se nomme devant l'autre, que le désir, quelque'il soit est reconnu au sens plein du terme.»⁴⁰ Ce passage à la parole évite les dérives du désir. La possible reconnaissance du désir, la nomination de ce désir, le fait exister autrement que dans son émergence première. Au travers de la parole, le désir entre dans un autre cadre de référence et d'échange. «La parole est cette dimension par où le désir du sujet est authentiquement intégré sur le plan symbolique.»⁴¹ La parole organise le désir, le rend accessible et le découvre. En ce sens, le fragile équilibre au sein de la dialectique du désir dépend de la capacité de faire accéder celui-ci à la parole.

e) Le désir et l'individualité. La médiatisation du désir par la parole ouvre un nouvel espace relationnel fondé sur la reconnaissance. «L'individualité consiste tout entière dans le rapport privilégié où nous culminons comme sujet dans le désir.»⁴² Cette étape est décisive dans la mesure où elle fait accéder le désir au monde du langage. De fait, le désir non seulement devient dicible, mais il devient aussi part intégrante de l'accession à l'individualité.

Le parcours lacanien autour du désir, ainsi résumé, en fait un élément constitutif de la relation à l'Autre. Il y a certes ambivalence et dialectique dans l'émergence du désir, mais l'ouverture vers laquelle l'homme est appelé à tendre au travers du désir en fait une condition *sine qua non* de son individualité. Le désir reconnu devient fondement pour l'affirmation du sujet.

5.2. Transition: en mal de désir.

Suite à notre essai de définition, nous retenons du désir qu'il joue un rôle de triple révélateur: face à l'angoisse, face à l'impuissance et face à la menace que constitue l'Autre. Au-delà de cette triple

³⁹J. LACAN, "Au-delà de la psychologie" in: *Le séminaire I: les écrits techniques de Freud*, Seuil [coll. le Champ freudien], Paris 1975, p. 203.

⁴⁰*Ibid.*, p. 207.

⁴¹ *Idem.*

⁴²J. LACAN, "L'objet du désir et la dialectique de la castration" in: *Le séminaire livre VIII: le transfert*, Seuil [coll. Champ freudien], Paris 1991, p. 203.

délimitation, le désir manifeste, chez l'homme, l'existence d'un conflit intérieur. Ce conflit met en tension vouloir et pouvoir d'un côté, plaisir et réalité de l'autre. En tant que tel, le désir est à la fois protestation contre le déterminisme et signe de déterminations avec lesquelles l'homme doit se comprendre. Il est marque de contradictions et, en face de la finitude, marque de la limitation du pouvoir; mais il n'en demeure pas moins source de vie et d'affirmation de soi. Dans son mouvement d'intériorisation, il devient à la fois parole sur l'homme et parole sur le sacré. L'homme porte en lui des tensions que rien ne justifie sinon qu'elles sont en elles-mêmes constitutives de son identité et de son humanité. Si une notion de transcendance s'insinue entre le désir et l'individu, elle ne peut être que ce vis-à-vis qui, de la limitation, extrait une vocation; terme pris ici dans son sens premier d'appel au sens large: appel à l'obéissance, à la responsabilité, à l'engagement, à la soumission, etc.

Mais le désir peut aussi, dans son ambiguïté, désacraliser la question du mal et déjouer la question de la culpabilité (tel que Sade le revendique). En désignant le désir sadien comme un *contre-sacré*, nous signalons une exploitation détournée des limites que le désir révèle. Le désir devient ainsi le lieu d'une prise de pouvoir sur l'autre, sur soi-même et sur le monde, où l'accession au langage et à la parole doit être contrôlée. Nous allons ainsi, dans les deux paragraphes qui suivent, situer les détours sadiens dans les deux champs délimités par les pôles du vouloir et du pouvoir d'une part, du plaisir et de la réalité d'autre part.

5.3. Repères philosophiques: volonté et pouvoir.

A la lecture de Sade, la question suivante va surgir: quel est le rôle de la volonté et du pouvoir humains? C'est le résultat à la fois de sa conception de la liberté et de sa conception du désir. Entre ces deux pôles de l'anthropologie sadienne, la place du vouloir et du pouvoir se voit délimitée et pourtant exaltée.

«Le monde est constitué de l'ensemble des réalités qui s'imposent ou se proposent à l'homme, en d'autres termes, de l'ensemble des réalités rencontrées, et la question sera donc de savoir si le désir peut

ou doit s'accommoder des réalités de fait, objectivement constatables, ou s'il les dépasse; notamment, s'il s'ouvre vers un avenir ou s'il se contente du déjà-là. Si l'on admet que le désir s'accommode du déjà-là, on dira, sous réserve de précision, que l'on se trouve en présence d'une conception utilitariste ou biologiste du désir; si l'on admet, au contraire, que le désir va au-delà des satisfactions utilitaires, on dira que l'on a une conception ouverte du désir.»⁴³

Plusieurs conséquences s'offrent dans l'idée de l'ouverture du désir. En proposant le lien entre volonté et pouvoir, ou puissance, nous renvoyons indirectement à la philosophie de Nietzsche et, avant lui, à celle de Schopenhauer. Le désir pourrait alors être considéré comme la mesure de la volonté qui cherche à s'affirmer en puissance, en force qui organise le donné, le réalise. Il faut toujours surpasser les limites premières pour vaincre l'immédiat et lui donner forme au-delà de la résignation.

Nous pensons que la vision nietzschéenne de la réalité n'est finalement pas si éloignée de celle de Sade. En effet, la notion de puissance se trouve liée, dans les deux cas, à une revalorisation des instincts et à un refus de la sanction morale. Nous osons ainsi mettre en parallèle, à titre indicatif, deux extraits, le premier écrit par Nietzsche, le deuxième par Sade.

«Il faut considérer quelles sont les *pertes* que subissent toutes les institutions humaines, dès que l'on fixe une sphère supérieure, divine et supraterrrestre, qui doit d'abord *sanctionner* ces institutions. En s'habituant à ne voir la valeur que dans cette sanction (par exemple pour le cas du mariage) on a mis à l'écart la *dignité naturelle* de l'institution, on a même complètement *nié* celle-ci dans certains cas. La nature est jugée défavorablement dans la mesure où l'on a mis en honneur la contre-nature d'un Dieu. "Nature" devient équivalent de "méprisable", de "mauvais". La fatalité d'une croyance en la *réalité des qualités morales supérieures sous le nom de Dieu*: par là toutes les valeurs véritables étaient niées et considérées par principe comme des *non-valeurs*. C'est ainsi que l'*anti-naturel* monta sur le

⁴³P.-A. STUCKI, *op. cit.*, pp. 92-93.

trône. Avec une logique implacable on aboutissait à exiger, d'une façon absolue, la *négation de la nature*.»⁴⁴

«L'idée d'un Dieu ne naquit jamais chez les hommes que quand ils craignirent ou qu'ils espérèrent; c'est à cela seul qu'il faut attribuer la presque unanimité des hommes sur cette chimère. L'homme, universellement malheureux, eut dans tous les lieux et dans tous les temps des motifs de crainte et d'espoir, et partout il invoqua la cause qui le tourmentait, comme partout il espéra la fin de ses maux. En invoquant l'être qu'il en supposait la cause, trop ignorant ou trop crédule pour sentir que le malheur inévitablement annexé à son existence n'avait d'autre cause que la nature même de cette existence, il créa des chimères auxquelles il renonça dès que l'étude et l'expérience lui en eurent fait sentir l'inutilité.

La crainte fit les dieux et l'espoir les soutint. (...)

Rendons-nous indistinctement à tout ce que les passions nous inspirent, et nous serons toujours heureux. Méprisons l'opinion des hommes: elle n'est que le fruit de leurs préjugés.»⁴⁵

Chez l'un comme chez l'autre, l'enjeu est de surpasser les limites indépendamment de l'idéologie, mais par l'exercice de la volonté de puissance. Le désir y trouve une définition particulière: peut-être est-il l'impulsion première du mouvement, sans en être l'aboutissement ni même l'essence. La question du mal est dès lors envisagée sous un angle particulier: il n'y a plus aucune justification au mal, il y a une certaine forme de combat engagé avec le mal, celui de la volonté de vivre contre toute soumission.

«(...). Qu'est-ce que le *mal*? Trois sortes de choses: le hasard, l'incertitude, le subit. Comment l'homme primitif combat-il le mal? — Il le conçoit comme s'il était la raison, la puissance et même comme une personne. Il arrive de la sorte à la possibilité de conclure avec lui une sorte de traité et même d'agir d'avance sur lui, — de prévenir.

⁴⁴F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, Livre de poche, Paris 1991 [traduit par H. ALBERT], p. 232 (fragment 216).

⁴⁵D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992, pp. 58-60, extraits de *Notes pour la Vérité* (vers 1787).

-Un autre expédient, c'est de prétendre que le caractère méchant et nuisible n'est qu'apparent. On interprète les suites du hasard, de l'incertitude, du subit comme bien intentionnées, comme pleines de raison.

-Un troisième moyen c'est d'interpréter, avant tout, le mal qui nous arrive comme "mérité": on justifie le mal en le considérant comme punition...

En résumé, on se soumet à lui. — Toute l'interprétation morale et religieuse n'est qu'une forme de la soumission au mal. (...).»⁴⁶

Une parenté se dessine donc bien entre Sade et Nietzsche, parenté qu'il est pourtant difficile de saisir exactement puisque ni l'un ni l'autre n'ont proposé un système construit de leurs pensées. Il paraît donc relativement aisé de trouver, à la lecture des écrits de l'un comme de l'autre, des thématiques qui se rejoignent, qui se répondent. Nietzsche n'a sans doute pas eu connaissance des écrits de Sade qui, à son époque, étaient encore clandestins⁴⁷. Mais, une dimension nihiliste traverse la pensée de ces deux auteurs, sur laquelle il nous faudra revenir. Il en va de la question de Dieu, de la morale et du pouvoir de l'homme.

Pour l'instant, nous introduisons une distinction dans le seul concept de *pouvoir*, entre la notion de puissance et celle de domination. Il nous semble en effet correct de ne pas mélanger les deux: la puissance pourrait être conçue comme une revendication qui, contre la résignation, recherche une sorte de dignité humaine; là, nous sommes sans nul doute proche de la conception nietzschéenne du *pouvoir*. La domination quant à elle, même si elle traduit aussi un refus de la résignation (dans son opposition à la soumission), instaure une dimension de *pouvoir-contre-l'autre*, doublé d'un désir contre l'autre aussi, qui rejoindrait plus particulièrement la vision

⁴⁶F. NIETZSCHE, *op. cit.*, pp. 492-493 (fragment 461).

⁴⁷Même si M. CAMUS dans son article "L'impasse mystique du libertin" in *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, p. 269, peut affirmer sans réserve: «Mais on sait que Nietzsche a lu Sade!», nous restons pour notre part dubitatif. Nous n'avons, en effet, trouvé aucun indice de cette lecture de Sade par Nietzsche et il nous semble que cela est encore à démontrer. Une hypothèse peut être avancée: les critiques de Sade font régulièrement mention de ce lien entre Sade et Nietzsche, alors que l'inverse ne semble pas apparaître. Ce procédé relève-t-il d'une volonté de réhabilitation de Sade et de sa pensée? La question reste ouverte!

sadienne. La souveraineté sadienne se manifeste dès lors en une souveraineté de possession — face à des sujets assujettis —, alors que celle de Nietzsche est au-delà de cette manifestation — elle est libre de tout sujet —.

La lecture des textes de Nietzsche autorise néanmoins une perception ambiguë: il n'est pas sûr que la frontière soit toujours clairement tracée entre l'une et l'autre notions du pouvoir. D'autant plus que, tant chez Nietzsche que chez Sade, ce pouvoir s'exerce contre les notions généralement acceptées de bien et de mal, de vertu et de vice. L'individu est, dans les deux cas, appelé à se retourner contre la morale chrétienne qui affaiblit l'homme et le maintient ainsi dans un état dégradé. Mais là aussi, deux perspectives se dessinent: celle prophétique de Nietzsche, donc dirigée vers un *à-venir*, et celle destructrice de Sade, donc dirigée vers un *dé-passé*.

Nous pouvons rappeler, en point d'orgue, la distinction biblique entre domination et puissance: d'après le récit de la Création, dans le livre de la Genèse au chapitre premier, la domination de l'homme n'est appelée à s'exercer qu'envers les animaux et la nature. La domination de l'homme par l'homme se voit limitée par la relation à la puissance de Dieu⁴⁸.

5.4. Repères psychanalytiques: plaisir et réalité.

Nous connaissons la distinction que S. Freud établit entre principe de plaisir et principe de réalité.

«Aussi doit-on admettre ceci: il existe dans le psychisme une forte tendance au principe de plaisir mais certaines autres forces ou conditions s'y opposent de sorte que l'issue finale ne peut pas toujours correspondre à la tendance au plaisir. (...). Le premier cas où l'on rencontre une telle inhibition du principe de plaisir nous est bien connu; il est dans l'ordre. Nous savons en effet que le principe de plaisir convient à un mode primaire de travail de l'appareil psychique et qu'en ce qui concerne l'auto-affirmation de l'organisme

⁴⁸Cette question fait également écho à la critique marxiste du christianisme.

soumis aux difficultés du monde extérieur, il est d'emblée inutilisable et même extrêmement dangereux. Sous l'influence des pulsions d'auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le *principe de réalité*; celui-ci ne renonce pas à l'intention de gagner finalement du plaisir mais il exige et met en vigueur l'ajournement de la satisfaction, le renoncement à toutes sortes de possibilités d'y parvenir et la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin détourné qui mène au plaisir.»⁴⁹

Dans cette opposition entre plaisir et réalité, il nous semble important de situer le désir. Il pourrait être la mesure toujours active de l'écart qui sépare plaisir et réalité, écart engendré par la lutte des instincts. Le désir revendique ainsi le plaisir contre la réalité. Par ailleurs, nous avons vu que la souffrance était précisément non-plaisir: le désir pourrait dès lors s'exprimer dans une prise de parole telle que la lamentation, la protestation. Mais il est à la frontière de la révolte et peut imperceptiblement basculer dans une révolte violente. Sade en est peut-être un exemple: il transforme, au nom du principe de plaisir, la souffrance elle-même en un plaisir indépassable.

«Le plaisir opère une certaine *subversion* du savoir. Dans la jouissance, comme dans la joie d'ailleurs, l'homme éprouve, étonné, la suspension du temps et de l'espace, l'éclatement du savoir. Ces moments de subversion frappent sa vie de l'estampille fugitive de la vérité. Ils sont souvent — pour ne pas dire toujours — mêlés d'inquiétude ou d'angoisse. La subversion de la loi, en effet, trouble l'homme dans la mesure où elle lui indique qu'il échappe à la maîtrise qu'il croyait avoir de lui-même, aux lois de sa connaissance.»⁵⁰

Ainsi, chez Sade, à l'aplanissement de la tension entre pouvoir et vouloir par la domination, répond cet autre aplanissement de la tension entre plaisir et réalité par ce que nous nous permettons d'appeler l'"odynophilie", néologisme qui évite l'emploi délicat du terme "sadisme".

⁴⁹S. FREUD, *op. cit.*, p. 46.

⁵⁰D. VASSE, *op. cit.*, p. 99.

6. Conclusion: le conflit démoniaque.

«Nous appelons démon l'inquiétude primordiale et inhérente à tout homme qui le fait sortir de lui-même et se jeter dans l'infini, dans l'élémentaire, comme si la nature avait laissé au fond de nos âmes un peu de son ancien chaos dont nous ne pouvons nous défaire et qui tend passionnément à retourner dans le supra-humain et le surnaturel. Le démon, c'est le ferment qui met nos âmes en effervescence, qui nous invite aux expériences dangereuses, à tous les excès, à toutes les extases. Chez la plupart des individus, cependant, chez les natures moyennes cette partie à la fois précieuse et dangereuse de l'âme ne tarde pas à se résorber et à disparaître; ce n'est qu'en de rares moments, dans les crises de la puberté, dans les instants où l'amour ou le désir sexuel agitent le cosmos intérieur de l'homme, que cette volonté de sortir de soi, cette exaltation, ce manque de contrôle vont jusqu'à s'affirmer dans la banale existence bourgeoise. En temps ordinaire les hommes mesurés étouffent en eux cette poussée faustienne, le travail la calme, l'ordre la réfrène, la morale la chloroforme (...).»⁵¹

Dans l'introduction à son étude sur Kleist, Hölderlin et Nietzsche, S. Zweig décrit ainsi la force démoniaque qu'il voit à l'oeuvre en ces destins tragiques. Nous nous proposons de rassembler dans cette figure du démon l'ensemble du parcours qui nous a conduit du sacré au désir: le démon de S. Zweig pourrait rassembler la dimension mythique du désir lui-même et de la force qu'il représente. Il dessine par ailleurs la fragile distinction entre intériorité et extériorité. Il dit finalement l'ambiguïté entre bien et mal. Et nous pouvons même reprendre les mots de la psychanalyse: «Il faut admettre aussi que, lorsque les personnes non familiarisées avec l'analyse éprouvent une angoisse obscure, redoutant d'éveiller quelque chose qu'on ferait mieux, à leur avis, de laisser dormir, c'est au fond une crainte de voir survenir cette compulsion démoniaque.»⁵² S. Freud indique ainsi que cette vision démoniaque est due à un résidu mythique: la tâche de la psychanalyse, en donnant d'autres noms, est alors d'offrir une vision plus scientifique et objective de cette réalité interne à l'homme. Il

⁵¹S. ZWEIG, *Le combat avec le démon: Kleist, Hölderlin, Nietzsche*, Belfond/Livre de Poche, Paris 1983 [traduit par A. HELLA], p. 9.

⁵²S. FREUD, *op. cit.*, p. 80.

n'empêche que ce combat demeure et que le déchirement qui en résulte désarme l'homme. Dans son refus du sacré, Sade postule un homme certes déterminé au mal, mais conscient de cette détermination. Il rejette ainsi une conception mythique des choses: l'homme n'est pas manipulé par des forces extérieures ou intérieures, mais il est appelé à l'exercice réfléchi de sa "nature". Le désir devient, avec lui, dépassement des écarts entre plaisir et réalité, entre volonté et pouvoir.

Dès lors, il semble nécessaire de trouver une voie médiane entre fascination et refus du sacré. Nous entendons par fascination du sacré, une vision qui y verrait un lieu totalement séparé de la réalité mondaine et humaine, capable de recevoir les interrogations et les énigmes de l'homme sous couvert de mystérieux. Par refus du sacré, nous entendons – et Sade en sera l'exemple – la négation absolue de la transcendance. Dans ce processus, nous croyons qu'une certaine compréhension de la vocation humaine est en jeu. A ce niveau, la vocation religieuse n'est que l'une des possibles formes de la vocation humaine. Mais une dérive de cette réponse se dessine d'emblée, comme le signalent les mots de M. Oraison: «Il est indiscutable qu'à un niveau quelque fois semi-conscient, la plupart du temps totalement obscur, dans ce que l'on appelle 'avoir la vocation' une certaine fascination de cette situation privilégiée par rapport au monde transcendant puisse jouer. (...). Entrer dans cette élite d'hommes, qui est perçue comme détentrice du sacré et en situation privilégiée de ce point de vue, peut être de soi profondément attirant. Chacun de nous est plus ou moins fasciné par son propre manque, sa propre incertitude et la possibilité de *posséder* une certaine réponse qui obture littéralement l'interrogation de ce manque.»⁵³ La vocation religieuse peut devenir tentation de prendre concrètement corps avec le sacré afin d'échapper aux interrogations surgies des contradictions humaines. A la lumière d'un refus du sacré tel qu'il apparaît chez Sade, menant par là-même à un déterminisme qui fait l'économie de la question du mal, nous devons imaginer une reprise du sacré et de son appel à l'homme, qui tienne compte de ses tensions et qui s'articule au problème du mal.

⁵³M. ORAISON, *Vocation, phénomène humain*, DDB, Paris 1970 (2), p. 89.

«Toutes ces contrariétés, qui semblaient le plus m'éloigner de la connaissance de la religion, est ce qui m'a le plus tôt conduit à la véritable.»⁵⁴ C'est par ces quelques lignes de B. Pascal que nous terminons cette partie. Elles nous ouvrent au travail incessant de dialogue et à la quête répétée de sens.

⁵⁴B. PASCAL, *Pensées*, Garnier-Flammarion, Paris 1971 [texte établi par Léon Brunschvicg], Pensée no 424.

SACRILEGE ET VIOLENCE: L'UNIVERS DE SADE

«Jadis les princes sortaient de leurs palais en grand *arroi*: carrosses, chevaux, valets, étendards, parades de toutes sortes. Le mot *désarroi* vient de là. Etre en *désarroi* c'est être privé d'escorte, avancer dans une vie dépouillée de tout revêtement de force.»

C. BOBIN, *L'inespérée*, Gallimard/NRF, Paris 1994, pp. 13-14.

1. Introduction: une lecture théologique de Sade.

«On risquerait même de ne dire que des banalités si l'on entendait simplement montrer, une fois de plus, la place de la religion dans l'univers de Sade, (...).»¹

Lorsqu'il s'agit de justifier une étude conjointe du religieux et de l'oeuvre du Marquis de Sade, il est habituel de rappeler que Sade adressa, au milieu du siècle de la Raison et des Droits de l'Homme, une cinglante critique à l'égard du christianisme. Il se trouve cependant que cette critique n'a, à notre connaissance, jamais été jugée digne de réponse de la part des théologiens eux-mêmes. D'autres critiques qui la suivirent, telles celles de Nietzsche, Freud ou Marx, ont, elles, trouvé une place d'honneur dans la réflexion théologique. La critique de Sade esquisse, voire inaugure, ces critiques qui fleurissent ensuite à la charnière des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Sade, au coeur du temps des Lumières, déclare sans équivoque, qu'il n'existe ni raison rationnelle ni droits égaux. Une telle mise en perspective réoriente le rapport que l'homme entretient avec lui-même et avec le monde, elle affecte la compréhension de la destinée humaine et de son rôle au milieu de la nature qui se voit, à cette époque, déifiée. On pourrait dès lors compléter les termes de la citation de B. Didier et dire que montrer la place du christianisme dans l'oeuvre de Sade relève presque de la banalité.

Sade se déclare athée. D'un athéisme sans demi-mesure. D'un athéisme qui rebute parce que, bien souvent, jugé blasphématoire et sacrilège. Sa critique du christianisme n'est cependant pas systématique, elle s'exprime en images et en discours apologétiques au travers de ses romans. Au travers de ses écrits, Sade nous parle du rôle de la puissance, de la morale, de la hiérarchie manipulatrice et de la prétention à la vérité. Cette critique massive, que nous avons qualifiée de refus du sacré, affirme tout à la fois qu'il n'y a plus de droit ou de loi naturels au sens où le prétendent les philosophes de son temps qui cherchent à transformer la notion de transcendance, ni

¹B. DIDIER, "Sade théologien" in : *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, p. 219.

de nature idéalisée qui permettrait à l'homme d'y trouver son origine et son sens. Au-delà de ces affirmations, Sade rejette également tant l'idée d'une idéologie politique ou philosophique qui puisse extraire l'homme de la douloureuse perte de sa noblesse que l'idée d'un ordre social autre que celui fondé sur l'exercice du pouvoir et de la domination.

Sade déploie une pensée nihiliste qui parle de la domination de l'homme par l'homme au-delà même de la question des rapports de société. C'est dans cette pensée que nous allons essayer de voir un peu plus clair afin de fournir une éventuelle réponse théologique. Ce travail se fera en plusieurs étapes: il est d'abord nécessaire de présenter les critiques classiques de l'oeuvre de Sade. Ensuite, pour bien la comprendre, il est essentiel de la situer dans son contexte historique. Finalement, nous proposerons une ligne interprétative qui s'articulera à la réflexion théologique.

Nous sommes conscient que nos choix restent partiels et partiels. Ce parcours est vaste et la polémique autour de l'oeuvre de Sade est dense. Notre approche veut rester à la fois spécifique — c'est-à-dire théologique — et large — c'est-à-dire représentative de la recherche littéraire —. En ce sens, notre souci est double: offrir une vue d'ensemble des questions et problèmes relatifs à la critique de l'oeuvre de Sade et une lecture de cette oeuvre qui permette, par la suite, un travail théologique. Notre texte essaie donc de répondre aux critères d'interdisciplinarité qui soustendent notre démarche. Beaucoup d'informations doivent être fournies afin de faciliter les liens que nous souhaitons établir entre les deux domaines.

2. Travail d'approche.

2.1. Les critiques.

Sade ne laisse pas son lecteur indifférent. «Qui lit Sade, et non ses exégètes, ne peut en sortir indemne. Je crois même qu'on en revient avec ces immenses blessures de l'être dont les couleurs inattendues

font quelquefois pâlir l'horizon.»² Comme l'exprime A. Le Brun, la lecture des écrits de Sade met en mouvement, de manière particulière, l'univers du lecteur. Et ce mouvement est bien souvent balancé entre fascination et répulsion. A cause de son athéisme, de sa violence et de sa crudité, Sade, de manière générale, dérange et bouscule son lecteur. Combien d'années a-t-il fallu pour que Sade soit reconnu en tant qu'écrivain?³ Et l'est-il seulement aujourd'hui?

Les réactions face à l'écriture de Sade sont cependant plus complexes que la simple alternative attraction/répulsion. Nous pourrions, à cet effet, distinguer deux niveaux dans la perception des écrits de Sade. Premièrement, une perception linéaire du texte, une appréhension que l'on pourrait presque nommer *de surface*: le texte se donne à lire, à comprendre, à analyser, à interpréter. Deuxièmement, une perception peut-être inconsciente ou *de profondeur*, qui ne se donne jamais à saisir qu'à travers un univers onirique perturbé et des représentations transformées. Ce deuxième niveau n'est accessible au lecteur que dans une démarche incontrôlée; il est dès lors invérifiable sinon par l'expérience individuelle. Il nous paraît être témoin d'une justesse de la pensée de Sade. Nous sommes conscient néanmoins qu'il nous faudra donner d'autres arguments pour justifier cette intuition: si la pensée de notre auteur ne peut se systématiser pour déployer sa force et sa visée, elle demeure trop subjective pour prétendre à une portée plus large. Et c'est bien là que réside le risque de notre démarche: le propre de la pensée sadienne est peut-être précisément d'échapper à toute systématisation.

Notre perception de cette oeuvre provient d'allers et venues dans les écrits de Sade, d'approche par cercles concentriques. La lecture de Sade est difficile et laborieuse: on ne lit pas Sade, quel que soit le texte, sans s'accrocher, s'arrêter. Sous nos yeux, cette lecture est restée hésitante et lente, ardue malgré une fascination certaine. Le résultat est donc, sans nul doute, quelque peu impressionniste.

²A. LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*], p. 21.

³Les premières véritables éditions des textes de Sade ne sont apparues qu'au début de ce siècle et ont coûté de nombreux procès à leurs éditeurs. Le mouvement surréaliste français a beaucoup contribué à la reconnaissance de Sade. Voir à ce sujet A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Plon, Paris 1989, 3e partie, pp. 113-145. Nous y reviendrons.

Pour faciliter la lecture de notre parcours, nous proposons de dégager trois différents types de critique de l'oeuvre de Sade, rencontrés dans les ouvrages que nous avons consultés⁴.

Le premier pourrait être qualifié de *passionné*, ce serait celui, par exemple, d'auteurs tels que A. Le Brun ou C. Thomas. Cette approche des oeuvres de Sade tend à une sorte d'apologie de sa pensée; dans les deux exemples cités, elle se trouve très bien informée et remarquablement écrite. Elle relève cependant plus de l'oeuvre littéraire que de la critique proprement dite. Ces auteurs nous font entrer dans les écrits de Sade au travers de la fascination que nous pouvons, en tant que lecteur, ressentir à leur découverte (niveau *de profondeur* décrit plus haut).

Le deuxième pourrait être qualifié d'*historique* et des auteurs tel que M. Delon ou B. Didier en seraient représentants. Dans ce type de travail, le but est d'insérer la critique de Sade dans l'arrière-fond historique qui voit naître son oeuvre. Ces auteurs nous offrent une lecture qui répond plus spécifiquement aux questions liées à l'histoire de la pensée et de la littérature (niveau *de surface* décrit plus haut).

Le troisième pourrait être qualifié d'*interprétatif*; il serait représenté par des auteurs tels que M. Blanchot ou P. Klossowski. Cette lecture (qui s'inscrit toujours au niveau *de surface* décrit plus haut) cherche à comprendre la pensée de Sade dans ses affirmations philosophiques et à la lire dans ses enjeux face à l'histoire de la pensée.

Tous ces types de critique sont sans doute nécessaires dans le cas de Sade: l'un ne va pas sans l'autre. De plus, les catégories dans lesquelles nous avons assigné une place à certaines études critiques ne sont pas hermétiques: nous les classons ici en fonction de leur orientation principale et ce, afin de situer quelque peu le débat qui entoure l'approche de Sade.

⁴M. Delon parle de trois étapes dans l'interprétation des textes de Sade: la médicalisation, la dialectisation et la textualisation (in: D.A.F. SADE, *Oeuvres*, vol. I, Gallimard/La Pléiade, Paris 1990, introduction pp. I-XLVIII).

Les écrits de Sade, il est bon de le préciser, sont d'une quantité et d'une diversité impressionnante: récits de voyages, théâtre, romans, contes, correspondances et journal. En général, on parle peu des oeuvres non romanesques de Sade⁵. Pour notre part, nous avons essayé de fréquenter cette oeuvre au travers d'écrits issus de tous ces genres littéraires. Comme en témoigne la bibliographie annexée, nous avons choisi des textes qui nous semblaient représentatifs. Il nous importait de déceler, dans l'étendue de cette oeuvre, ce qui servirait à notre approche de la critique du christianisme formulée par son auteur.

Il faut encore signaler, au chapitre des différentes critiques de Sade, les deux options divergentes qui se confrontent au niveau de son interprétation. Une approche voit dans la pensée de Sade, l'expression d'une certaine ironie à l'égard de son temps⁶, tandis qu'une autre la comprend comme l'expression d'une philosophie à part entière. Il est bien difficile de trancher dans cette question: la distance historique semble jouer, dans ce cas, un rôle majeur qu'il est difficile d'évaluer entièrement⁷. Dans une approche profane, telle que la nôtre, un critère de lecture pourrait être établi: une scission apparaît entre les romans et les autres écrits de Sade. Nous voyons là, l'indication d'un choix significatif de l'auteur: Sade ne nous offre pas un système philosophique, mais des fictions littéraires; ces fictions traduisent une pensée sur l'homme et sa condition, jamais reprise telle quelle dans ses autres écrits. De fait, la vie et la pensée de Sade, dans ce que nous en percevons, ne sont pas aussi radicales

⁵A lire les critiques qui en sont faites, on pourrait même penser que Sade n'a écrit que quelques textes, voire que quelques paragraphes. Le théâtre de Sade, par exemple, n'a été publié qu'en 1970 par J.-J. Pauvert (cf. A. LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*], p. 132).

⁶La fiction d'A. PROCHIANZ, *La biologie dans le boudoir*, Odile Jacob, Paris 1995, est basée sur une approche qui tient compte de l'absurdité ou de l'exagération des propos de Sade: l'auteur parle de démonstration par l'absurde dans le rapport entre lois morales et nature chez Sade (pp. 141-142).

⁷Le jeu de l'interprétation varie considérablement selon qu'on penche pour l'une ou l'autre des tendances. M. BLANCHOT (in: *Lantréamont et Sade*, Minuit, Paris 1949) souligne ainsi les enjeux qui surgissent du choix de l'ironie dans le travail d'interprétation: «L'ironie est, à coup sûr, un adversaire redoutable pour l'analyse, laquelle voit se volatiliser le droit de considérer à part, d'apprécier en lui-même chaque moment pour en définir le contenu. Il n'y a plus de dénombrement possible, si la signification de chaque détail se double d'une intention railleuse qui non seulement l'efface (c'est la moindre difficulté), mais l'ouvre d'une manière ambiguë à une oscillation indéfinie de sens probables.» (p. 48).

que celles de ses héros⁸. Il n'en demeure pas moins que son athéisme l'a indubitablement poussé à des conséquences pratiques⁹. Fort de cette constatation, nous choisissons de voir en l'oeuvre de Sade, une pensée volontairement absolutisée dans sa forme romanesque¹⁰ qui semble avoir pour but de critiquer, de manière ironique, les philosophies de son temps et d'offrir par là une vision de l'homme qui obligerait toute autre philosophie à une formulation nouvelle. La forme romanesque étant de l'ordre de la fiction, elle n'appelle pas à une réalisation littérale des principes décrits, mais bien plutôt à une réflexion sur ce qu'elle dévoile.

2.2. Les éléments biographiques.

Donatien Alphonse François de Sade¹¹ naît le 2 juin 1740 et meurt le 2 décembre 1814. Sa vie traverse par conséquent la Guerre de Sept Ans et trois différents régimes politiques. Mais le Marquis de Sade voit la plus grande part de cette histoire se dérouler au-delà des barreaux des diverses prisons qui le cachent et l'enferment (sauf pour la Guerre de Sept Ans dans laquelle il est enrôlé). En effet, en 1777¹² il entame son premier long séjour carcéral qui le mène jusqu'à l'après-Révolution en 1790, date à laquelle il est libéré en tant que prisonnier de l'Ancien Régime. Cela lui vaut un bref temps de liberté – consacré à la politique révolutionnaire (section des Piques de

⁸Nous nous référons pour cela surtout aux écrits personnels de Sade, tels que sa correspondance et son journal, qui donnent l'image d'un homme en lutte pour ses droits et sa reconnaissance. La correspondance de Sade est éditée par A.-M. LABORDE aux éditions Slatkine, Genève.

⁹Cf. pour cela son testament et le journal qui retrace la fin de sa vie à Charenton in: *Oeuvres complètes*, tome XI, J.-J. Pauvert, Paris 1991.

¹⁰Nous rappelons ici que cette forme littéraire naît entre le XVII^e et le XVIII^e. Elle offre à Sade une liberté de composition qui n'existait sans doute pas de la même manière auparavant.

¹¹Il est à noter, fait particulier, que nous ne possédons aucun portrait du Marquis de Sade: il n'y a pas de traits physiques sur ce nom, exception faite de quelques descriptions retrouvées dans des rapports d'hôpitaux et dans des lettres. Cette absence de visage a autorisé Dalí et Man Ray à créer des portraits imaginaires. Ces deux artistes étaient d'ailleurs en contact avec le mouvement surréaliste qui, le premier, fit honneur à Sade.

¹²Sade avait déjà été emprisonné en 1763 pour une courte durée; à sa libération, sa belle-mère obtient une lettre de cachet pour l'incarcérer à nouveau en 1777. «A partir de 1692, la procédure [d'enfermement] la plus fréquente est évidemment la lettre de cachet. La famille, ou l'entourage, en fait la demande au Roi qui l'accorde et la fait décerner après signature par un ministre.» M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard/Tel, Paris 1972, p. 142.

1792-1793) — avant qu'il ne soit à nouveau emprisonné de décembre 1793 à octobre 1794 échappant de justesse à la guillotine en juillet 1794. Il retrouve la liberté jusqu'en mars 1801, date à laquelle il est arrêté sur dénonciation de son propre éditeur. Le reste de sa vie se termine en détention entre la prison de Sainte-Pélagie et l'hôpital psychiatrique de Charenton.

Les raisons de ces condamnations sont principalement des actes de libertinage¹³, mais également ses publications jugées scandaleuses et des dettes. Il reste cependant persuadé, jusqu'à la fin, qu'il n'a pas commis de plus graves crimes que ses contemporains et qu'il y a injustice et acharnement contre lui. «Si Sade ne songe pas à s'amender, c'est aussi qu'il ne voit pas ce que sa conduite peut avoir d'extraordinaire. A la rage d'être "sacrifié" au ressentiment d'une famille s'ajoute un profond étonnement face aux scandales suscités par ses "affaires".»¹⁴ Les scandales étouffés et les autres affaires impliquant des membres des classes aisées de l'époque ne diffèrent guère des "excès" de Sade¹⁵. L'époque connaît aussi un courant de littérature libertine qui circule de manière clandestine et tolérée. «Les aventures sadiennes ne sont pas fabuleuses: elles se passent dans un monde réel, contemporain de la jeunesse de Sade, à savoir la société de Louis XV. L'armature de ce monde est brutalement soulignée par Sade; les libertins appartiennent à l'aristocratie ou plus exactement (ou plus souvent) à la classe des financiers, traitants et prévaricateurs, en un mot: des exploitants (...).»¹⁶

¹³Il y eut trois épisodes de libertinage dans la vie de Sade qui ont eu un retentissement public et juridique. M. DELON, dans son introduction à l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade (D.A.F. SADE, *op. cit.*, pp. XIss), nous rend attentifs au fait qu'il est aujourd'hui bien difficile de démêler le vrai du faux dans ces différentes affaires. Elles ont sans doute pris une ampleur injustifiée et se sont parées d'éléments quelque peu fantastiques; cela étant dû à la réputation de Sade et aux problèmes qu'il n'a cessé de rencontrer avec sa belle-mère.

¹⁴C. THOMAS, *Sade*, Seuil [coll. Ecrivains de toujours], Paris 1994, p. 89.

¹⁵Il est intéressant de lire à ce sujet la remarque faite par G. LELY, *Vie du Marquis de Sade* (nouvelle édition revue et corrigée), Belfond, Paris 1983, pp. 15-16, note de bas de page, qui mentionne l'existence d'un règlement ecclésiastique traitant des conditions d'absolution pour les actes de libertinage commis par le clergé; il s'agit principalement de rachat financier.

¹⁶R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* in: *Oeuvres complètes*, vol. II, Seuil, Paris 1994, p. 1134.

Le Marquis de Sade est issu de l'aristocratie et donc élevé avec l'idée des droits qui lui sont reconnus. La société est faite d'ordres hiérarchisés et seuls ceux qui occupent le haut de l'échelle bénéficient d'une reconnaissance sociale (due à l'argent et au rang). «Protéger l'éclat d'un nom, faire taire les plaintes qui tirent à conséquence: telle est la conduite prescrite par le pouvoir royal à la police des mœurs. Ce faisant, elle assure le droit au libertinage en tant que privilège de caste.»¹⁷

Son éducation est principalement assurée par son père qui n'a guère de relation avec son épouse, la mère de Sade. Il inculque à son fils les principes en vigueur tout en lui offrant une formation humaniste au Collège Louis-le-Grand, tenu par les jésuites. Cette double influence marque sans aucun doute, dès le début, la personnalité de Sade. Le père d'abord «(...) a effectivement légué à son fils sa vision du monde marquée par la révolution des mœurs des années de la Régence, la conviction absolue d'être né pour jouir, et transmis aussi, avec un sens fastueux de la dépense et un complet mépris pour l'esprit bourgeois, l'amertume de ses propres déceptions, le constat d'un courtisan trop talentueux et d'un écrivain amateur qui se demande finalement s'il n'a pas gâché sa vie... »¹⁸

Quant aux années de collège, elles ouvrent l'esprit de Sade à la fois à la pensée des Anciens et à une position peu dogmatique à l'égard du catholicisme. Voltaire et Diderot ont également été élèves des jésuites au Collège Louis-le-Grand et nous devinons que ce lieu était propice à la formation d'un esprit critique¹⁹. On peut supposer à juste titre que Sade découvre durant ces années des auteurs classiques tels que Lucrèce ou Epicure, mais aussi une position chrétienne qui ose affirmer l'importance de la révélation naturelle avant de prôner la vérité des dogmes chrétiens (une référence privilégiée est faite à Fénelon). L'idée même du péché originel n'est pas au centre de l'enseignement. Par ailleurs, un accent particulier est mis sur la

¹⁷C. THOMAS, *op. cit.*, p. 91.

¹⁸*Ibid.*, p. 31.

¹⁹Voir à ce sujet la présentation de R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Librairie A.-G. Nizet, Paris (1969) 1994, pp. 38-74 qui retrace l'enseignement des jésuites de Louis-le-Grand dans la première moitié du XVIII^{ème} siècle.

rhétorique et l'art de l'argumentation et de la réfutation. Nous verrons que tous ces éléments influencent la pensée de Sade.

Entre les deux influences qui marquent sa jeunesse, Sade développe un sens des privilèges et de l'ouverture intellectuelle. Un personnage accompagne ainsi toute sa vie, symbole peut-être de cette rencontre entre aristocratie et formation humaniste à la fois classique et critique, c'est son oncle l'Abbé. C'est avec lui, en effet, que Sade entretient la relation la plus proche au sein de sa famille: il demeure celui qui le conseille et le soutient, l'encourage et le reconnaît.

Au sortir des années de collège, Sade se lance dans la carrière militaire, marque de son rang. Il participe ainsi à la Guerre de Sept Ans et c'est là qu'il fait sa première expérience d'adulte. Cette confrontation à la réalité de la guerre marque peut-être son appréhension de la violence et de la cruauté humaines.

Dans sa confrontation au monde, par son éducation et par son héritage, Sade demeure un acharné: acharné contre l'injustice, acharné contre la résignation. Ses années de prison sont le lieu où s'enracine sa rage d'écrire, pour communiquer, pour dénoncer, pour dire. Et puis, entre la prison, il y a les voyages et le théâtre²⁰, deux points de fuite qui le ramènent inlassablement à décrire, dé-montrer, déjouer²¹.

²⁰Il faudra revenir sur le théâtre de Sade et surtout sur son séjour à Charenton où, d'entente avec le directeur de l'époque, Coulmier, il écrit et met en scène des pièces avec les malades. Cette activité s'inscrit dans une évolution thérapeutique face à la folie. Les avis divergent à ce sujet: M. FOUCAULT (*op. cit.*, p. 162) semble plutôt critique au vu du contexte historique de ce travail; un auteur comme C. THOMAS (*op. cit.*, pp. 219-223) y voit la marque du génie; G. LELY (*op. cit.*, pp. 588ss), lui, essaie de le comprendre dans l'ensemble du séjour de Sade à Charenton.

²¹Pour plus de détails sur la vie de Sade, nous renvoyons à la chronologie proposée dans l'édition de la Bibliothèque de La Pléiade établie par M. DELON (D.A.F. SADE, *op. cit.*, pp. LXXI-LXXXI). Nous mentionnons également l'article "Sade" dans *Le Petit Robert des noms propres*, qui, dans son édition de 1996, a revu son texte et offre un remarquable résumé de la vie et de l'oeuvre de Sade. L'article de B. DIDIER dans *L'Encyclopaedia Universalis*, édition de 1996, reste une référence aussi.

2.3. Le contexte historique.

Le contexte historique de Sade supporte l'avènement d'un tel personnage. S'y inscrivent tout à la fois, la décadence des moeurs, la violence de la Révolution et la rationalité des Lumières. De l'un à l'autre, les excès sont – tacitement – permis et la pensée peut s'émanciper.

La vie de Sade s'inscrit à la charnière du XVIIIème et du XIXème siècles. Cette période est marquée par de grands changements tant politiques que philosophiques et religieux. Le XVIIIème, siècle des Lumières, voit naître tout à la fois une critique forte à l'égard du christianisme institutionnalisé et une pensée politique qui revendique liberté, égalité- et fraternité, dont la traduction privilégiée, en France, en est la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789. Sade est entouré des grands noms de la littérature du siècle – Voltaire, Diderot, Rousseau –, noms qui apparaissent d'ailleurs au détour de quelques uns de ses discours. Au milieu de ce foisonnement d'idées et de ces bouleversements politiques et sociaux, il faut essayer de cerner les divers aspects de cette période qui font de Sade un homme à la fois en marche et en opposition avec son temps.

«Sade a écrit avant et après la Révolution. Son oeuvre semble davantage se développer selon la logique de ses propres fantasmes qu'en relation avec l'événement historique, et partant ce n'est pas un hasard si ses plus grandes oeuvres paraissent justement durant notre période, d'abord parce qu'une relative libération de la censure permet leur publication, mais aussi parce qu'il existe une parenté certaine entre l'oeuvre de cet aristocrate et la Révolution, par le désir d'un bouleversement, par la violence, par l'excès même.»²²

Nous allons ainsi essayer de rendre compte du lien entre Sade et cette époque à l'aide de trois aspects particuliers du contexte: le contexte de la production littéraire, le contexte ecclésial et le contexte philosophique. Au travers de ces différents contextes, nous resterons

²²B. DIDIER, *La littérature de la Révolution française*, QSJ/PUF, Paris (1988) 1989, p. 104.

attentif aux transformations que subit la figure de Dieu, sachant qu'elle s'émancipe petit-à-petit de la tradition chrétienne alors établie²³.

2.3.1. Le contexte de la production littéraire²⁴.

A côté des écrits du XVIIIème siècle d'ordre philosophique, il faut en tout cas distinguer deux autres genres littéraires qui fleurissent: le roman noir et le roman libertin. Face à ces trois genres littéraires, Sade apporte une autre perspective:

Sade et l'utilisation du roman noir: Sade emprunte au roman noir son univers et ses décors (lieux sombres, cachots, prisons, souterrains, château, labyrinthes)²⁵. Il est à noter que dans ses emprunts, Sade se distingue: même s'il en conserve la répartition un peu simpliste entre bons et méchants, le conflit qu'il décrit entre bien et mal n'est plus personnifié par Dieu et Diable, mais devient une part inhérente à l'homme. Le mal et le bien dès lors s'inversent. Il n'y a plus d'extériorité à ce combat, mais tout devient, avec Sade, intériorité, lutte purement humaine.

Sade et son lien avec les romans philosophiques: là aussi, Sade reprend l'idée du roman philosophique. Ses romans, en effet, mêlent sans cesse orgies/action²⁶ avec les discours philosophiques/pensée. Au travers de ces écrits, il affirme sans ambages sa pensée

²³Nous renvoyons ici provisoirement aux quelques pages de P.-A. STUCKI dans *La clarté des intentions: savoir, devoir, croire*, Cerf, Paris 1996, pp. 85-92 où cet auteur offre un aperçu clair des différentes positions sur Dieu en vigueur au XVIIIème siècle.

²⁴Pour une vue d'ensemble de cette production se référer à: *Littérature française: XVIIIème siècle/anthologie*, Larousse, Paris 1994 [présenté par P. MALANDAIN].

²⁵Cf. à ce sujet A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Plon, Paris 1989, 2e partie, pp. 53-75.

²⁶Il y a toujours alternance entre orgies et dissertations philosophiques dans l'univers de Sade. *La philosophie dans le boudoir* en est un exemple bien marqué. On peut songer ici à l'interprétation des *120 journées de Sodome* faite par Pasolini (1922-1975) qui met remarquablement en image cette alternance; Pasolini utilise Nietzsche comme référence philosophique pour conduire les réflexions des libertins. «Celui qui feuillette les livres de Sade sait bien que deux grandes formes typographiques y alternent: des pages serrées, suivies: c'est la grande dissertation philosophique; des pages coupées de blancs, d'alinéas, de points de suspension, d'exclamation, langage tendu, troué, vacillé: c'est l'orgie, la scène libidineuse ou criminelle.» (R. BARTHES, *op. cit.*, p. 1144).

matérialiste et son refus systématiquement répété de Dieu, de la morale ou encore des lois. Mais ce qui distingue sa position face à d'autres de son temps, c'est qu'il ne la fonde pas sur la supériorité de la raison humaine.

Sade et le roman libertin: le XVIIIème siècle est riche en romans libertins²⁷ qui circulent de manière clandestine. Sade, bien évidemment, écrit des romans libertins, mais il dénonce le caractère ludique et secret des concurrents de son temps. Le libertinage, à en croire Sade, n'est plus de l'ordre de l'amusement de cour, mais devient révélateur d'un jeu humain cruel et violent.

«(...) les romans de Sade sont à la fois romans philosophiques, romans libertins, romans sensibles, romans noirs, romans fantastiques»²⁸. Par cette définition, B. Didier signale un double fait: d'une part la prolifération, à l'époque de la Révolution des différents genres littéraires et des mélanges de genres qui apparaissent (on peut signaler la parenté entre le conte voltarien et les écrits de Sade par exemple); d'autre part, la large utilisation que Sade fait de ce nouveau type d'écriture.

2.3.2. Le contexte ecclésial.

Les philosophes du XVIIIème siècle tentent de rationaliser la perspective religieuse; même si la notion d'Être Suprême demeure le fondement de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, cette référence cherche à formuler la dimension transcendante dans une ouverture universelle²⁹. La nature devient réalité personnifiée qui engage moralement l'homme, lui dictant des lois auxquelles il doit obéir. La société, quant à elle, est vue comme un compromis avec l'état de nature qui doit être régi par un contrat.

²⁷Cf. M. KERAUTRET, *La littérature française du XVIIIème siècle*, QSJ/PUF, Paris 1983, p. 28, sur l'histoire du roman libertin dans la première moitié du XVIIIème ainsi que, pp. 115-118, sur le succès de *Les liaisons dangereuses* de Laclos parues en 1782.

²⁸B. DIDIER, *op. cit.*, p. 99.

²⁹Cf. P. SOLLERS, *Sade contre l'Être Suprême précédé de Sade dans le temps*, Gallimard/NRF, Paris 1996: l'auteur nous offre dans la deuxième partie de ce livre une lettre fictive de Sade; aux pages 74-75, il fait mention, sous la plume de Sade et sur un ton ironique, du débat de l'époque pour le choix du nom d'Être suprême.

Il est dès lors important de rappeler quels traits porte le contexte ecclésial du XVIIIème siècle. Les effets de la Réforme d'une part et le conflit entre jansénistes et jésuites d'autre part, ont fragilisé le pouvoir et l'autorité de l'Eglise. Certes, l'Inquisition demeure le terrifiant symbole de cette autorité menacée. La persécution des Huguenots en est la trace la plus visible et nous savons à quel point cette violence a pu choquer un Voltaire. Au milieu de cette époque, le débat théologique qui fait surface est celui lié à la question de la grâce qui, elle, implique les thèmes de la nature humaine et du péché originel. Sade, souligions-le, est catholique et il est indubitable que ses positions face à la foi chrétienne sont en réaction contre l'image de l'Eglise de ce temps. «Cette abomination [brûler des innocents et massacrer] nous est particulière. Il faut que notre religion soit bien vraie, puisqu'on n'a jamais craint de lui nuire en la prêchant ainsi.»³⁰, s'étonne Voltaire. Toute personne sensée, au XVIIIème siècle, commence par s'insurger contre les violences de l'Eglise. L'ensemble de ce mouvement aboutit, au lendemain de la Révolution, à un rejet catégorique du statut et des privilèges accordés à l'église catholique. A ce déclin de la suprématie catholique, répond l'émergence d'un culte nouveau fondé à la fois sur la raison (le premier culte de la Raison a lieu à Notre Dame en novembre 1793) et sur la nature (le premier culte de l'Etre suprême et de la Nature est célébré dans toute la France, le 7 mai 1794).

Plusieurs facteurs sont à l'origine de ce renversement radical: la réputation des violences et de l'intolérance de l'église catholique d'une part, les découvertes scientifiques qui commencent à mettre en cause les explications théologico-mythiques de l'univers et finalement la valorisation de la personne humaine en tant qu'être de raison.

Le débat autour du péché originel, dont nous avons déjà parlé dans notre première partie, influence certainement une grande part de la mentalité de l'époque et des réactions qui y répondent. Outre le débat déjà mentionné entre jésuites et jansénistes, il faut souligner le poids, à peine concevable aujourd'hui, que ce dogme faisait peser sur

³⁰VOLTAIRE, *Lettres inédites sur la tolérance*, J. Cherbuliez, Paris 1863 [présenté par A. COQUERET Fils], p. 223 (lettre à Moulou).

la conception de l'homme dans son rapport au monde et à Dieu. A en croire les descriptions de l'historien J. Delumeau³¹, cette compréhension de l'histoire de l'humanité affectait l'ensemble de la réalité. Dieu y prenait un visage de terreur, les sacrements une dimension magique et le clergé demeurait plus que jamais l'agent du sacré et du salut. Autour du récit mythique de la chute, se dessinaient les images de l'Enfer et du Paradis dans l'au-delà, et celles de la misère et de la culpabilité dans l'ici-bas. L'âge d'or qualifiait ainsi le monde et l'humanité perdue au moment du premier péché. Sade, nous le verrons critique fortement cet univers macabre qui marque les mentalités de son temps.

Le discours du pape à Juliette³² est certainement la plus fameuse illustration de cette double-attaque sadienne de la religion institutionnalisée. «De tout temps, l'homme a trouvé du plaisir à verser le sang de ses semblables, et, pour se contenter, tantôt il a déguisé cette passion sous le voile de la justice, tantôt sous celui de la religion. Mais le fond, le but était, il n'en faut pas douter, l'étonnant plaisir qu'il y rencontrait.»³³ Le pouvoir de l'Eglise y est dénoncé et la crédulité des fidèles raillée. Le fondement de toute action est cette loi naturelle qui pousse l'homme au crime, et partant, à la jouissance.

2.3.3. Le contexte philosophique.

Nous proposons ici de reprendre quelques traits du contexte philosophique qui entoure Sade. Nous allons voir ce que Sade en reprend, soit pour en faire une critique acérée, soit pour en développer les prémisses. Les principales influences auxquelles il faut s'arrêter sont issues du matérialisme, du sensualisme, et des théories politiques.

Il est bon de rappeler auparavant que, un siècle plus tôt, B. Pascal (1620-1662) avait fait son apparition dans l'histoire de la pensée.

³¹Cf. en particulier son livre intitulé, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983, pp. 273-338.

³²D.A.F. SADE, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* in: *Oeuvres complètes*, tome IX, J.-J. Pauvert, Paris 1987, pp. 166-199.

³³*Ibid.*, p. 198.

Avec ses *Pensées*, il relativisait, non seulement l'image que l'homme se faisait de lui-même et de ses capacités, mais également la notion de bien et de mal. Sa conception fut largement répandue puisqu'elle était liée au long débat entretenu entre jésuites et jansénistes.

«Ceux qui sont dans le dérèglement disent à ceux qui sont dans l'ordre que ce sont eux qui s'éloignent de la nature, et ils croient la suivre: comme ceux qui sont dans un vaisseau croient que ceux qui sont au bord fuient. Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger. Le port juge ceux qui sont dans un vaisseau; mais où prendrons-nous un port dans la morale?»³⁴

«Guerre intestine de l'homme entre la raison et les passions. S'il n'avait que la raison sans passions... S'il n'avait que les passions sans raison... Mais ayant l'un et l'autre, il ne peut être sans guerre, ne pouvant avoir la paix avec l'un qu'ayant guerre avec l'autre: ainsi il est toujours divisé, et contraire à lui-même.»³⁵

Misère et grandeur alternent dans la description pascalienne de l'homme. L'incarnation de Dieu en Christ est le lieu où il peut assumer sa condition dans ce déchirement. Sade réaffirme le constat pascalien, mais il fait un choix inverse: si l'homme est déchiré, il doit épouser sa condition au travers d'un exercice réfléchi de ses passions, même les plus inavouables. De plus, le présumé chrétien d'un Dieu devenu homme et mort sur une croix ne fait, pour Sade, qu'ajouter à l'absurde de l'idée de Dieu.

A un autre niveau, la biologie et la vision matérialiste du corps humain, inaugurée par Descartes (1596-1650) dans son explication de l'origine des passions humaines, sert de tremplin à la rupture qui va marquer le conflit entre raison et foi.

Le matérialisme prend une forme radicale et articulée au XVIIIème siècle³⁶, même si ses racines remontent sans doute au siècle

³⁴B. PASCAL, *Pensées*, Garnier-Flammarion, Paris 1976 [texte établi par Léon Brunschvicg], Pensée no 383.

³⁵*Ibid.*, Pensée no 412 [Brunschvicg].

³⁶La revue *Dix-huitième siècle* no 24: *le matérialisme des Lumières*, (PUF, Paris1992) regroupe une importante série d'études sur ce sujet. Nous avons mentionné dans la bibliographie les articles de O. BLOCH, "L'héritage libertin dans le matérialisme

précédent. L'idée principale de cette pensée est que la matière se meut d'elle-même, qu'elle n'est pas inerte et qu'elle ne dépend donc d'aucun souffle créateur et divin. L'homme, comme la nature, est matière portée par un mouvement perpétuel. A ce mouvement participent instincts et passions. Vision matérialiste et athéisme vont donc de pair et la question morale rejoint la question de l'éventuelle loi naturelle, le mal n'est plus pensé en lien avec une origine mythique, mais comme part intégrante de l'homme et de son monde³⁷. Sade s'inspire très nettement des idées issues du matérialisme, ses références³⁸ sont les auteurs du XVIIIème siècle bien sûr, tels le baron d'Holbach, La Mettrie et Helvétius, mais aussi les auteurs- culte des matérialistes eux-mêmes, Lucrèce et Epicure surtout³⁹. A côté de ces noms, il faut encore noter le nom de Spinoza dont l'influence marque l'ensemble de la pensée matérialiste et athée⁴⁰.

des Lumières" (pp. 73-82), de A. COMTE-SPONVILLE, "La Mettrie et le 'système d'Epicure'" (pp. 105-115) et de J. DEPRUN, "Deux emplois du mot *matérialisme*: Christian Wolff et Jean-Jacques Rousseau" (pp. 11-15).

³⁷Cf. M. FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 150-177. L'auteur fait référence à La Fontaine et Sade (pp. 168-169) au sujet de la découverte de l'animalité de l'homme.

³⁸Le travail de M. Delon pour l'édition des oeuvres de Sade à la Bibliothèque de La Pléiade signale les sources utilisées par Sade: nous renvoyons à cette édition pour plus de détails. Par ailleurs, l'article de J. DEPRUN "Sade philosophe" dans le premier volume de cette même édition (D.A.F. SADE, *op. cit.*, pp. LIX-LXIX) articule ces divers emprunts à l'ensemble de la pensée de Sade. Le *Système de la nature* de d'Holbach, paru en 1777, est la source privilégiée de Sade pour argumenter une vision purement matérialiste de la nature. Mentionnons également un autre texte qui marque la pensée matérialiste du XVIIIème siècle: *L'homme machine* de La Mettrie paru en 1748.

³⁹Cf. à ce sujet, le très bon livre de P. NIZAN, *Démocrite, Epicure, Lucrèce: les matérialistes de l'Antiquité (textes choisis)*, Arléa, Paris, (1938) 1991: l'étude comprend une introduction très complète (pp. 7-51) sur Epicure et Lucrèce, suivie de choix de textes classés par thème. «Il est admirable qu'Epicure, poursuivant une science qui fut délivrance et remède, ait jeté les bases du matérialisme, inventé un univers sans puissances spirituelles, sans lois surnaturelles, sans justice céleste; (...)» (p.26): nous trouvons dans cette présentation de la pensée d'Epicure un écho clair aux trois refus que nous avons déceler dans celle de Sade.

⁴⁰Cf. à ce sujet les pages consacrées à Spinoza chez E. CASSIRER, *La philosophie des lumières* (1932), Fayard, Paris 1970 [traduit par P. QUILLET], pp. 194-205. L'auteur y fait une remarque, au sujet de Spinoza, qui souligne brièvement deux aspects chers à Sade: «Toute particularité est négation de l'universalité; toute historicité restreint, trouble et oblitère le rationnel.» (p. 200). On peut aussi reprendre un extrait de l'article de R. MISRAHL, "Spinoza et spinozisme" in: *Encyclopaedia Universalis*, Paris 1995: «La liberté n'est donc pas la fuite hors de la nature ni la négation du corps, mais bien au contraire la réalisation, dans cette nature et selon ses lois, des puissances conjointes du corps et de l'esprit. Le spinozisme est le contraire d'un ascétisme. Libéré des valeurs transcendantes et objectives, libéré de la peur de la mort et de l'angoisse métaphysique (puisqu'un seul monde est donné, qui est le nôtre), l'homme devient effectivement ce qu'il

Le sensualisme est la conséquence logique des développements matérialistes⁴¹. Cette pensée affirme la suprématie des sens sur celle de la raison: c'est par les sens seuls que l'homme connaît et participe à son environnement. L'homme vit et évolue en fonction des impressions qu'il reçoit au travers de ses sens. Sade reprend l'idée des sens comme seule mesure de ce que l'homme perçoit et surtout de ce qu'il peut connaître. Mais, l'homme découvre aussi, selon Sade, que ces sens qui le dirigent n'ont rien d'un idéal romantique⁴². Ils peuvent être violents et cruels.

Dans le rapport étroit que l'homme entretient avec la nature, les philosophies politiques prennent en charge la question de la socialisation et de l'autorité de la loi. Hobbes, Locke et Rousseau sont les principaux instigateurs de la philosophie politique qui naît à cette époque. Toutes ces théories renvoient à un état de nature supposé, point de départ de la nécessité des lois et du droit. C'est au coeur de ces théories que se joue la question de la révélation naturelle de Dieu et de la référence à une Puissance pour fonder l'autorité des lois et du droit naturels. Il est utile de situer quelque peu Sade au milieu de ce débat⁴³. Sans aucun doute, il est plus proche de Hobbes que de Rousseau. Son opposition à Rousseau est en effet radicale: non seulement l'état de nature n'est pas bon, mais l'éducation n'y change rien. La proximité avec Hobbes, elle, ne se donne que dans le point de départ: l'état de nature est effectivement un état de guerre et d'égoïsme, mais il est illusoire de prétendre l'enrayer par une soi-disant loi naturelle accessible à la raison (loi qui devient Loi de

désire être, et déployant son pouvoir, il accède à la joie.» L'accent est ainsi mis sur l'immanence de l'être donné dans la nature seule: la Substance s'y révèle en puissance et en actes. Par ailleurs, d'Holbach est l'un des premiers lecteurs assidus de Spinoza.

⁴¹Condillac (1714-1780) est le représentant reconnu du sensualisme au XVIIIème siècle. Mais ce courant de pensée apparaît également en lien avec le matérialisme. Il est intéressant de retrouver, là aussi, les racines de ces formulations chez les matérialistes de l'Antiquité: «Tu trouveras que la notion du vrai est née premièrement des sens et que les sens ne peuvent être réfutés.» (Lucrèce, *De rerum natura* IV, 469-472; 478.480. Tiré des textes choisis de P. NIZAN, *op. cit.*, p. 65).

⁴²C'est une opposition radicale à une pensée cartésienne et rationaliste. «(...) nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis: de notre raison, et non point: de notre imagination, ni: de nos sens.» R. DESCARTES, *Le discours de la méthode*, Booking International, Paris 1995, p. 55.

⁴³Nous nous référons à cet effet au livre de E. FUCHS & P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre: essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides [coll. Champ éthique no 12], Genève 1985, pp. 17-97.

Dieu). Quant à Locke, l'écart se situe principalement sur l'état de nature qui voit les hommes naître libres et égaux; mais il est aussi intéressant de noter que Locke assigne un rôle particulier au langage dans l'établissement du contrat social: le langage régit les relations humaines avant l'exercice de la puissance, Sade refuse cette hiérarchie. En résumé et de manière synthétique, Sade affirme une préséance totale de l'état de nature sur l'état politique et social; et cet état de nature qui surgit toujours, est un état de guerre et de domination. Ainsi, chez Sade, la nature demeure le lieu de légitimation du discours: en ce sens, il est fortement marqué par les pensées philosophiques de son temps, même s'il se distancie des conclusions généralement admises. Kant (1724-1804), contrairement à Hobbes et Locke, est le contemporain de Sade. Le rapport entre les deux est sans doute moins antithétique et de fait, beaucoup plus complexe⁴⁴. Ils se rejoignent en tout cas sur la reconnaissance d'un mal radical et sur le refus de toute explication métaphysique.

3. Les genres littéraires de Sade.

La première entrée dans l'oeuvre de Sade porte sur le lien entre forme et contenu, principalement sur la base des ses oeuvres romanesques. En guise d'introduction, nous allons brièvement faire mention de trois autres genres littéraires de Sade: l'écrit politique, le théâtre et les textes personnels.

L'écrit politique d'abord: la destinée même de Sade, nous l'avons vu, est un reflet des mouvements politiques de son temps. Emprisonné par lettre de cachet (privilège dont l'exercice est réservé à l'aristocratie de l'Ancien Régime), il est libéré sous la Révolution en vertu précisément de l'abolition de la lettre de cachet. Il participe, après avoir renoncé à son titre de noblesse, à la section des Piques et prend ainsi une part active à la politique. Ses écrits reflètent donc une part des réalités politiques qui l'entourent: il prend position, entre autres, contre le régime de la Terreur et son abus de la

⁴⁴Nous signalons l'étude de J. LACAN in: *Ecrits II*, Seuil [coll. Points], Paris 1971, pp. 117-244, qui porte sur le rapport entre Kant et Sade.

guillotiné⁴⁵. Son discours politique, *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, inséré dans *La philosophie dans le boudoir*, traduit sa propre position face aux idées révolutionnaires. La voix politique de Sade se fait parfois entendre en écho aux nombreux discours qui sont à la naissance de la démocratie.

Le théâtre ensuite: l'oeuvre théâtrale de Sade signale une présence au sein de la vie artistique de son temps. Sade a eu la passion du théâtre; partout où il lui était possible de mettre en scène, il l'a fait. Son château de la Coste abritait à cet effet un théâtre et il y organisait, lors de ses séjours, une saison théâtrale. Il ne mettait pas toujours en scène ses propres pièces, mais choisissait différents textes d'autres auteurs. Cette passion du théâtre s'est prolongée de manière très particulière dans le cadre de l'asile d'aliénés de Charenton (devenu tel le 15 juin 1797) où Sade termina sa vie. Dès sa transformation en asile d'aliénés, la direction de Charenton fut remise entre les mains de M. de Coulmier. Celui-ci, favorable à Sade, lui donna la responsabilité de faire jouer, une fois par mois, des pièces de théâtre aux malades et ce, malgré l'opposition du médecin-chef, M. Royer-Collard. Le 6 mai 1813, cette pratique fut interdite par arrêté officiel⁴⁶. Sade ne fit que continuer ainsi à exercer une passion qui l'animait depuis longtemps. Sans en avoir conscience, il semble avoir, par ce biais, participé à un débat bien plus large sur le statut de la personne aliénée. Mais au-delà de ce débat, il faut noter que les programmes théâtraux de Sade présentent un choix d'auteurs très divers. Les représentations étaient publiques, ce qui témoigne, par ailleurs, d'une reconnaissance sociale de cette activité.

Les écrits personnels finalement: ici nous nous réfèrons surtout aux récits de voyage de Sade et à sa correspondance. Cette dernière, d'un volume imposant, offre de nombreux détails sur la vie quotidienne

⁴⁵Lire à ce sujet la lettre fictive du Marquis de Sade imaginée par P. SOLLERS (*op. cit.*): P. Sollers rend merveilleusement bien l'atmosphère de la Terreur à laquelle Sade fut confronté. Sade prendra position contre la peine de mort: cette position s'oppose, p. ex., à celle de Rousseau (cf. J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, 2ème partie, chapitre V).

⁴⁶Se référer au chapitre de G. LELY "Sainte-Pélagie, Bicêtre et Charenton" in: *op. cit.*, pp. 588ss. Plus spécifiquement sur Charenton à partir de la p. 595. M. FOUCAULT (*op. cit.*, pp. 159-163) prononce un jugement plutôt négatif sur cette activité qui, à l'heure où la raison triomphait, mettait les fous en spectacle de manière, selon lui, indécente.

et socio-politique de son temps. Elle reflète également la vie carcérale. Quant à ses *Voyages d'Italie*, Sade avait pour projet de les utiliser afin d'établir un guide touristique. Même si ses appréciations paraissent parfois élémentaires⁴⁷, il faut retenir de ces carnets de voyage, une richesse de détails et une minutie dans les descriptions de lieux. Cela constitue un apport non négligeable à la connaissance que nous pouvons avoir de l'Italie à la fin du XVIIIème siècle. Par ailleurs, les observations collectées ainsi au cours de ces périples servent de toile de fond aux scènes des romans écrits parallèlement.

3.1. L'écriture de Sade.

L'oeuvre de Sade comporte ainsi des écrits de genres très différents. Nous allons cependant, pour notre analyse, tenter de tirer des conclusions d'ensemble en considérant principalement son oeuvre romanesque. Nous groupons nos remarques autour de quatre traits: la terminologie, la rhétorique, la mise en scène et l'adresse au lecteur.

La terminologie: «(.); ce n'est pas sans raison qu'on a comparé son oeuvre [oeuvre de Sade] à la *Psychopathologia Sexualis* de Krafft-Ebbing et nul ne songerait à imputer à celui-ci toutes les perversions qu'il catalogue; ainsi Sade a établi systématiquement, selon les recettes d'une espèce d'art combinatoire, un répertoire des possibilités sexuelles de l'homme: il est certain qu'il ne les a pas toutes vécues ni même rêvées dans sa propre chair.»⁴⁸ En un certain sens, le travail de Sade rejoint la recherche médicale de son époque. Il établit ainsi un catalogue des passions humaines en empruntant un vocabulaire sans doute usité par ailleurs. *Les 120 journées de Sodome* en sont l'exemple parfait: plus on avance dans le texte, plus les descriptions sont raccourcies, pour ne devenir finalement qu'une simple liste. Ce que Sade décrit n'est donc pas totalement hors de

⁴⁷Cf. M. LEVER dans l'introduction à D.A.F. SADE, *Voyages d'Italie*, Fayard, Paris 1995, pp. 30-31.

⁴⁸S. DE BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade?*, Gallimard [coll. Idées], Paris 1972, p. 30. Le baron Richard de Krafft-Ebing (nous avons trouvé une autre orthographe de son nom) est un médecin allemand né en 1840 et mort en 1902 qui était spécialiste des maladies mentales. Il fut professeur de psychiatrie à Strasbourg et à Graz où il eut pour un temps, parallèlement à sa charge d'enseignement, la direction de l'asile d'aliénés. Son ouvrage *Psychopathologia Sexualis* parut en 1886.

toute connaissance scientifique. Pourtant, son langage choque. C'est peut-être qu'il met en action chacune de ces passions, qu'il leur donne corps et vie. Le ton de Sade n'est pas celui de l'observation neutre: il est celui d'un réalisme proche du vécu. L'ensemble devient ainsi cruel et violent, les passions prennent forme, surgissent comme des possibles. Le décor et l'esprit qui accompagnent ces passions en font quelque chose de concret. Et le lecteur se confronte à cette concrétude dans sa propre chair. «En disant et en écrivant ce que l'on ne doit pas dire, et encore moins écrire, l'écrivain affronte un interdit, et le transgresse, obligeant le lecteur à le suivre dans cette transgression.»⁴⁹ C'est bien évidemment là qu'intervient le retournement dans la terminologie utilisée: elle n'est plus au service d'une connaissance des pathologies sexuelles humaines, elle est au service d'une ouverture sur un monde dans lequel le lecteur est invité à entrer et à prendre part. Il nous paraît nécessaire de faire ici mention de l'interprétation de P. P. Pasolini des *120 journées de Sodome*, le film, *Salo ou les 120 journées de Sodome* (1975). P. P. Pasolini met en images ce que Sade avait laissé en mots; même ses pièces de théâtre ne comportent aucune scène ni aucun vocabulaire semblables à ce qui est contenu dans ses romans. Cet aspect de l'écriture de Sade nous semble décisif: le lecteur doit créer lui-même l'univers sadien par la visualisation qu'il en fait. C'est en cela que le lecteur devient actif dans cet univers, il y est intégré et, par cette intégration, il le révèle, lui donne pouvoir et réalité. Le processus de lecture, chez Sade, est part intégrante de son écriture: c'est la participation du lecteur à son univers qui le légitimise. Dans sa mise en images de Sade, P. P. Pasolini casse ce processus: le lecteur devient simple spectateur (à défaut d'être acteur!), donc voyeur. Cela semble poser un problème, même si par ailleurs le film de P. P. Pasolini reste remarquable⁵⁰. La terminologie de Sade paraît précisément faite pour être lue et non pas vue.

La rhétorique: comme toutes les personnes cultivées de son temps, Sade a reçu une formation classique et connaît sans doute les règles

⁴⁹*Encyclopaedia Universalis*, Paris 1996: art. "Sade" par B. DIDIER.

⁵⁰Pasolini opère, p. ex., des références à la philosophie de Nietzsche lors des dissertations philosophiques des libertins. D'autre part, lors des scènes de tortures finales, Pasolini choisit de les filmer sur un extrait des *Carmina Burana* de C. Orff pour masquer les cris des victimes, ce qui amplifie encore la négation de la victime propre à Sade.

de la rhétorique ancienne. A première vue, chez Sade, les étapes du discours relèvent plus du sophisme que d'une structure argumentative serrée. Mais, comme nous l'avons vu, Sade fait à ce niveau beaucoup d'emprunts aux matérialistes de son temps et en reprend en fait, le type d'argumentation, voire les textes eux-mêmes. Les positions adverses sont régulièrement exposées pour être ensuite contredites⁵¹. Nous pourrions y voir un procédé proche de la diatribe stoïcienne, ou, plus proche de Sade, de la théologie scolastique avec son principe de "refutatio"⁵². Le dialogue philosophique fait face à deux fronts: celui des libertins qui adhèrent à la même idée et qui prennent plaisir à formuler leurs opinions; celui des adversaires qui condamnent les vues libertines auxquels il faut en prouver le bien-fondé. Les deux permettent d'avancer dans la démonstration. Il n'en demeure pas moins que Sade n'écrit pas de système philosophique: la tâche de convaincre l'auditoire s'effectue tant par la formulation d'arguments d'ordre philosophique que par les récits de faits, de vies, d'événements. Dans ce cadre argumentatif, la répétition est un des moyens particulièrement utilisés par Sade pour amener l'auditoire à l'acquiescement.

La mise en scène: la passion théâtrale de Sade influence son univers romanesque. Sade met en scène ses personnages, il compose un mouvement et des tableaux, et il réalise là ce qui ne peut se réaliser physiquement, sur scène. Sa perspective prend une dimension surréaliste, mais elle demeure d'une grande précision. Le lecteur voit se mettre en place les personnages, il suit les déplacements et les positions, il se les figure dans l'espace. La troisième dimension, celle de la profondeur, est ainsi donnée au texte⁵³.

L'adresse au lecteur: le petit texte que Sade formule au début de certains de ses écrits, établit un dialogue, un lien du moins, entre lui et son lecteur. Celui-ci est pris à parti et à témoin dans ce qui suivra.

⁵¹C'est particulièrement le cas dans sa critique du christianisme: cf. en particulier *La philosophie dans le boudoir*, *Le dialogue entre un prêtre et un moribond* ou *La nouvelle Justine*.

⁵²Cf. à ce sujet l'article de B. DIDIER, *art.cit.*, qui offre un aperçu des emprunts de Sade à la théologie scolastique et des réfutations qu'il met en place.

⁵³On peut ici penser aux tableaux de Dalí et à la perspective de profondeur qu'ils offrent bien souvent. Cette perspective fait entrer le spectateur dans le tableau, elle lui permet presque de s'y promener et d'en occuper l'espace.

Cet appel invite également le lecteur à confesser, par la suite, la mesure de son engagement dans le processus de lecture. L'écriture de Sade joue de la dimension de la confession, il est lui-même confessant et confesseur. Il prétend dévoiler une réalité tue: en cela il la dévoile pour lui-même et pour le lecteur⁵⁴. Alors que la confession est un type d'écriture encore nouveau au XVIIIème siècle (il y avait eu Montaigne et, à l'époque de Sade, Rousseau), la confession de Sade est une confession tacite qui dépose devant le lecteur ce qui est appelé à devenir l'objet de sa propre confession.

3.2. L'univers sadien.

Il nous a paru possible de centrer notre approche de l'univers sadien autour de quatre points principaux. Ces quatre points marquent une progression dans cet univers, partant du cadre pour en arriver au coeur.

«(...) c'est avec ce texte [*Les 120 journées de Sodome*], rédigé au cours de l'automne 1785 (...) qu'apparaît pour la première fois, en une stupéfiante cristallisation des plus noires perspectives, l'univers sadien. Tout ce qu'écrira Sade par la suite en participe, sans que rien n'ait pu laisser présager l'arrivée de ce bloc d'abîme au milieu du paysage des Lumières (...).»⁵⁵

Enfermement et mouvement.

Ce qui frappe d'abord dans l'oeuvre de Sade, c'est ce double et paradoxal aspect de l'enfermement et du mouvement: l'univers de Sade est constitué de cette tension. C'est à l'intérieur d'un lieu fermé que se met en route le mouvement. C'est au sein de la fermeture, de la clôture, que naît le mouvement. De fait, Sade attache une grande importance à détailler les lieux et leur isolement: le château de Silling dans *les 120 journées de Sodome* en est un exemple privilégié, mais on peut aussi penser à *La philosophie dans le boudoir* et à tous les autres

⁵⁴Cf. M. KERAUTRET, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁵⁵A. LE BRUN, *Souffrir un bloc d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*], p. 22.

lieux particuliers (couvents, cloîtres églises, cellules, etc.) qui soustendent ses autres romans⁵⁶. Ce cadre fermé devient l'occasion de l'ouverture à la mise en mouvement infinie de ce que l'homme et l'univers renferment. Le mouvement devient alors moment égaré, désordonné, déstabilisé. C'est comme une machine folle qui s'emballe pour ne s'arrêter qu'à sa destruction.

Le mouvement est comme à l'origine de tout, mais il demeure désordonné et sans autre dessein que le néant. «En fait rien de plus simple que la mécanique sadienne, calquée en son principe sur la marche de l'univers, qui est de tout ramener vers son néant.»⁵⁷ L'enfermement permet alors d'approcher ce mouvement qui réside en dernier lieu en chacun, il permet de le contempler et de l'ordonner l'espace d'un instant. Mais cet ordre n'est que provisoire, il se fait et se défait tels de complexes tableaux. Et toujours recommence la confrontation à ce mouvement fondamental. Les personnages de Sade «en acquièrent (...) une passion du mouvement qui ferait croire à un ébranlement du sujet, à un ébranlement qui fonde le sujet.»⁵⁸ L'homme ne peut contempler ce moment déstabilisateur et ébranlant que dans l'isolement absolu.

Nous pourrions voir en cela le reflet d'une part essentielle de l'expérience de Sade lui-même. Il passe 27 ans de sa vie dans 11 prisons différentes et c'est en ces lieux-là qu'il crée, qu'il écrit, qu'il donne une forme gigantesque et terrifiante à ce moment constitutif de la condition humaine⁵⁹. «Mais le génie de Sade est de montrer, à l'inverse de tous les autres qui essaient de mettre de l'ordre dans leur pensée et de construire des systèmes, que ce désir d'ordre, constitutif du désir humain, est toujours un ordre précaire, un ordre instable, qui n'arrête pas de se défaire.»⁶⁰

⁵⁶Cet univers, comme nous l'avons mentionné, est inspiré par les romans noirs de l'époque.

⁵⁷A. LE BRUN, *op. cit.*, p. 242.

⁵⁸*Ibid.*, p. 167.

⁵⁹Les 120 journées de Sodome en sont un exemple privilégié: il écrivit ce manuscrit en 1785 alors qu'il était emprisonné à la Bastille. Le manuscrit lui-même a une forme repliée sur elle-même: Sade mit bout à bout plusieurs feuillets qu'il enroula ensuite.

⁶⁰A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Plon, Paris 1989, p. 38.

Des hommes et des objets.

De fait, les lieux sadiens sont décrits avec précision. Tout y est mentionné, tout y est ordonné, mis en place pour le plongeon dans le désordre des passions humaines que fonde le désir. La répartition des individus participe aussi de cette ordonnance: sujets et libertins ne sont pas à confondre. «En fait, c'est ici le moment de le dire, hors le meurtre, il n'y a qu'un trait que les libertins possèdent en propre et ne partagent jamais, sous quelque forme que ce soit: c'est la parole.»⁶¹

Le cadre est important, les objets, tant décoratifs qu'utilitaires, font entièrement partie de l'univers sadien. Ils sont aussi là pour souligner la différence entre les maîtres (libertins) et les sujets. Le libertin habite cet univers, cet espace, le sujet se perd au milieu des objets dont il fait finalement partie.

Chez Sade, le libertin est la figure de toute-puissance. Plusieurs traits le caractérisent dans ce sens:

- les moyens financiers,
- le titre et le rang social⁶²,
- son absence de crainte à l'égard de ses désirs et sa capacité à les vivre jusqu'au bout sans se perdre,
- le pouvoir exercé sur l'autre et la propriété de sujets (qu'il a le droit de tuer),
- sa maîtrise sur son environnement jusque dans les moindres détails qu'il organise (il est metteur en scène),
- sa liberté à l'égard de Dieu, de la morale et des idéologies,
- sa faculté intellectuelle qui lui permet de dissenter et de prendre distance de ses passions.

⁶¹R. BARTHES, *op. cit.*, p. 1061. Dans cet essai, R. BARTHES propose une remarquable description de l'organisation de l'univers sadien et des règles qui le régissent.

⁶²Le statut social du libertin selon Sade correspond aux règles du roman libertin lui-même. Cf. M. KERAUTRET, *op. cit.*, p. 28.

Nous aimerions parler ici du libertin en tant qu'homme *en arroi*, reprenant ainsi les images de la puissance liée à la souveraineté⁶³.

De l'idéologie à l'apprentissage.

«N'oublions pas que la moindre justification idéologique dont peut se prévaloir le crime présente toujours l'avantage d'en reporter la responsabilité sur un ensemble psycho-social plus ou moins vague, de sorte que le recours à cette responsabilité diffuse, justement parce qu'elle reste indéterminée, abstraite, contribue quelque peu à atténuer l'horreur du crime perpétré. A l'inverse de cette attitude qui est toujours un peu la nôtre, à l'encontre de cette ruse dont nous voulons toujours être les dupes, le travail du libertin sadien, en reprenant sur lui toute la responsabilité de l'écart, dénonce le mensonge de cette responsabilité diffuse dont se nourrit toute justification idéologique.»⁶⁴

L'idéologie est morte en tant que système, elle s'effondre et s'engloutit elle-même dans une raison qui déraisonne et que rien ne fonde, sinon la férocité du désir. Dès lors il se développe une sorte d'apprentissage de cette nature humaine, apprentissage réfléchi au travers des expériences. D'une certaine manière, il y va, dans cet apprentissage, d'une forme de maïeutique, comme *La philosophie dans le boudoir* l'illustre très bien.

La pensée incarnée.

Il n'y a pas de pensée sans corps ni de corps sans pensée. L'incarnation devient là difforme, donnant aux corps une sorte de disproportion, dévoilement du désir et de la solitude absolue. «Corruption du corps par les idées mais aussi corruption des idées par le corps. Et c'est sans doute pourquoi (...) *la philosophie dans le boudoir* est un livre si gai: à travers chacune des idées avancées, Sade

⁶³En écho également à la citation de C. BOBIN que nous avons choisi de placer en en-tête de ce chapitre.

⁶⁴A. LE BRUN, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*], p. 116.

nous fait voir le corps revenir demander son compte, nous vengeant d'un seul coup de toutes les abstractions morales, religieuses, idéologiques... au nom desquelles se laisse asservir la vie individuelle. Quant au fameux effort que Sade demande de faire aux Français nouveaux républicains, c'est de réfléchir à ce que signifient *concrètement* les belles idées neuves de liberté, d'égalité et de fraternité.»⁶⁵

A ce niveau, le rôle du désir⁶⁶ se voit réorienté. Le désir sadien se situe entre raison et imaginaire; il devient le fondement de l'homme qui en appelle à l'imagination, mettant ainsi en mouvement l'existence et ébranlant la raison.

«Qu'est-ce que le désir? (...). Je crois bien que Sade est le premier à avoir posé cette question et à l'avoir posée au monde entier avec la brutalité d'une nécessité ontologique. C'est à peine si nous pouvons concevoir aujourd'hui de quelle irréparable déchirure une telle interrogation a marqué l'horizon des Lumières, maintenant que le terme de désir est devenu le refuge de toutes les incertitudes, de toutes les indéterminations de cette fin de siècle, quelque chose qui va de la pulsion sexuelle à l'énergie vitale, en passant par les plus différents modes d'insertion sociale. N'oublions pas non plus que cette interrogation sur le désir, Sade la formule en lieu et place de *la* question [qu'est-ce que l'homme?] alors posée par tous ceux qui pensent, cherchant à préciser de plus en plus, à mesure que l'idée de Dieu disparaît de l'horizon, la silhouette humaine. (...) Sade, liant sa quête à la liberté du désir, introduit le trouble au coeur même du principe d'identité.»⁶⁷

Et c'est là que l'univers sadien se referme, laissant un vertige à l'intérieur de l'homme. Il n'y a plus rien à quoi se raccrocher:

⁶⁵A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Plon, Paris 1989, pp. 91-92. Il serait intéressant de confronter de manière systématique la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 avec les revendications de Sade: cela mettrait sans doute à jour une opposition claire, surtout sur le statut de la loi comme garante du bien-être du citoyen.

⁶⁶M. BLANCHOT, *op. cit.*, préfère parler d'énergie: selon lui, le désir soulignerait un rapport de dépendance à l'égard du monde qui ne convient pas à l'apathie des libertins sadiens.

⁶⁷A. LE BRUN, *Soudain au bloc d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*], p. 191.

l'homme n'est que mouvance et le refuge de la foi s'évapore comme tout autre refuge. La modalité du désir est jouissance et la modalité de cette dernière est l'imagination. Il ne peut qu'y avoir excès de cette quête comme réponse toujours vivante au désir.

3.3. La pensée de Sade.

«Sade a vécu jusqu'à la lie le moment de l'égoïsme, de l'injustice, du malheur et il en revendique la vérité. Ce qui fait la suprême valeur de son témoignage, c'est qu'il nous inquiète. Il nous oblige à remettre en question le problème essentiel qui sous d'autres figures hante ce temps: le vrai rapport de l'homme à l'homme.»⁶⁸

La dernière étape de ce chapitre nous semble être la plus délicate. Comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, Sade ne propose pas un système philosophique. Il convient donc de déchiffrer, au travers de ses différents écrits, ses lignes de force et la teneur de sa pensée. Nous allons nous y essayer autour de quatre thèmes: la condition humaine, l'exercice du pouvoir, l'amoralité et la décision athée.

En préambule à cette approche, il nous paraît utile de dire quelques mots de l'éventuelle folie de Sade. Sade n'a jamais été enfermé pour cause de folie ou de démence. Par contre il a terminé sa vie, comme nous l'avons signalé, dans l'asile pour aliénés de Charenton. Son statut de libertin semblait d'ailleurs poser problème au directeur de cet établissement, Royer-Collard, qui n'a cessé d'intervenir auprès des autorités pour en demander le transfert⁶⁹ dans une prison. Sade avait sans doute un esprit hors normes et il avait, entre autres, une passion obsessionnelle des chiffres. Mais de là à dire qu'il souffrait d'une maladie mentale, il y a un grand pas⁷⁰. En lisant le livre de

⁶⁸A. LE BRUN, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁹Cf. G. LELY, *op. cit.*, chapitre mentionné. Voir aussi M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 151: «A la limite, le rationalisme pourrait paradoxalement concevoir une folie où la raison ne serait pas perturbée, mais qui se reconnaîtrait à ceci que toute la vie morale est faussée, que la volonté est mauvaise. C'est dans la qualité de la volonté, et non dans l'intégrité de la raison, que réside finalement le secret de la folie. Un siècle avant que le cas de Sade ne mette à la question la conscience médicale de Royer-Collard il est curieux de noter que le lieutenant d'Argenson s'est, lui aussi, interrogé sur un cas un peu analogue (...).»

⁷⁰M. BLANCHOT, *op. cit.*, est seul à franchir ce pas à la fin de son étude sur Sade.

M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, nous découvrons, par contre, l'univers hospitalier qui a marqué une grande part de la vie de Sade. On peut dès lors se demander dans quelle mesure cette confrontation n'a pas influencé son écriture. Le traitement de la folie, bien souvent au nom de la morale, mettait en place tout un système correctionnel qui ressemble parfois à l'univers des sévices mis en scène dans les romans de Sade. Sade, dès lors, en inverserait le but thérapeutique: tout ce que l'on inflige aux fous pour leur inculquer un sens moral serait repris par Sade et retourné en son contraire. La question qui surgit est, alors, la suivante: devient-il juste et tolérable de traiter l'individu par ces moyens si la fin est différente? De plus, la folie et le monde asilaire exercent une fascination certaine sur la société de l'époque: et si Sade dénonçait aussi cette fascination et l'origine qui la motive? Il se peut donc que, derrière la pensée de Sade, se cache et s'exprime une critique, non seulement de la philosophie de son temps, mais aussi, ce qui va de pair, une critique du traitement de la folie. C'est entre la raison et la déraison, où se dessine une frontière tant sociale qu'individuelle, que s'inscrit cette pensée.

Au moment de développer notre approche de la pensée de Sade, nous en proposons ici une grille de lecture qui, établie par nos soins, servira sans doute à parcourir la suite de cette partie:

Postulat: l'homme est soumis par ses passions aux lois de la nature.

L'homme fait deux types d'expériences:

- 1) La nature n'est pas bonne en-soi: elle est mouvement qui crée et détruit infiniment (exemples des catastrophes), au milieu duquel l'homme n'est qu'un élément emporté et agité. Il ne peut prétendre à aucun statut particulier et tous les goûts sont dans la nature.
- 2) L'homme est défini par ses passions: il est mené par ses sens, seuls capables d'influencer son rapport au monde; en tant qu'ils sont impulsions, besoins, sensations, ils participent de l'essence de l'homme.

De ces expériences naît un double sentiment:

- 1) Celui d'isolement et de solitude.
- 2) Celui de dépendance et d'impuissance

Cela conduit, chez Sade, à un triple refus:

- 1) Refus de la loi: la loi des hommes vient amplifier celles de la nature et renforce le sentiment d'avilissement; l'homme est encore soumis à un pouvoir extérieur qui juge ce qui est inné; l'homme devient victime.
- 2) Refus de la morale: la vertu ou le sens du bien et du mal fausse la perception de la réalité en redoublant la souffrance subie qui devient injuste; l'homme ne peut tirer plaisir de rien et est soumis à la souffrance; l'homme devient victime.
- 3) Refus de Dieu: l'idée de Dieu pousse l'homme à accepter l'inacceptable en vue d'une récompense ultérieure; l'homme ne peut protester et est soumis au jugement de Dieu auquel il doit plaire; l'homme devient victime.

Le libertin est celui qui incarne ce triple refus, il en est le modèle: il y a avec lui, transformation de l'état de victime et acceptation du postulat de départ (importance des discours philosophiques qui reprennent le postulat et le fondent).

1) Le pouvoir répond à la loi (contre la *soumission*): il faut être hors la loi et créer sa propre société avec les règles qui la régissent.

**Lieu du discours: la loi peut cependant être utilisée quand elle sert l'intérêt du libertin.*

2) Le plaisir devient l'axe majeur de l'existence contre la morale (contre la *bêtise*): refus de l'interdit et refus des principes (image parentale, inceste, tabous divers).

**Lieu du discours: il faut instruire et démontrer face à la vertu.*

3) La révolte répond à Dieu (contre l'*aveuglement*): refus de toute hiérarchie dont celle entre l'homme et Dieu est l'extrême manifestation (traduite dans l'Eglise), acceptation de la mort, refus de l'idée de justice et cruauté indifférente.

**Lieu du discours: la réfutation.*

Le libertin incarne la puissance en actes et en pensées, l'imagination en est le moteur essentiel:

1) Le banditisme et les crimes qui l'accompagnent, est le signe du pouvoir face à la loi.

2) Le sacrilège est le signe du plaisir contre la morale et le rite (refus de tout devoir).

3) Le meurtre est le signe de la révolte contre l'idée de Dieu et du prochain.

**Corrélat: refus de l'altérité et de l'amour du prochain, importance de la capacité à dissenter, refus des lois de la nature inculquées par le biais moral (refus du respect des liens de sang p. ex.).*

L'égoïsme devient réponse à la solitude et le contrôle (mise en scène, ordonnance) devient réponse à l'impuissance.

Le tout aboutit à l'idée de possession dans le double sens du passif et de l'actif.

3.3.1. La condition humaine.

Comment Sade définit-il l'homme et les conditions de sa réalité existentielle? Telle est la question à laquelle nous allons tenter de répondre dans ce paragraphe. Sade part du principe que si nature humaine il y a, elle n'est en rien idéale⁷¹, au contraire, s'il fallait en parler, il faudrait en parler en termes de cruauté, de violence et de lutte pour l'anéantissement de l'autre. La vision sadienne de cette condition humaine est pessimiste: l'homme est au monde, seul, sans y occuper une place particulière. Et dans l'expérience qu'il fait de ce monde, il ne peut prétendre distinguer une juste séparation entre bien et mal. Il n'y a dès lors pas de fondement naturel à la morale ni à la loi. Tout est dans la nature, le mal en fait partie intégrante et il ne sert à rien de vouloir expliquer toutes les lois de l'univers, ni même de vouloir y échapper. L'homme se définit par ses déterminations, ses dépendances. «(...) nullement maîtres de nos goûts, nous ne sommes pas plus coupables en nous y livrant, quelque dépravés qu'ils puissent être, que nous ne le sommes d'être nés bancals ou bien faits.»⁷²

Le libertinage en est l'expression première. Refus de la loi, de la morale et de Dieu d'abord, acceptation des passions qui habitent l'homme ensuite. «En dehors d'un certain usage superficiel du mot, il n'y a pas au XVIIIème siècle de philosophie cohérente du libertinage; on ne retrouve le terme, employé de façon systématique, que sur les registres de l'internement. Ce qu'il désigne alors, ce n'est ni tout à fait la libre pensée, ni exactement la liberté des mœurs; mais au contraire un état de servitude dans lequel la raison se fait esclave des désirs et la servante du coeur. Rien n'est plus éloigné de ce nouveau libertinage que le libre choix d'une raison qui examine; tout y parle au contraire des asservissements de la raison: à la chair, à l'argent,

⁷¹On pense évidemment à l'opposition que cela représente face à une vision telle que celle de J.-J. Rousseau. D.A.E. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992, p. 142, extrait de *La nouvelle Justine* (1800): «Quel est, je vous prie, le mortel assez imbécile pour oser affirmer, en dépit de l'évidence, que tous les hommes naissent égaux en droits et en force! Il n'appartenait qu'à un misanthrope comme Rousseau d'établir un pareil paradoxe, parce que très faible lui-même, il aimait mieux rabaisser à lui ceux auxquels il n'osait s'élever. [M. de Verneuil]»

⁷²D.A.E. SADE, *La nouvelle Justine* in: *Oeuvres*, vol. II, Gallimard/La Pléiade, Paris 1995, p. 445.

aux passions; et lorsque Sade, le premier au XVIIIème siècle, tentera une théorie cohérente de ce libertinage dont l'existence jusqu'à lui était restée à demi secrète, c'est bien cet esclavage qui sera exalté; (...). Le libertin doit se placer au coeur même de ces servitudes, il est convaincu "que les hommes ne sont pas libres, qu'enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières" [cit. de *Justine*, éd. de 1797, t. VII, p. 17].»⁷³

Sade voit dans le libertinage la seule façon de parler de l'homme et de sa condition. A partir de cet état d'esclavage, la connaissance est relativisée de manière radicale: certes, l'homme peut faire des progrès et découvrir de nouvelles sciences, mais il ne parviendra jamais à une connaissance totale qui expliquerait l'ensemble de la réalité. On trouve, chez Sade, l'affirmation radicale du manque de maîtrise: l'homme ne maîtrise ni le monde ni lui-même. Face à ce constat, Sade, avec sa théorie du libertinage, passe du manque de maîtrise à un état de possession dans le sens équivoque du terme. Le déchaînement des passions libère de leur servitude, mais c'est au prix d'une acceptation à être possédé par elles que les chaînes sont réellement brisées. Dans ce mouvement paradoxal une grande importance est donnée à la capacité à pouvoir organiser ces passions, à pouvoir les mettre en scène, à pouvoir ainsi en jouer et en disserter l'espace d'un instant. Cette maîtrise de l'instant garantit l'équilibre du jeu de possession. L'écriture de ce libertinage devient ainsi, dans sa forme, l'expression de son contenu.

«Et, en effet, l'humanité de Sade est essentiellement composée d'un petit nombre d'hommes tout-puissants qui ont eu l'énergie de s'élever au-dessus des lois et au-dessus des préjugés, qui se sentent dignes de la nature par les écarts qu'elle a mis en eux et qui en recherchent l'assouvissement par tous les moyens.»⁷⁴

⁷³M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 115.

⁷⁴M. BLANCHOT, *op. cit.*, pp. 222-223.

3.3.2. L'exercice du pouvoir contre la soumission.

«Avons-nous jamais éprouvé une seule impulsion de la nature qui nous conseille de préférer les autres à nous, et chacun n'est-il pas pour soi dans le monde? Vous nous parlez d'une voix chimérique de cette nature, qui nous dit de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fût fait; mais cet absurde conseil ne nous est jamais venu que des hommes, et des hommes faibles. L'homme puissant ne s'avisera jamais de parler un tel langage.»⁷⁵

Le pouvoir et son exercice, en tant que manifestation de puissance, jouent un rôle essentiel dans cette pensée. L'image du libertin, comme nous l'avons vu, est celle de la toute-puissance. Sade utilise sans aucun doute les catégories sociales de son temps pour décrire l'incarnation de cette puissance. Il y a superposition entre le pouvoir hiérarchique représenté socialement⁷⁶ et le pouvoir du libertin sur sa condition. Le pouvoir du libertin et son exercice se fondent sur un ordre reconnu. Là encore, Sade absolutise tout en demeurant dans les règles du roman libertin. La hiérarchie sociale devient dès lors le lieu où le pouvoir peut prendre des proportions diaboliques, faisant du sujet un simple objet servant à la volonté de maîtrise. Le rapport à l'autre, en général, s'inscrit donc dans cette vision hiérarchique: il n'y a plus d'altérité, il n'y a que singularité à la recherche d'une liberté toujours renversée. L'homme, le mâle, est, chez Sade, la figure préminente de cet exercice du pouvoir: si la tentation de la puissance est part intégrante de la condition humaine, elle se manifeste physiologiquement dans le sexe de l'homme-mâle⁷⁷.

⁷⁵D.A.F.SADE, *La philosophie dans le boudoir*, Folio/Gallimard, Paris 1976, p. 128: on trouve dans ce passage l'un des nombreux usages de la Règle d'or chez Sade; elle est souvent considérée comme contre-nature.

⁷⁶M. KERAUTRET (*op. cit.*, p. 20) en parlant du jeu théâtral dans les pièces de Marivaux (1688-1763) fait cette remarque, «Mais la liberté de changer de condition n'est accordée qu'aux maîtres: pour eux, c'est un jeu, pour des valets, ce serait tromperie. Ceux-ci ne se déguisent que sur l'ordre de leurs maîtres. (...) Voilà qui montre bien les limites du jeu: il est permis à des jeunes gens de bonne famille de faire semblant d'être autres qu'ils ne sont, mais leur habit social leur colle à la peau, comme leur langage, ce qu'ils appellent leur "nature" et qui les fait se reconnaître.»

⁷⁷L'accusation de mysogynie qui est parfois faite à Sade nous semble en ce sens irrelevante: Sade démontre que l'expérience sexuelle de l'homme-mâle fait intervenir une dimension particulière dans le lien au pouvoir. La femme n'en fait l'expérience que de manière indirecte à ce niveau.

Avec la question du pouvoir apparaît l'illusion des idéaux d'égalité et de respect⁷⁸: l'homme veut exercer le pouvoir, seule manière qui lui est donnée de vivre au mieux sa condition, et il tente d'assouvir sa soif par tous les moyens. Il faut donc refuser les lois sociales et créer sa propre société de libertins régie par des lois particulières; le banditisme sera une traduction de ce hors la loi. C'est ainsi que Sade, dans son roman *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* peut établir les statuts de ce qu'il nomme la Société des Amis du Crime:

«Statuts de la Société des Amis du Crime.»

«Pleinement convaincus que les hommes ne sont pas libres, et qu'enchaînés par les lois de la nature, ils sont tous esclaves de ces lois premières, elle approuve tout, elle légitime tout, (...). En conséquence, la Société protège tous ses membres; elle leur promet à tous, secours, abri, refuge, protection, crédit, contre les entreprises de la Loi; elle prend sous sa sauvegarde tous ceux qui l'enfreignent, et se regarde comme au-dessus d'elle, parce que la Loi est l'ouvrage des hommes, et que la Société, fille de la nature, n'écoute et ne suit que la nature.»⁷⁹

Le libertin ne saurait admettre être gouverné par un pouvoir extérieur: même si ce pouvoir lui confère des privilèges, il ne les aurait pas obtenus par lui-même. Le refus de la loi est une libération dans l'espace des rapports sociaux pour permettre la recherche de puissance.

«En fait, la Puissance s'accommode de n'importe quel régime. A tous, elle refuse l'autorité et, au sein d'un monde dénaturé par la loi, elle se crée une enclave où la loi fait silence, un lieu clos où la souveraineté légale est ignorée plutôt que combattue.»⁸⁰

⁷⁸Il s'agit là d'une forte opposition avec les idéaux de la Révolution. On peut revenir à l'affirmation de Rousseau sur les hommes qui naissent libres et égaux, conjuguée au refus de la loi du plus fort (J.-J. ROUSSEAU, *op. cit.*, 1ère partie, chapitre III). Sade cherche à prouver que ce postulat est insensé et que, toujours, la loi du plus fort règne.

⁷⁹D.A.F. SADE, *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* in: *Oeuvres complètes*, tome VIII, J.-J. Pauvert, Paris 1987, p. 439.

⁸⁰M. BLANCHOT, *op. cit.*, p. 229.

3.3.3. Le plaisir de l'amoralité contre la bêtise.

Il n'existe, selon Sade, pas d'autre devoir que celui qui pousse au crime, qui participe au penchant destructeur de la nature: la morale va toujours à l'encontre de ce devoir. C'est à ce point précis, nous semble-t-il, que naît le sadisme: la vertu engendre le plaisir de la transgression et de la vexation. Celui qui se situe par-delà l'idée de vice et de vertu peut, par la force de la lucidité, infliger à celui qui est enfermé dans ces catégories, une souffrance qui devient, pour celui-là, jouissance. C'est pourquoi, sacrilèges, blasphèmes et parodies des rites chrétiens font partie de l'univers de Sade: le bourreau — ici souvent un moine ou un prêtre — est celui qui connaît la vacuité de la morale, la victime, celle qui vit dans la peur du péché et de la punition. Rien ne sert mieux les desseins du libertin que la force de la superstition et la croyance en une loi morale. Un des axes majeurs de cette loi morale est l'amour du prochain auquel Sade s'oppose régulièrement: «(...) le sort des autres doit être toujours nul dès qu'il s'agit de notre bien-être. Je ne connais pas, moi, ce fil de fraternité ridicule qu'établissent chez les hommes la faiblesse et la superstition.»⁸¹

La classique opposition entre bien et mal, vice et vertu se transforme à la lumière de cette nécessité de l'exercice du pouvoir dans une nature qui ne donne plus aucune impulsion morale. Le mal, toujours présent et subi, peut devenir plaisir par un simple changement de regard. Le mal est mal sous le regard de la vertu et la souffrance qui en est issue n'en est qu'amplifiée. «Il est donc bien vrai que la vertu fait le malheur des hommes, mais non pas parce qu'elle expose à des événements malheureux, mais parce que, si l'on ôte la vertu, ce qui était malheureux devient occasion de plaisir, et les tourments sont voluptés.»⁸²

Le pouvoir décrit par Sade tient en fait au regard porté sur la réalité: il dépend du système de convictions qui l'interprète. Le vice dépossédé de la vertu devient possibilité de plaisir dans le rapport aux déterminations même les plus douloureuses. «C'est la manière

⁸¹D.A.F. SADE, *La nouvelle Justine in: Oeuvres*, vol. II, Gallimard/La Pléiade, Paris 1995, p. 431 (discours de La Dubois à Justine).

⁸²M. BLANCHOT, *op.cit.*, p. 234.

dont on croit qui nous fait vicime ou bourreau. – Oh! monsieur, dit Justine, ces systèmes sont épouvantables. – Oui, pour vous qui craignez d'en devenir la victime, jamais pour moi qui suis le sacrificateur.»⁸³

Le refus du sacré, traduit par les sacrilèges souvent répétés chez Sade, pourrait indiquer ce refus radical de l'obligation morale: la distinction entre profane et sacré n'apparaît plus et cela remet en cause le devoir qui y est attaché.

3.3.4. La décision athée contre l'aveuglement.

«Si la matière agit, se meut, par des combinaisons qui nous sont inconnues, si le mouvement est inhérent à la matière, si elle seule enfin peut, en raison de son énergie, créer, produire, conserver, maintenir, balancer dans les plaines immenses de l'espace tous les globes dont la vue nous surprend et dont la marche uniforme, invariable, nous remplit de respect et d'admiration, quel sera le besoin de chercher alors un agent étranger à tout cela, puisque cette faculté active se trouve essentiellement dans la nature elle-même, qui n'est autre chose que la matière en action? Votre chimère déifique éclaircira-t-elle quelque chose? Je défie qu'on puisse me le prouver. A supposer que je me trompe sur les facultés internes de la matière, je n'ai du moins devant moi qu'une difficulté. Que faites-vous en m'offrant votre Dieu? Vous m'en donnez une de plus. Et comment voulez-vous que j'admette, pour cause de ce que je ne comprends pas, quelque chose que je comprends encore moins? Sera-ce au moyen des dogmes de la religion chrétienne que j'examinerai... que je me représenterai votre effroyable Dieu? Voyons un peu comme elle me le peint.»⁸⁴

Faisant suite à cela, Sade dénonce de manière radicale l'idée d'un Dieu qui dirige le monde et l'histoire pour finalement s'incarner et mourir sur une croix. Il ne peut y avoir de foi en cette stupide vision de Dieu. Sade oppose à l'idée de Dieu sa conception d'une nature

⁸³D.A.F. SADE, *op. cit.*, p. 456 (discours de Coeur-de-fer à Justine).

⁸⁴D.A.F. SADE, *La philosophie dans le boudoir*, Folio/Gallimard, Paris 1976, p. 70.

hors de toute idée étiologique ou téléologique. La nature n'a ni but ni origine, elle est simplement là, réalité dont l'homme fait partie. Elle ne peut être comprise ni saisie, elle n'a pas de justification et tous les goûts, tous les extrêmes, de la destruction à la régénération, y sont contenus. La mort est finalement la dernière instance et la dernière sentence. En face d'elle, tout devient relatif. «Non, non, et la vertu, le vice, tout se confond dans le cercueil.»⁸⁵

L'athéisme de Sade⁸⁶ est la conclusion logique de l'ensemble de sa pensée. Et pour le formuler, Sade emprunte aux matérialistes de son temps (d'Holbach principalement) des pages entières tirées de leurs ouvrages. Le contenu en est le suivant: l'inexplicable contre lequel l'homme voit son savoir se limiter ne peut être expliqué par plus inexplicable encore: l'idée de Dieu. Il faut renoncer à vouloir combler les lacunes de ce savoir par l'idée de Dieu; il faut renoncer à vouloir échapper au conflit humain par un système moral fondé sur la religion; il faut renoncer à trouver des réponses aux angoisses par l'idée d'un Dieu qui juge en punissant ou récompensant. De plus, le refus de Dieu mène à la disparition de la honte et de la culpabilité: étape nécessaire pour une acceptation de la condition humaine qui puisse offrir à l'homme un retour sur soi. «Dans la scène sadique complète, l'individu déchaîne sa nature en la sachant mauvaise, en l'assumant agressivement comme telle; il confond la vengeance et la faute, et change celle-ci en gloire.»⁸⁷

Le meurtre devient ainsi la marque de ce refus de Dieu: il est acte de négation de Dieu dans la représentation de l'autre en tant qu'incarnation de l'altérité; l'autre n'est plus le prochain. «Dans le roman [sadien], la destruction de la victime devient le symbole efficace de l'anéantissement des valeurs sociales et morales, et finalement de la négation de Dieu.»⁸⁸

Faisant écho à ce refus de Dieu, les deux extrêmes de l'histoire humaine sont également rejetés: le péché originel et l'immortalité de

⁸⁵D.A.F. SADE, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁶On rappelle le contexte historique qui autorise une telle prise de position: l'édit de tolérance de 1787 libère la pensée athéiste de la peur de la condamnation.

⁸⁷S. DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁸*Encyclopaedia Universalis*, Paris 1996: art. "Sade" par B. DIDIER.

l'âme avec le jugement dernier. «Demandez à un chrétien, c'est-à-dire un imbécile, parce qu'il n'appartient qu'à un imbécile d'être chrétien, demandez-lui, dis-je, quelle est l'origine du monde: il vous répondra que c'est Dieu qui a créé l'univers; demandez-lui maintenant ce que c'est que Dieu: il n'en sait rien; ce que c'est que créer: il n'en a nulle idée; quelle est la cause des pestes, des guerres, des sécheresses, des inondations, des tremblements de terre: il vous dira que c'est la colère de Dieu; demandez-lui quels remèdes il faut employer à tant de maux: il vous dira: des prières, des sacrifices, des processions, des offrandes, des cérémonies. Mais pourquoi le ciel est-il en courroux? C'est que les hommes sont méchants. Pourquoi les hommes sont-ils méchants? C'est que leur nature est corrompue. Quelle est la cause de cette corruption? C'est, vous disent-ils, parce que le premier homme, séduit par la première femme, a mangé une pomme, à laquelle son Dieu lui avait défendu de toucher. Qui est-ce qui engagea cette femme à faire une telle sottise? C'est le diable. Mais qui a créé le diable? C'est Dieu⁸⁹. Pourquoi Dieu a-t-il créé le diable, destiné à pervertir le genre humain? On l'ignore; c'est un mystère caché dans le sein de la Divinité, qui elle-même est un mystère. Poursuivrez-vous? Demanderez-vous à cet animal quel est le principe caché des actions et des mouvements du coeur humain? Il vous répondra que c'est l'âme. Et qu'est-ce que l'âme? C'est un esprit. Qu'est-ce qu'un esprit? C'est une substance qui n'a ni forme, ni couleur, ni étendue, ni partie. Comment une telle substance peut-elle se concevoir? comment peut-elle mouvoir un corps? On n'en sait rien, c'est un mystère. (...) s'ils prêtent une âme aux hommes, c'est par l'intérêt qu'ils ont à en faire ce qu'ils veulent, au moyen de l'empire qu'ils s'arrogent sur ces âmes; (...). [le moine Ambroise]»⁹⁰

⁸⁹Sade reprend peut-être ici une des interprétations cathares du problème du mal: Satan est issu de la création, il est une créature dégénérée de Dieu. La question du lien entre Sade et les Cathares a été soulevée dans le livre de P. KLOSSOWSKI, *Sade mon prochain*, Seuil, Paris (1947) 1967. Il est probable que Sade ait rencontré les mouvements cathares dans le sud de la France où il passait une bonne partie de sa vie libre, mais la nature de cette rencontre demeure difficile à définir. Une chose est sûre: Sade connaît les diverses hérésies chrétiennes, il sait quels sont les dogmes auxquels elles s'attaquent.

⁹⁰D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, *Les Belles Lettres/Iconoclastes* no 14, Paris 1992, pp. 136-139, extrait de *La nouvelle Justine* (1800).

Tout ce qui, dans la tradition chrétienne, prétend établir une histoire de l'humanité est basé sur l'exercice d'un pouvoir: jouer de la culpabilité et jouer des supplices de la punition. Nous retrouvons ici les enjeux de la figure du Dieu méchant.

Pour illustrer plus précisément la pensée athée de Sade, nous allons maintenant survoler trois brefs écrits⁹¹. Le premier est le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, écrit en 1782 donc avant *Les 120 journées de Sodome* (1785); le deuxième est le poème *La Vérité*, écrit en 1787; le troisième est *Pensée* [ou *Pensée sur Dieu*], retrouvée dans le manuscrit du *Dialogue entre un prêtre et un moribond* de 1782 (Sade la recense dans son *Catalogue raisonné* établi à la Bastille en 1788; elle y apparaît dans le *Portefeuille d'un homme de lettres*). Ces trois textes sont représentatifs de trois genres littéraires différents: nous avons d'un côté un dialogue qui suggère une mise en scène théâtrale, ensuite nous avons un poème et finalement un discours philosophique. Ces trois écrits offrent ainsi trois formes d'expression de la pensée athée de Sade.

**Le dialogue entre un prêtre et un moribond.*

«*Extrême en tout*, Sade ne pouvait s'accommoder des compromis déistes de son siècle; c'est par une déclaration d'athéisme – le "Dialogue entre un prêtre et un moribond" – qu'en 1782, il inaugure son oeuvre.»⁹² Ce texte fait intervenir la question de l'existence de Dieu en face de la limite dernière de la mort. Il se dessine bien sûr, au travers de cet écrit, un refus et une critique du sacrement de l'extrême onction, mais derrière ce refus, le rejet, plus fort encore, de tout discours sur la mort et sur ce qui advient après. Dénonciation du pouvoir de manipulation mis en oeuvre au travers des représentations telles que celles de l'Enfer⁹³ et du Paradis ou le concept de justice rétributive qui les soustend, ce dialogue commence par un malentendu au sujet du repentir. Le prêtre appelle

⁹¹Tous trois sont fournis dans les annexes.

⁹²S. DE BEAUVOIR, *op. cit.*, p. 55.

⁹³Voir *Magazine littéraire*, no 356, juillet-août 1997, qui traite du thème de l'Enfer au travers de l'histoire de la littérature. En particulier: M. DELON, "Sade, l'enfer comme fantasme libertin", pp. 45-48 et J. DELUMEAU, "Pour une histoire de l'enfer" [entretien avec M. DELON], pp. 20-23.

le moribond au repentir tel qu'il le conçoit dans son système de convictions. Le moribond se repent alors de ne pas avoir assez joui de la vie en satisfaisant plus encore ses passions. Dès lors deux différents systèmes de convictions s'opposent, englobant la vision de la vie et de la mort, de l'homme et de sa destinée; l'opposition est telle qu'il est à se demander s'il s'agit encore d'un dialogue. «Quand Sade écrit son *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782), il est l'héritier de toute une tradition littéraire et philosophique. Il se rattache plus précisément à un certain type de dialogue où Diderot avait excellé (et dont la descendance se poursuivrait jusqu'au fameux entretien du prêtre et du condamné à mort dans *l'Étranger* de Camus). Pour tester la valeur des arguments, l'écrivain choisit cette situation type, ce cas limite par excellence, qu'est l'agonie. Ainsi il peut montrer ce que, devant cette réalité inéluctable de la mort, deviennent les arguments pacifiants du déisme dont se satisfont les vivants.»⁹⁴

Après avoir réfuté les preuves classiques de l'existence de Dieu – miracles, prophéties et martyrs⁹⁵ –, c'est sur la question de la grâce et de son rôle que la rupture du dialogue devient définitive, presque à la fin de notre texte:

«Le moribond: (...) Eh! pourquoi veux-tu que je sois récompensé de vertus auxquelles je n'ai nul mérite, ou puni de crimes dont je n'ai pas été le maître? Peux-tu accorder la bonté de ton prétendu Dieu avec ce système, et peut-il avoir voulu me créer pour se donner le plaisir de me punir, et cela seulement en conséquence d'un choix dont il ne me laisse pas le maître?

Le prêtre: Vous l'êtes.

Le moribond: Oui, selon tes préjugés; mais la raison les détruit, et le système de la liberté de l'homme ne fut jamais inventé que pour fabriquer celui de la grâce, qui devenait si favorable à vos rêveries. Quel est l'homme au monde qui, voyant l'échafaud à côté du crime, le commettrait, s'il était libre de ne pas le commettre? Nous sommes entraînés par une force irrésistible et jamais un instant les maîtres de

⁹⁴B. DIDIER, *Sade, une écriture du désir*, Denoël/Gonthier, Paris 1976, p. 44.

⁹⁵Les preuves par les prophéties et miracles se retrouvent chez Pascal dans les articles XI et XIII des *Pensées* [Brunschvicg].

pouvoir nous déterminer pour autre chose que pour le côté vers lequel nous sommes inclinés.»⁹⁶

C'est ici une opposition totale à l'idée de libre-arbitre. Une seule loi traverse l'existence et l'expérience, c'est celle de l'homme qui n'a pas de contrôle sur lui-même. Si le christianisme prône la liberté de choix de l'homme, c'est pour justifier l'image même de Dieu et de son amour qui pardonne. Peut-être retrouve-t-on, en filigrane, le débat de l'époque qui essaie de distinguer entre grâce efficace et grâce suffisante. Mais, finalement, et c'est là le point de vue de Sade, quelle que soit la grâce prêchée, elle n'a plus de raison d'être dès l'instant où l'on admet la réalité de la condition humaine. La notion de péché originel qui accompagne le débat sur la grâce prend en charge la dimension mauvaise de l'homme, mais l'en rend responsable. Sade s'oppose justement à cette responsabilisation — et non à la nature mauvaise de l'homme — qui doit ensuite inventer la grâce pour se justifier elle-même.

**La Vérité.*

«Content et glorieux de mon épicurisme,
Je prétends expirer au sein de l'athéisme
Et que l'infâme Dieu dont on veut m'alarmer
Ne soit conçu par moi que pour le blasphémer.»⁹⁷

Cet extrait qui se trouve pratiquement au début du poème en donne un aperçu représentatif. Il est bon de souligner que la revendication de Sade à expirer athée se vérifie dans le journal qu'il écrivit à Charenton à la fin de sa vie ainsi que dans son testament: il n'est jamais revenu sur sa déclaration d'athéisme et ce jusqu'à la mort; il demanda même à être enterré laïquement⁹⁸ (volonté qui n'a

⁹⁶D.A.F. SADE, *Dialogue entre un prêtre et un moribond* in: *Oeuvres*, vol. I, Gallimard/La Pléiade, Paris 1990, p. 10.

⁹⁷D.A.F. SADE, *La Vérité* in: *Oeuvres complètes*, tome II, J.-J. Pauvert, Paris 1986, p. 553.

⁹⁸Sa volonté fut même que sa tombe disparaisse de la surface de la terre et son nom de la mémoire des hommes. G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, Gallimard/NRF [coll. Idées], Paris 1957, fait le lien entre cette volonté et la disparition de la conscience de soi dans le déchaînement des passions.

d'ailleurs pas été respectée). Cela mis à part, ce poème expose tous les arguments chers à Sade pour révoquer l'existence de Dieu. Dieu et l'emploi qui en est fait ont justifié trop de violences⁹⁹; la nature se suffit à elle-même (elle comporte ses propres lois et son propre mouvement); l'homme, issu de cette nature, est soumis à ses lois qui le poussent aux crimes et au refus de toute morale. La référence à l'épicurisme est explicite, renvoi direct à la pensée matérialiste¹⁰⁰.

Notons encore cette particularité du langage de Sade à l'égard de Dieu. Mise à part la réfutation systématique des dogmes et de la tradition issus de la foi chrétienne, Sade insulte et injurie Dieu, ce qui donne un caractère de révolte blasphématoire à son athéisme. Sade n'est pas indifférent à Dieu, semble-t-il, mais il se peut aussi que le blasphème (tout comme le sacrilège et le meurtre) traduise simplement un pouvoir, une liberté affirmée.

* *Pensée [ou Pensée sur Dieu]*.

«Eu égard à cette belle chimère qu'on qualifie du nom de Dieu, nous sommes cette société d'aveugles; nous nous sommes figurés une chose que nous avons crue nécessaire, mais qui n'a d'autre existence que le besoin que nous avons eu de la créer.»¹⁰¹

Ici notre auteur fait la démonstration de la non existence de Dieu: Dieu est une projection humaine qui va à l'encontre de l'évidence, elle est issue de la subjectivité faussée. Une vraie subjectivité se fonde dans les sens et empêche la formulation d'idées abstraites. Sade s'oppose ainsi, sur le plan philosophique, à l'idée du *cogito ergo*

⁹⁹D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992, pp. 57-58, extrait de *Notes pour La Vérité (1787?)*: «On évalue à plus de cinquante millions d'individus les pertes occasionnées par les guerres ou massacres de religion. En est-il une seule d'entre elles qui vaille seulement le sang d'un oiseau?»

¹⁰⁰Dans ce contexte, nous pouvons même citer quelques lignes d'Epicure lui-même: «Accoutume-toi à croire que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal sont dans la sensation, et la mort, c'est la privation de sensation.» (Epicure, *Lettre à Ménécée*, 124-127. Tiré des textes choisis de P. NIZAN, *op. cit.*, p. 155).

¹⁰¹D.A.F. SADE, *Pensée* in: *Oeuvres complètes*, tome II, J.-J. Pauvert, Paris 1986, p. 518.

sum de Descartes¹⁰²: si quelque chose fonde l'essence de l'homme ce sont ses sens et non sa faculté de penser. Et Dieu échappe aux sens. «Oser soutenir que nous pouvons avoir des idées sans les sens, serait aussi absurde que de dire qu'un aveugle de naissance pourrait avoir une idée des couleurs.»¹⁰³ Sur le plan théologique, il s'oppose vivement à l'idée, chère à Fénelon et dont le succès est grand à l'époque de Sade¹⁰⁴, d'une révélation naturelle: rien, ni dans la nature ni dans l'univers, ne suscite l'idée du Dieu créateur, bon et tout-puissant; au contraire, l'idée de Dieu surgit de la peur des hommes à l'égard de leur destinée.

3.4. Les insignes de l'athéisme sadien.

Nous intéressant plus particulièrement à la position de Sade à l'égard du christianisme et de l'idée de Dieu, nous proposons quelques points de synthèse à l'issue de notre parcours dans ce que nous avons appelé *la pensée de Sade*. Notre avons tenté de systématiser les lignes directrices des écrits de Sade. Nous savons que cela est discutable. C'est un choix de lecture qui prétend extraire une vision d'ensemble de fragments divers. Cette démarche nous a paru nécessaire pour notre recherche: d'une part, Sade n'est pas très connu des théologiens, d'autre part, notre réponse doit trouver un point d'appui, une articulation possible. Nous retenons donc ceci:

1) Selon les principes matérialistes, l'athéisme de Sade s'inscrit dans une réflexion d'ensemble sur l'homme et la nature. Il en représente même, croyons-nous, le point culminant bien plutôt que le point de départ. *L'homme sans crainte et sans espérance* est l'homme qui rejette la religion et qui vit sa réalité sans chercher à y échapper.

¹⁰²D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992, p. 48, extrait de *Pensée* (1782): «Sans doute cette idée: *Je pense, donc je suis*, n'est pas de l'espèce de celle: *Cette table est unie*, parce que le sens du toucher en apporte la preuve à mon esprit.»

¹⁰³D.A.F. SADE, *La nouvelle Justine* in: *Oeuvres*, vol. II, Gallimard/La Pléiade, Paris 1995, p. 579 (discours de Bandole à Justine).

¹⁰⁴Cf. au sujet de l'influence de Fénelon et de la révélation naturelle au XVIIIème siècle, P. ROGER, "La trace de Fénelon" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 149-173: Fénelon est un des auteurs que Sade cite et discute.

2) Cette critique se fait dans un contexte historique. Elle s'attaque à l'idée de raison, à l'idéalisation de la nature et à la vision de Dieu comme ordonnateur du monde et du destin des hommes (Dieu créateur et providentiel). Elle refuse le déisme¹⁰⁵ qui sert les philosophies de l'époque tout autant que l'idée d'une révélation naturelle qui sert la théologie de cette même époque. Son argumentation reprend et réfute les preuves classiques de l'existence de Dieu: miracles et prophéties selon la ligne pascalienne, bonté et ordre selon la ligne fénelonienne. Si la nature reflète quelque chose, ce n'est en tout cas pas l'existence de Dieu. La nature renvoie au mal qui habite l'homme et l'idée de rédemption qui justifie les violences religieuses, disparaît.

3) Sade utilise, dans sa critique du christianisme, les catégories d'aveuglement et de lumière. Le jeu autour de ces termes semble bien ironique à l'époque des Lumières d'une part, et face aux catégories évangéliques d'autre part. Tous ceux qui se prétendent "illuminés" sont aveugles. «En réalité, le Marquis n'en finit pas de se moquer des philosophes qui ont cru au despotisme éclairé. Les lumières étaient trop faibles: on n'apercevait ni les nudités, ni les débordements crapuleux, ni les tortures effroyables au milieu des râles du plaisir.»¹⁰⁶

4) Sade intègre dans son univers non seulement les débats philosophiques et théologiques de son temps, mais aussi les rites et les fêtes chrétiennes. Cet aspect amplifie la dimension de sacrilège. Les fêtes religieuses chrétiennes sont au cœur de ses romans – Noël dans *Les 120 journées de Sodome*, l'Assomption dans *Justine ou les malheurs de la vertu*, Pâques dans *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* –, les couvents et les églises sont les lieux où prennent place orgies et parodies chrétiennes.

5) Sade théâtralise à la fois la perte du sacré et son refus: il met en scène l'envers même du sacré. Cette vision le relie également à son époque, qui censure les spectacles religieux et relègue la figure du Christ à l'extérieur du champ public.

¹⁰⁵ Il est bon de rappeler ici que le 7 mai 1794, le peuple français, par décret officiel, reconnaissait l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme.

¹⁰⁶ P. SOLLERS, *op. cit.*, p. 51.

Si donc nous voulons réfléchir à la critique du christianisme chez Sade, il est nécessaire de tenir compte de l'ensemble de sa pensée. Il ne faut pas isoler ses déclarations d'athéisme du reste de ses formulations philosophiques. Si Sade fait à ce niveau des emprunts à d'autres auteurs, seule nous intéresse la contextualisation qu'il en propose: pour Sade, le système philosophique ne suffit pas à traduire sa pensée, elle doit prendre forme dans les figures de héros romanesques; en cela, il se distance déjà des emprunts qu'il fait, il les insère dans un univers marqué des caractéristiques que nous avons décrites. La mise en perspective de ces pensées contemporaines par le libertin sadien donne une dimension autre: encore une fois, la pensée prend corps chez Sade. La force du libertin est alors l'imagination, seule capable de transgresser cette limite entre autorisé et interdit. Dans cette contextualisation, l'aspect blasphématoire de certains passages – qui pourrait choquer une lecture pieuse –, est là pour exprimer la violence du rejet. Violence qui traverse tout acte libertin de toute façon. Il ne sert donc à rien de répondre à Sade à ce niveau; pas plus d'ailleurs qu'au niveau de sa critique de l'interprétation des textes bibliques qui, avec l'évolution de la recherche herméneutique et historique, est de toute façon dépassée (on pourrait même voir chez Sade une lecture des textes bibliques qui revendique la démythologisation, mais nous y reviendrons). Par contre, si la décision athée, chez Sade, est le résultat de sa démarche, plutôt que son point de départ, nous sommes renvoyés à d'autres questions: celles liées au problème du mal, de la destinée humaine et du conflit entre pouvoir et vouloir. Et ces questions restent une interrogation majeure pour le christianisme.

«Eh! non Justine, il n'y a point de Dieu. Ce fut au sein de l'ignorance, des alarmes et des malheurs, que les mortels puisèrent leurs sombres et dégoûtantes notions sur la divinité. Que l'on examine toutes les religions, et l'on verra que les idées de ces agents puissants et imaginaires furent toujours associées à celle de la terreur.»¹⁰⁷

¹⁰⁷D.A.F. SADE, *op. cit.*, p. 444 (discours de Coeur-de-fer à Justine).

4. Essai d'interprétation.

Nous allons maintenant tenter d'élargir la pensée de Sade. Nous entendons par là l'articuler, au travers des enjeux qu'elle représente, à un débat plus général. C'est une manière de faire le lien avec notre première partie et d'ouvrir, pour la suite, à la réflexion plus spécifiquement théologique. Dans cette articulation, nous allons d'abord porter notre regard sur trois prolongements possibles de la pensée de Sade. Dans un quatrième paragraphe, nous concentrerons notre approche sur la notion de destinée humaine¹⁰⁸.

4.1. L'exaltation du désir.

Dans son choix d'athéisme, Sade affirme l'absence de Dieu au monde pour en regarder, avec effroi, la solitude. L'homme et le monde ainsi débarrassés de la nécessité de Dieu, il ne reste qu'une béance que les nouveaux principes révolutionnaires ne feront qu'exaspérer. La morale naissante, basée sur les notions de loi naturelle et d'humanité, va à l'encontre de cette nature-matière qui met l'homme en mouvement et en perte. L'homme est livré aux passions et aux sens: le corps est le siège où s'affrontent volonté de maîtrise et emportement. Dans sa chair, l'homme fait sans cesse l'expérience de ce conflit, il l'incarne et s'y débat. La solution proposée par Sade se traduit donc par un acte *in corpore*. «Ce qui s'appelle amour, en un mot, n'est autre que le désir de jouir; (...). [le comte de Belmor]»¹⁰⁹

Le désir devient violence, volonté de puissance et de domination, dont seules la jouissance et l'imagination sont la mesure. La jouissance en est la réalisation, l'imagination la prépare, la précède. Si nous nous référons à ce que nous avons exposé de la définition psychanalytique du désir, Sade se situe à l'exact moment où le désir traduit à la fois l'angoisse du vide et la menace face à l'autre. Pour y remédier, le désir de jouir joue sur les modalités du plaisir: celui

¹⁰⁸Le livre de P.-A. STUCKI, *La clarté des intentions*, (op. cit.), pp. 83-104, nous servira de base de travail pour cela.

¹⁰⁹D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992, p. 174, extrait de *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice* (1801?).

ressenti qui procure un sentiment d'existence, celui refusé qui tue l'autre. Le langage devient ainsi la marque de cette double face du désir pratiqué par les libertins sadiens: l'accession au langage est de l'ordre du privilège et il ne médiatise plus le désir afin de l'insérer dans la relation à l'autre, mais il devient un mouvement interne au libertin.

Par l'ensemble de sa compréhension de l'homme, de ses instincts et de ses passions, il apparaît que Sade met en images ce que S. Freud mettra plus tard en théorie. C'est sans doute autour du thème de la puissance qu'intervient le plus clairement ce lien. Et c'est au nom de cette recherche de puissance que, précisément, S. Freud critique le christianisme et son image du Dieu Père et Tout-puissant. Mais dans ce que peut décrire Sade, S. Freud voit avant tout une maladie et des déviances pathologiques. Il propose, à partir de là, un traitement, une possibilité pour l'individu de redevenir lui-même. Cette coïncidence à soi-même sera l'idéal thérapeutique de S. Freud. Dans ses dernières théories, il stratifie l'âme humaine (ça-moi-surmoi) et il rend ainsi l'inconscient accessible à l'homme. Alors que pour Sade, le dévoilement se déroule dans le processus d'écriture (et donc de lecture), pour S. Freud il prend place dans le processus du vis-à-vis thérapeutique.

S. Freud centre son approche dans la dynamique Père-Mère-Sujet et sur les mécanismes qui apparaissent au sein de cette triangulation. Les figures du Père et de la Mère sont présentes dans l'univers de Sade¹¹⁰: le Père semble y symboliser une puissance libératrice, mais la Mère, de par le pouvoir qu'elle possède sur la construction de l'identité du Sujet, est bien souvent reniée. Le rôle de l'inceste pourrait se penser dans ce cadre: Sade l'utilise à maintes reprises comme une cassure des relations de sang et du sacré qu'elles représentent, et donc une libération par excellence du désir.

¹¹⁰Voir à ce sujet P. KLOSSOWSKI, *op. cit.*, et son appendice sur "Le père et la mère dans l'oeuvre de Sade", pp. 177-186.

4.2. L'ouverture à la pensée nihiliste.

Par son refus de Dieu et par son rejet de la morale surtout, Sade rejoint la pensée nihiliste¹¹¹ qui s'incarne, un peu plus tard, dans une étape de la philosophie de Nietzsche.

«24.(...) Dans ma *Généalogie de la morale*, j'ai pour la première fois présenté psychologiquement la notion antithétique d'une morale noble et d'une morale du *ressentiment*, cette dernière étant issue du non contre la première: or ce n'est rien de moins que la morale judéo-chrétienne. Pour pouvoir dire non à tout ce qui représente sur terre le mouvement *ascendant* de la vie, la réussite, la puissance, la beauté, l'affirmation de soi, l'instinct devenu génie du *ressentiment* devait alors inventer un *autre monde*, à partir duquel toute *affirmation de la vie* apparaissait comme le mal, le condamnable en soi.»¹¹²

Le parallèle entre Sade et Nietzsche est souvent opéré: il tient à plusieurs éléments. La presque contemporanéité (Nietzsche naît trois ans seulement après la mort de Sade), la critique virulente du christianisme et de la morale qui est issue de leurs pensées respectives, l'expérience de la folie. Sade pourtant se situe dans une autre perspective, nous semble-t-il. Il ne perçoit pas encore en l'homme une dimension qui puisse être élevée à celle du surhomme. Cependant, il pousse à l'extrême ce que la morale chrétienne déclare de l'homme et de ses vices, *via negativa*. La morale judéo-chrétienne, dans son discours officiel, donne indirectement une image négative de l'homme: il est mauvais et doit être éduqué. Sade s'oppose à cette lecture en en renforçant le message: l'homme est encore plus mauvais que nous ne pouvons l'imaginer et il est capable, si on lui en donne les moyens, de se libérer du carcan moral pour laisser libre cours à ces passions condamnées. La protection morale est une illusion: il est des conditions où elle se voit anéantie par la puissance de l'homme. De plus, la morale avilit l'homme. L'exemple de Justine en est la preuve: à force de clamer une vie vertueuse, elle souffre de

¹¹¹On pourrait reprendre ici le carré sémiotique élaboré par P.-L. DUBIED, "Le système de nos croyances" in: *Cahiers de l'IRP* (Institut Romand de Pastorale), no 8, Université de Lausanne, janvier 1991: Sade, ne croyant ni en Dieu ni en l'homme, s'y situe définitivement dans la partie des convictions nihilistes.

¹¹²F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, Garnier-Flamarion, Paris 1994 [traduit par E. BLONDEL], p. 70.

tout ce qui lui arrive et sa seule consolation est l'idée, chimérique, d'une récompense dans l'au-delà (fondée sur l'idée d'une justice rétributive). Nietzsche, un peu plus tard, s'oppose également à la vision de l'homme qui fonde la morale judéo-chrétienne; sa démarche se fera pourtant inverse: la morale judéo-chrétienne, selon lui, a généré une médiocrité dont il faut se libérer. Alors que Sade dit de son côté: si cette médiocrité existe bel et bien, elle sera toujours plus forte que cette morale. Autrement dit, si Nietzsche se situe au-delà du bien et du mal, alors Sade se situe, lui, en deçà¹¹³. Mais, pour l'un comme pour l'autre, ces positions ne sont acceptables que de la part des *forts*. La morale est une force illusoire, celle des faibles qui ne peuvent s'affirmer autrement que dans l'idée de la rétribution et dont le salut dépend de l'existence d'un Dieu.

C'est à la mort de Dieu que la vision nihiliste renvoie. Sade reprend et souligne l'idée chrétienne d'un Dieu mort, c'est finalement dans cette part du credo chrétien qu'il voit une contradiction et la disparition de Dieu. «Parlant du Christ, elle [Juliette] déclare: "un Dieu mort. Rien n'est plus plaisant que cette incohérence du dictionnaire catholique: Dieu, veut dire éternel; mort, veut dire non éternel. Imbéciles chrétiens, que voulez-vous donc faire avec votre Dieu mort?"»¹¹⁴ Suite à ce constat, M. Horkheimer et T. W. Adorno, dans la partie de *La dialectique de la raison* consacrée à Sade¹¹⁵, choisissent de mettre en parallèle Nietzsche et Sade sur les refus qui les caractérisent, comme si le renvoi à la mort de Dieu fondait une perspective inévitablement parallèle. Sade effectue le premier pas dans cette vision nihiliste de la mort de Dieu. Il absolutise le dogme chrétien de l'incarnation, voyant dans la mort de Dieu sur la croix, la négation de Dieu par lui-même.

¹¹³Il est intéressant de signaler ici que P. LEVI dans le livre qui relate son expérience d'Auschwitz, *Si c'est un homme* (Laffont [coll. Pavillons], Paris 1996 [traduit par M. SCHRUOFFENEGER]), intitule précisément l'un de ses chapitres "En deçà du bien et du mal". Il se termine avec ces lignes: «Nous voudrions dès lors inviter le lecteur à s'interroger: que pouvaient bien justifier au Lager des mots comme "bien" et "mal", "juste" et "injuste"? A chacun de se prononcer d'après le tableau que nous avons tracé et les exemples fournis; à chacun de nous dire ce qui pouvait bien subsister de notre monde moral en deçà des barbelés.» (p. 115) Cette remarque prépare notre réflexion finale: elle ouvre à ce possible humain qui se situe en deçà du bien et du mal et que nous croyons reconnaître chez Sade.

¹¹⁴Cité par M. HORKHEIMER & T. W. ADORNO, *La dialectique de la raison*, Gallimard/Tel, Paris 1974 [traduit par E. KAUFHOLZ], p. 106.

¹¹⁵*Ibid.*, pp. 92-127.

«L'origine de la pensée de la mort de Dieu doit nécessairement être recherchée dans la pensée de Dieu; celle-ci est pensée jusqu'au bout dans la pensée de la mort de Dieu.

L'origine de cette parole obscure de la "mort de Dieu" est au moins double. (...) la pensée qui cherche à s'exprimer dans ce mot a une source métaphysique et une source authentiquement chrétienne.»¹¹⁶

A lire la biographie de D. Halévy, *Nietzsche*¹¹⁷, nous repérons des éléments de parenté entre Sade et Nietzsche au niveau de la structure sociale: la critique de l'idéal révolutionnaire – l'égalité va à l'encontre de la hiérarchie naturelle entre individus –, le rêve d'une société séparée – symbole et rassemblement des forts –. Cette parenté structurelle rejoint en quelque sorte la parenté thématique: la traduction concrète de l'une ou l'autre de ces visions se fonde dans un refus tant du social que du déisme.

La question du totalitarisme surgit dès lors. Comment une telle vision de la société humaine évite-t-elle la dérive de la domination totale. Nous reviendrons à cette question dans notre dernière partie. Nous mentionnons ici la seule interprétation de l'oeuvre de Sade qui va dans ce sens, elle se trouve chez M. Horkheimer et T.W. Adorno, dans leur étude déjà citée *La dialectique de la raison*¹¹⁸, «Les vices privés, chez Sade comme chez Mandeville, sont l'historiographie anticipée des vertus publiques de l'ère totalitaire.»¹¹⁹

¹¹⁶E. JUENGEL, *Dieu mystère du monde*, tome I, Cerf, Paris 1983 [traduit sous la direction de H. HOMBORG], pp. 71-72. L'auteur développe l'origine chrétienne de l'idée de la mort de Dieu dans les pp. 97-101, en lien avec la philosophie de Hegel.

¹¹⁷Pluriel/Grasset, Paris (1944) 1977

¹¹⁸Cf. *op. cit.*, pp. 92-127. Pasolini a fait le même choix interprétatif en contextualisant, dans son film, l'écrit de Sade à la fin du régime fasciste italien.

¹¹⁹*Ibid.*, p. 127.

4.3. Les prolongements surréalistes et l'art de la représentation.

«Leur admiration [celle des surréalistes] pour Sade et Lautréamont vient essentiellement de ce que ces auteurs ont osé projeter un faisceau de lumière sur des zones où, avant eux, régnait la nuit.»¹²⁰

C'est grâce au mouvement surréaliste que Sade a trouvé, au début du XX^{ème} siècle, sa place dans l'histoire de la littérature, française d'abord, puis occidentale¹²¹. Avant cela, l'admiration de Baudelaire pour Sade a vraisemblablement contribué à sa reconnaissance. Le chemin fut ardu, puisque le mouvement surréaliste lui-même fut contesté. En 1909 G. Apollinaire publia pour la première fois une anthologie des oeuvres de Sade¹²². Parallèlement au mouvement des surréalistes, l'écrivain français-M. Heine (1884-1940)¹²³ joua un rôle important dans la publication des divers écrits de Sade; il entama cette tâche en 1926 déjà et y consacra l'entier de sa vie.

Ce lien avec les surréalistes, qui se prolonge tout au long des années d'existence du mouvement, peut être sujet à de vastes recherches et analyses¹²⁴. Dans le mouvement surréaliste, l'importance est donnée à la réalisation du désir, à l'univers onirique, au monde des aliénés, à la force de l'inconscient (récemment découvert par S. Freud) et à la question de l'alternative entre liberté et déterminisme. On comprend aisément que ces intérêts aient mené les surréalistes à l'oeuvre de Sade.

¹²⁰*Encyclopaedia Universalis*, Paris 1996: art. "Surréalisme" par P. DUBRUNQUEZ et F. ALQUIE.

¹²¹Tout comme le Comte de Lautréamont (1846-1870) dont les *Chants de Maldoror* (1868-1869) fut un texte de prédilection des surréalistes. Dali et Artaud l'illustrèrent. L'athéisme de Lautréamont s'attaque, de manière virulente, aux représentations classiques de Dieu et dévoile un monde totalement cruel et sordide.

¹²²Intitulée: *L'oeuvre du Marquis de Sade. Pages choisies*. Nous renvoyons, pour une chronologie détaillée des publications des oeuvres de Sade au cours du XX^{ème} siècle, à celle établie par M. Delon in: D.A.F. SADE, *Oeuvres*, vol. I, Gallimard/La Pléiade, Paris 1990, pp. LXXX-LXXXI.

¹²³Il est l'auteur de quelques recueils de poésie et de nombreuses études sur Sade. Son ami G. Lely publia, à titre posthume en 1950, l'ensemble de ces études sous le titre *Le Marquis de Sade*.

¹²⁴Cf. A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Plon, Paris 1989, pp. 113-145: chapitre consacré à l'étude des liens existant entre Sade et le surréalisme. Voir aussi, G. BATAILLE, *op. cit.*, qui propose un parcours dans le mouvement surréaliste et fait les parallèles avec Sade.

Dans ce lien au surréalisme, c'est la question de la représentation de l'inconscient, et par-delà de la violence humaine, qui se fait jour¹²⁵ et qui touche de près à la mise en images de l'univers sadien. Nous avons déjà fait allusion à cette question en parlant de P. P. Pasolini et de son film *Salo ou les 120 journées de Sodome*. De leur côté, les surréalistes ont délibérément choisi de représenter le flou de l'inconscient humain et ils se sont servi, à cet effet, des oeuvres de Sade. Mais leurs représentations restent du domaine de l'imaginaire¹²⁶.

Par contre, quand il s'agit de la vision d'A. Artaud l'approche se modifie quelque peu. Cet auteur est souvent mentionné dans les études de Sade, sans doute à cause de la parenté de destin qui les unit, mais aussi à cause du thème de la cruauté. Un exemple en est donné dans l'oeuvre même d'A. Artaud lorsque, devenu fou, il fut enfermé en hôpital psychiatrique (de 1938 à 1946) et qu'il créa un genre littéraire unique dans des "sorts" qu'il jetait aux personnes qu'il croyait devoir être punies. Cette étrange écriture¹²⁷ se caractérise par la violence et fait appel à un esprit de cruauté digne des supplices sadiens. Mais, plus spécifiquement, il nous paraît qu'une étude intéressante pourrait mettre en parallèle le théâtre de la cruauté chez A. Artaud et la théâtralisation chez Sade¹²⁸. Il y aurait là sujet à une réflexion sur le lien entre image, mise en scène et représentation du mal¹²⁹. En quoi Sade autorise-t-il une représentation de la méchanceté humaine, du mal et de la souffrance? Les surréalistes sont probablement ceux qui ont pensé cette question de manière

¹²⁵Sur le plan des parallèles artistiques, nous pouvons penser à Goya qui fait partie des contemporains de Sade et qui, lui, met en image la violence (cf. à ce sujet G. BATAILLE, *Les larmes d'Eros*, Pauvert, Paris (1961) 1981).

¹²⁶Elle se distingue ainsi très nettement des gravures qui accompagnaient les éditions des livres de Sade (exemples fournis dans l'édition de La Pléiade des oeuvres de Sade, *op. cit.*) qui avaient un côté caricatural.

¹²⁷Nous avons eu l'occasion de voir à ce sujet l'exposition organisée à New York (du 3.10.1996 au 7.1.1997) par le MOMA, consacrée à A. Artaud et aux oeuvres de la fin de sa vie: certains exemplaires de ces "sorts" y ont été exposés; l'effet en est assez saisissant.

¹²⁸Etude sur la théâtralité de Sade: P. FRANTZ, "Sade: texte, théâtralité" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 193-217.

¹²⁹Ce parallèle est autorisé par le travail d'Artaud lui-même: nous pensons en particulier à son article "Le théâtre de la cruauté (Premier manifeste)" in *Le théâtre et son double*, Gallimard/Folio, Paris 1964, pp. 137-155, où Artaud mentionne une pièce de Sade (dans une adaptation de P. Klossowski) dans la liste des modèles possibles pour sa vision du théâtre. L'importance qu'il accorde aux sens dans la mise en scène est aussi indicatrice de ce parallèle.

radicale, et ils offrent une lecture spécifique de Sade qui rejoint la problématique même du rapport entre image et souffrance.

Sade écrit puisque, «(...) le roman étant, s'il est possible de s'exprimer ainsi, le tableau des mœurs séculaires, est aussi essentiel que l'histoire, au philosophe qui veut connaître l'homme; car le burin de l'une ne le peint que lorsqu'il se fait voir, et alors ce n'est plus lui; l'ambition, l'orgueil couvrent son front d'un masque qui ne nous représente que ces deux passions, et non l'homme. Le pinceau du roman, au contraire, le saisit dans son intérieur... le prend quand il quitte ce masque, et l'esquisse, bien plus intéressante, est en même temps bien plus vraie: voilà l'utilité des romans.»¹³⁰ La représentation fait partie du projet sadien: dépeindre l'homme tel qu'il est, fonde le roman dans son utilité et sa nécessité. D'un type de représentation à l'autre, de l'écrit au visuel, le spectateur est menacé soit de se perdre soit de se découvrir.

4.4. La problématique de la destinée humaine.

Précisons que Sade ne nous parle pas du mal tragique, c'est-à-dire subi, mais il nous parle davantage du mal infligé, qui va jusqu'à s'autonomiser. Ce mal, exercé par l'homme, est issu de la nature elle-même: l'individu qui inflige le mal le fait sous l'impulsion des forces naturelles de destruction. L'homme participe à ce mal immanent, à la fois dans ce qu'il est et dans ce qu'il fait. Le mal subi n'est dès lors que le pâle reflet de ce mal infligé, nécessairement infligé. Là se pose la question du déterminisme: l'homme peut-il échapper à ce triste mouvement de la nature? Sade répondrait probablement: non! Cependant, il a le pouvoir de transformer ce mal en une force qui devient lieu de plaisir et d'exercice du pouvoir. Et c'est là la tentation renouvelée, le risque répété; Sade en dessine les contours. L'extrémisme de Sade cherche à répondre à la question du mal de l'intérieur: le mal n'est rien d'autre que la manifestation de la *nature* (il n'est ni punition divine ni destin tragique), il ne peut être enrayé et si l'homme l'épouse, il se révèle dans toute son animalité.

¹³⁰D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, *Les Belles Lettres/Iconoclastes* no 14, Paris 1992, pp. 212-213, extrait de *Idée sur les romans* (préface aux *Crimes de l'amour*, 1800).

L'homme porte en lui ce potentiel et tout système moral n'est qu'un piètre masque sur cette vérité.

Comme cela transparaît peut-être dans notre analyse, nous reconnaissons dans la pensée de Sade, une vision de la condition humaine poussée dans ses derniers retranchements. C'est cela qui en fait le sérieux et les exigences. Sade se refuse à justifier le mal, mais il en dévoile l'étendue et les racines. L'expérience d'impuissance apparaît ainsi comme une dimension centrale.

Pour reprendre cette question, nous allons nous inspirer des réflexions de P.-A. Stucki qui, dans son livre *La clarté des intentions*, consacre une importante partie à la problématique de la destinée humaine¹³¹.

«L'homme se trouve provoqué à se constituer une conception de la destinée, une conception de sa propre destinée. Il faut donc qu'il se fasse une idée à propos du désir de l'homme (c'est-à-dire de son vouloir), d'une part, à propos de la constitution du monde (et, par suite, de son propre pouvoir), d'autre part, à propos de la relation entre l'un et l'autre, enfin, c'est-à-dire du bien et du mal, du succès et de l'échec de l'homme dans le monde, à propos du sens ou du non-sens. Mais il semble évident qu'il doit encore engager dans son entreprise une certaine conception de la connaissance, quand bien même celle-ci peut, dans une large mesure, demeurer implicite tant qu'une discussion plus détaillée ne s'impose pas.»¹³² Sade récuse la conception tragique de l'existence humaine au profit d'une conception déterministe fondée sur les principes d'un matérialisme absolu¹³³. Cette distinction semble pourtant délicate: elle tient, d'une part, au refus radical de la transcendance et, d'autre part, à une accentuation de la destinée collective plutôt qu'individuelle.

«Il semble évident que la rencontre de la souffrance, la rencontre du mal, produit une bifurcation des attitudes intentionnelles: face à la

¹³¹ P.-A. STUCKI, *op. cit.*, pp. 83-104.

¹³² *Ibid.*, p. 83.

¹³³ Citons encore P. NIZAN (*op. cit.*, p. 26) qui définit ainsi le tournant matérialiste inauguré par Epicure: «Ainsi était donné un monde sans finalité, sans Providence, sans destin, où ne jouaient que des causes mécaniques et le hasard, où l'âme même et les dieux étaient décrits comme des édifices complexes d'atomes matériels.»

souffrance et à la mort, si l'on prétend éviter de conclure au non-sens de notre destinée, peut-on continuer de considérer comme essentielle, ou décisive, la destinée des individus? Ne faudra-t-il pas plutôt aller chercher dans une grandeur qui la dépasse des considérations qui justifient un optimisme lié à la fois à la transcendance du désir et à la revendication de la liberté: regarder l'histoire d'un peuple, ou bien celle de l'humanité, voire l'évolution de la vie à la surface de la terre? La perspective de la mort impose donc, semble-t-il, l'alternative suivante: ou bien on s'en tient à la destinée individuelle comme lieu décisif de la recherche du sens, mais alors on ne voit pas bien comment on pourrait le montrer; ou bien on quitte la destinée individuelle comme lieu décisif de l'évaluation pour porter son regard vers un ensemble plus vaste, et plus vague; on voit bien que, dans cette perspective élargie, l'indication schématique du sens de l'histoire, ou du sens de la vie, est plausible, mais on ne peut ignorer alors que cet optimisme de collectivité, en quelque sorte, n'est qu'une manière d'occulter une évaluation négative de la destinée individuelle.»¹³⁴

Dans une perspective matérialiste, il est difficile de conclure à une évaluation négative de la destinée individuelle. Si Sade refuse l'idée de liberté humaine, il ne refuse en rien, bien au contraire, l'idée de transcendance du désir. Selon P.-A. Stucki cette conjonction conduit au non-sens tragique: «(...) la conjonction entre l'ouverture du désir et le refus de la visée de la liberté (le refus de prendre place dans le monde de manière responsable) correspond au non-sens tragique: l'homme est victime de la nécessité, mais son désir est souffrant: de lui-même, il irait bien au-delà de ce qu'il rencontre dans le monde.»¹³⁵

Cependant, entre liberté et ouverture du désir, il peut se dérouler une recherche d'ordre pragmatique, dont la recherche de sens ne serait pas le but premier, mais l'adéquation au donné de la réalité. En ce sens, Sade rompt avec l'idée de non-sens tragique: s'il y a opposition entre liberté et désir, il faut trouver un moyen de contourner, à l'aide du désir, cette opposition. Comme nous l'avons

¹³⁴P.-A. STUCKI, *op. cit.*, p. 104.

¹³⁵*Ibid.*, p. 96.

vu, Sade prône la libération du désir par la jouissance et l'imagination. Pour Sade, l'homme a les moyens de s'extraire de cette opposition dans son aspiration à la puissance; cette vision touche certes l'individu, mais dit quelque chose de l'humain en général et d'un des potentiels qui l'habite.

Dès lors la question éthique est déplacée. Pour Sade, l'altérité est d'abord intérieure (question et risque de l'aliénation) et son acceptation soit nous ferme à l'autre soit nous oblige à la complicité avec l'autre. La visée éthique est supprimée en vertu du principe de plaisir.

Dans la problématique de la destinée humaine, Sade interroge: n'est-il pas possible de passer à une affirmation universaliste sans obligatoirement masquer un échec au niveau individuel? Qu'en est-il de la part déterminée de l'homme et de sa réalité dans une vision strictement individuelle? Comment s'articulent les principes de plaisir et ceux de devoir: l'homme est-il seulement capable de cette synthèse?

5. Conclusion: vers la réflexion théologique.

Par l'ensemble de ce parcours, il nous semble avoir démontré l'intérêt d'une étude de Sade en théologie. Sa critique touche aux grandes questions du mal, de la liberté et du rôle de la morale.

Son point de départ, qui relève d'une définition anthropologique, est donné dans l'idée d'esclavage: c'est par là donc, que nous allons commencer à interroger la tradition chrétienne. Sur cette question du manque de liberté, de limitation du pouvoir et des déterminations de notre être, que propose la tradition chrétienne qui puisse apparaître libérateur et porteur d'un possible sens? Nous concentrerons notre étude sur l'épître de Paul aux Romains avec un arrêt particulier sur le chapitre 7 et le conflit intérieur qui s'y trouve décrit.

L'aboutissement de la pensée de Sade se donne dans l'équivoque de l'idée de possession: nous allons donc essayer de réfléchir

bibliquement à la dimension de possession au travers des récits d'exorcisme.

Ce qui est en jeu entre ces deux pôles est l'alternative puissance/impuissance: nous verrons, au travers des deux exemples donnés ci-dessus, comment la puissance de Dieu est représentée et ce que cela implique dans la relation entre Dieu et l'homme.

Dans ce rapport à la puissance (de Dieu), les questions du rôle de l'éthique et de la loi interfèrent. L'absence de Dieu ou la révolte contre Dieu, redonne à la destinée humaine, chez Sade, une dimension de combat, de lutte acharnée, dont les faibles sont exclus. Sade propose, sur la base des passions humaines, de transformer l'expérience d'impuissance en une puissance destructrice (dont le libertin est le modèle) enracinée dans une vision parallèle de la nature. Nous retrouvons là, formulé d'une manière bien particulière, la tension entre pouvoir et vouloir, autrement dit entre liberté et désir.

Ce qui nous mène logiquement à la question du mal, part intégrante de l'expérience d'impuissance. Nous avons vu que Sade se préoccupe peu du mal subi, se concentrant avant tout sur le mal infligé. Il est de coutume de dissocier, dans une réflexion chrétienne, entre théodicée (mal subi) et éthique (mal infligé); mais les articulations entre les deux demeurent parfois floues: la question morale et celle de la justice rétributive démontrent à quel point cette distinction est fragile. Dans une approche existentielle, l'effort de réflexion se rassemble autour de l'interprétation personnelle de l'existence et du mal qui la traverse. Cela suffit-il? Cela prend-il au sérieux le risque de l'absurde?

Et nous voilà ainsi placés face à la revendication nihiliste qui marque la pensée de Sade: refus de Dieu, refus de la morale, refus de la loi, trois refus qui se traduisent en un refus général du sacré. Sade absolutise, par la dimension nihiliste de sa pensée, les déterminations de l'existence humaine. Il est clair que cette vision va à l'encontre d'une partie du donné de l'expérience: l'homme n'est pas que mauvais, il n'y a pas que l'expérience de l'impuissance qui traverse son existence, le mal infligé n'est pas l'explication de toute la

souffrance. Cependant, la vision en tension de l'existence humaine (qui insiste sur les contradictions) n'est pas toujours satisfaisante: elle doit aussi se résoudre, parfois, à un constat d'ignorance et de non plausibilité. Comment donc cette vision prend-elle en charge une revendication nihiliste?

C'est peut-être autour de la confrontation entre deux types d'utopie que nous pouvons rassembler les liens entre Sade et la théologie. P. Klossowski parle d'*utopie du mal* à propos de la vision sadienne¹³⁶. La solution proposée par Sade est une mise à jour d'un certain désir humain qui menace l'humanité dans les deux sens du terme (identité générale et vocation individuelle). L'homme, selon Sade, a besoin de commettre le mal pour s'affranchir du mal subi et lui donner un sens. On peut se demander, face à cela, si la morale et l'idée de Dieu ne procèdent pas de la même expérience fondamentale d'impuissance telle qu'elle est mise en évidence par Sade, tout en misant cette fois, sur le jeu entre culpabilité et volonté de salut (l'homme peut et veut s'élever). Reprenons les mots de Sade lui-même: «(...), nous allons, avec une courageuse audace, peindre le crime comme il est, c'est-à-dire, toujours triomphant et sublime, toujours content et fortuné, et la vertu comme on la voit également, toujours maussade et toujours triste, toujours pédante et toujours malheureuse.»¹³⁷ Le travail théologique nous semble, à ce stade, devoir relever plus de la confrontation à la pensée de Sade que de la réponse proprement dite. En ce sens, l'*utopie du mal* de Sade se situe en confrontation avec l'*utopie du bien* trop souvent implicite dans la vision chrétienne de l'existence. Sade répond peut-être, là encore, à la vision théologique de son temps qui se plaît à décrire l'âge d'or de l'humanité avant la chute: le mal n'est plus une énigme puisqu'issu de la faute de l'homme; le bien est l'état créationnel restauré, que l'homme doit conquérir à force de culpabilité¹³⁸.

Finalement, l'athéisme de Sade se voit redoublé d'une **critique du déisme**. En ce sens, il s'oppose clairement à une idée *naturelle* de Dieu, ce que R. Bultmann appelle *théologie naturelle* et qu'il oppose à la révélation chrétienne. «Dans la tradition catholique la "théologie

¹³⁶P. KLOSSOWSKI, *op. cit.*, p. 83.

¹³⁷D.A.F. SADE, *op. cit.*, p. 396 (introduction à *La nouvelle Justine*).

¹³⁸Cf. à ce sujet J. DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 280-289.

naturelle" désigne la connaissance de Dieu qui est accessible à l'homme sans la révélation. Dieu passe pour être connaissable *lumine naturalis rationis*, c'est-à-dire "comme créateur et comme vengeur de la loi morale naturelle" [J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik I* (3), 11]. La preuve est tirée de la création et elle forme le soubassement de la dogmatique, les énoncés sur la connaissance naturelle de Dieu obtenus par une argumentation rationnelle servant de *praeambula fidei*.¹³⁹ Nous avons rencontré, chez Sade, une ironie à l'égard des preuves naturelles de l'existence de Dieu, mais aussi une critique du Dieu chrétien révélé au travers de l'histoire et de l'incarnation de Jésus. Il est donc nécessaire de revenir sur la compréhension chrétienne de la révélation d'une part, et sur la question de l'expression mythologique qui marque les récits bibliques.

C'est ici que nous pouvons donc entrer dans la réflexion théologique et biblique. A l'issue de ce parcours dans l'oeuvre de Sade, nous allons interroger une partie de la tradition chrétienne.

¹³⁹R. BULTMANN, "Le problème de la 'théologie naturelle'" in: *Foi et compréhension*, vol.*, Seuil, Paris 1970 [traduit par A. MALET], p. 328.

LA REVELATION DE LA PUISSANCE DE DIEU

«(46) Les modernes, devenus insensibles à toute la terminologie chrétienne, ne ressentent plus la surpême horreur que comportait, pour le goût antique, le paradoxe du "Dieu sur la croix". Jamais et nulle part on n'avait vu un retournement aussi prodigieux, jamais on n'avait rien conçu d'aussi effroyable et qui soulevait autant de problèmes: cette formule annonçait le renversement de toutes les valeurs antiques.»

F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Gallimard/Folio, Paris 1971 [traduit par C. HEIM], p. 73.

1. Introduction: de Sade au Nouveau Testament.

Notre lecture de l'oeuvre de Sade et la reconstitution de sa pensée ont permis de mettre en évidence les fondements de sa vision athée et de son rejet du christianisme. Nous nous proposons maintenant de confronter cette vision aux formulations de la foi chrétienne telles qu'elles apparaissent au travers de quelques écrits néo-testamentaires.

A cet effet, il nous paraît tout d'abord important de distinguer, chez Sade, entre sa critique de contenu et sa critique de fond. La première n'a sans doute rien d'original, elle reprend les critiques classiques adressées au christianisme dès son origine: Jésus ne pouvait être Fils de Dieu, rien ni de ses actions ni de sa vie ne le prouve, il n'a rien accompli de particulier par rapport à d'autres thaumaturges de son temps et, de plus, il est mort de manière lamentable. Pour soutenir son argumentation, Sade fait référence à Apollonios de Tyane¹: il s'inscrit ainsi de manière explicite dans le courant littéraire qui, dès le II^e siècle, oppose aux évangiles ce texte de Philostrate² pour démontrer l'absurdité de voir en Jésus la manifestation d'un Dieu. Une des tentatives de Sade est de ramener la vie et la mort de Jésus à un niveau humain uniquement, reprochant ainsi aux chrétiens la naïveté d'avoir cru en lui comme en un Dieu. Les reproches d'ordre exégétique et historique que cette critique contient sont aujourd'hui facilement dépassables. Mais nous restons attentif au fait que Sade, à sa manière, revendique un christianisme *démythologisé* pour reprendre un terme classique de l'approche bultmanienne des textes bibliques. En effet, selon R. Bultmann, les raisons qui rendent nécessaires cette démarche sont principalement au nombre de deux. «C'est d'une part l'incompatibilité de l'image mythique du monde avec son image scientifique qui détermine la pensée de l'homme moderne et, de

¹Voir par exemple dans *Dialogue entre un prêtre et un moribond* in: D.A.F. SADE, *Oeuvres complètes*, tome I, J.-J. Pauvert, Paris 1986, p. 509.

²PHILOSTRATE *La vie d'Apollonios de Tyane* in: *Romains Grecs et Latins*, Gallimard/La Pléiade, Paris (1958) 1986 [traduit et présenté par P. GRIMAL], texte pp. 1025-1338; notes pp. 1506-1529. Porphyre (234-305), p. ex., utilise la figure d'Apollonios de Tyane contre le christianisme et c'est Eusèbe de Césarée qui lui répond, défendant la particularité de Jésus contre Apollonios de Tyane.

l'autre, l'intention herméneutique de rendre compréhensible à l'homme moderne le kérygme du Nouveau Testament grâce à l'interprétation existentielle.»³ Pour Sade, l'explication mythique du monde et de la condition humaine n'est effectivement plus valable. Il s'oppose tout aussi bien à une vision déiste de cette réalité, il refuse tout autant un retour à la loi, qu'elle soit déclarée naturelle ou issue de la raison éclairée⁴. Dieu, chez Sade, ne peut être l'explication ultime qui vient combler les manquements du savoir humain.

C'est donc à la critique de fond qu'il nous semble relevant de nous arrêter: elle comporte des éléments plus pertinents. C'est elle que nous avons essayé de cerner dans les parties qui précèdent. Il est question, à ce niveau, du problème du mal, de la liberté de l'homme et de la présence du sacré dans la réalité. C'est face à cela que nous allons essayer de situer la pensée chrétienne dans un effort que l'on pourrait qualifier, en référence à la formulation de R. Bultmann, *de modernité*.

Pour ce travail, nous sélectionnons trois expressions néo-testamentaires: la théologie paulinienne telle qu'elle prend forme dans l'épître aux Romains, l'image du Dieu crucifié dans les premières formulations écrites et les manifestations de Jésus-exorciste d'après Marc. L'épître de Paul aux Romains constituera notre référence principale et privilégiée. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce choix. S'il fallait situer précisément le contexte d'émergence de ces différentes traditions, il serait nécessaire d'y consacrer une étude relativement longue et fastidieuse. Disons seulement que les trois traditions abordées dans la suite de notre travail sont issues de la première génération d'écrits chrétiens. La proclamation de la mort et de la résurrection de Jésus a été le point de départ du christianisme;

³R. BULTMANN, "A mon sujet" in: *Foi et compréhension*, vol.**., Seuil, Paris 1969 [traduction de A. MALET], p. 209.

⁴On peut faire mention de B. Spinoza qui, face à la question du mal, en vient à revendiquer une interprétation historique des textes bibliques: «Spinoza lance à la pensée chrétienne un double défi: celui de la connaissance, d'une part, celui de la critique historique des textes bibliques, d'autre part.» (E. FUCHS & P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre: essai sur les fondements des droits de l'homme*, Labor et Fides [coll. Champ éthique no 12], Genève 1985, p. 62.) Il a servi de référence, nous le rappelons, au mouvement des matérialistes dont Sade relève.

c'est à partir de cet événement que les disciples de Jésus ont relu sa vie et y ont déchiffré l'intervention et la présence de Dieu, ainsi que la réalisation des promesses contenues dans l'Ancien Testament. On suppose qu'avant la première rédaction d'un récit évangélique – celui de Marc qui est daté du milieu des années 60 –, un certain nombre de collections de brèves narrations circulaient, qui relataient les éléments-clé de la destinée de Jésus et de ses actes: récits de miracles, paraboles, récit de la passion. C'est sur la base de ce matériel que Marc rédigea son évangile, texte qui servit ensuite de modèle à Matthieu et à Luc. En nous arrêtant donc aux exorcismes et à l'image de la crucifixion, nous tenons compte de deux traditions orales qui, vraisemblablement, ont contribué à la mise en forme évangélique. Quant à Paul, il est le plus ancien des auteurs du Nouveau Testament: ses écrits⁵, qui sont principalement des lettres adressées à différentes communautés qu'il a fondées, représentent la première production littéraire du christianisme. Mis à part cela, il ne faut pas oublier que ces auteurs sont principalement d'origine juive: ils s'inscrivent ainsi dans la tradition du Dieu vétéro-testamentaire. Leurs écrits ont été dirigés par le souci de démontrer, qu'en Jésus, se réalisaient les promesses de l'ancienne alliance. Ils se sont donc adressés d'abord aux juifs et ensuite aux païens. Les conflits avec le judaïsme ont marqué nombre de leurs formulations. Quelques éléments de ce contexte apparaîtront par la suite. Mais avant de lire les textes choisis, nous émettons ici trois remarques préalables:

1) Comme il a déjà été noté, la pensée de Sade n'a rien d'un système et il faut éviter de la surévaluer. Il n'en demeure pas moins que sa vision nous invite à repenser certaines affirmations chrétiennes sur la liberté d'une part, sur l'existence du mal d'autre part. Sade refuse la polarisation entre salut et damnation, entre bien et mal, dont le christianisme s'est nourri si longtemps, il ne parle plus que de la radicalité du mal et de ses conséquences.

⁵La recherche néo-testamentaire reconnaît, au sein du corpus du Nouveau Testament, sept des treize lettres attribuées à Paul comme proprement pauliniennes: Romains, les deux aux Corinthiens, Galates, Philippiens, la première aux Thessaloniciens, Philémon (cf., p. ex., C. SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Labor et Fides [coll. Essais bibliques no 11], Genève 1985, p. 64).

2) Il nous intéresse de revenir à la notion souvent décriée de péché (l'épître aux Romains devrait nous y aider) et, en particulier, à ce qu'elle désigne dans la difficile tension entre esclavage et domination.

3) Les notions de puissance et d'impuissance ont trouvé une expression particulière dans le paradoxe de l'incarnation et de la croix. Néanmoins, il reste à savoir comment ce paradoxe surgit et prend sens quand l'homme se rebelle et revendique ou assume des forces destructrices. Il faut peut-être se demander si la vocation chrétienne peut être le lieu, non pas d'une réconciliation, mais du moins d'une sorte d'exorcisme.

2. Quelques repères dans la théologie néo-testamentaire.

2.1. L'épître aux Romains.

Si nous choisissons avant tout l'épître aux Romains pour notre réflexion c'est parce que nous la considérons comme la première expression théologique un peu systématique de la foi chrétienne⁶. Écrit à la fin des années 50⁷ de notre ère, ce texte est le premier de son genre: il n'a pas la forme des récits évangéliques et n'est pas lié à un contexte communautaire particulier (ce n'est donc pas un pur écrit de circonstances⁸). Paul expose dans cette lettre sa conception de la foi

⁶Calvin utilise l'expression "somme de l'Evangile" (cf. *Commentaires bibliques: épître aux Romains* in: *Commentaires de J. Calvin sur le Nouveau testament*, tome 4, Kerygma/Farel, Aix et Paris 1978, p. 22) pour désigner les versets 1,3-4 qui ouvrent la réflexion paulinienne dans l'épître aux Romains. Cette expression nous semble pouvoir être reprise pour qualifier l'ensemble de cette épître aux vues des versets d'introduction (1,1-17). Une telle compréhension s'oppose à celle de P. Melancthon (*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae 1521* in: *Melancthon's Werke Studienausgabe*, vol. II/1, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1952 [présenté par H. ENGELLAND], p. 7) qui définit l'épître aux Romains comme un "doctrinae christianae compendium". Cette définition a largement marqué les approches ultérieures de l'épître.

⁷J. BECKER, *Paul, l'apôtre des nations*, Cerf/Médiaspaul, Paris/Montréal 1995 [traduit par J. HOFFMANN], p. 393, arrête la date de 56 pour la rédaction de l'épître.

⁸Cette question est débattue parmi les exégètes et beaucoup cherchent aujourd'hui à prouver que Romains est aussi un écrit de circonstances. Cf., p.ex., l'introduction de l'article de J. C. BEKER "The faithfulness of God and the priority of Israel in Paul's letter to the Romans" in : K. P. DONFRIED (ed), *The Romans debate*, Hendrickson

chrétienne: en ce sens il s'agit d'une forme d'enseignement de la foi chrétienne elle-même, une démonstration, une explicitation⁹. A sa façon, Paul répond ici à la question: qu'est-ce que la foi chrétienne? Son emprunt au style de la diatribe souligne son caractère argumentatif et démonstratif. Le développement qu'il offre dans ses lignes a grandement influencé la théologie ultérieure, et la compréhension de la foi chrétienne de certains de ses successeurs. Encore aujourd'hui, l'épître aux Romains est sans doute l'écrit néo-testamentaire le plus commenté parmi les exégètes. «L'épître de S. Paul aux Romains peut être regardée comme un tableau abrégé de l'oeuvre de Jésus Christ & par conséquent comme un précis des Ecritures: mais un précis qui est aussi une clef qui en donne l'intelligence; parce qu'en même tems qu'elle réduit comme en abrégé les vues de l'Ecriture, elle les applique à un objet fixe & déterminé. Elle contient le dogme & l'histoire de la grace.»¹⁰ Ainsi s'exprime un théologien protestant anonyme du XVIIIème siècle, au moment de commenter une partie de l'épître aux Romains. Petit reflet historique de cette longue tradition qui a considéré cet écrit comme une référence pour l'exposition de la théologie chrétienne.

Publishers, Peabody/Massachusetts, (1977) 1991, p. 327 qui offre en quelques lignes les enjeux de cette question. Cf. surtout K. P. DONFRIED "False presuppositions in the study of Romans" in: K. P. DONFRIED (ed), *The Romans debate*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts (1977) 1991, pp. 101-124 qui discute toutes les positions classiques de la recherche exégétique sur Romains. La discussion de ce point est importante, nous en convenons: il s'agit de savoir si l'épître aux Romains peut être considérée comme l'expression privilégiée de la théologie paulinienne ou non. Cependant, partant du fait que Paul ne s'est jamais rendu dans la communauté de Rome et n'a donc pas été impliqué directement dans les problèmes de cette communauté, nous reconnaissons à cet écrit une valeur de représentation plus générale des grands thèmes théologiques de la vision paulinienne. Mais, comme le signale R. BULTMANN (*Theology of the New Testament*, vol. 1, SCM Press Ltd, London (1955) 1974 [traduit par K. GROBEL], p. 190), Paul effectue cette reprise sous forme de lettre et dans une situation qui reste liée à un contexte particulier (certains auteurs, tel K. P. Donfried, semblent d'ailleurs le contester).

⁹Ici nous rejoignons la position de K. P. DONFRIED, *art. cit.*, p. 122 qui parle de "letter-essay" à caractère d'enseignement en empruntant cette terminologie à un courant de la recherche.

¹⁰(ANONYME), *Introduction abrégée à l'intelligence des prophéties de l'Ecriture, par l'usage qu'en fait S. Paul dans l'épître aux Romains*, Utrecht 1731, p. 4. Nous respectons la typographie de l'imprimé.

Outre cette dimension théologique et historique de l'épître aux Romains, nous trouvons dans la théologie paulinienne, les thèmes qui accrochent le mieux à la pensée de Sade. En effet, Paul est l'auteur néo-testamentaire dont le langage s'enracine le plus dans l'anthropologie: c'est chez lui que les termes de chair et de corps, de liberté et de loi, sont les plus présents et les plus articulés.

Nous ne prétendons pas faire ici une exégèse détaillée de l'ensemble de cette épître et nous renvoyons aux commentaires¹¹ pour les questions plus pointues. Notre but est d'abord de dégager, dans une première lecture de ce texte, les thèmes principaux de sa théologie avec un arrêt particulier sur le chapitre 7. Cette approche préparera l'étape suivante qui consistera en une reprise autour du thème plus général de la puissance de Dieu. Mais en premier lieu, afin de faciliter la saisie de notre démarche, nous établissons un plan d'ensemble de l'épître:

1,1-17: introduction

1,1-7: adresse à la communauté des destinataires et référence à la vocation de Paul en tant qu'apôtre des païens

1,8-17: éloge de la foi de la communauté de Rome et rappel du projet de Paul, ancien déjà, de rendre visite à cette communauté; thèse principale de l'épître sur la justification par la foi: «car je n'ai pas honte de l'Évangile: il est puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec.» [1,16/traduction de la TOB]

1,18-8,39: la justice de Dieu conférée par la foi en Christ

1,18-2,16: le péché des païens: ils n'ont pas reconnu Dieu au travers de sa manifestation dans le monde, ils n'ont pas été sensibles à Sa révélation naturelle, ils n'ont pas écouté leur conscience qui est signe de la loi de

¹¹ C. K. BARRETT, *The epistle to the Romans*, A. & C. Black [coll. Black's New Testament commentaries], London (1957) 1971/ K. BARTH, *L'épître aux Romains* (1922), Labor et Fides, Genève 1972 [traduit par P. JUNDT]/E. KAESEMANN, *An die Römer*, HZNT 8a, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1974 (3)/U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Benziger/Neukirchener [coll. EKK VI/1-3], Köln 1980.

- Dieu; dès lors ils sont livrés à des passion avilissantes
 2,17-3,8: le péché des juifs: ils sont dépositaires de la révélation de Dieu donnée dans la loi et ils n'ont pas respecté cette loi; ils se sont glorifiés eux-mêmes, ont transgressé la loi et sont devenus infidèles
 3,9-3,20: sentence: tous les hommes sont condamnés sous le régime de la loi, il n'y a, aux yeux de Dieu, aucun juste
 3,21-31: reprise de la thèse de la justification par la foi: en Christ, Dieu annonce un autre moyen de justification qui dépend de sa grâce seule: la foi
 4,1ss: l'exemple d'Abraham: Abraham est le premier homme à avoir été justifié par la foi et non par les oeuvres, il est annonciateur de ce nouveau régime
 5,1-11: reprise de la thèse de la justification par la foi: la mort et la résurrection de Jésus sont le seul fondement du salut par la grâce
 5,12ss: Adam et Christ: le péché est entré dans le monde par un seul homme, Adam; le salut vient au monde par un seul homme aussi, Christ
 6,1ss: morts et ressuscités en Christ: le croyant, par le baptême est associé à cet événement de la mort et de la résurrection de Jésus Christ; ainsi, il appartient à Christ, il est appelé à l'obéissance et donc, à la vie éternelle
 7,1-6: la liberté face à la loi illustrée par la question du mariage: le croyant vit avant tout sous le régime de l'Esprit
 7, 7-25: description du conflit intérieur: loi de Dieu et loi du péché sont en opposition chez l'homme; seul Christ peut libérer de ce conflit
 8,1ss: opposition entre une vie "selon la chair" et une vie "selon l'Esprit": la première est un état de révolte contre Dieu, la deuxième est celle qui mène à l'amour de Dieu et à la liberté des enfants de Dieu
9-11: la justice de Dieu et la question du destin d'Israël
 9,1-29: la justice de Dieu et l'endurcissement d'Israël:

Dieu est juste et fait miséricorde; le salut ne dépend que de cette libre miséricorde de Dieu

9,30-10,21: Israël n'a pas reconnu la justice de Dieu, justice conférée par la foi

11: l'endurcissement d'Israël ouvre le salut aux païens: Dieu suit un dessein de salut, il n'abandonne pas Israël, mais appelle tous les hommes à la réconciliation

12-15,13: parénèse résultant de la justice de Dieu

12-13: parénèse liée à la vie nouvelle en Christ: les croyants ne forment qu'un seul corps en Christ et chaque membre doit soutenir l'autre; cette communauté est pourtant soumise aux autorités de ce monde

14,1-15,13: la question de la vie communautaire

15,14-33: finale A: projets de Paul et salutations

16,1ss: finale B: salutations personnelles

Du plan lui-même se dégage d'emblée une vision théologique. Les thèmes principaux sont: 1) la question de la justification par la foi telle qu'elle se manifeste à travers l'histoire du salut, révélant ainsi la volonté dernière de Dieu, 2) la question de la liberté chrétienne à l'égard de la loi, 3) l'universalité du péché en tant que dimension indépassable entre loi et Evangile.

Dans ce parcours théologique de Paul, une chose singulière est à signaler: il ne fait à aucun moment mention du Christ crucifié (il n'a y pas d'occurrence de "σταύρος/σταυρώω" dans l'ensemble de l'épître, sauf "συνεσταυρώθη" en 6,6¹²). Cette particularité est étonnante: Paul n'a pas recours ici au langage de la croix, qui, par ailleurs, lui est pourtant cher pour dire le salut offert en Christ (σωτηρία, qui apparaît cinq fois en 1,16/10,1/10,10/11,11 et 13,11). Il rappelle cependant deux fois la résurrection (en 1,4 et 6,5) comme fondement de la réalité du salut déjà

¹²Cette formulation n'apparaît dans les évangiles que trois fois en référence aux brigands crucifiés avec Jésus (chez Matthieu, Marc et Jean) et, à côté de cet usage, chez Paul seulement en Rm 6,6 et Ga 2,19. Nous savons, par ailleurs, que le vocabulaire de la croix est propre à Paul: il y a, avec sa théologie, passage de l'événement historique de la mort de Jésus sur la croix (qui se retrouve dans les évangiles en tant que narration) à une théologie de la croix.

advenu. Dans ces occurrences, il semble être question du Dieu qui agit et qui exerce sa puissance: la mort de Jésus est associée au pouvoir de vie de Dieu, révélé dans la résurrection. Nous nous référerons donc à d'autres textes pour comprendre les enjeux de l'image du Dieu crucifié. A l'intérieur du parcours théologique de l'épître aux Romains, nous mettrons l'accent sur le thème de la puissance de Dieu qui semble être un fil conducteur de l'argumentation de Paul. Mais nous commençons d'abord par une brève réflexion sur le chapitre 7.

L'articulation de Romains 7,7-25.

«(7) Qu'est-ce à dire? La loi serait-elle péché? Certes non! Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Ainsi je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait dit: *Tu ne convoiteras pas.* (8) Saisissant l'occasion, le péché a produit en moi toutes sortes de convoitises par le moyen du commandement. Car, sans loi, le péché est chose morte. (9) Jadis, en l'absence de la loi, je vivais. Mais le commandement est venu, le péché a pris vie (10) et moi je suis mort: le commandement qui doit mener à la vie s'est trouvé pour moi mener à la mort. (11) Car le péché, saisissant l'occasion, m'a séduit par le moyen du commandement et, par lui, m'a donné la mort. (12) Ainsi donc, la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon. (13) Alors, ce qui est bon est-il devenu cause de mort pour moi? Certes non! Mais c'est le péché: en se servant de ce qui est bon, il m'a donné la mort, afin qu'il fût manifesté comme péché et qu'il apparût dans toute sa virulence, par le moyen du commandement. (14) Nous savons, certes, que la loi est spirituelle; mais moi, je suis charnel, vendu comme esclave au péché. (15) Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais: ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais. (16) Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, je suis d'accord avec la loi et reconnais qu'elle est bonne; (17) ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite en moi. (18) Car je sais qu'en moi – je veux dire dans ma chair – le bien n'habite pas: vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, (19) puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. (20) Or, si ce que je ne veux pas, je le fais, ce n'est pas moi qui agis, mais le

péché qui habite en moi. (21) Moi qui veux faire le bien, je constate donc cette loi: c'est le mal qui est à ma portée. (22) Car je prends plaisir à la loi de Dieu en tant qu'homme intérieur, (23) mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. (24) Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort? (25) Grâce soit rendue à Dieu par Jésus Christ, notre Seigneur! me voilà donc à la fois assujéti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché.»
[traduction de la TOB]

Il y a quelque temps déjà, nous avons consacré un travail de recherche à ce chapitre central de l'épître aux Romains¹³. Dans cette étude notre intérêt portait sur la figure antique de Médée et sa possible influence dans l'exposition du conflit intérieur donnée par Paul en Romains 7,7-25 (plus précisément dans la deuxième partie de ce passage, les versets 14-25). Nous n'allons pas présentement refaire toute la démonstration, mais nous nous contentons d'en rappeler les grandes lignes et, surtout, celles qui peuvent éclairer notre démarche.

Médée est un personnage qui appartient à la légende grecque. Tout ce qui a trait à elle relève à la fois de l'épopée et de la mythologie. Petite-fille du Soleil, elle vit en Colchide dans le royaume de son père. Jason, fils d'Eson roi mythique d'Iolcos (Thessalie), se rend en Colchide pour y voler la Toison d'Or. Médée le rencontre et tombe amoureuse de lui; elle décide alors de le suivre en l'aidant à voler la Toison d'Or et à s'enfuir. Elle trahit ainsi son père et tue son frère. Leur fuite est longue. Ils ont ensemble deux fils. Ils aboutissent finalement à Corinthe où Jason obtient les faveurs du roi Créon et décide d'épouser sa fille Glaukè. Médée, extrêmement jalouse et désespérée, tente de récupérer Jason. N'y parvenant pas, elle tue le roi et sa fille et égorge ses deux fils pour infliger à Jason la vengeance la plus cruelle. C'est à Euripide que nous devons la première mise en forme de la légende de Médée. Il

¹³M. SCHMID, *Illusion et passion dans l'expérience humaine: essai anthropologique en regard de Romains 7,7-25* (travail de Diplôme de spécialisation en Nouveau Testament), Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel, juin 1992.

écrit sa tragédie *Médée* en 431 avant J.-C., débutant sa narration avec l'arrivée de Médée à Corinthe. De manière explicite il attribue à Médée le meurtre de ses propres enfants. Mais il situe ce crime dans un lourd conflit intérieur entre le vouloir et le faire. Le trait qui ressort de toutes les reprises du personnage de Médée, après Euripide, est l'insistance sur ce conflit entre passion et raison¹⁴.

A l'époque de Paul et de la rédaction de l'épître aux Romains, les stoïciens reprenaient la figure de Médée et la représentation du conflit qui lui était lié: l'homme ne fait pas ce qu'il veut. La phrase de Romains 7,15 se retrouve presque textuellement chez Epictète¹⁵. C'est sous forme de dicton, lié sans doute à la sagesse populaire, qu'a finalement abouti le conflit de Médée. Romains 7 reprend ce thème qui, certes, remonte à la Médée d'Euripide, mais qui n'est plus de l'ordre de la citation proprement dite: il est devenu proverbial. Paul ne cite pas une oeuvre précise. Son but est de prendre en charge théologiquement une question qui tourmente toute l'Antiquité. La figure de Médée reste implicite, le texte d'Euripide n'est pas cité, mais par le thème traité, c'est inévitablement à cela que le passage renvoie. Nous pouvons donc supposer que Paul, en reprenant ce dicton, fait ainsi allusion au conflit incarné par Médée, et à son illustration. Par ce biais, Paul rejoint les préoccupations des philosophes de son époque sur leur propre terrain de réflexion. Cette démarche argumentative implique une réflexion en interaction avec son temps sur des concepts aussi importants que la loi, la passion, la raison. D'une manière ou d'une autre – que ce soit par l'obéissance parfaite à la loi (juifs) ou par la maîtrise volontaire des sentiments (stoïciens) – l'homme doit aboutir à un constat d'échec sur son existence puisque, tôt ou tard, le conflit entre le vouloir et le faire ressurgit. Paul acquiesce implicitement à ce constat sur la condition humaine, généralement admis. Et ce n'est qu'après avoir fait sien le constat, dans sa forme et

¹⁴Dans les études qui portent sur Romains 7, Ovide et Epictète sont les auteurs de référence reconnus: ces deux auteurs ont la figure de Médée en arrière-fond de leur réflexion sur le conflit entre vouloir et pouvoir, et leurs vers sont les plus proches des mots de Paul.

¹⁵EPICTETE, *Les entretiens recueillis par Arrien*, Didier & Cie, Paris 1862 [présenté par V. Courdaveaux], livre II 26/4, p. 223.

dans son contenu, ce n'est qu'après l'avoir éprouvé et ressenti, que Paul se permet d'enchaîner sur la seule délivrance possible offerte en Christ. Au départ, chez Euripide, les origines barbares de Médée servent de seule explication – esquissée – au conflit anthropologique qu'elle manifeste et aux actes qui l'accompagnent. Mais Paul ne manque pas d'affirmer d'emblée dans son épître l'universalité du salut en ces termes: «Je me dois aux Grecs comme aux barbares, aux gens cultivés comme aux ignorants; de là, mon désir de vous annoncer l'Évangile, à vous aussi qui êtes à Rome» (Romains 1,14-15, traduction de la TOB). Pour Paul, il n'y a plus de loi, plus de distinction, qui puisse répondre à la question de l'homme, déchiré entre son vouloir et son faire. C'est ce que Romains 7,7-25 démontre. Selon Paul, aucune autre réponse ne peut être donnée ou trouvée sinon en Christ.

Pour reprendre le mouvement qui anime le texte de Romains 7,7-25, nous pourrions dire ceci: les versets 7 à 13 – qui sont au passé – expriment la réponse que Paul apporte à la question posée par la condition humaine toujours prisonnière de la tension entre le vouloir et le faire ou, autrement dit, entre la raison et la passion: seule la séparation d'avec Dieu, qui s'origine dans la chute, peut l'expliquer. Les versets 14 à 25 – qui sont au présent –, dessinent le portrait même de cette condition: ils ont pour but de rallier les lecteurs du texte au constat proposé. Ainsi, deux thématiques différentes marquent la césure du texte: la première est celle du commandement perverti par le péché, la deuxième est celle de l'intériorisation de ce péché. L'allusion à la figure d'Adam sert à illustrer la première thématique et celle de Médée, pourrait soustendre la deuxième thématique.

La description du conflit telle que Paul nous l'offre en Romains 7,7-25 a posé aux exégètes la question de savoir si cet état concernait l'homme avant ou après l'adhésion au Christ, d'autant plus que Paul utilise ici la première personne du singulier. Ce conflit est exprimé d'un bout à l'autre en "je". Chez Paul, l'idée de conflit est importante; elle traverse toute sa vision anthropologique et trouve son expression centrale dans l'opposition du "selon la chair" (κατὰ σάρκα) et du "selon l'esprit" (κατὰ πνεῦμα). Cette opposition apparaît d'ailleurs dès les premiers versets

de Romains (1,3-4) et oblige le lecteur de l'épître à entrer directement dans sa perspective. Ce d'autant plus que Paul y décrit Christ à l'aide de ces catégories: Jésus est homme, de la descendance de David, selon la chair (Romains 1,3) et Christ est Fils de Dieu selon l'Esprit (Romains 1,4). L'incarnation de Dieu en Christ prend forme dans cette tension même qui fait l'humanité; Christ est définitivement celui qui prend en charge la réalité humaine, et ce n'est qu'en cela que le salut se réalise et se lit.

Le fameux *simul justus ac peccator* de M. Luther prend très justement place, à notre avis, dans l'interprétation de ce passage de 7,7-25. Dans sa lecture du texte, M. Luther opte pour une description de la situation de l'homme sous la foi aussi¹⁶: «(...) l'Apôtre a été enveloppé dans les gémissements et les misères dont nous sommes nous aussi enveloppés quand nous désirons obéir à Dieu. (...). Vois comme un seul et même homme est tout à la fois esclave de la loi de Dieu et de la loi du péché; comme en même temps il est juste et il pêche! (...) les saints en même temps qu'ils sont justes sont pécheurs; (...)»¹⁷ Nous maintenons ici cette interprétation avec la nuance qu'y apporte G. Theissen, voyant ici un "je" qui mêle des éléments à la fois personnels et typiques¹⁸. L'intériorisation du péché, traitée plus spécifiquement dans les versets 14 à 25, se signale par l'utilisation importante de concepts anthropologiques. La condition humaine est ici représentée dans ses divers aspects et fonctions. Elle est, dans son ensemble, placée devant

¹⁶R. BULTMANN, *op. cit.*, pp. 200-203 fait le choix contraire et reconnaît dans cette description l'homme sous le pouvoir du péché; cf. aussi "Christ fin de la loi" in: *Foi et compréhension*, vol.*, Seuil, Paris 1970 [traduit par A. MALET], pp. 409-437. D'autres exégètes font le choix contraire: voir p. ex. C. K. BARRETT, *op. cit.*, pp. 151ss/U. WILCKENS, *op. cit.*, vol. VI/2, pp. 76s/W. G. KUEMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Chr. Kaiser, München 1974. L'interprétation de J. Calvin, par contre, rejoint celle de M. Luther sur la reconnaissance, dans le conflit, du "je" converti: «(...), il faut noter que ce combat dont l'Apôtre parle, n'est jamais en l'homme avant qu'il soit sanctifié par l'esprit de Dieu, (...)» (J. CALVIN, *Commentaires bibliques: épître aux Romains* in: *Commentaires de J. Calvin sur le Nouveau Testament*, tome 4, Kerygma/Farel, Aix et Paris 1978, p. 165.)

¹⁷M. LUTHER, *Commentaires de l'épître aux Romains (1515-1516)*, tome 2 in: *Oeuvres*, tome XII, Labor et Fides, Genève 1985 [traduit par G. LARRIGUE], p. 104.

¹⁸G. THEISSEN, "Gesetz und Sünde. Das Bewusstwerden des Konflikts nach Röm 7,7-23" in: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 181-268.

Dieu et dans la relation qui en découle. Mais l'aboutissement du parcours se fixe dans le "δουλεύω", dans le double sens de la soumission: celui de service et celui d'esclavage. L'homme appelé à se comprendre lui-même devant Dieu, demeure dans cette tension. Romains 7,7-25 décrit ainsi un conflit intérieur à l'homme qui n'a d'autre échappatoire que le cri de l'invocation sur lequel se termine la péricope (versets 24-25, seul verbe de ce passage qui est au futur : ῥύσεται).

2.2. Le Christ crucifié, Dieu du paradoxe.

«C'est par la crucifixion que le nouveau message se distingue des mythologies de tous les autres peuples.»¹⁹ L'événement de la mort de Jésus sur la croix a été reçu et compris comme le centre de la foi chrétienne et c'est autour de cet étrange paradoxe du Dieu crucifié que les premiers chrétiens ont formulé leur foi. La reconnaissance de Dieu en l'homme Jésus a été le premier pas décisif de la théologie chrétienne. C'est pourquoi, il nous semble essentiel de nous arrêter à ce noyau du premier christianisme: ce paradoxe du Dieu crucifié précède et fonde les formulations théologiques de Paul. En ce sens, on parle volontiers de théologie de la croix – *theologia crucis* – chez les auteurs qui, tels Paul ou Marc, mettent l'accent de la proclamation chrétienne sur la mort de Jésus en croix, perçue ainsi comme le moment décisif de la révélation divine²⁰. A cette conception théologique répond une anthropologie qui insiste sur la réalité existentielle de l'individu.

Il est bon de rappeler que la croix avait une force symbolique importante à l'époque de Jésus et ce, dans l'ensemble du monde antique. Elle représentait le supplice le plus infamant et le plus cruel

¹⁹M. HENGEL, *La crucifixion*, Cerf/Lectio Divina no 105, Paris 1981 [traduit par A. CHAZELLE], pp. 13-14.

²⁰En opposition à une théologie dite de la gloire – *theologia gloriae* – qui met de préférence l'accent sur la résurrection du Christ et sa seigneurie. A une théologie de la gloire répond une compréhension de l'homme basée sur une minimisation des tensions qui constituent son existence. Nous renvoyons à ce sujet à notre préambule.

qui fut: celui réservé aux esclaves et aux criminels. Les crucifixions avaient d'ailleurs lieu en-dehors des villes, en un espace qui marquait une exclusion concrète. La mort sur la croix était donc non seulement douloureuse, mais également socialement dégradante. L'ouvrage de M. Hengel représente un travail essentiel sur cette question: il demeure une référence pour qui veut comprendre l'impact de la croix à cette époque. Nous en retenons ici les caractéristiques principales:

*Il semble que la crucifixion soit avant tout d'origine perse, mais ce châtiment s'est retrouvé chez tous les peuples de l'Antiquité. Deux formes étaient possibles: la mise en croix de la personne vivante ou l'exposition publique du cadavre d'un condamné. Mais les deux représentaient une dégradation. La mise en croix était précédée de flagellation et d'autres tortures: les bourreaux avaient toute liberté sur le condamné avant qu'il ne soit mis en croix.

*La crucifixion visait les déserteurs, les traîtres, les meneurs de soulèvement, les meurtriers, etc. Mais elle était surtout réservée aux basses classes, étant donné sa dureté. A Rome, elle était principalement appliquée aux étrangers et aux esclaves; les citoyens romains pouvaient y échapper, disposant du droit de choisir leur mort lorsqu'ils étaient condamnés. A Rome, les esclaves étaient les plus menacés par ce châtiment (ce qui était différent en Grèce, en Perse et à Carthage, où le caractère politique de la peine était plus affirmé).

*De nombreuses superstitions se sont attachées à la crucifixion: les cadavres n'avaient pas droit à une sépulture normale; le bois et les clous des croix étaient considérés comme chargés de forces magiques.

*Chez les grecs comme chez les juifs, l'image de la croix reste liée à une vision d'horreur (il y a eu, en Judée, beaucoup de crucifixions destinées à effrayer le peuple). Pour les juifs, en particulier, la référence au texte de Deutéronome 21,23²¹ en faisait un tabou suprême, une marque de la malédiction de Dieu.

²¹«(22) Si un homme, pour son péché, a encouru la peine de mort, et que tu l'aies mis à mort et pendu à un arbre, (23) son cadavre ne passera pas la nuit sur l'arbre; tu dois

Le premier récit de la mort de Jésus sur la croix fut probablement très court²² et il a servi à la formulation du premier kérygme chrétien (que l'on retrouve, p. ex., en 1 Corinthiens 15, 3-5) qui, en quelques phrases, fait mention de cette mort de Jésus en la liant à la question du salut. C'est cette juxtaposition qui produisit le réel scandale de la prédication chrétienne.

A partir de ce récit, les quatre évangélistes ont développé une narration plus ample. Chacun inséra ce récit dans l'ensemble de sa composition et lui ajouta ses particularités. Une constante demeure: chacun, à sa manière, tend à démontrer que c'est précisément dans cette mort que Jésus s'est révélé en tant que Fils de Dieu et Messie²³, et ce faisant, il revendique une image et une présence de Dieu qui va complètement à l'encontre des attentes religieuses. Par ailleurs, pour les évangiles dits synoptiques – c'est-à-dire Matthieu, Marc et Luc –, la souffrance et la solitude de Jésus font partie intégrante de cette révélation.

2.3. Les récits d'exorcismes dans l'évangile de Marc.

Comme annoncé, le troisième apport néo-testamentaire à notre travail est celui des récits d'exorcismes chez Marc. Ce choix répond à deux critères. Il fournit, d'abord, un exemple particulier de la figure de Jésus en tant que thaumaturge: cette figure nous fait entrer dans la question controversée des miracles et de ce qu'ils révèlent de la présence de Dieu et de sa puissance. Ensuite, en tant que récits d'exorcismes, ils

l'enterrer le jour même; car le pendu est une malédiction de Dieu.» [traduction de la TOB]

²²On suppose que la tradition orale contenait un récit de la passion, mais qui relatait les événements de manière sobre, s'arrêtant aux faits: arrestation, procès, jugement, crucifixion. Cf. à ce sujet R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (1921), Seuil, Paris 1973 [traduit par A. MALET], pp. 321-348.

²³Les auteurs des évangiles utilisent, à cet effet, des thèmes traditionnels puisés pour la plupart dans les images et les représentations de l'Ancien Testament (cf., entre autres, la recherche de R. Bultmann). Cette messianité révélée à la croix est mise en opposition avec l'attente juive. Les juifs condamnent Jésus à cause de cette revendication de messianité: cet homme ne peut être celui qui est attendu. Le motif de la crucifixion reprend, chez les quatre évangélistes, cette tension.

nous confrontent, comme nous le verrons, à une manifestation particulière du mal: ils renvoient au mal en tant que possession, en tant que pouvoir qui maintient l'homme sous sa domination. Si, par ailleurs, nous choisissons de ne prendre que les récits marciens, c'est qu'avec la critique, nous les considérons comme premiers par rapport aux autres récits évangéliques qui en formulent une reprise. Ils ont servi de modèles pour les rédactions ultérieures. On ne compte que quatre récits d'exorcisme chez Marc:

1,21-28: dans la synagogue de Capharnaüm

5,1-20: au pays des Geraséniens

7,24-30: la fille de la femme syro-phénicienne

9,14-27: l'enfant épiléptique

Contentons-nous de rassembler en quelques points les éléments qui paraissent centraux dans la question de la représentation de la puissance de Dieu. G. Theissen a consacré une étude importante aux récits de miracles et aux motifs qui les composent²⁴. Nous en reprenons quelques traits. Mais d'abord, voici la structure que R. Bultmann dégage des récits d'exorcismes²⁵: 1) rencontre avec le démon, 2) description de la gravité du mal, 3) le démon éconduit l'exorciste, 4) exorcisme proprement-dit, 5) sortie du démon avec démonstration de puissance, 6) impression faite sur les assistants.

Nous allons parcourir maintenant chacun des récits pour en dégager les éléments principaux:

1) Marc 1,21-28

«(21) Ils pénètrent dans Capharnaüm. Et dès le jour du sabbat, entré dans la synagogue, Jésus enseignait. (22) Ils étaient frappés de son

²⁴G. THEISSEN, *Miracle stories of the early Christian tradition*, T. & T. Clark, Edinburgh 1983 [traduit par F. McDONAGH].

²⁵R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 260 (les pp. 259-299 sont consacrées aux récits de miracles; Bultmann choisit de traiter sans distinction les exorcismes et les récits de miracles, ce que Theissen refuse).

enseignement; car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes. (23) Justement il y avait dans leur synagogue un homme possédé d'un esprit impur; il s'écria: (24) "De quoi te mêles-tu, Jésus de Nazareth? tu es venu pour nous perdre. Je sais qui tu es: le Saint de Dieu." (25) Jésus le menaça: "Tais-toi et sors de cet homme." (26) L'esprit impur le secoua avec violence et il sortit de lui en poussant un grand cri. (27) Ils furent tous tellement saisis qu'ils se demandaient les uns aux autres: "Qu'est-ce que cela? Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité! il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent!" (28) Et sa renommée se répandit aussitôt partout, dans toute la région de Galilée.» [traduction de la TOB]

**Lecture du texte:*

Le verset 21 fournit une double mention de lieux²⁶: l'un est géographique – Capharnaüm – l'autre religieux – la synagogue –. Il nous est aussi donné une mention temporelle – le jour du sabbat –: l'accent est mis sur le cadre religieux et l'opposition qu'il représente à l'égard de Jésus.

Dans les versets 21 et 22, il nous est dit que Jésus enseigne et qu'il enseigne avec autorité (ἐξουσία), en opposition aux scribes: l'accent est mis sur l'autorité de Jésus, autorité qui se manifeste déjà dans ses paroles. L'opposition religieuse est soulignée.

Au verset 23 nous est relatée l'apparition, dans la synagogue, de l'homme possédé d'un esprit impur (ἀκαθάρτω): cet homme est présent dans le lieu sacré et manifeste indirectement l'impuissance des juifs à le soigner.

Au verset 24, l'esprit impur s'adresse à Jésus: une double identité de Jésus est révélée par l'esprit impur – Jésus de Nazareth et Saint de Dieu –. Cette adresse traduit à la fois une crainte et une confession de foi.

Au verset 25, Jésus ordonne à l'esprit de se taire et de sortir de l'homme: la parole de Jésus, désignée plus haut dans son autorité, agit

²⁶Cf. G. THEISSEN, *op. cit.*, pp. 125-127: sur l'aspect rédactionnel des mentions de lieux dans les récits de miracles marciens.

Au verset 26, l'esprit sort de l'homme et les effets de cette expulsion sont décrits: l'action effective de la parole se manifeste.

Au verset 27, les réactions de l'assistance sont décrites: elles établissent un lien entre l'enseignement de Jésus, son autorité (ἐξουσία) et son pouvoir sur les esprits impurs.

Le verset 28 fait mention d'un nouveau lieu géographique, la Galilée: la renommée de Jésus s'étend et sort des deux premiers lieux mentionnés.

2) Marc 5,1-20

«(1) Ils arrivèrent de l'autre côté de la mer, au pays des Geraséniens. (2) Comme il descendait de la barque, un homme possédé d'un esprit impur vint aussitôt à sa rencontre, sortant des tombeaux. (3) Il habitait dans les tombeaux et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne. (4) Car il avait été souvent lié avec des entraves et des chaînes, mais il avait rompu les chaînes et brisé les entraves, et personne n'avait la force de le maîtriser. (5) Nuit et jour, il était sans cesse dans les tombeaux et les montagnes, poussant des cris et se déchirant avec des pierres. (6) Voyant Jésus de loin, il courut et se prosterna devant lui. (7) D'une voix forte il crie: "De quoi te mêles-tu, Jésus, Fils du Dieu Très Haut? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas." (8) Car Jésus lui disait: "Sors de cet homme, esprit impur" (9) Il l'interrogeait: "Quel est ton nom?" Il lui répond: "Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux." (10) Et il le suppliait avec insistance de ne pas les envoyer hors du pays. (11) Or il y avait là, du côté de la montagne, un grand troupeau de porcs en train de paître. (12) Les esprits impurs supplièrent Jésus en disant: "Envoie-nous dans les porcs pour que nous entrions en eux." (13) Il le leur permit. Et ils sortirent, entrèrent dans les porcs, et le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer; il y en avait environ deux mille et ils se noyaient dans la mer. (14) Ceux qui les gardaient prirent la fuite et rapportèrent la chose dans la ville et dans les hameaux. Et les gens vinrent voir ce qui était arrivé. (15) Ils viennent auprès de Jésus et voient le démoniaque, assis, vêtu et dans son bon sens, lui qui avait eu le démon Légion. Ils furent saisis de

crainte. (16) Ceux qui avaient vu leur racontèrent ce qui était arrivé au démoniaque et à propos des porcs. (17) Et ils se mirent à supplier Jésus de s'éloigner de leur territoire. (18) Comme il montait dans la barque, celui qui avait été démoniaque le suppliait, demandant à être avec lui. (19) Jésus ne le lui permit pas, mais il lui dit: "Va dans ta maison auprès des tiens et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde." (20) L'homme s'en alla et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui. Et tous étaient dans l'étonnement.» [traduction de la TOB]

**Lecture du texte:*

Le verset 1 fournit une double mention de lieux: de l'autre côté de la mer et le pays des Geraséniens.

Au verset 2, un homme à l'esprit impur vient à Jésus, sortant des tombeaux, lieu de mort.

Les versets 3 à 5 décrivent le possédé et les effets de l'esprit impur sur lui: l'accent est mis sur l'impuissance des gens à le maîtriser et sur les souffrances que l'homme endure et s'inflige.

Au verset 6, l'homme, poussé par l'esprit, se prosterne devant Jésus: c'est un signe clair de reconnaissance et d'adoration.

Au verset 7, l'esprit s'adresse à Jésus et dévoile sa double identité — Jésus est Fils du Dieu Très Haut —: l'esprit manifeste une peur à l'égard du pouvoir de Jésus.

Aux versets 8 à 12, Jésus ordonne à l'esprit de sortir de l'homme tout en lui demandant de révéler son nom. Il y a une négociation entre l'esprit et Jésus: Jésus apparaît comme le maître de l'esprit.

Au verset 13, l'esprit sort de l'homme et une description de cette expulsion nous est donnée: les effets perturbent le troupeau de porcs et non l'homme.

Aux versets 14 à 17, le texte renvoie aux réactions de l'assistance et à celles de l'homme possédé: opposition entre l'agitation et la crainte qui marquent la foule et le calme du démoniaque.

Aux versets 18 et 19, Jésus part et renvoie le possédé dans sa maison.

Le verset 20, rapporte la proclamation des faits de Jésus par le possédé dans la Décapole: le texte renvoie ici à un autre lieu.

3) Marc 7.24-30

«(24) Parti de là, Jésus se rendit dans le territoire de Tyr. Il entra dans une maison et il ne voulait pas qu'on le sache, mais il ne put rester ignoré. (25) Tout de suite, une femme dont la fille avait un esprit impur entendit parler de lui et vint se jeter à ses pieds. (26) Cette femme était païenne, syro-phénicienne de naissance. Elle demandait à Jésus de chasser le démon hors de sa fille. (27) Jésus lui disait: "Laisse d'abord les enfants se rassasier, car ce n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens." (28) Elle lui répondit: "C'est vrai, Seigneur, mais les petits chiens, sous la table, mangent les miettes des enfants." (29) Il lui dit: "A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille." (30) Elle retourna chez elle et trouva l'enfant étendue sur le lit: le démon l'avait quittée.» [traduction de la TOB]

**Lecture du texte:*

Le verset 24 débute le récit par la mention d'un double lieu, l'un géographique – territoire de Tyr – et l'autre privé – une maison --: Jésus ne veut pas être approché.

Au verset 25, une femme, dont la fille est possédée par un esprit impur, vient à Jésus: elle se jette à ses pieds²⁷, mais elle transgresse la volonté de Jésus exprimée au verset précédent.

Le verset 26 résume la situation: la femme est d'origine païenne et la raison de sa venue est une demande de chasser le démon hors de sa fille. La transgression de la femme est doublée par son origine païenne.

Au verset 27, Jésus refuse clairement d'intervenir en faveur de cette femme, parce qu'elle est païenne.

Au verset 28, la femme manifeste une résistance au refus de Jésus.

Au verset 29, Jésus fait volte-face et reconnaît la foi de la femme; il guérit l'enfant: il n'y a aucune description de l'exorcisme, il s'effectue à distance.

Au verset 30, la femme constate l'efficacité de la parole de Jésus.

²⁷G. THEISSEN, *op. cit.*, p. 53: ce geste signifie soit une manière d'attirer l'attention, soit une démonstration de confiance, soit un signe d'adoration.

4) Marc 9.14-27

«(14) En venant vers les disciples, ils virent autour d'eux une grande foule et des scribes qui discutaient avec eux. (15) Dès qu'elle vit Jésus, toute la foule fut remuée et l'on accourait pour le saluer. (16) Il leur demanda: "De quoi discutez-vous avec eux?" (17) Quelqu'un dans la foule lui répondit: "Maître, je t'ai amené mon fils: il a un esprit muet. (18) L'esprit s'empare de lui n'importe où, il le jette à terre et l'enfant écume, grince des dents et devient raide. J'ai dit à tes disciples de le chasser et ils n'en ont pas eu la force." (19) Prenant la parole, Jésus leur dit: "Génération incrédule, jusqu'à quand serai-je auprès de vous? Jusqu'à quand aurai-je à vous supporter? Amenez-le moi." (20) Ils le lui amenèrent. Dès qu'il vit Jésus, l'esprit se mit à agiter l'enfant de convulsions; celui-ci, tombant par terre, se roulait en écumant. (21) Jésus demanda au père: "Depuis combien de temps cela lui arrive-t-il?" Il dit: "Depuis son enfance. (22) Souvent l'esprit l'a jeté dans le feu ou dans l'eau pour le faire périr. Mais si tu peux quelque chose, viens à notre secours, par pitié pour nous." (23) Jésus lui dit: "Si tu peux!... Tout est possible pour celui qui croit." (24) Aussitôt le père de l'enfant s'écria: "Je crois! Viens au secours de mon manque de foi!" (25) Jésus, voyant la foule s'attrouper, menaça l'esprit impur: "Esprit sourd et muet, je te l'ordonne, sors de cet enfant et n'y rentre plus!" (26) Avec des cris et de violentes convulsions, l'esprit sortit. L'enfant devint comme mort, si bien que tous disaient: "Il est mort." (27) Mais Jésus, en lui prenant la main, le fit lever et il se mit debout.» [traduction de la TOB]

*Lecture du texte:

Le verset 14 fait mention des protagonistes du récit: Jésus rejoint les disciples au milieu de la foule et des scribes; l'opposition est marquée entre disciples et scribes, alors que la foule constitue une assistance neutre.

Au verset 15, la foule salue Jésus et perd une part de sa neutralité.

Au verset 16, Jésus demande des informations sur la situation.

Aux versets 17 et 18, un homme répond à la demande de Jésus, il est le père d'un fils possédé par un esprit muet que les disciples n'ont pas pu guérir²⁸; il décrit les effets de l'esprit sur l'enfant.

Au verset 19, Jésus accuse l'assistance d'incrédulité, mais il demande à ce qu'on lui amène l'enfant.

Le verset 20 donne une description des réactions de l'esprit en présence de Jésus: comme il est muet, il ne parle pas.

Les versets 21 et 22 rapportent le dialogue entre le père et Jésus: les effets de l'esprit sont décrits de manière encore plus forte – ils sont là depuis l'enfance et ils menacent la vie de l'enfant –; le père demande à Jésus d'intervenir.

Au verset 23, Jésus répète son accusation d'incrédulité.

Au verset 24, le père prononce une confession de foi qui reprend à son compte l'incrédulité.

Au verset 25, Jésus ordonne à l'esprit de sortir de l'enfant.

Au verset 26, on retrouve la description de la sortie de l'esprit jointe à un malentendu sur l'état de l'enfant – "il est mort" – qui souligne encore l'incrédulité de l'assistance.

Au verset 27, Jésus relève l'enfant qui se montre vivant et guéri.

Après ce parcours dans les textes, nous sommes en mesure de relever quelques traits spécifiques. Dans les deux premiers récits, les esprits s'adressent directement à Jésus, tandis que dans les deux derniers, des intermédiaires²⁹ interviennent et les esprits ne parlent pas. C'est donc l'intermédiaire qui doit obtenir de Jésus la guérison, et cette faveur reste liée à la question de la foi (exemples de la mère syro-phénicienne et du père de l'enfant épileptique: dans les deux cas, Jésus finit par reconnaître leur foi après les avoir rejetés). Dans les confrontations directes de Jésus avec les esprits impurs, les titres messianiques apparaissent: ce sont les esprits eux-mêmes qui les dévoilent en se soumettant à l'autorité qu'ils impliquent. Il semble dès lors que les deux derniers récits portent plus particulièrement sur le débat qui les

²⁸Selon G. THEISSEN, *op. cit.*, p. 262: ce récit a pu servir de modèle pour l'instruction de la pratique des exorcismes dans les premières communautés chrétiennes.

²⁹*Ibid.*, p. 49: le motif des représentants est lié à la question de la foi.

accompagne: l'exorcisme y joue le rôle de prétexte, ils ne sont pas la mise en scène d'une manifestation pure de la puissance de Jésus, mais mettent en relief un acte de foi; en ce sens, l'opposition à Jésus et l'incrédulité soulignent cet aspect.

Considérons maintenant Marc 1,21-28 comme un récit prototypique³⁰. L'enjeu en est l'identité de Jésus comme homme et comme Messie³¹. Par ailleurs, nous notons dans ce texte deux occurrences d'"ἐξουσία" (verset 22 et verset 27) qui servent d'encadrement au récit. Marc utilise huit autres fois ce mot, toujours dans le contexte de l'autorité liée à la messianité: en 2,10, en lien avec le pouvoir de pardonner les péchés; en 3,15, en lien avec le pouvoir de chasser les démons; en 6,7, en lien avec le pouvoir de chasser les esprits impurs; en 11,28 deux fois, en 11,29 et en 11,33 dans le débat sur l'autorité avec laquelle Jésus agit (débat qui demeure en filigrane tout au long des récits d'exorcisme, dans la figure des opposants); et finalement en 13,34, juste avant le début du récit de la passion, dans la parabole du maître qui s'absente et qui délègue son pouvoir (thème lié à la question de la foi et du pouvoir accordé au nom de Jésus). Au vu de ces occurrences, le récit d'exorcisme de 1,21-28 paraît servir de sommaire.

En conclusion, il convient de distinguer entre "ἐξουσία" et "δύναμις". Pourrait-on dire que le pouvoir de Jésus, manifesté dans les récits d'exorcisme, serait la trace visible de la puissance de Dieu, l'"ἐξουσία" étant l'incarnation de la "δύναμις"? En ce sens, elle serait bel et bien liée à la foi, tant dans ce à quoi elle renvoie que dans la force qu'elle confère. «Il devient clair ici que les histoires de miracles sont des actions dans lesquelles un être humain transcende les limites de son monde en présence d'une souffrance réelle. Il profère une protestation impuissante contre la souffrance, qui doit atteindre l'omnipotence divine pour qu'elle devienne effective. Cette protestation sait que c'est seulement l'assurance du révélateur qui lui donne le pouvoir d'entrer

³⁰C'est d'après ce récit que R. Bultmann choisit d'établir la structure des récits d'exorcismes; il voit dans ces versets un récit pré-marcien.

³¹Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 271: les exorcismes sont des occasions privilégiées de mettre en évidence la messianité de Jésus.

dans l'illégitime et de transgresser la limite.»³² Clairement, cette puissance de Dieu réalisée est puissance contre le mal et la souffrance.

3. Possession et servitude.

De l'ensemble de notre parcours à travers les témoignages néo-testamentaires choisis, une ambiguïté se dégage dans la description de la confrontation entre l'homme et le Dieu révélé en Jésus-Christ. Cette ambiguïté semble résider dans une compréhension équivoque de l'intervention de la puissance de Dieu. C'est cette équivoque que nous allons essayer de cerner: quelle puissance Dieu manifeste-t-il? Quels en sont les effets? A quoi l'homme est-il appelé en face de cette puissance ainsi révélée?

3.1. Le thème de la puissance de Dieu.

3.1.1. Chez Paul.

La puissance de Dieu comme fil conducteur de l'épître aux Romains.

Comment Paul articule-t-il, dans l'épître aux Romains, le thème de la puissance de Dieu aux thèmes centraux de sa théologie? Le premier de ces thèmes théologiques auquel les exégètes s'arrêtent est celui de la justification par la foi seule (donné en ouverture de l'épître en Romains 1,16)³³. Il ne faut pas négliger, cependant, le fait que ce thème, certes

³²G. THEISSEN, *op. cit.*, p. 137: «It becomes clear here that the miracle stories are actions in which a human being transcends his world's legitimacy barriers in the face of actual suffering. He utters an impotent protest against the suffering, a protest which must reach for divine omnipotence to become effective and which knows that it is only the revealer's assurance which gives it the power to take this step into illegitimacy and also pushes it over the boundary.»

³³Une telle approche de Romains, il est vrai, distingue avant tout le courant de la théologie protestante (cf. déjà le commentaire de M. Luther).

central, va de pair avec celui de l'histoire du salut dans son ensemble³⁴. La manière dont la notion de puissance de Dieu (δύναμις θεοῦ) apparaît dans Romains en donne une idée. On trouve huit mentions de "δύναμις"³⁵ dans l'épître aux Romains:

- Rm 1,4 puissance de Dieu en lien avec la résurrection de Jésus
- Rm 1,16 puissance de Dieu en lien avec la justification par la foi
- Rm 1,20 puissance de Dieu en lien avec la création du monde
- Rm 8,38 référence aux autres puissances vaincues
- Rm 9,17 puissance de Dieu en lien avec la libération d'Egypte
- Rm 15,13 puissance de l'Esprit Saint
- Rm 15,19 puissance des signes et des miracles
- Rm 15,19 puissance de l'Esprit

La puissance de Dieu se trouve donc toujours rattachée à un événement de l'histoire du salut, de l'histoire que Dieu choisit de traverser dès le commencement du monde. Il faut entendre ici *histoire du salut* non pas dans un sens linéaire, mais bien plutôt dans un sens historique: ce qui nous semble mis en évidence dans l'histoire de la révélation de Dieu ainsi retracée, c'est son historicité, son point de rencontre avec les histoires humaines. Il n'y a dès lors pas d'autre puissance que celle qui surgit dans la relation établie entre Dieu et les hommes. De plus, cette puissance est celle même que Jésus a manifestée au travers de sa vie et de ses actions. Quant au Saint-Esprit, il n'apparaît qu'à la fin de l'épître dans son lien à la puissance de Dieu. Il peut être considéré comme celui

³⁴Voir à ce sujet l'article de W. S. CAMPBELL, "Romans III as a key to the structure and thought of Romans" in: K. P. DONFRIED (ed.), *op. cit.*, pp. 251-264.

³⁵Le terme d'ἰσχυς" est absent du vocabulaire paulinien; celui d'ἐξουσία" apparaît quatre fois dans Romains: trois fois dans le chapitre 13 sur le rapport aux autorités (ἐξουσία) et une fois, au chapitre 9 verset 21, où il fait référence à l'acte du potier. On compte, par contre, cinq occurrences de "δύνατος" (Romains 4,21/9,22/11,23/12,18/15,1) et cinq autres de "δύναμις" (Romains 8,7/ 8,8/ 8,39/15,14/16,25). Si l'attribut de cette puissance varie, il faut retenir que ce mot est employé uniquement pour faire référence à la puissance de Dieu ou d'une force supérieure (cf. H. BALZ & G. SCHNEIDER (hersg.), *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1980, vol. 1, art. "δύναμις"). On peut également noter que les occurrences de "δύναμις" sont très nombreuses dans les deux épîtres aux Corinthiens (quinze fois dans la première et dix fois dans la deuxième), en lien soit avec la création soit avec la résurrection de Jésus.

qui garantit la permanence de la puissance de Dieu au-delà de la présence terrestre de Jésus³⁶.

De la création du monde (Romains 1,20) en passant par la libération d'Égypte que ponctue la révélation du nom de Dieu (Romains 9,17), Paul rassemble autour du thème de la puissance de Dieu les deux événements majeurs de l'histoire et de la foi d'Israël, événements qui, par ailleurs, sont traces de Sa volonté libre. A partir de là, l'apôtre peut affirmer le salut par la foi qui dépend de cette même puissance libre de Dieu (Romains 1,16) et qui se fonde dans le kérygme de la mort et de la résurrection de Jésus (Romains 1,4).

Dans son usage de "δύναμις", l'épître aux Romains, reste très précise et très claire. Il n'y a pas de référence hasardeuse à la puissance de Dieu. Dans toutes les occurrences, se dessinent le visage et l'histoire du Dieu personnel de la tradition judéo-chrétienne. En ce sens, Paul réaffirme, avec finesse, cette dimension centrale du Dieu d'Abraham révélé en Jésus-Christ. Une telle conception de la puissance est le cadre dans lequel le reste de la réflexion paulinienne s'inscrit: une progression des mentions de la puissance de Dieu apparaît depuis le chapitre premier jusqu'au quinzième³⁷ et ces mentions accompagnent ainsi l'entier de sa réflexion (anthropologique, sotériologique et éthique).

³⁶Cf. à ce sujet l'article "δύναμις" dans R. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Verlag von W. Kolhammer, Stuttgart 1935, vol. 2. On peut s'interroger sur une compréhension actuelle du Saint-Esprit qui tend à se généraliser: elle semble faire place non plus au Dieu personnel révélé dans les textes bibliques, mais pourrait bien être signe d'un retour de la conception naturelle de la puissance, force impersonnelle qui agit sous l'influence de rites ordonnés (cf. à ce sujet notre première partie et la référence à G. VAN DER LEEUW). Les occurrences de la puissance de Dieu dans l'épître aux Romains, s'opposent à une telle saisie du Saint-Esprit comme puissance séparée de l'action unique et historique de Dieu.

³⁷La recherche a longtemps admis que le chapitre 16 était un ajout au corps originel de la lettre. Ici encore, cependant, K. P. DONFRIED, *art. cit.*, s'attaque à cette position exégétique et formule une autre hypothèse. Cf. aussi J. BECKER, *op. cit.*, qui, aux pages 385-405, présente un intéressant argument pour intégrer le chapitre 16 à l'ensemble de la lettre. Il semble ainsi que le courant actuel de la recherche revienne nettement sur cette perspective.

Puissance de Dieu et vocation chrétienne chez Paul.

Le début de l'épître aux Romains offre une récurrence impressionnante de l'adjectif "κλητός": Paul est appelé et il est esclave du Christ; les croyants sont appelés eux aussi dans la continuité et la transmission de l'Évangile; ils sont, par ailleurs, "appelés saints" dans leur fidélité et leur persévérance. Dans ces occurrences, l'épître aux Romains présente, par ailleurs, une juxtaposition surprenante, qui intervient dès le premier verset, entre "appelé" (κλητός) et "esclave" (δούλος). Cet oxymore n'apparaît qu'ici chez Paul³⁸. Le thème d'esclave ou serviteur du Christ est important dans la vision paulinienne de la vocation chrétienne³⁹.

Chez Paul, le verbe "καλέω" est à l'actif pour marquer que Dieu seul (ou Christ) appelle; il est au passif quand Paul parle de ceux qui sont appelés. Encore une fois, c'est le Dieu personnel révélé à travers l'histoire qui appelle l'homme à son service, à son écoute. Si Dieu peut appeler, c'est qu'il a établi une relation avec l'homme.

Chez Paul, le thème de l'esclavage est double. Il rappelle toujours l'état d'esclavage que le péché engendre: l'homme, avant d'être appelé par Dieu, est en situation d'esclavage, enserré par les forces du péché, dont la mort est le signe ultime. L'homme est, en tant que pécheur, aux prises avec des forces qu'il ne peut contrôler et qui le dominent. «*Le pouvoir du péché opère non seulement dans le fait qu'il domine complètement l'homme qui est devenu sa victime, mais aussi dans le fait qu'il maintient tout homme sans exception en esclavage (...).*»⁴⁰ En

³⁸On le retrouve également en 1 Corinthiens 7,21-22, mais le sens n'en est pas tout à fait le même: même si, en effet, ce verset articule les deux esclavages, celui du péché et celui en Christ, mais le contexte concret de l'esclavage, en tant que réalité sociale, demeure en arrière-fond. Nous fournissons en annexe une concordance des occurrences de ces deux mots dans diverses épîtres pauliniennes.

³⁹Paul fait souvent allusion à cette idée d'esclave de Christ ("δούλος Χριστού" Philippiens 1,1, 1 Corinthiens 7,22, Galates 1,10 p.ex.) ou esclave du Seigneur ("δούλος Κυρίου" 1 Corinthiens 7,22 encore).

⁴⁰R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. 1, SCM Press Ltd, London (1955) 1974 [traduit par K. GROBEL], p. 249: «*The power of sin operates not only in the fact that it completely dominates the man who has become its victim, but also in the fact that it forces all men without exception into slavery (...).*»

ce sens, la vocation, en tant qu'appel de Dieu, est d'abord une libération (occurrence chez Paul du mot "ἐλευτερος" dans ce cadre⁴¹). Mais cette libération elle-même se présente en termes de servitude et d'esclavage: l'appartenance à Christ ne peut se dire autrement que dans ce langage de possession, de propriété, qui signale aussi la nécessité de l'obéissance et du service. «La liberté de la venue du Royaume de Dieu est une liberté *hors* du lien du péché et une liberté *pour* le service de Dieu et des autres créatures.»⁴² Notons à ce sujet que toutes les occurrences de "δοσλος/δουλόω" (excepté celle de 1,1) de l'épître se trouvent dans le chapitre 6 qui traite justement du lien établi entre le croyant et Christ par le baptême (6,16 deux fois/6,17/6,18/6,19 deux fois/6,20/6,22)⁴³.

La relation entre Christ et le croyant est libératrice des puissances du péché et fait entrer l'homme dans le plan de salut de Dieu. Mais cette appropriation de l'homme par Dieu ne se fait qu'à la condition de la soumission. Une tension très forte demeure donc dans la notion de vocation telle que la théologie paulinienne l'exprime: libéré de son esclavage – c'est-à-dire du péché –, l'homme accepte de devenir esclave de Christ⁴⁴. En ce sens, il est intéressant de relever comment Paul en Romains 9,17, fait référence à la libération d'Egypte: sans doute, cet événement de l'histoire d'Israël marque-t-il un tournant

⁴¹Paul fait un fréquent usage des mots construits sur la racine "ἐλευθερ-". Dans la plupart des cas, il y recourt en opposition à l'esclavage (Romains 6,20 et 8,21; Galates 2,4/3,28/4,26/5,1/5,13; 1 Corinthiens 7,21/7,22/9,19/12,13) ou en opposition au péché (Romains 6,18/6,22/8,2).

⁴²D. L. MIGLIORE, *The power of God*, Westminster Press, Philadelphia 1983, p. 55: «The freedom of the arriving Kingdom of God is a freedom *from* the bondage of sin and a freedom *for* service of God and fellow creatures.»

⁴³Il faut compter encore dans le même champ sémantique les occurrences de "δουλεύω", être esclave, qui sont au nombre de sept (6,6/7,6/7,25/9,12/12,11/14,18 + une 7ème en 16,18) et celles de "δουλεία", servitude, qui sont au nombre de deux seulement (8,15 et 8,21).

⁴⁴Les deux règnes en opposition sont décrits dans le célèbre chapitre 5 de l'épître aux Romains (plus particulièrement dans les versets 12-21) où Paul parle du lien entre Adam et Christ. Il faut savoir que ce passage a fondé le dogme du péché originel. Il serait trop long de proposer une exégèse détaillée de ces versets, mais notons une chose: le vocabulaire de l'esclavage qui apparaît au chapitre 6 est précédé par celui du règne (βασιλεύω) qui est propre à 5,12-21 (exceptés deux reprises en 6,2 et 14,17). L'esclavage de l'homme est la réalité existentielle qui répond à une autre réalité, essentielle et fondamentale.

particulier dans sa conception de la vocation. «Dieu est le Dieu de l'Exode. Le pouvoir de Dieu est le pouvoir de libérer l'opprimé.»⁴⁵ Par sa puissance, Dieu libère de l'esclavage et toute la suite de l'histoire démontre que la soumission d'Israël aux commandements de Dieu est nécessaire pour réaliser cette liberté. Cette intervention unique de Dieu en faveur de son peuple s'accompagne de la révélation du nom divin. La puissance de Dieu, encore une fois, n'est pas une puissance impersonnelle et innommable, elle est, au contraire, distincte et personnelle. «Quant à Yahvé, il n'a qu'un nom et ce nom est connu de tout son peuple. (...) La chose la plus importante, c'est que ce nom ne pouvait être ni objectivé, ni disponible; son secret et son mystère ne se laissent pas réduire à une interprétation théologique, (...) Yahvé l'avait lié à la libre manifestation de sa propre révélation historique.»⁴⁶

Sur cet arrière-fond, l'entrée dans l'historicité du salut est, selon Paul, une acceptation de la seigneurie absolue de Dieu et donc de Christ. «*La vie de celui qui est libéré du pouvoir de la mort n'est pas un phénomène naturel, (...), mais il fait constamment face à ces deux possibilités principales: vivre "selon la chair" ou vivre "selon l'Esprit" – pour et en soi-même ou pour et en Dieu ou le Seigneur. Cette alternative se présente elle-même aussi à l'homme de foi (Gal. 6,7s; Rom. 8,12s). La liberté à laquelle il est appelé n'est pas une "liberté (offerte) comme prise à la chair" (Gal. 5,13) – i.e. elle n'est pas une libération de tous les liens normatifs, de la loi de Dieu, mais plutôt une nouvelle servitude (Rom. 7,6), le service du "Dieu vivant" (I Thess. 1,9) ou de Christ (Rom. 14,18; 16,18), un esclavage non plus au "péché", mais à la "justice" (Rom. 6,16-18). Une servitude paradoxale! L' "esclave de Christ" est en même temps un "affranchi de Christ" (I Cor. 7,22). Il apparaîtra alors que cette servitude est aussi un "service de l'un pour l'autre" (Gal. 5,13) et peut exiger que l'un se fasse lui-même "l'esclave de tous" (I Cor. 9,19).»⁴⁷*

⁴⁵D. L. MIGLIORE, *op. cit.*, p. 49 : «God is the exodus God. The power of God is the power to set the oppressed free.»

⁴⁶G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol 1, Labor et Fides, Genève 1963 [traduit par E. DE FEYER], p. 164.

⁴⁷R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 331-332: «*The life of him who is released from the power of death is no phenomenon of nature, (...), but it is constantly faced with those two basic*

Il nous paraît donc indéniable que la vocation chrétienne, telle que Paul la conçoit, est faite d'une dialectique indépassable entre liberté et esclavage. Il ne semble pas y avoir de réelle alternative (on peut aussi penser ici aux textes évangéliques de vocation des disciples p. ex., où Jésus se manifeste avec une autorité radicale – Marc 1,16-20 avec les parallèles de Matthieu 4,18-22 et Luc 5,1-11). Par ailleurs, cette conception de la vocation trouve sans aucun doute ses racines dans l'Ancien Testament déjà (exemples des vocations prophétiques – Jérémie 1,4-10 ou Esaïe 6,1-13 – et du livre de l'Exode avec la vocation de Moïse en 3,1 à 4,17)⁴⁸.

3.1.2. A la croix.

A l'évidence, le judéo-christianisme a introduit dans la représentation classique et naturelle de la puissance une rupture⁴⁹ qui n'est pas négligeable. Dans le monde de l'Antiquité, la puissance est vue comme impersonnelle, ordonnatrice du cosmos. Le judaïsme et les textes de l'Ancien Testament offrent déjà l'idée d'un Dieu personnel qui est partie prenante de l'histoire du monde et de l'humanité⁵⁰. Quant au

possibilities: to live "according to the flesh" or to live "according to the Spirit" – to and for one's self or to and for God or the Lord. This alternative also presents itself to the man of faith (Gal. 6:7f.; Rom. 8:12f.), and the freedom to which he is set free is not a "freedom (to be offered) as a base of operations to the flesh" (Gal. 5:13tr.) – i.e. not a release from all binding norms, from the law of God, but rather a new servitude (Rom. 7:6), the service of the "living God" (I Thess. 1:9) or of Christ (Rom. 14:18; 16:18), an enslavement not to "sin" any longer, but to "righteousness" (Rom. 6:16-18). A paradoxical servitude! For the "slave of Christ" is, at the same time, "a freedman of Christ" (I Cor. 7:22). It will presently appear that this servitude is also a "serving of one another" (Gal. 5:13) and can demand that one make himself "a slave to all" (I Cor. 9:19).»

⁴⁸A la lumière de cette tension, il serait bon de repenser la dimension ecclésiologique dont l'étymologie, comme nous le savons, découle de la même racine grecque "καλέω". Si l'Eglise est l'assemblée de ceux qui sont appelés et dont l'existence se joue entre deux esclavages, qu'est-ce que cela implique dans la conception de la communauté?

⁴⁹Nous rappelons sur cette question la référence au livre de M. HENGEL, *op. cit.*, et à l'article "δύναμις" in: R. KITTEL, *op. cit.*

⁵⁰Nous renvoyons ici à notre première partie et au traitement du rapport naturel à la puissance qu'elle propose (cf. G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, Payot, Paris 1955 [traduit par J. MARTY] et ce qu'il développe sur l'assignation d'un nom à la puissance dans son paragraphe 17: la tradition judéo-chrétienne s'inscrit dans cette étape de la relation à la puissance).

Nouveau Testament, il dévoile au travers du kérygme de l'incarnation, de la mort et de la résurrection de Jésus, une puissance paradoxale⁵¹.

« (18) Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont en train d'être sauvés, pour nous, il est puissance de Dieu. (19) Car il est écrit: Je détruirai la sagesse des sages et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. (20) Où est le sage? Où est le docteur de la loi? Où est le raisonneur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse du monde? (21) En effet, puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie de la prédication que Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient. (22) Les Juifs demandent des miracles et les Grecs recherchent la sagesse; (23) mais nous, nous prêchons un messie crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, (24) mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, il est Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. (25) Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes.» [1 Corinthiens 1,18-25, traduction de la TOB]

A l'ouverture de la première lettre aux Corinthiens, Paul formule sans doute l'expression la plus personnelle et la plus radicale du paradoxe de la foi chrétienne donné dans l'incarnation et la crucifixion de Dieu en Christ. Nous pouvons ici reprendre ce texte de manière illustrative afin de penser la question de la puissance de Dieu dans sa manifestation paradoxale. «Parmi les écrivains du Nouveau Testament, c'est l'apôtre Paul qui réfléchit le plus profondément à la redéfinition du pouvoir de Dieu apporté par la présence et l'activité de Dieu en Jésus de Nazareth. Paul connaît bien le coercitif "pouvoir du péché" (Rom. 3,9) et l'oppressif "règne de la mort" (Rom. 5,14) dans la vie humaine. Mais Dieu a montré son pouvoir sous une forme inattendue. Un homme crucifié dans la faiblesse est le Seigneur. Ce qui, aux yeux

⁵¹Jésus est porteur et révélateur de la puissance du Dieu qui traverse l'Ancien Testament: force créatrice, maîtresse des éléments de la nature par la parole (récit de la tempête apaisée p. ex.), force qui guérit et libère du mal (récits de guérisons et d'exorcismes), force qui domine les autres pouvoirs (récit de la Tentation). On pourrait dire que, chez Paul, "δουλεία" en ce sens est l'expression d'une puissance indéfinie (cf. les deux occurrences de Romains 8,15 et 8,21).

humains est honteux, faible et inefficace est la gloire et la force de Dieu même. La "faiblesse de Dieu" (I Cor. 1,25) montrée sur la croix de Christ est plus forte que toute puissance humaine.»⁵²

Dans cette expression de la foi chrétienne, nous retrouvons le rappel de la puissance de Dieu qui se manifeste contre toutes les attentes humaines face à la divinité. Il n'y a là aucun compromis. «Comparé aux différentes formes de l'idéal religieux du monde ancien, le message chrétien devait inévitablement être décrit, selon les paroles de Suétone, comme une "supersition nouvelle et dangereuse" (*superstitio nova et malefica*, *Néron* 16.3). (...) Ces prises de position, avec les traits méprisants qui les caractérisent, ne sont pas un hasard. Le coeur du message chrétien, que Paul caractérise par le "langage de la croix" (*logos tou staurou*), allait non seulement contre la raison d'Etat romaine, mais contre la vision religieuse de l'ensemble de l'antiquité et en particulier contre la conception que les hommes cultivés se faisaient de Dieu.»⁵³

Avec le kérygme chrétien, l'homme est placé devant un Dieu qui contredit toutes ses attentes à l'égard de la puissance. Et, dans cette contradiction, il n'est question que d'esclavage. Relevons que l'analyse de la croix selon M. Hengel est précisément centrée sur la punition d'esclave⁵⁴. Dans le chapitre de son livre consacré à ce thème, M. Hengel démontre comment, dans la Rome ancienne, «Chez la plupart des écrivains romains, la crucifixion apparaît comme le châtement typique des esclaves.»⁵⁵ M. Hengel souligne alors à quel point la prédication d'un Dieu crucifié pouvait avoir d'impact et de résonance parmi les esclaves eux-mêmes, mais un impact qui, sans doute,

⁵²D. L. MIGLIORE, *op. cit.*, p. 57: «Among the New Testament writers, it is the apostle Paul who ponders most deeply the redefinition of the power of God brought about by God's presence and activity in Jesus of Nazareth. Paul knows well the coercive "power of sin" (Rom. 3,9) and the oppressive "reign of death" (Rom. 5,14) in human life. But God has shown his power in a completely unexpected form. A man crucified in weakness is the Lord. What to human eyes is shameful, weak, and ineffective is God's own glory and strength. this "weakness of God" (I Cor 1,25) shown in the cross of Christ is stronger than all human might.»

⁵³M. HENGEL, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁵⁴*Ibid.*, pp. 72-84.

⁵⁵*Ibid.*, p. 72.

dérangeait. «Un soi-disant Fils de Dieu qui ne put pas se tirer d'affaire dans l'extrême détresse de la mort (Marc 15,31), bien plus, qui demanda qu'on le suive en portant sa croix, pouvait difficilement être une attraction pour les basses couches de la société romaine et grecque. On ne savait que trop ce que signifiait "porter sa croix à travers la ville, pour être ensuite cloué dessus" (*patibulum ferat per urbem, deinde offigitur cruci*, Plaute, *Carbonaria*, fr.2) et on en avait peur; on voulait justement s'en débarrasser. De plus, le christianisme primitif n'était absolument pas la religion typique des esclaves. Nous voyons, chez Paul déjà et bien davantage encore chez Pline et Tertullien, qu'elle embrassait en fait des hommes de toute condition, *omnis ordinis.*»⁵⁶

Le Dieu révélé en Christ est à la fois homme ("κατὰ σάρκα" de Romains 1,3) et Dieu ("κατὰ πνεῦμα" de Romains 1,4) et il meurt comme un esclave sur une croix, prétendant ainsi faire passer l'homme de l'esclavage du péché à la servitude en Dieu. M. Hengel fait à cette occasion référence à l'hymne de Philipiens 2,6-11⁵⁷: là encore Paul est le seul auteur du Nouveau Testament à articuler le kérygme chrétien de manière si extrême. Ce fils de Dieu, mort comme un esclave, devient, par la puissance de Dieu, Seigneur unique de l'univers.

Pour libérer l'homme de l'esclavage des passions (Romains 1,26-32) et du conflit qui en découle (Romains 7,7-25), Dieu a choisi de se faire lui-même esclave et ce jusqu'à la mort. Puis, en Christ, Dieu fait de l'esclavage l'ouverture et la concrétisation du salut.

3.1.3. Jésus thaumaturge.

Pour reprendre les récits d'exorcisme de Marc parcourus plus haut, nous signalons trois éléments:

1) La possession semble décrire l'existence d'un mal radical qui s'empare de l'homme et dont il devient victime. En ce sens, il n'est pas

⁵⁶M. HENGEL, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁷*Ibid.*, pp. 83-84.

là question de méchanceté ou de mal commis: c'est au contraire un mal subi qui entrave l'individu et qui le blesse profondément (cf. les descriptions des effets des esprits sur les possédés, en particulier Marc 5,2-5 et 9,20-22). Le possédé n'a pas d'identité réelle sinon dans la place sociale – ou a-sociale – qui lui est assignée; mais là aussi, elle est source de souffrance (référence à l'impuissance de ceux qui le connaissent, demandes des parents pour le salut de leurs enfants).

2) Jésus vient – s'approche – en ennemi (comme le prouvent les réactions des esprits). Il est celui qui dispose du pouvoir de s'opposer et de vaincre ce mal. C'est en tant que Fils de Dieu qu'il est revêtu de ce pouvoir; sa messianité se dévoile dans cette lutte. «Car ils savent [les chrétiens] que deux règnes contraires luttent dans le monde. L'un est soumis à Satan, qui est appelé par le Christ Prince de ce monde (*Jean* 12,31) et par Paul Seigneur de cet Eon (*II Cor.* 4,4), et qui tient captifs tous ceux que l'Esprit du Christ ne vient pas lui arracher, selon le témoignage du même Paul. Et Satan ne permet pas qu'aucune puissance lui arrache les hommes, si ce n'est l'Esprit de Dieu, comme Jésus-Christ l'a affirmé dans sa parabole de l'homme fort qui garde l'entrée de sa maison (*Luc* 11, 21-22). (...). Car nous sommes contraints de servir Satan, si la force de Dieu ne nous en délivre. Toutes ces choses, je le répète, sont connues du commun peuple, et attestées par de nombreux proverbes, chants et prières, et par la vie même.»⁵⁸

3) L'idée du démonique telle que S. Kierkegaard la développe⁵⁹ le définit par l'angoisse du bien. L'homme est fermé sur lui-même et angoissé par l'idée du bien, c'est-à-dire par la possibilité de sa délivrance. Cette dimension est à retenir: elle met en relief l'opposition entre bien et mal comme intériorité d'une part et comme menace d'autre part. L'angoisse du mal conduit au cercle vicieux de la culpabilité et du repentir; l'angoisse du bien conduit à la fermeture, à l'absence et au refus de la parole. Entre les deux, l'angoisse ne se

⁵⁸M. LUTHER, *Traité du serf arbitre* in: *Oeuvres I*, "Je sers"/Labor et Fides, Paris/Genève 1936 [traduit et présenté par D. DE ROUGEMONT], pp. 323-324.

⁵⁹Voir S. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, Gallimard [coll. Les essais], Paris 1935 [traduit par K. FERLOV et J. J. GATEAU]: dans le chapitre IV, l'auteur consacre un paragraphe sur le lien entre l'angoisse et la structure démoniaque.

supprime pas, mais doit être appel au salut et à la grâce. Elle est comme la trace d'une conscience qui se comprend elle-même devant Dieu dans le toujours pécheur et pourtant sauvé, *simul justus ac peccator*.

3.2. La liberté asservie.

3.2.1. Reprise interprétative du donné biblique.

1) Nous l'avons dit, *l'épître de Paul aux Romains* a sans doute été l'écrit le plus influent dans la formulation de la foi chrétienne et des assertions théologiques. Autant dire que l'une des principales influences apparaît dans la conception du péché qui s'en dégage. Assez vite, pourtant, la théologie officielle a séparé la description de la nature pécheresse de l'homme de l'affirmation de la justification par la foi seule. En ce sens, le christianisme — entendu le discours dominant des églises — en est venu à absolutiser l'affirmation du péché de l'homme et, de fait, il n'y eut plus place pour une parole de grâce suffisamment forte, capable de contre-balancer cet absolu. Pourtant Paul, nous l'avons vu, ne cesse de parler en termes de tensions, de paradoxes et de contradictions.

Pour notre propos, nous sommes donc conduit à retenir quelques points essentiels:

*Une première tension apparaît dans l'opposition entre la conception de la puissance du Dieu personnel et celle qui émane d'une théologie — ou religiosité — naturelle. Le Dieu de la révélation judéo-chrétienne est, on ne saurait trop le dire, un Dieu qui se manifeste au travers de l'histoire: histoires des individus (Abraham en est la figure principale chez Paul), histoire du peuple d'Israël (l'Exode est une étape capitale selon Paul) et l'histoire finalement de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus (pour Paul évidemment, et pour le christianisme, cette étape est décisive). Tout au long de cette révélation dans l'histoire, la relation entre Dieu et les hommes est soulignée, même si elle reste faite d'allers et venues, de rejets et de reconnaissances. Paul exprime cette tension primordiale dans l'idée de servitude ou

d'esclavage: l'homme est déchiré entre la puissance de Dieu qui l'appelle et celle du péché qui l'attire. Il se joue une lutte pour le pouvoir et l'homme reste «*soma* en tant qu'il peut se séparer de lui-même et tomber sous la domination de pouvoirs extérieurs.»⁶⁰

*Dans cette vision, le péché représente un retour à une forme impersonnelle de la puissance. En ce sens, il a souvent été compris selon une conception déterministe: il est ce mal qui tient l'homme sous son emprise. Le terme de "δουλεία" (en Romains 8,15 et 8,21) circonscrit, chez Paul, l'empire du péché, de la mort et de la souffrance. Nous pouvons entendre ce terme "empire" dans une double acception, celle de règne et celle de pouvoir. L'anthropologie paulinienne situe l'homme au coeur de cet empire dans une condition d'esclave. On peut par conséquent, s'interroger sur l'usage que la théologie – ou plutôt l'anthropologie théologique – fait du péché et donc sur l'image de l'homme qu'elle véhicule. «Constamment Paul voit l'homme comme placé devant Dieu. La possibilité ontologique d'être bon ou mauvais est simultanément la possibilité ontique d'avoir une relation avec Dieu; et Dieu, pour Paul, n'est pas une désignation mythologique pour un état ontologique, mais le Dieu personnel, Créateur de l'homme, qui exige de lui obéissance.»⁶¹ On peut également s'interroger sur l'image de la puissance divine qui est donnée au travers du rôle du Saint-Esprit et ce, surtout dans les milieux pneumatiques et charismatiques. La puissance divine se transforme là en une puissance à nouveau impersonnelle dont l'homme doit s'attirer les faveurs; elle est prétexte, par ailleurs, à bien des manipulations. L'enjeu de la proclamation chrétienne, centrée sur l'historicité de la révélation divine, aboutit à une opposition radicale aux forces impersonnelles: Dieu se révèle en tant que nom et homme d'abord, et dans cette manifestation, la force impersonnelle du péché, c'est-à-dire du mal, est vaincue.

⁶⁰R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 203: «*soma* in that he can separate from himself and come under the domination of outside powers.»

⁶¹*Ibid.*, p. 228: «Paul constantly sees man as placed before God. The ontological possibility of being good or evil is simultaneously the ontic possibility of having a relationship to God; and God, for Paul, is not the mythological designation for an ontological state of affairs but the personal God, man's Creator who demands obedience of him.»

2) L'image du *Dieu crucifié* place le croyant, au coeur de sa confession de foi, devant la réalité indépassable de la révélation de Dieu, celle du scandale. Là encore, le Dieu du christianisme va à l'encontre des attentes naturelles de l'homme face au divin. La puissance de Dieu est exprimée en son contraire, précisément pour désigner le mal sous forme de scandale et de silence. Dans *les récits d'exorcisme*, ce mal envahit l'homme, le possède et l'empêche d'accéder à la parole. Seul le pouvoir de Dieu incarné devient opposition à ce mal et libération, offre de salut. Cela appelle deux remarques:

*Puissance de Dieu et notion de péché vont de pair. Comment peut-on dès lors offrir une articulation convaincante de ces deux dimensions? Un genre de réponse comme «Le pouvoir de ce Dieu est le pouvoir d'un amour libérant et réconciliant.»⁶² n'est décidément plus suffisant! Comment concevoir la proclamation de la puissance de Dieu au coeur des conflits présents dans la condition humaine? Le Dieu ainsi révélé se donne au sein de ces tensions: elles ne sont jamais annulées. Mais, il ne faut pas non plus verser dans un dolorisme qui ferait de la souffrance le seul lieu de la révélation divine. Cet être-au-monde de Dieu révèle un être-au-monde de l'homme dont le point de rencontre est à déchiffrer dans les sursauts et les ruptures.

*Le mal qui soumet l'homme existe, il est part intégrante de cette réalité qui échoit à l'homme. Les récits d'exorcisme, à leur manière, traduisent ce mal radical. Mais en présence du Dieu incarné, le mal est nommé lui aussi: le Dieu de Jésus Christ est ce vis-à-vis qui contraint le mal à la confrontation.

3.2.2. Angoisse et invocation.

«Ange ou bête, l'homme ne pourrait éprouver l'angoisse. Mais étant synthèse, il le peut, et plus profondément il l'éprouve, plus il a

⁶²D. L. MIGLIORE, *op. cit.*, p. 44: «The power of this God is the power of liberating and reconciling love»

d'humaine grandeur, non pas au sens pourtant où les hommes en général l'entendent, comme une angoisse des choses extérieures, de ce qui est hors de nous, mais comme une angoisse produite par nous-mêmes.»⁶³

La vision chrétienne de l'homme, telle que Paul nous la propose, ne nie en rien ni la perte d'identité possible sous l'emprise de forces qui ne sont plus contrôlables, ni le fait que cette perte d'identité soit finalement inextricable de la condition humaine elle-même. Face à cet état, Paul souligne avec force le paradoxe contenu dans la foi chrétienne; il le souligne avec le langage de la croix d'abord et avec celui qui l'accompagne, celui de l'esclavage. Il y a donc, chez Paul, enchevêtrement de l'anthropologie et de la théologie.

Dans cette description, le rôle de l'invocation devient central (cf. Romains 7,24-25 ou le cri de Jésus sur la croix "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?" ou encore l'appel du malade ou de son accompagnant dans les récits d'exorcisme, et plus généralement de guérison). Il n'y a finalement plus d'autre parole possible, ni raisonnement, ni explication. Seule l'invocation est cette parole qui peut ouvrir à une forme de liberté: le chrétien n'est plus seulement appelé à un *faire* ou un *confesser*, mais aussi à un *dénoncer* ou un *protester*. En ce sens, la vocation chrétienne est peut-être ce lieu où l'homme, dans son déchirement même, se voit confronté à un renforcement d'absurdité. Il n'y a pas de sens à tout cela, et rien jamais n'en donnera. Mais du renforcement de l'absurdité peut surgir un salut.

L'angoisse, dans ce processus, signale le risque de l'échec, le risque de l'emprise radicale du mal. Elle est ce lieu où l'homme se sait fragile, toujours susceptible de retomber sous le pouvoir impersonnel de forces destructrices. Elle se distingue en ce sens de la culpabilité: elle précède l'idée de péché au lieu de lui faire suite, elle signale la solitude au lieu de l'abandon. Elle est marque de l'immanence rencontrant la possibilité de la transcendance, la rencontre-synthèse de l'homme avec

⁶³S. KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 223.

lui-même. A ce niveau, il s'agit de ce que S. Kierkegaard appelle l'angoisse du mal. Pour y faire écho et nous souvenir du démoniaque, reprenons également la notion kierkegaardienne d'angoisse du bien. Cette angoisse-là signale tout au contraire, le risque de la soumission au mal: elle révèle l'état de tentation qui pousse l'homme au refus perpétuel du bien, du salut et de la délivrance. C'est en ce sens la forme radicale du péché, celle qui désigne l'état de séparation et d'inimitié fondamentale avec Dieu. Le refus de la transcendance en est la traduction principale.

4. Conclusion: liberté et loi face au mal.

«Si tu accordes que l'Écriture marque cette opposition absolue de Christ et du monde, tu ne peux plus dire que le libre arbitre existe, à moins qu'il ne soit ce qui est contraire à Christ, ce qui est erreur, mort, satanisme et règne du mal.»⁶⁴ L'opposition exprimée ainsi souligne une fois encore la dimension de servitude de l'homme à l'égard des forces qui le déterminent. L'homme est lieu du combat – il est corps possédé – et ne semble pouvoir agir de lui-même que dans un mouvement de soumission: il se doit de faire place à l'ouverture, mais il ne l'agit pas. Qu'est-ce que cela signifie?

Nous avons actuellement, dans notre culture contemporaine, perdu le sens du scandale que représentait la confession de foi chrétienne liée à un homme crucifié. Cette confession de foi remettait en cause l'image de la puissance de Dieu et Paul, nous l'avons vu, essayait de repenser cette dimension au travers des thèmes conjoints du paradoxe et de l'esclavage. On peut penser que, dès l'origine, cet aspect constitue la spécificité du christianisme. Dans la perte du sens de ce scandale⁶⁵, se

⁶⁴M. LUTHER, *op. cit.*, p. 318.

⁶⁵Le docétisme a été un exemple privilégié d'une telle perte. Par ailleurs, l'apparition, dès le IV^{ème} siècle, du symbole de la croix en tant que signe chrétien en a atténué le caractère scandaleux: les réelles images du crucifié souffrant et mourant ne sont apparues qu'au XVI^{ème} siècle, le retable de Grünewald, daté de 1512-1516, en est le premier exemple. Avant cela, la croix était reprise unilatéralement comme symbole de victoire et d'universalisme.

produit une perte théologique: le Dieu de Jésus-Christ n'est plus saisi dans sa dimension paradoxale. Dans l'ensemble, la foi chrétienne s'est plutôt orientée sur la figure d'un Christ Seigneur et maître du monde. Certains ont pourtant souligné avec force, l'importance de ce scandaleux paradoxe: nous pouvons penser au *Deus absconditus* de B. Pascal et surtout au *Deus sub contrario* de M. Luther.

La tendance générale d'interprétation de la mort du Christ sur la croix en a donc effacé le scandale. Ce refus du scandale a, nous semble-t-il, des implications sur la question du mal et de la souffrance. Perdre le scandale de la croix, c'est en même temps perdre le sens du scandale de la souffrance qui devient uniquement lieu de glorification (glorification de la souffrance basée aussi sur les appels de Jésus à porter sa croix en Marc 8,34ss p. ex.).

Efforçons-nous de relire l'événement de la croix à l'aide des catégories contenues dans *Le mal*, de P. Ricoeur⁶⁶. Partant de la croix, nous offrirons quelques points de réflexion sur les autres apports néo-testamentaires traités, pour ensuite ouvrir à la suite et fin de notre travail.

Guidé par un souci phénoménologique, P. Ricoeur opère une première distinction entre le blâme (punition) qui sanctionne le mal commis et la lamentation qui proteste contre le mal souffert. Le mal commis est transgression de la loi et la punition ou châtement y répondent par une tentative de réparation. Le mal subi, par contre, soulève la question de la justice en général et du sens de l'existence humaine traversée par le mal; il confronte l'individu à l'absurde et l'oblige à chercher réparation au-delà de la loi humaine. Entre ces deux pôles de l'expérience du mal, P. Ricoeur situe la peine comme souffrance qui rassemble à la fois la dimension du subi et du commis. Dans sa double signification, juridique et descriptive, la peine abolit la dichotomie radicale entre mal commis et mal subi. Elle fait apparaître également la difficile distinction entre coupable et victime. Nous reprenons donc les termes

⁶⁶P. RICOEUR, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986 [avant-propos de P. GISEL].

de P. Ricoeur comme grille de lecture possible de la mort de Jésus en croix pour en tirer trois implications:

a) Nous pouvons dès lors lire la croix de Jésus selon la catégorie de peine au sens à la fois juridique et descriptif. En ce double sens, elle peut être vue comme un pont entre le mal injustement subi et celui commis, elle est rencontre de ce que nous pourrions appeler la verticalité et l'horizontalité du mal qui marquent la réalité humaine. L'interprétation de la mort de Jésus pour le rachat des péchés des hommes renvoie au mal commis (le terme "péché" n'étant finalement rien d'autre que le terme religieux pour "faute"). Cette première interprétation se croise avec la figure du juste souffrant, seul et abandonné, qui, elle, renvoie au mal subi. Dans les évangiles, Jésus semble à la fois conscient du sens de son destin (Marc 10,45) et de l'inacceptable de la souffrance à subir; il y a alternance entre une forme de lucidité résignée ("il faut que... pour le rachat des hommes" qui relève du langage juridique) et l'expression d'une révolte, d'une plainte ("Père, éloigne de moi cette coupe" "Pourquoi m'as-tu abandonné?" qui relève du langage de la lamentation). Selon cette perspective, on pourrait voir dans l'événement de la mort de Jésus en croix le dénouement d'une vie qui, paradoxalement, lie les deux faces du mal. De tout temps par tous les hommes, des fautes ont été commises qui doivent être rachetées; mais, de tout temps également, une souffrance solitaire et silencieuse est subie dans l'ici et maintenant de l'existence. L'un et l'autre participent à un mal général et soulèvent la question du 'pourquoi?'.

b) La notion de victime se trouve à l'articulation entre le blâme et la lamentation. De coupable, l'auteur du crime devient victime du châtement infligé. De victime, celui qui subit le mal devient, dans un système de justice rétributive, coupable. Le renversement s'opère dès l'instant où se pose la question: 'pourquoi le mal existe-t-il?'. Autour de ces deux faces de l'expérience de la victime, se profilent les notions de culpabilité et de responsabilité et on pourrait dire, à ce stade, qu'elles s'excluent l'une l'autre: là où la blessure de la faute et la blessure de la douleur incarnée se rejoignent, il ne suffit plus de proclamer un *mea*

culpa. Dans la lecture de la mort de Jésus sur la croix, l'accent a trop souvent été mis sur la signification de rachat pour les péchés des hommes, ce qui en a accentué, chez le croyant, la dimension de culpabilité. Pourtant, la responsabilité se distingue nettement de la culpabilité pure et simple: elle est dépassement de la résignation et transforme l'aveu lui-même en une parole de confession.

c) Si la mort de Jésus sur la croix est comprise comme un scandale non seulement religieux, mais aussi humain, elle peut servir de modèle pour cet appel à la responsabilité face au scandale général de la souffrance et du mal. En Jésus mort sur la croix, Dieu lui-même vient désigner, dévoiler le mal dans sa radicalité et son absurdité indépassable. La question n'est dès lors plus celle de l'origine du mal, mais bien plutôt celle de la protestation contre le mal, contre le scandale du mal. Cette protestation est avant tout cri, qui doit accepter la réponse silencieuse. Mais le cri est entendu et il appelle à la proclamation. Une ouverture s'offre sur la dénonciation de l'insupportable et de l'inacceptable de la souffrance, sur un appel à une attitude responsable dans les choix de l'individu: sont-ils manifestations, prises en charge de l'absurdité de la souffrance ou non? L'individu se voit finalement convoqué à un travail d'interprétation. A la lumière de la croix, cette interprétation prend, nous semble-t-il, une dimension particulière, celle du scandale dit et redit, partagé et avoué.

De là, nous pouvons également dire quelque chose des thèmes de la théologie paulinienne qui traversent l'épître aux Romains:

d) Paul parle du mal dans la catégorie de péché. En ce sens, il dénonce une constante de la condition humaine. Face à cette réalité, seule une expérience d'esclavage et de domination surgit. L'homme en ce sens, est victime là aussi de ce pouvoir qui l'avilit. Bien sûr, sa conscience (en tant qu'ouverture à la compréhension de soi) lui fait mesurer cette soumission et l'impuissance qui en découle. La loi est là pour révéler l'ampleur de ce pouvoir du péché et renvoyer à la Parole de Dieu qui, seule, peut libérer l'homme. La libération pourtant n'est pas un détachement, mais bien plutôt un attachement qui seul garantit la

liberté face au mal. «Pour Paul, la peine fait partie d'une économie entière qu'il appelle *nomos*, loi, et qui a sa logique interne: loi entraîne convoitise, qui appelle transgression, qui implique condamnation et mort. Cette économie entière bascule dans le passé sous la poussée du 'mais maintenant': "Mais maintenant, sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée..." (Rom. 3,21).»⁶⁷

Quant aux récits d'exorcismes, ils sont eux aussi représentation du mal:

e) La figure de Jésus thaumaturge signale l'affrontement de Dieu avec les puissances du mal. En Jésus, Dieu incarne le combat, l'opposition, la lutte et finalement la victoire. Mais, là encore, cette victoire prend forme au travers de l'homme, en son corps, comme lieu de sa liberté authentique.

Nous touchons ainsi au terme de ce parcours néo-testamentaire. Il nous faut encore, dans une brève transition, établir un lien plus articulé entre ce parcours et la lecture de Sade que nous avons faite. En quoi et comment ces deux univers se rencontrent-ils? Que surgit-il de cette rencontre et à quoi cela ouvre-t-il dans la compréhension contemporaine de la condition humaine?

⁶⁷P. RICOEUR, "Interprétation du mythe de la peine" in: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 369.

—TRANSITION—

*Nous ne pouvons opérer la comparaison de Sade et de la théologie néo-testamentaire que sur quelques points: ces deux approches ne se superposent pas. Nous avons cependant parlé de confrontation entre ces deux mondes de pensée; la démarche nous paraît légitime dans la mesure où Sade avoue clairement s'en prendre aux affirmations contenues dans la foi chrétienne. Dès lors, il nous a semblé nécessaire de retourner aux sources de ces affirmations. Ce retour nous permet finalement de mesurer le fossé qui sépare l'exégèse d'une certaine tradition. Sade ne s'est pas arrêté aux textes néo-testamentaires, il ne saisit pas la théologie spécifiquement paulinienne du péché et ne perçoit du paradoxe du Dieu crucifié que l'absurdité qui va à l'encontre des attentes religieuses naturelles et des pensées spontanées.

*Pour faire se rencontrer ces deux mondes, il est possible d'étudier, par exemple, les interprétations de la théologie de Paul dans l'épître aux Romains offertes à l'époque de Sade. Nous avons à cet effet consulté quelques textes de la fin du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle⁶⁸. A l'aide de ces échantillons issus de la tradition protestante, nous constatons que l'interprétation en vigueur à cette époque semble privilégier avant tout la théologie de M. Luther. Cependant, cette parole protestante n'a probablement pas trouvé place en France — toutes les éditions consultées ont été imprimées à l'étranger — et n'était en tout cas pas représentative du discours officiel de l'Eglise, majoritairement catholique⁶⁹.

⁶⁸Sermons et commentaires traitant de l'épître aux Romains, datant des XVII^e et XVIII^e siècles, issus de ministres protestants, éditions et manuscrits trouvés à la Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme, 54, Rue des Saints-Pères, 75007 Paris: J. ABBADIE, *Sermon sur ces paroles de St. Paul dans son Epis. aux Rom. chap. 6.23*, David des Planques, Leyde 1686. Monsieur DE BEAUSOBRE, *Sermons sur le chap. XII de l'épître de S. Paul aux Romains*, 2 vol., Marc-Michel Bousquet & Co, Lausanne et Genève 1744. J. MESTREZAT, *Sermons sur le chap. VIII de l'épître aux Romains*, 2 vol., Francois Changuion, Amsterdam (1702) 1726. (ANONYME), *Introduction abrégée à l'intelligence des prophéties de l'Ecriture, par l'usage qu'en fait S. Paul dans l'épître aux Romains*, Utrecht 1731. (ANONYME), 15 liasses de sermons et notes datés de 1737 à 1778, dont un sermon sur l'épître aux Romains 6,4 (ms no 1728).

⁶⁹«Au 18^e siècle, la prédication s'est faite plus nettement apologétique: on cherchait à exposer les raisons qu'on pouvait avoir de croire et de demeurer chrétien dans un monde en proie aux séductions de la religion "naturelle".» (B. REYMOND, *Liturgie*

*Il nous semble donc nécessaire de partir de la question du mal et du rapport à la loi pour confronter ces deux mondes. En ce qui concerne la question du mal, tant Sade que Paul essaient d'y répondre en fonction de leurs convictions propres. Les points de départ de l'un et de l'autre ne divergent pas totalement. Les deux reconnaissent une radicalité de l'existence du mal et une dépendance à la fois active et passive de l'homme à son égard. L'abolition de la référence au sacré chez Sade replie l'homme sur cette réalité et l'oblige à y participer totalement. Chez, Paul, l'ouverture à la transcendance, par contre, oblige à penser le mal autrement que comme un donné déterminant. Autour du mal se crée un espace de dialogue et d'interrogation qui renvoie aux questions de culpabilité et de responsabilité.

*De l'expérience du mal découle la question de la liberté. Là aussi, nous pouvons circonscrire un point de rencontre entre la théologie paulinienne et la pensée de Sade inscrite dans le contexte de son époque. Le débat entre jansénistes et jésuites sur la grâce reprenait le débat sur la liberté chrétienne entre Luther et Erasme. De l'un à l'autre de ces débats, se trace une ligne de réflexion anthropologique et éthique qui essaie de définir la part de l'action de Dieu et de celle de l'homme en face du problème du mal. Dans cette réflexion, l'épître aux Romains joua un rôle essentiel ainsi que l'image du Dieu crucifié. Dans les refus de Sade, se dessine le refus de penser l'homme et le mal en termes de grâce et de péché. Nous avons vu comment Sade s'oppose au dogme du péché originel qui, à son époque, expliquait univoquement l'existence du mal par le biais de la culpabilité humaine. «Or, dans le discours doctrinal le plus souvent prononcé avant la révolution religieuse de notre temps le péché apparaissait comme l'essentiel de l'existence et la notion de circonstances atténuantes n'était pas

en chantier, Belle Rivière, Lausanne 1984, p. 63). Il est intéressant de noter que ces discours, fidèles à leur époque, prennent en charge à la fois la question de l'athéisme et celle du libertinisme. En ce sens, l'épître aux Romains a pu servir de référence. «(...) je n'ai pas affaire ici à ces Esprits libertins, insensés, qui ne reconnaissent dans l'Univers qu'une aveugle Fortune, ou une aveugle Nécessité; qui aiment mieux être le jouët de l'une, & l'esclave de l'autre, que les serviteurs libres d'une Intelligence Souveraine, Auteur sage & libre de l'ordre du Monde, en un mot, d'une Divinité.» Monsieur de BEAUSOBRE, *op. cit.*, p. 354, extrait du sermon sur Romains 12,9, intitulé: "Sur les maux qu'entraîne le péché".

clairement dégagée, (...). Depuis le péché originel, Dieu était devenu un créancier redoutable présentant à l'homme une dette à laquelle il ne pouvait ni se soustraire ni satisfaire.»⁷⁰ Cette conception de l'homme doit beaucoup au texte paulinien contenu dans le chapitre 5 de l'épître aux Romains: Paul y met explicitement en parallèle l'entrée du péché dans le monde sous l'effet du premier péché commis par Adam et l'entrée du salut dans le monde sous l'effet de la mort et de la résurrection de l'homme Jésus. Mais comme le signale P. Ricoeur, en lien avec ce passage de Paul, «La logique de la peine était une logique d'équivalence (le salaire du péché c'est la mort); la logique de la grâce est une logique du surplus et de l'excès. Elle n'est pas autre chose que la folie de la Croix.»⁷¹ Et cette logique renverse la relation entre débiteur et créancier.

*Cela nous conduit à la question de la loi. Une des visions sadiennes de la loi rejoint très exactement celle de Paul exprimée en Romains 7. «Les Juifs n'ont pas parlé du péché d'une manière aussi radicale. On a fait valoir, en effet, que parmi les hommes quelques justes ont vécu, qui observaient réellement les commandements de Dieu, et qui ont montré par là qu'un esclavage général sous le péché n'existe pas. Paul, pour sa part, pense en partant de la croix du Christ et reconnaît que la puissance de l'*ἀμαρτία* (péché) n'a pu être brisée à l'aide de la Loi, parce que la chair la rendait sans force.»⁷² Le rejet sadien de la loi est le rejet de la loi dans sa compréhension pharisienne qui y voit une protection efficace de l'homme contre le mal. C'est ainsi que Paul peut affirmer par ailleurs que «la fin de la loi, c'est Christ» (Romains 10,4, traduction de la TOB). Le règne du mal est omniprésent et la loi ne peut l'enrayer, au contraire, elle le désigne et le dévoile: l'utopie du mal a les contours du manquement de l'utopie de bien.

*«C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes: leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre

⁷⁰J. DELUMEAU, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983, p. 321.

⁷¹P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 368.

⁷²E. LOHSE, *Théologie du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1987 [traduit par P. JUNDT], p. 141.

nature; les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commettant l'infamie d'homme à homme et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement. Et comme ils n'ont pas jugé bon de garder la connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur intelligence sans jugement: ainsi font-ils ce qu'ils ne devraient pas. Ils sont remplis de toute sorte d'injustice, de perversité, de cupidité, de méchanceté, pleins d'envie, de meurtres, de querelles, de ruse, de dépravation, diffamateurs, médisants, ennemis de Dieu, provocateurs, orgueilleux, fanfarons ingénieux au mal, rebelles à leur parents, sans intelligence, sans loyauté, sans cœur, sans pitié. Bien qu'ils connaissent le verdict de Dieu déclarant dignes de mort ceux qui commettent de telles actions, ils ne se bornent pas à les accomplir, mais ils approuvent encore ceux qui les commettent.» (Romains 1,26-32, traduction de la TOB) Après notre parcours dans l'univers de Sade, nous ne pouvons lire ce passage de l'épître aux Romains sans penser aux revendications et aux descriptions sadiennes. Ce texte est souvent cité quand il s'agit, en matière de morale, de confirmer la nature pécheresse de l'homme. Que nous dit Sade lorsqu'il choisit délibérément d'absolutiser cet aspect de la nature humaine? Nous savons que, dans ces lignes, Paul dénonce un refus généralisé de la révélation de Dieu: ne pas reconnaître la présence de Dieu conduit l'homme à s'asservir aux passions. Dans le refus de Dieu surgit l'empire du mal. Pour Sade, Dieu est absent du monde et la confrontation à la réalité du mal n'a plus de point d'appui. Comment reprendre l'idée de la révélation divine telle qu'elle est formulée dans le christianisme sans aboutir à une culpabilité destructrice, mais bien plutôt à cette dénonciation du scandale indépassable que Dieu incarne sur la croix. La notion de péché chez Paul devrait nous y aider: «Paul ne parle pratiquement jamais des péchés, au pluriel; à de très rares exceptions près, il parle toujours du péché, au *singulier*.»⁷³ Les péchés dévoilent une réalité humaine plus radicale, celle de l'homme séparé de Dieu et qui refuse ainsi de se situer devant son Créateur. Ils sont manifestation d'un état dont le contraire n'est jamais le pardon seul, mais bel et bien la foi.

⁷³C. SENFT, *op. cit.*, p. 72.

*Face à l'expérience contemporaine du mal, il est intéressant de voir comment ces deux visions s'articulent. Elles sont sans doute toujours en compétition, produisant des effets allant de la glorification de la souffrance comme moyen de salut et de purification, à la participation au mal comme moyen d'affirmation de soi.

*Nous pourrions reprendre cette question autour de la thématique de la peine. La logique de la peine voit la justice dans le châtement qui répare un crime. Elle se fonde sur une acception juridique de cette dernière qui doit se débarrasser de ses caractères mythologiques. «Le mythe commence lorsque la conscience morale tente de transposer dans la sphère de l'intériorité une logique de la peine qui n'a de sens que juridique et qui repose sur la double présupposition de l'extériorisation de la liberté dans une chose et de la liaison extérieure des volontés humaines dans un contrat.»⁷⁴ Sade, nous l'avons vu, refuse le côté juridique de la peine et détache le châtement du crime. Une dérive du mal en tant qu'il ne peut plus être sanctionné et intégré dans un système de justice s'esquisse ici. Il semble important de repenser la question de la peine dans son étroite relation avec la victimisation et la culpabilité.

*Le rôle essentiel de la parole et du langage est à souligner également. Les Réformateurs, et Luther en particulier, ont établi le principe du *sola scriptura*: Dieu se révèle et se manifeste au travers de la parole, parole incarnée et transmise. C'est cette parole qui constitue le cœur de l'écrit biblique: seule l'Écriture rend la parole de Dieu accessible, mais indirectement seulement, au travers d'un processus d'interprétation toujours à refaire. Cette parole rencontre l'homme et se confronte au mal et à la souffrance. «La parole de Dieu ne s'adresse pas à la pointe extrême de la capacité humaine, mais bien plus au fond le plus profond de l'incapacité humaine.»⁷⁵ Au cours de notre parcours néotestamentaire, nous avons relevé quelques traces de la prise de parole

⁷⁴P. RICOEUR, *art. cit.*, p. 360.

⁷⁵G. EBELING, "L'herméneutique entre la puissance de la parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes" in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne 1994/1 [traduit par P. BUEHLER], p. 49.

de Dieu: nous avons souligné d'une part son caractère transcendant et paradoxalement historique, d'autre part son caractère autoritaire et sans cesse en opposition aux autres puissances. Comment situer la prise de parole humaine en face de cette manifestation de la parole de Dieu? Sade n'engage pas la révélation de Dieu sur la dimension de la parole. La parole, chez Sade, est confisquée: elle est instrument de domination, d'argumentation, rarement de dialogue. Elle ne peut être un attribut de la révélation divine: le dieu de Sade est un dieu assigné au silence, comme le sont ses victimes.

VICTIMISATION ET CULPABILITE, LES VERSANTS DU MAL

«Le Mal n'est pas l'inhumain, bien sûr... Ou alors c'est l'inhumain chez l'homme... L'inhumanité de l'homme, en tant que possibilité vitale, projet personnel... En tant que liberté... Il est donc dérisoire de s'opposer au Mal, d'en prendre ses distances, par une simple référence à l'humain, à l'espèce humaine... Le Mal est l'un des projets possibles de la liberté constitutive de l'humanité de l'homme... De la liberté où s'enracinent à la fois l'humanité et l'inhumanité de l'être humain.»

J. SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Gallimard/Folio, Paris 1994, pp. 120-121.

1. Introduction: la dimension du *subi*.

Nous entamons ici une dernière partie qui devrait nous mener au-delà de la simple confrontation entre la pensée de Sade et les aspects retenus de la théologie néo-testamentaire. Nous rappelons que notre hypothèse de travail suggère que, au travers de la lecture de la critique sadienne du christianisme, il nous est possible, en tant que théologiens, de repenser certaines affirmations centrales de la foi chrétienne elle-même. Si tel est le cas, il nous semble que cette réaction *théologique* à la critique de Sade doit trouver place et formulation dans ce qui constitue la réception du *subi*. En ce sens, nous souhaitons répondre aux questions qui ont initialement conduit notre démarche et que nous avons brièvement formulées au terme de notre préambule.

Par *subi*, nous reprenons ici tout ce qui a été formulé, dans les parties précédentes, autour des notions de possession et d'esclavage. C'est-à-dire que le *subi* rassemble tout à la fois la passivité et les déterminations. Il signale d'une part ce qui advient à l'homme et, d'autre part, ce qui pourrait constituer son identité et sa condition. L'esclavage désigne l'homme dans sa souffrance et ses dépendances, la possession le situe dans un mouvement, un combat et une forme de protestation contre l'aliénation.

Dans le rapport au *subi* se dessinent les différences et les points de convergence entre la vision chrétienne et celle de Sade. Si nous avons consacré une bonne partie de notre présentation à mettre en parallèle ces deux visions, il nous faut, maintenant, clarifier et préciser les enjeux que nous avons esquissés. Au-delà de la simple confrontation, une brèche apparaît qui devrait servir d'espace de rencontre.

Au siècle de la raison, Sade vient réaffirmer la suprématie du *subi* dans l'expérience humaine. Au sein de cette expérience, l'absence de Dieu ne se fonde pas seulement dans la négation de la Providence¹, mais s'enracine dans une réalité anthropologique plus profonde: celle de la

¹Comme c'est le cas chez Voltaire en particulier, où la catastrophe du tremblement de terre de Lisbonne p. ex., plaide en faveur de l'absence de Providence.

dépendance de l'homme à l'égard du monde et de ses passions. Le rationalisme contemporain de Sade qui tente de repousser les limites du subi — et dont le refus de Dieu en est un des effets — prêche, selon Sade, une maîtrise illusoire.

A l'époque du mythe du progrès et de la foi inébranlable en l'avancée de la science et de la technique, S. Freud veut faire, deux siècles après Sade, basculer la même illusion de maîtrise: c'est seulement par un long travail d'interprétation de soi que l'individu peut acquérir une compréhension de lui-même. En cela, Sade préfigure une part de la recherche psychanalytique: il ne peut y avoir de revendication de maîtrise qui ne soit contredite par la réalité constante du subi, réalité dont l'homme porte la trace jusqu'au plus profond de lui-même. La contemporanéité de la vision sadienne se donne dans cette dimension: le renvoi permanent à ce sentiment humain, issu de l'expérience, qui signale sans cesse un risque de se perdre. Notre intérêt sera ici de lire cette expérience à la lumière de l'univers de Sade.

«La psychologie sommaire de l'empirisme qui gravite autour du plaisir et de la douleur, du bien-être et du bonheur, omet l'irascible, le goût de l'obstacle, la volonté d'expansion, de combat et de domination, les instincts de mort et surtout cette capacité de destruction, cet appétit de catastrophe qui est la contrepartie de toutes les disciplines qui font de l'édifice psychique de l'homme un équilibre instable et toujours menacé.»² Le lien entre anthropologie et morale apparaît au travers des mots de P. Ricoeur. Il nous semble essentiel de maintenir, surtout face aux revendications de Sade, la préséance de l'anthropologie sur la morale. C'est dans la réalité de la condition humaine seulement que peut s'enraciner un parole qui porte l'espérance d'un *salut*. La loi, mais nous y reviendrons, doit être informée par l'anthropologie et fondée dans une compréhension de l'homme qui rende compte des risques et des menaces qui constituent son être-au-monde.

²P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris (1955) 1964, p. 225.

A ce niveau, deux conceptions semblent être en compétition et ce, à différentes étapes de l'histoire de la pensée: deux lectures de la condition humaine, l'une qui part du postulat de la liberté, l'autre, du postulat du déterminisme. La question du statut accordé au subi fait le lien entre ces deux postulats et renvoie indirectement aux deux pôles qui sont ceux du bien et du mal.

«Entre l'homme et le mal s'est instaurée une relation de servitude, d'esclavage, qui fait qu'en fin de compte, le problème du mal se présente comme le problème de l'homme en tant qu'il est pris dans ce mal. En d'autres termes, le problème du mal se transforme en la question de la libération de l'homme aliéné par le mal.»³ La condition qui échoit à l'homme lui impose la question de la souffrance, de ce qui lui advient et qui brise sa quête de bonheur. Dieu demeure-t-il présent dans cette brisure? Le peut-il seulement?

Nous allons essayer, dans cette dernière étape, de repenser ces grands axes de la quête humaine. Il est certes impossible d'en retracer une histoire complète et exhaustive. Notre approche sera donc guidée par ce que nous souhaitons retenir de la vision sadienne: les interrogations qu'elle soulève et les orientations qu'elle impose. L'intention de notre démarche tient en une volonté de retour vérificateur à la foi chrétienne.

A cet effet, il est bon de préciser que le christianisme auquel nous entendons faire référence se distingue du christianisme institutionnalisé. Au cours de notre lecture des textes néo-testamentaires, nous avons défini un angle d'approche de la tradition chrétienne: une *théologie de la croix* a été mise en évidence à la lecture des écrits de Paul et de Marc surtout. C'est cette théologie qui nous semble rendre compte au mieux de la spécificité du christianisme: image d'une puissance paradoxale, vision d'un Dieu personnel et historique, prise en charge de la réalité du mal dans sa radicalité et son caractère conflictuel, affirmation d'une révélation divine au coeur de la condition humaine. Dans cette

³P. BUEHLER, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Labor et Fides, Genève 1976, p. 47.

spécificité, la loi n'apparaît pas salvatrice⁴ – il n'y a pas de légalisme possible pour résoudre la question du mal – et le salut de l'homme ne se donne pas dans un au-delà idéal, mais bien plutôt dans une libération ici et maintenant. Cette libération, pourtant, est toujours en tension: elle n'est jamais définitive, mais sans cesse réappropriée de manière existentielle.

2. L'image sadienne.

2.1. Une représentation du monde.

Dans l'introduction à son livre intitulé *Critique de la communication*⁵, L. Sfez distingue trois visions du monde en lien avec trois conceptions de la raison et de la technique. Nous nous proposons de reprendre ici cette distinction afin de situer sur un autre plan, – celui à la fois diachronique et synchronique de l'être-au-monde –, la vision de Sade.

La première des visions décrites par L. Sfez se caractérise par l'affirmation de la liberté de l'homme vis-à-vis de la technique jointe à l'affirmation de maîtrise de l'homme sur le monde. «Première attitude, la plus classique: devant le constat technologique, on en appelle au discours de la raison; il y a primat du sujet. L'homme reste fondamentalement libre vis-à-vis de la technique. Il en use, mais ne s'y asservit pas. La préposition *avec* l'emporte.»⁶

La deuxième de ces visions se caractérise par un assujettissement de l'homme à la technique qui traduit un assujettissement au monde même. «Ici les objets techniques sont notre environnement "naturel": car nous sommes assujettis à la vision du monde qu'ils induisent. Dans cette

⁴«La loi, elle, est intervenue pour que prolifère la faute...» (Romains chapitre 5, verset 20, traduction de la TOB): cette idée propre à Paul souligne ce que nous pourrions appeler la contre-finalité de la loi. Au lieu de sauver et de justifier l'homme, la loi a dévoilé le péché. Mais ce dévoilement demeure nécessaire pour ouvrir à la grâce et au salut par la foi seule.

⁵Seuil [coll. Points], Paris (1988) 1992.

⁶*Ibid.*, p. 41.

organisation où nous sommes partie d'un tout, ce qui compte, c'est de repérer les échanges possibles et d'analyser le rôle des éléments qui forment ce tout que l'on appelle univers. Hasard et nécessité: les règles ne sont pas établies une fois pour toutes, il subsiste des poches aléatoires, et l'identité d'un sujet est à définir ponctuellement. La préposition *dans* l'emporte.»⁷

Une troisième et dernière vision se caractérise par une dimension et un pouvoir ontologiques conférés à la technique. «Frankenstein est une métaphore, et le "tautisme" est son concept. Métaphore et concept qui correspondent à une troisième attitude: le constat technologique l'emporte. Il régit la vision du monde. Le sujet n'existe que par l'objet technique qui lui assigne ses limites et détermine ses qualités. La technologie est le discours de l'essence. Elle dit le tout sur l'homme et son devenir. Ici la préposition *par* l'emporte.»⁸

La première de ces visions prend racine dans le rationalisme du XVIIIème siècle. «Nous trouvons [dans cette vision] de la machine partout, comme éclats repris d'une métaphore initiale "pleine", telle qu'elle se présentait au XVIIIe siècle.»⁹ Le modèle de la machine génère une compréhension du monde et de l'homme, de Dieu et de l'histoire. Sade, sans aucun doute, s'oppose à cette vision et rejoint en quelque sorte, le deuxième modèle repéré par L. Sfez. Ni la raison ni la technique ne peuvent effacer les limites imposées par un certain assujettissement au monde. Au contraire, l'acte technique lui-même est signe de cet assujettissement, il en est le produit¹⁰. D'une certaine manière, la frontière entre le sujet et l'objet est estompée: le sujet ne se définit que par le fait qu'il accepte de se plonger dans le monde et la dépendance qui en découle.

⁷L. SFEZ, *op. cit.*, p. 44.

⁸*Ibid.*, p. 46. L. Sfez nomme "tautisme" ce «(...) néologisme formé par la contraction de "tautologie" (...) et "autisme" (...), néologisme qui évoque une visée totalisante, voire totalitaire (...). En d'autres termes, je prends désormais la réalité *représentée* comme réalité directement *exprimée*, confusion primordiale et source de tout délire.» (p. 17).

⁹*Ibid.*, p. 43.

¹⁰Evoquons ici le rôle de la machine dans l'univers de Sade: elle n'est là qu'au service des passions humaines; servant à les réaliser ou à les parfaire, elle n'a pas de but utilitaire précis.

Cependant, la conception sadienne du modèle mécaniste dessine déjà la dérive du modèle ontologique que L. Sfez dénonce. Sade glisse lui-même du *avec* au *par*: de l'homme qui prétend maîtriser la nature à l'aide de la machine, on en arrive à l'homme-machine qui perd son identité. Non seulement son acte est technique, mais l'ensemble de son être l'est. Cette dérive que Sade met à jour s'inscrit dans un contexte historique où la science devient le centre des recherches et des discours intellectuels: c'est par elle, en effet, que l'homme cherche dès lors à se comprendre et à se déchiffrer. Dans cette tentative, se traduit toute à la fois une volonté de démythologiser l'histoire du monde et de l'humanité et une volonté d'infléchir cette histoire-même. Sade est en porte-à-faux vis-à-vis de cette prétention scientifique: certes, il revendique une démythologisation de l'histoire, mais il refuse à la technique et à la raison ce statut censé libérer l'homme de son enchaînement aux passions. Ce qui dirige le monde et l'homme, c'est un déterminisme au mal, une force de destruction que rien n'enraye. Les passions ne sont pas de simples mécanismes scientifiquement explicables, elles sont la marque de la participation de l'homme à un univers qui se fait et se défait.

«O homme, qu'est-elle, cette belle raison dont tu [te] targues, cette sublime raison toujours obscurcie par nos penchants, sinon le plus funeste présent que nous ayons reçu de la nature, et le seul peut-être qui doive nous faire repentir des avantages que nous avons sur les autres animaux desquels une comparaison nous rapproche?

Si l'homme est libre, les lois sont nécessaires, car il est juste de le punir du mal qu'il a fait en pouvant l'éviter. Mais s'il ne l'est pas, si toutes ses actions sont une suite de la première impulsion, une nécessité absolue dépendant de ses organes, du cours des liqueurs, en un mot tellement liée au physique que le choix ne puisse être en son pouvoir (ce que beaucoup de philosophes ont prétendu), les lois, dans ce cas, sont parfaitement tyranniques, car il est odieux de punir un homme du mal qu'il ne pouvait éviter.»¹¹

¹¹D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992, p. 36, extrait de *Quatrième cahier de notes et réflexions* (1780).

Déterminisme et inclination au mal vont de pair chez Sade: voilà l'affirmation contenue dans ce refus radical de la raison et d'une technique qui serait à son service. Au déni de l'existence de Dieu se joint, tout aussi fort, celui de la liberté humaine. Il ne s'agit plus ici de mesurer la part prédestinée de l'homme, il s'agit d'affirmer le pré-déterminé qui régit sa présence au monde.

2.2. L'aliénation et la chair.

La dimension du subi fait rebondir la réflexion sur la question de l'aliénation. L'expérience du subi, quand elle devient radicale, risque de mener à une expérience d'aliénation, à la perte de soi et de son identité.

Avec la perte du rapport au sacré, le subi ne s'inscrit plus dans un rapport de cause à effet ni dans un système de croyances qui permettraient d'interpréter les événements de l'histoire individuelle et collective selon des catégories mythico-religieuses. Cette perte est susceptible de conduire l'individu à une perte de sens face à ce subi. D'où l'importance, pour Sade, de faire coïncider déterminisme et inclination au mal pour prévenir l'expérience d'absurdité. Une sorte d'obsession de l'aliénation de l'homme à ses passions prend forme chez lui dans ce que nous avons repéré comme un état de *possession* où se rencontrent le passif et l'actif. De cette possession naît l'idée de nécessité: l'homme doit acquiescer à sa condition, il doit obéir à sa nature et aux penchants qui y surgissent, afin d'obtenir une certaine libération par l'exercice du pouvoir. Selon les termes de P. Ricoeur¹², on pourrait dire que Sade supprime le rapport au for intérieur – ou conscience –, supprimant du même coup, et l'altérité qu'il représente et l'aliénation possible qui en découle.

¹²Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, pp. 367-410: cette partie est consacrée au rapport entre *ipséité* et *altérité*; l'auteur y définit trois lieux où ce rapport prend forme: le lien à la chair, la relation avec autrui et le dialogue avec la conscience.

Mais, nous semble-t-il, Sade exacerbe par ailleurs un autre type d'aliénation, celle de la chair. Le corps est le siège des passions, le lieu où celles-ci prennent forme et force. Nous avons souligné l'importance accordée aux sensations dans l'univers de Sade: inspiré par le sensualisme, Sade affirme que ce que l'homme ressent est la mesure de son être. Le corps est ce par quoi l'homme existe, se définit et se comprend.

«Les réflexions les plus simples sur la nature de cette âme devraient nous convaincre que l'idée de son immortalité n'est qu'une illusion. Qu'est-ce en effet que cette âme, sinon le principe de la sensibilité? qu'est-ce que penser, jouir, souffrir, sinon sentir? qu'est-ce que la vie, sinon l'assemblage de ces différents propres à être organisés?»¹³

C'est bien parce que l'homme est corps avant tout que le déterminisme sadien peut avoir prise. Une dimension particulière du *subi* apparaît ici, le *subi* charnel. B. Bettelheim y voit le risque d'une aliénation spécifique: «Revenons à mon observation initiale à propos de l'autonomie et de l'aliénation considérées non comme des concepts contraires mais comme des concepts qui se trouvent en corrélation. J'aimerais ajouter qu'ils sont en corrélation non pas seulement par rapport à l'individu comme opposé à la société, mais aussi par rapport à l'homme en relation avec lui-même et avec son corps.»¹⁴ Le refus du *for intérieur* découle d'un refus de la suprématie de la conscience. En ce sens, Sade rejoint encore une part des découvertes psychanalytiques et leur discours sur le statut de l'inconscient: il n'y a pas de libération qui puisse se fonder uniquement dans les capacités de la conscience. Une expérience extrême du *subi*, c'est-à-dire d'un certain assujettissement, pousse l'individu à reposer la question de l'autonomie et de l'aliénation. La disparition de l'instance du *for intérieur* ne prévient pas le risque même de l'aliénation, elle le fait simplement basculer de l'extérieur à l'intérieur. La chair devient ainsi le paradigme de cette aliénation incarnée qui n'a plus de

¹³D. A. F. SADE, *La nouvelle Justine ou les malheurs de la vertu suivie de l'histoire de Juliette, sa soeur* in: *Oeuvres*, Gallimard/La Pléiade, vol. II, Paris 1991 [présenté par M. DELON], p. 581 (discours de Bandole à Justine).

¹⁴B. BETTELHEIM, "Aliénation et autonomie" in: *Survivre*, Laffont/Pluriel, Paris 1979 [traduit par T. CARLIER], p. 423.

retour sur soi possible. Nous ne sommes sans doute pas très éloignés de ce que Paul appelle "asservissement aux passions" ou "loi des membres" ou encore "loi de la chair".

Le modèle du libertin chez Sade est l'illustration, nous semble-t-il, de la confrontation à cette forme d'aliénation. L'aliénation de la chair devient chez Sade le lieu constitutif de l'identité humaine. Le désir est trace de cette aliénation possible: d'une part, il fait vivre l'homme, d'autre part, il peut l'avilir dans des dépendances. Pour s'en libérer, Sade prône la force de l'imagination et du plaisir qui seuls peuvent soumettre le désir. Distinguons à ce effet entre *désir passif* et *désir actif*: le premier est d'ordre ontologique, désignant la part incontrôlée des passions humaines à laquelle l'individu est soumis; le deuxième est d'ordre existentiel, désignant la volonté de maîtrise de l'homme sur lui-même et le monde et qui, chez Sade, correspond à l'imagination et au plaisir. Est-ce en un juste équilibre entre ces deux faces du désir que se trouve l'évitement de l'aliénation par la chair? C'est en tout cas ce que Sade traduit quand la possession se renverse du passif à l'actif.

2.3. Plaisir et fascination.

La seule dimension qui empêche le système sadien d'être totalement refermé sur lui-même, c'est l'existence d'un lectorat potentiel. Nous maintenons donc ici que le rôle et l'effet de la lecture de l'oeuvre de Sade sont parts intégrantes et nécessaires de son système même. Nous avons distingué, dans notre partie analytique sur Sade, plusieurs types de lecture correspondant à différents niveaux d'approche de ses textes; nous précisons que seul un lecteur qui joue le jeu de l'effet de la fascination effectue une lecture *valide* de l'oeuvre de Sade. Seul ce type de lecture, en effet, offre une entrée expérimentale dans ce monde aliéné et tout à la fois libéré par la puissance de la chair.

Sade met en scène le lieu de la perte du moi conscient et de la confrontation au moi inconscient. Il oblige ainsi le lecteur à participer à ce mouvement, tout en demeurant dans le domaine de la fiction. Le jeu

du plaisir et de la fascination qui se met en place à la lecture de Sade, trace les limites entre cette fiction et le possible réel qu'elle circonscrit. En ce sens, nous osons affirmer que seule une lecture non distante de Sade produit, par effet de réaction, une prise de conscience critique de ce que Sade décrit.

«Engager l'écrit signifie suivre une ligne de pensée, ce qui requiert des capacités considérables de classification, de travail d'inférence et de raisonnement. Cela signifie découvrir les mensonges, confusions et sur-généralisations, détecter les erreurs de logique et de sens commun. Cela signifie aussi peser les idées, comparer et contraster les assertions, rattacher une généralisation à une autre. Pour accomplir cela, il faut créer une certaine distance face aux mots eux-mêmes, ce qui est, en fait, encouragé par le caractère isolé et impersonnel du texte. (...). Au XVIIIème et au XIXème siècles, l'imprimerie mit en avant une définition de l'intelligence qui donnait priorité à l'usage objectif et rationnel de l'esprit et qui, en même temps, encourageait les formes du discours public d'un contenu sérieux et logiquement ordonné.»¹⁵ En opposition à cette première fonction de l'écrit et de son développement définis par N. Postman, Sade semble utiliser l'écriture pour engager le lecteur à un autre niveau: l'isolation et la distance mènent précisément à la confusion et à la nécessité de réordonner le texte individuellement. Et par-delà le texte, c'est son monde intérieur que le lecteur est appelé à réorganiser.

Nous pourrions voir dès lors dans la lecture de Sade par le mouvement surréaliste, un exemple privilégié de cette dimension. Leur lecture fascinée, issue du choc face à la réalité de la Première Guerre Mondiale, mène à une relecture de l'histoire dans sa dérive inconsciente et

¹⁵N. POSTMAN, *Amusing ourselves to death: public discourse in the age of show business*, Penguin Books, New York 1986, p. 51: «To engage the written word means to follow a line of thought, which requires considerable powers of classifying, inference-making and reasoning. It means to uncover lies, confusions, and overgeneralizations, to detect abuses of logic and common sense. It also means to weigh ideas, to compare and contrast assertions, to connect one generalization to another. To accomplish this, one must achieve a certain distance from the words themselves, which is, in fact, encouraged by the isolated and impersonal text. (...). In the eighteenth and nineteenth centuries, print put forward a definition of intelligence that gave priority to the objective, rational use of the mind and at the same time encouraged forms of public discourse with serious, logically ordered content.»

violente¹⁶. Et l'on pourrait presque dire que l'interdit — au sens propre et figuré — qui marque l'approche des textes de Sade, est trace de ce risque de la fascination, risque qui convoque le lecteur et le sollicite dans sa propre existence.

Le plaisir, décrit et provoqué par les écrits sadiens, joue le rôle essentiel de médiateur entre Sade et son lecteur. Il est en quelque sorte le générateur de cette nécessaire fascination et peut-être le garant du retour sur soi. Le plaisir est ici provocation, intersection bien réelle entre le monde de Sade et celui du lecteur.

2.4. Sade visionnaire.

A la fin de ce retour à l'image sadienne, il nous paraît possible de considérer Sade comme un visionnaire — nous reprenons ici, en clin d'oeil, un terme cher à la lecture surréaliste —. L'univers de Sade est celui d'un totalitarisme absolu qui se fonde non seulement sur une vision du monde, mais qui s'enracine aussi en l'homme, dans sa chair. A la désacralisation du rapport de l'homme avec sa réalité répond une déculpabilisation absolue. Le mal est un donné incontournable et la participation à ce mal devient le lieu de l'affirmation de soi et d'une libération. Le mal ainsi reconnu n'est plus le résultat d'une faute, mais il est imposé, il échoit à l'homme. Il n'est plus intégré dans une histoire mythique: son origine et sa fin ne délimitent plus son horizon. Le plagiat sadien du rite chrétien de la confession des péchés dévoile cette revendication: l'homme n'est pas coupable, il n'y a pas de faute à confesser ni de pardon à recevoir, il n'est plus de rite qui puisse déjouer le mal.

Le mouvement surréaliste a été le visionnaire et le dénonciateur prémonitoire de la Deuxième Guerre Mondiale, de ses horreurs et de ses

¹⁶Cf. à ce sujet H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme: le système totalitaire*, Seuil [coll. Points], Paris 1972 [traduit par J.-L. BOURGET, R. DAVREU et P. LEVY], pp. 50-66. L'auteur fait explicitement référence au rôle de la lecture de Sade au sortir de la Première Guerre Mondiale (p. 55).

totalitarismes. Sade ne serait-il pas, dans son écriture — et son écriture seulement! —, comme à la pointe de cette dérive, celle qui prendra forme et visage un peu plus d'un siècle après sa mort. La question n'est pas de savoir si Sade fonde indirectement cette dérive ou non: sa vie personnelle et ses positions contre le régime de la Terreur d'une part, l'histoire de la réception de ses textes d'autre part ne permet en aucun cas une telle affirmation. Par contre, une interrogation nous semble légitime à la lecture des écrits de Sade: où se font jour les dérives esquissées par Sade? Que pouvons-nous y opposer? C'est à cette interrogation que nous allons consacrer la suite et la fin de ce travail.

3. Illustration: "*La jeune fille et la mort*"¹⁷.

En 1995, le film de R. Polanski, *La jeune fille et la mort*, offrait une illustration particulièrement intéressante de ce qui se joue dans l'expérience de la torture: rapport entre victime et bourreau, rôle de l'aveu, référence au totalitarisme, etc. C'est à titre d'illustration que nous reprenons ici l'intrigue présentée par ce scénario; cela nous conduira à la suite de la réflexion sur la base de quelques points de repères mis en évidence par le film.

L'histoire est la suivante: une femme victime antérieurement d'une arrestation et de tortures dans un pays d'Amérique latine, vit maintenant un vie de femme mariée qui lui a permis de mettre plus ou moins de côté ce lourd passé. Cependant, un soir d'orage, son mari revient à la maison avec un homme qui l'a aidé à dépanner sa voiture: l'univers de la femme bascule dès l'instant où elle entend la voix de cet homme, qu'elle reconnaît être celle de l'un de ses bourreaux¹⁸. Le reste du film est fait d'une confrontation entre elle et cet homme: unités de lieu, d'action et de temps sont respectées, la lutte pour la vérité et l'aveu

¹⁷Titre français du film de R. Polanski dont le titre original est *The Death and the Maiden*, dont les acteurs principaux sont B. Kingsley pour le bourreau et S. Weaver pour la victime; le titre est inspiré du quatuor à cordes no 13 D. 804,14 de F. Schubert.

¹⁸On saura par la suite que cet homme l'a violée à plusieurs reprises alors qu'elle avait un bandeau sur les yeux; il était censé, en tant que médecin, soigner ses blessures après les séances de tortures. Il jouait à chaque fois le quatuor de Schubert.

qui est le fondement de cette confrontation prend, par là, une dimension universelle. Le mari sera à la fois témoin impuissant et, paradoxalement, avocat de fonction (il est réellement avocat de métier) pour garantir une justice dans ce face à face. De par cette double implication, il découvrira enfin la violente réalité qui habite sa femme et la culpabilité énorme qu'il porte en lui-même¹⁹. L'ensemble du film, qui se déroule de nuit lors d'une panne de courant, tend vers le moment de l'aveu: moment qui se déroule, à l'aube, au bord d'un précipice, perspective vertigineuse, susceptible de faire disparaître à jamais la possible reconnaissance entre victime et bourreau.

Avec ce film, R. Polanski n'offre pas seulement une réflexion sur le contexte de la dictature. Au contraire, les effets de ce contexte sont intériorisés, ils sont devenus relationnels et personnels. Tout se joue autour de la nécessité de l'aveu: aveu de culpabilité. D'une réalité extrême – celle de la dictature et de la torture –, les personnages du film nous mènent à une dimension plus existentielle. C'est ce que nous nous proposons de retracer dans les parties suivantes. Mais avant cela, nous allons brièvement mentionner deux niveaux du lien entre aveu et culpabilité qui se dessinent au travers des personnages de ce film. Les deux prennent place en face de la femme qui incarne à la fois la blessure infligée/subie et la possibilité du pardon, réelle parole de vie dans ce cas-là.

*Un premier type d'aveu et de culpabilité est incarné par le mari. Celui-ci ne peut que répéter ses regrets de n'avoir pas su, de n'avoir pas pu, de n'avoir pas compris. Son système est fermé: son aveu se fonde sur un sens de la faute en tant que manquement; il est reconnaissance d'un échec vis-à-vis d'une image idéale de mari et d'homme. Il ne fera que répéter ses excuses, du début du film à la fin, renforçant, par là, une image négative de lui-même. Face à cet aveu, il n'y a pas de libération

¹⁹ Ce qui constitue aussi une part des découvertes faites par le spectateur: la femme a été arrêtée afin de protéger son mari d'une éventuelle arrestation. Cette protection et une résistance active valent au mari une fonction de choix dans le nouveau gouvernement qui suit celui de la dictature. Le drame qui nourrit sa culpabilité est que, croyant sa femme définitivement disparue, il avait refait sa vie lorsque celle-ci fut libérée.

effective. La culpabilité n'est que répétition du même sentiment, fondée sur l'aveu du "je n'ai pas fait ce que l'on attendait de moi".

*Le deuxième type d'aveu et de culpabilité est incarné par le bourreau. Il nie ses actes jusqu'au dernier moment où, épuisé et menacé d'être précipité du haut d'une falaise, il avoue enfin qu'il est bel et bien ce bourreau que la femme reconnaît être le sien. L'aveu du bourreau se fonde dans la lucidité de ce qui a été commis et de ce qui a été vécu. Cet homme avoue qu'il n'a pas pu résister à la fascination de commettre le crime et d'abuser de son pouvoir. Il avoue même le plaisir que cette situation lui a offert. Il ne demande jamais pardon, il n'exprime pas de réels regrets: il avoue la réalité, celle qui l'a emporté, celle qui a fait de lui ce qu'il a commis. Face à cet aveu, il y a libération – symbolisée dans le geste de la femme qui le relâche et qui s'en va –. La culpabilité est ici ultime, fondée sur l'aveu d'une humanité qui s'est perdue et concrètement pervertie qui peut se résumer dans une parole comme "je ne comprends pas ce que j'ai fait mais j'y ai pris plaisir". La parole de pardon devient parole d'envoi: "va et vis avec ce que tu es, ce que tu as découvert de toi!"

4. Une expérience extrême: la torture.

4.1. L'univers tortionnaire.

L'exemple de la torture est sans doute ce qui nous rapproche le plus dangereusement de l'univers de Sade et de ses images. Il faut cependant être prudent sur ce type d'affirmation. Il est essentiel, dans un premier temps, de maintenir une stricte distinction entre fiction et réalité: ce que Sade décrit n'est pas la réalité, mais une fiction qui relève du genre littéraire romanesque. Dans un deuxième temps, pourtant, il semble inévitable de devoir penser l'articulation entre fiction et réalité et la question qui en découle est la suivante: quel choc l'écrit de Sade provoque-t-il dans son retour au réel? En tant qu'extrême, cet exemple ne servira ici qu'à faire émerger des caractéristiques qui devraient nous permettre une actualisation plus large de la problématique sadienne

dans son lien au christianisme. Nous aurions pu aussi nous arrêter à l'expérience sado-masochiste et à la pornographie qui lui est liée. Ce qui nous semble séparer ces deux types d'expériences, et légitimer ainsi notre choix, réside dans le rôle accordé au plaisir.

Chez Sade, le plaisir est le principe qui entraîne le lecteur dans l'ensemble du système et qui, au-delà, renvoie également à une compréhension de l'homme et de son rapport au monde et à l'autre. En ce sens, au-delà du plaisir, l'enjeu sadien est une certaine forme de totalitarisme, une expression de la domination totale. Par contre, dans l'expérience sado-masochiste et sa pornographie, aucun discours explicite sur l'homme n'apparaît. Il ne s'agit à ce niveau que du plaisir en tant que plaisir sexuel avant tout. Ce plaisir trouve son expression dans l'exacerbation des pulsions de violence et de destruction certes, mais le cadre où s'exercent ces pulsions est construit sur un accord tacite entre les participants: domination et soumission sont feintes.

L'univers tortionnaire ouvre ainsi à une dimension dramatique des dérives que Sade décrit. Le plaisir se confond là avec la fascination et l'exercice de la domination jusqu'à la désintégration effective de l'autre. Certains éléments de cet univers rejoignent ce que nous avons défini comme constitutif de l'univers sadien:

- l'enfermement complet à l'intérieur du système
- la victime non plus comme sujet mais comme objet
- l'abus du corps comme marque de pouvoir²⁰
- l'absence de culpabilité chez le tortionnaire fondée, sur la nécessité de l'obéissance

Ces différentes caractéristiques vont nous accompagner dans la suite de cette partie, nous permettant ainsi de faire le lien entre la fiction de Sade et ce réel menaçant. Entre la fiction et la réalité, il y a des lignes de convergences, des ponts sur lesquels nous sommes tous en équilibre.

²⁰Cet aspect est développé par E. SCARRY, *The body in pain: the making and unmaking of the world*, Oxford University Press, New York/Oxford 1985, pp. 27-59: dans ce chapitre, l'auteur analyse la structure de la torture et le rôle du pouvoir dans l'acte tortionnaire.

«La seule concession véritable que je serais enclin à prendre en compte serait celle que la psychanalyse nous suggère, lorsqu'elle discerne dans la sexualité humaine une composante violente (sadique et masochiste) et se risque à postuler des instincts de mort à la racine de toutes les violences entre individus et groupes. Mais, même s'il faut accorder que la libido humaine est à la charnière de l'animalité et de l'humanité, son lien avec le langage, si fortement souligné par les descendants de Freud, m'incline à penser que cette part de violence dans la libido est une caractéristique strictement humaine, qui fait précisément la différence entre sexualité animale et sexualité humaine. *Ma conviction est sur ce point entière: "le faire souffrir" est un apanage de l'homme seul.* Il appartient non seulement à la condition "naturelle" que l'accès à la société civile entreprend de surmonter, mais au processus même de civilisation, de socialisation, de politisation du genre humain. La victimisation est l'envers de la gloire de nos cités.»²¹ Pour revenir à la catégorie de subi qui oriente notre réflexion, nous reprenons ces lignes de P. Ricoeur pour signaler que le *faire souffrir* est un donné sans doute réel et constitutif de l'humanité. La vision sadienne le rappelle avec force: l'homme porte en lui-même des pulsions destructrices, et s'il veut protester contre le mal, il se doit de repenser sa propre condition.

4.2. La parole interdite.

«Ainsi la torture, classiquement admise pour faire parler, *visse essentiellement à faire taire.* La contagion progressive du silence finit par rendre muets tous les régulateurs sociaux, journalistes, médecins, juristes y compris.»²²

Autour de la torture, le silence est paradoxalement propagé. Il est ce qui permet au système de se clore sur lui-même. Le silence de la victime, sa disparition dans le monde carcéral, son engloutissement dans la souffrance, est l'ultime trace de ce silence qui garantit l'unicité du

²¹Extrait de la préface de P. RICOEUR in: A. JACQUES, *L'interdit ou la torture en procès*, Cerf, Paris 1994, p. 12.

²²Extrait de l'entretien avec le Dr. E. DIDIER in: A. JACQUES, *op. cit.*, p. 115.

système. Par la perte de la parole, il y a perte de l'identité: la souffrance n'est plus que cri, mais là encore, les cris s'arrêtent aux murs de la cellule et, s'ils sont entendus, ils ne le sont que pour entretenir la peur des autres victimes. La voix, le son inarticulé émis par la voix, devient à son tour instrument d'oppression.

«-Le silence est le lieu où se développe la torture. Celle-ci est rarement publique. L'état responsable se cache et ne reconnaît pas facilement l'acte tortionnaire. (...).

-A travers la supplication des prisonniers nous percevons combien le silence est l'essence de la torture.»²³

Dire du silence qu'il est l'essence de la torture signale à quel point il en est le principe nécessaire: l'exercice de la torture ne peut se faire sans l'interdit de la parole. Cet interdit est à la base des caractéristiques de l'acte tortionnaire.

Nous avons parlé du silence de la victime dans l'univers de Sade. L'illustration la plus impressionnante de cet aspect est fournie par le film de P. P. Pasolini, *Salo ou les 120 journées de Sodome*: la scène finale de torture est rendue au travers d'une fenêtre, on voit les cris des victimes, mais on ne les entend pas²⁴!

4.3. La domination totale.

Au silence répond l'exercice du pouvoir. Dans l'acte tortionnaire, ce pouvoir est absolu et il est trace ici de ce que nous appelons, avec les

²³G. AURENCHE, "Au coeur de la construction d'un monde sans torture, la démarche théologique" in : FIACAT, *Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne*, Cerf, Paris 1992, p. 27.

²⁴«Intense pain is language-destroying: as the content of one's world disintegrates, so the content of one's language disintegrates; as the self disintegrates, so that which would express and project the self is robbed of its source and its subject» E. SCARRY, *op. cit.*, p. 35. Selon les analyses de l'auteur, la perte du langage chez la victime de tortures symbolise une perte du sujet, un retour à un stade pré-langagier qui marque une perte de la capacité à être intégré dans le système des relations humaines.

termes de H. Arendt, la domination totale²⁵. Selon cet auteur, la domination totale est le propre du régime totalitaire et en est la caractéristique qui le distingue de toutes les autres formes de tyrannies ou de diverses dictatures²⁶. Pour parvenir à la réalisation d'une domination totale, il faut tuer, en l'homme, la personne juridique, la personne morale et le sentiment d'individualité.

La torture et les camps de concentration – concentration de l'univers tortionnaire – sont les instruments de cette domination totale. Avec cet aspect, nous retrouvons la transformation du sujet en objet, élément cher à la vision sadienne: la victime est considérée comme un objet sur lequel le pouvoir se démontre, se traduit. Sans cette perte du sujet, il n'y a pas de domination totale, vision utilitaire et matérialiste de l'homme. B. Bettelheim fait d'ailleurs de cette distinction la seule source possible de survie dans les camps de concentration: «L'auteur est certain que s'il a été capable de supporter son transfert et tout ce qui s'ensuivit, c'est que dès le début il se convainquit que ces expériences terribles et dégradantes ne lui arrivaient pas à "lui" en tant que sujet, mais à "lui" en tant qu'objet.»²⁷

4.4. L'empire du mal.

«C'est un trait inhérent à toute notre tradition philosophique que nous ne pouvons pas concevoir un "mal radical": cela est vrai aussi bien pour la théologie chrétienne qui attribuait au diable lui-même, une origine céleste, que pour Kant, le seul philosophe qui, dans l'expression qu'il forgea à cet effet, dut au moins avoir soupçonné l'existence d'un tel mal, quand bien même il s'empressa de le rationaliser par le concept "d'une volonté perverse", explicable à partir de mobiles intelligibles. Ainsi, nous n'avons, en fait, rien à quoi nous référer pour comprendre un

²⁵H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 173-202.

²⁶*Ibid.*, p. 150: il n'y a eu dans l'histoire, selon l'auteur, que deux modèles de ce totalitarisme, le national-socialisme dès 1938 et le bolchevisme depuis 1930. Cette limitation pourrait être revue aujourd'hui.

²⁷B. BETTELHEIM, "Comportement individuel et comportement de masse dans les situations extrêmes" in: *op. cit.*, p. 84.

phénomène dont la réalité accablante ne laisse pas de nous interpeller, et qui brise toutes les normes connues de nous. Une seule chose semble claire: le mal radical est, peut-on dire, apparu en liaison avec un système où tous les hommes sont, au même titre, devenus superflus.»²⁸

La prise en compte de l'existence d'un *mal radical* est une exigence en regard de l'histoire. Derrière les mises en scène gigantesques et terrifiantes de l'histoire, se dessinent les visages d'individus qui ont construit cette histoire. Il y a toujours un individu-bourreau et un individu-victime, il y a des noms et des histoires personnelles. Nous pensons que l'univers de Sade nous fait découvrir le versant personnel et individuel de cette histoire humaine.

Une certaine morale chrétienne prétend éviter l'émergence de ce mal en contrôlant les comportements humains à l'aide de catégories dualistes. Cette morale se fonde sur un principe legaliste en énonçant une série de lois qui ont pour but de désigner toutes les formes possibles du mal. Selon ce principe, l'individu a les moyens de contrôler ses pulsions violentes par un principe d'obéissance à une loi, dont l'essentiel dépend de son contenu plutôt que de sa fonction. En ce sens, l'homme doit s'élever au-dessus de la réalité, y échapper pour être certain de ne pas y sombrer.

D'un autre côté, la recherche psychanalytique, par exemple, a insisté sur les pulsions destructrices qui constituent aussi l'humanité. «Il faut avant tout que nous comprenions la nature de la "bête" qui est en nous. Tant que nous ne serons pas prêts à admettre que nos tendances violentes font partie de la nature humaine, nous serons incapables de les traiter convenablement.»²⁹

Sans devoir absolutiser l'inclination au mal, il est nécessaire de la considérer et de l'intégrer dans une réflexion anthropologique globale. Entre les deux extrêmes que sont un déterminisme absolu et une prétention, toute aussi absolue, à un salut qui extrait l'homme des

²⁸H. ARENDT, *op. cit.*, p. 201.

²⁹B. BETTELHEIM, "La violence: un mode négligé de comportement" in: *op. cit.*, p. 240.

tensions de la réalité, est-il seulement possible de formuler une alternative qui rende compte du paradoxe de la condition humaine face au subi et à la réalité du mal?

Nous précisons au début de ce chapitre consacré à la torture, que cet exemple restait de l'ordre de l'extrême, mais il nous semble cependant révéler un possible humain. En écho à la vision sadienne, ce possible devient celui de tout individu: Sade, jouant du plaisir, rend l'acte de destruction et de désintégration de l'autre palpable, perceptible. «Le changement de perspective ne modifie pas le remplissage de la place du malheureux qui demeure innocent. Elle affecte les sentiments du spectateur qui se déplacent de la pitié à la délectation.»³⁰ L. Boltanski, dans son ouvrage qui traite des sentiments à l'égard du spectacle de la souffrance, utilise la référence à Sade pour signaler la perte du jugement moral. La victime demeure innocente et la seule justification donnée à la souffrance et au spectacle qui la montre, est la jouissance. Cette justification se fonde dans une anthropologie pessimiste où «(...), la faculté humaine par excellence est le penchant au crime. Il s'agit d'une faculté naturelle inscrite, de façon innée, à la façon d'un déterminisme biologique que l'éducation est impuissante à modifier.»³¹

C'est l'enfermement qui devient régulateur du parallèle établi entre fiction et réalité. Sade lui-même situe l'exercice de la torture dans un double enfermement³²: non seulement les scènes de sévices se déroulent presque toujours en des espaces fermés – châteaux, couvents –, mais elles sont parfois également repoussées derrière une porte que le lecteur ne franchit pas – cabinet, chambre –. La scène se dérobe ainsi au yeux du spectateur et il n'y a plus de spectacle!

Entre le spectacle réel de la souffrance et la lecture des écrits de Sade, il faut maintenir une différence et ce, en respect de toutes les victimes réelles dont les souffrances ne peuvent se communiquer. La fiction

³⁰L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris 1993, p. 159.

³¹*Ibid.*, pp. 161-162.

³²Le texte le plus représentatif de ce procédé est *Les 120 journées de Sodome*.

sadienne est là pour nous faire percevoir ce silence de la victime, silence que nous pouvons nous-mêmes entretenir et répéter. Elle nous renvoie également à la position de ce spectateur qui perd sa capacité de jugement, emporté par sa propre dérive³³. Dans ce spectacle qui s'auto-génère, reste la question de la dé-position du spectateur: de quoi faut-il faire aveu et de quoi une prise de parole devient-elle révélatrice?

«A la même époque, certains observateurs se rendaient très bien compte que le système créait des conflits insurmontables à l'intérieur de leur psyché et que, dans la bataille entre les convictions morales et l'autoconservation, la partie d'eux-mêmes qui voulait vivre finirait par prendre le pas sur les principes et que, par souci de sécurité, ils se rangeraient du côté du système. Par exemple, avant de quitter l'Allemagne, en 1933, le théologien Paul Tillich pensait, dans son esprit conscient, qu'il ne s'accommoderait jamais de l'hitlérisme, mais, comme il devait le dire bien des années plus tard: "Mon inconscient n'était pas du même avis", et c'est pour cela qu'il quitta l'Allemagne dès qu'il sentit que son inconscient risquait d'étouffer ses convictions conscientes.»³⁴

Nous avons placé cette partie de notre travail sous le thème de l'articulation entre victimisation et culpabilité. C'est à cela que nous semble devoir aboutir la réflexion autour de l'acte tortionnaire. La thématique de la peine, nous le pensons, rassemble ces deux versants du mal. Nous allons donc définir cette articulation dans la suite de notre démarche. Mais avant cela, nous souhaitons, en écho à ce qui vient d'être traité, reprendre deux aspects de notre investigation des textes néo-testamentaires: le conflit intérieur et la désignation du mal.

*La description du conflit intérieur telle que nous la trouvons chez Paul en Romains 7,7-25 nous dévoile un conflit de conscience. C'est le "je" conscient de lui-même, dans la diversité de ce qui le constitue, qui exprime le conflit qui l'habite. Le vocabulaire paulinien est indicatif de

³³Cette perte de la capacité de jugement est particulièrement aiguë dans notre société actuelle: la médiatisation de toutes les souffrances menacent la distinction entre fiction et réalité. La première partie du livre de L. Boltanski (*op. cit.*) porte précisément sur cette question.

³⁴B. BETTELHEIM, "Remarques sur la séduction psychologique du totalitarisme" in: *op. cit.*, p. 395.

cette intériorité: les versets 14 à 25, outre un grand nombre de verbes à la première personne du singulier qui marquent le vouloir et le faire, sont chargés de concepts anthropologiques qui ont pour but de désigner l'homme dans sa réalité la plus complète:

-le terme générique "homme" (άνθρωπος) du verset 24 renvoie à l'autre terme générique "corps" (σώμα) de ce même verset; la condition créaturale de l'homme est ainsi représentée dans sa globalité et ses diverses fonctions sont indiquées par d'autres termes plus spécifiques:

1) la "chair" (σάρξ), aux versets 14, 18 et 25, désigne l'homme en tant que créature, certes, mais dans son existence historique (environnement humain, enracinement social et terrestre)

2) la "conscience" (συνείδησις), au verset 22, fait référence à la connaissance précise que l'homme a de lui-même et de son comportement

3) les "membres" (μέλη), au verset 23, font le lien entre l'être de l'homme et son action, ses différentes fonctions; ils sont le lieu où se traduit le service et la dépendance à l'égard de Dieu, du monde ou du péché

4) la "raison" (νοῦς), aux versets 23 et 25, renvoie à la capacité que l'homme a de comprendre la volonté de Dieu, mais aussi celle de comprendre et d'examiner sa propre réalité.

L'homme, conscient de lui-même, se sait dépendant à l'égard du péché et de sa réalité charnelle, mais il est en même temps doué de raison. C'est précisément cette double appartenance au monde qui fonde le conflit intérieur. Contrairement à la vision sadienne, Paul maintient l'instance de la conscience pour dire l'aliénation aux passions et à la chair: c'est l'homme conscient de lui-même qui est capable de se reconnaître dépendant à l'égard de ses passions. Reste à savoir comment cette prise de conscience peut mener à une libération.

*La désignation du mal prend dès lors un caractère différent. Le mal est impuissance et souffrance comme le soulignent les récits d'exorcisme. Il

est dénoncé et dévoilé par la loi sans que celle-ci puisse le détruire. Il est révélé à la croix dans sa double dimension de verticalité et d'horizontalité. Le Dieu incarné en Jésus-Christ n'en est pas la source – en tant qu'il serait le Dieu qui punit l'homme –, mais il est bien plutôt celui qui rappelle l'homme à lui-même et à l'exigence de protestation qui fonde une part de son humanité.

5. Pour un retour de la culpabilité.

Le point crucial qui semble se dégager de l'expérience de violence et de destruction de l'autre, telle qu'une anthropologie pessimiste la décrit et l'incorpore, se concentre autour de l'absence de culpabilité. Pour assumer la fascination que contient l'inclination au mal, il faut parvenir à supprimer le sentiment de culpabilité. Tant dans le système totalitaire que dans son miroir fictionnel de l'univers sadien, la culpabilité devient signe de faiblesse et empêche la pleine réalisation de la nature humaine qui y est reconnue. Sans aucun doute, cette tendance est, chez Sade, issue d'une forte réaction à l'égard de cette morale chrétienne qui définit l'homme dans sa culpabilité avant de le définir dans sa liberté et sa valeur. Cette réaction est encore présente aujourd'hui: la psychanalyse en a été un véhicule important au cours du XX^{ème} siècle. Face à ce rejet global de la culpabilité, d'autres mouvements, fondamentalistes pour la plupart, reviennent à une notion de la culpabilité qui ne fait que répéter le schéma moral classique. Nous aimerions proposer ici une autre relecture de la culpabilité: il nous semble en effet que seul un retour pensé à la culpabilité peut permettre une articulation entre le subi et l'agi et ouvrir ainsi à une réflexion possible sur le mal.

Cette reprise de la culpabilité peut se faire autour de trois revendications sadiennes: l'appel à déjouer les peurs, l'exigence de la démythologisation et le renversement du sacré.

5.1. Aveu et culpabilité.

Le sentiment de culpabilité a été peu à peu évincé de la société actuelle: il n'est plus permis de se sentir coupable. Ou, autrement dit, le sentiment de culpabilité est déplacé et diffus: l'individu n'est coupable de rien, la faute revient à la société et à son système jugé répressif, à l'éducation qui n'offre pas de bonnes conditions à l'évolution affective, aux pulsions inconscientes qui rendent l'individu malade de lui-même.

Ce rejet massif de la culpabilité se fonde sans doute dans une conception univoque de ce que la culpabilité représente. Cette conception est fortement inspirée par la tradition judéo-chrétienne qui a renforcé l'image d'un homme pécheur et toujours en faute.

Cette conception de la faute/péché est stérile et correspond, dans notre illustration à l'aide des personnages du film de R. Polanski, au premier modèle de l'aveu. C'est une vision pessimiste de la nature humaine qui répète à l'infini une faute originelle. Dans ce schéma répétitif, il n'y a pas d'échappatoire: le tout est de revenir à ce constat premier de la faute, et de redire sa culpabilité.

Au refus de cette culpabilité répond alors un retour indirect de ce que nous pourrions appeler un *néo-sensualisme*. Le vécu, émotionnel surtout, est le seul critère de validation de l'expérience. Les sensations fortes, les expériences affectives bouleversantes, sont les preuves d'authenticité. De nombreux mouvements contemporains en sont les promoteurs, ils sont tous d'ordre spirituel ou psychologique³⁵.

Dans un tel contexte, l'émotion joue un rôle central. Ce que ressent un individu est témoin de ce qu'il a vécu dans le passé ou vit dans l'instant. On parle alors volontiers de résonances, d'échos, d'éveils. C'est à partir

³⁵Nous pensons surtout à tout ce qui a trait au New Age ou même aux mouvements charismatiques en ce qui concerne le côté spirituel. Du côté psychologique nous pouvons penser à tous les types de thérapies qui se basent sur le partage et l'intervalidation (voir pour le plan psychologique L. SFEZ, *op. cit.*, pp. 348-376).

de cela que s'organise le rapport entre individus: l'empathie — plus rarement la sympathie — devient le mode majeur de l'entrée en relation.

En ce sens, il est possible de parler de *tyrannie du vécu*. Celui qui n'apporte pas de preuve vécue de ce qu'il avance se voit bien souvent discrédité, tant au niveau de ses propos que de sa personnalité. La confiance doit accompagner le discours. L'argumentation doit être teintée d'émotion. Comme le rappelle M. Kundera³⁶, l'abolition de la frontière entre vie privée et vie publique est le propre des régimes totalitaires. La question peut être posée: sommes-nous aujourd'hui, dans notre société occidentale, dans une forme de totalitarisme qui fait de l'individu et de la référence avouée à son vécu, le seul fondement de la réflexion, brisant ainsi le droit à l'intimité? Dans cet espace là, l'émotion, perçue et partagée, est comprise comme une validation de ce même individu.

La confiance a remplacé l'aveu, mot trop chargé de culpabilité. Il nous paraît possible et important de dégager une autre notion de culpabilité et de revaloriser ainsi l'aveu lui-même. A cet effet, nous reprenons son deuxième mode qui s'est dégagé de notre analyse du film de R. Polanski. Il est peut-être une parole qui peut dire la culpabilité dans sa dimension constructive et ouverte.

Selon B. Bettelheim, la culpabilité est garante de la survie et est marque d'une humanité qui n'est pas totalement perdue. «Et notre sentiment de culpabilité, qui nous vient d'avoir eu la chance extraordinaire d'avoir survécu à l'enfer des camps de concentration, constitue une part importante de cette signification [le sens de la vie], et témoigne pour une humanité que même l'abomination des camps ne peut détruire.»³⁷

Le sentiment de culpabilité renvoie indirectement à un sens moral et proteste contre l'absurdité. Il nous semble dès lors possible de maintenir l'affirmation d'une culpabilité qui soit constitutive de l'humanité. Seul le

³⁶ M. KUNDERA, *Les testaments trahis*, Gallimard/NRF, Paris 1993, pp. 302ss.

³⁷B. BETTELHEIM, "Survivre" in : *op. cit.*, p. 387.

maintien de ce sentiment offre une prise en charge du subi dans la difficile tension entre responsabilité et victimisation.

Faire aveu de culpabilité, c'est ici faire aveu d'humanité: en tant qu'être humain, je reconnais avoir un sens du bien et du mal, mais je reconnais, tout à la fois, les écarts qui constituent mon expérience.

Le sens moral se situe dès lors au-delà de l'immédiateté: la réalité immédiate ne définit pas l'entier de la réalité, elle est un lieu où prennent forme échecs et réussites, espérance et découragement. Un possible se fait alors jour, celui qui se dessine entre liberté et détermination, entre choix et soumission. Dans *Le concept de l'angoisse*, S. Kierkegaard voit dans ce possible même la source de l'angoisse. «La défense inquiète Adam, parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. Ce qui s'offrait à l'innocence comme le néant de l'angoisse est maintenant entré en lui-même, et ici encore reste un néant: l'angoissante possibilité de *pouvoir*.»³⁸ L'angoisse se ressent en face de l'interdit et de la liberté de le transgresser; elle est, en ce sens, l'état qui précède le péché. «Le possible correspond tout à fait à l'avenir. Pour la liberté il est l'avenir, et pour le temps l'avenir c'est le possible. Et à l'un comme à l'autre, dans la vie individuelle, correspond l'angoisse.»³⁹ Le possible qui s'offre à l'homme va au-delà de l'immédiateté, et ce possible, constitutif de la condition humaine, est source d'angoisse: angoisse de l'échec ou d'une souffrance répétée. Les deux choses qui menacent ce possible humain sont celles qui menacent son humanité.

Le besoin de déjouer les peurs s'articule à l'angoisse et à ce qu'elle signale: alors que l'angoisse révèle le risque de la liberté humaine et de la responsabilité qui s'y engage, les peurs, elles, situent la liberté dans l'axe obéissance/ désobéissance seulement.

«Peur panique de la souillure et conscience d'une dette insolvable, image d'un Dieu dévoreur, à la fois haï et aimé, qui ne concède aucun

³⁸S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, Gallimard/NRF, Paris 1935 [traduit par K. FERLOV et J. J. GATEAU], p. 66.

³⁹*Ibid.*, p. 133.

désir propre à ses sujets et se satisfait de leur martyre, autant de facteurs qui poussent à la fois au perfectionnisme et au narcissisme. Car le sentiment de culpabilité associe deux craintes: celle de perdre l'amour de l'autre et celle d'être indigne de soi.»⁴⁰ Avec ces mots, J. Delumeau résume l'image du Dieu engendrée par le régime de la peur et de la culpabilité. Cette image marque le contexte historique de Sade et son rejet de la culpabilité traduit le rejet du pouvoir exercé par la peur. La pratique de la confession des péchés devient, dans ce cadre, obsessionnelle: l'homme est placé devant une instance qui le déclare toujours fautif, incapable de répondre aux exigences qui lui sont adressées sous forme de lois infinies. C'est le règne du scrupule, de l'angoisse du mal, pour reprendre les termes de S. Kierkegaard.

Déjouer les peurs, c'est en quelque sorte libérer l'angoisse elle-même afin qu'elle devienne la confrontation au possible dans un esprit conscient et responsable. L'aveu qui prend forme ici est bel et bien celui du risque de la liberté. La culpabilité y signale alors le possible mésusage de cette liberté.

5.2. Utopie du bien et utopie du mal.

Nous avons défini la vision sadienne comme une utopie du mal. A une telle utopie s'oppose évidemment un autre type, l'utopie du bien. Entre les deux se profile un même déterminisme, l'idée que l'homme est naturellement enclin au mal et que c'est à partir de cette réalité seule qu'il faut penser le monde et l'avenir de l'humanité.

La vision chrétienne classique a projeté dans un au-delà la possible réparation de ce monde-ci. Cette réparation conduit à une sorte d'utopie: l'homme est appelé, par vocation, à être au-delà de cette réalité présente et il peut, dès maintenant, lutter pour l'avènement de ce monde meilleur. Dans ce monde-ci, l'homme reste sous l'emprise de la force innommée du péché, force qui l'entraîne et l'assujettit. Cette lutte entre

⁴⁰J. DELUMEAU, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, Paris 1983, p. 335.

ici-bas et au-delà a justifié bien des tortures et des maux. «La torture du corps, qui a pour but la purification de l'âme et la délivrance dans l'au-delà, existait sous deux aspects: comme torture de soi et comme torture des autres. (...). L'"enfer" n'est rien d'autre que la chambre de torture religieuse. (...). Tant qu'un enfer existe en religion, il existera toujours des justifications directes ou indirectes des chambres de torture.»⁴¹

Au nom d'une utopie du bien qui revendique une humanité parfaitement bonne, nombre de tortures et de supplices ont été pratiqués et infligés. L'enfer est, en ce sens, la représentation extrême de ce mal infligé au nom d'un plus grand bien qu'il faut atteindre. Il est le support imaginaire du mal qui est toléré pour le salut de l'humanité⁴². Refuser une utopie du mal telle que Sade la dessine, c'est également refuser une utopie du bien telle que le christianisme l'a souvent prêchée.

La culpabilité qui accompagne l'utopie du bien est scrupuleuse: elle n'est que répétition du même processus entre désolation et purification. Penser la culpabilité en des termes qui dépassent cette simple répétition demande l'abandon d'une vision utopique du bien.

A. Camus formule une opposition intéressante entre le règne de la justice et le règne de la grâce. Le projet existentiel, chez lui, a pour but de donner un sens à l'existence⁴³: le point de départ se donne dans l'expérience d'absurdité; le projet existentiel répond à ce point de départ dans le but de le conjurer. Soit l'homme parvient à créer un sens au travers de son projet, soit il échoue et ne fait que renforcer le sentiment d'absurdité. La menace de l'absurdité est ce qui, chez A. Camus, fonde l'engagement existentiel. Et dans cette quête de sens, il semble que le

⁴¹J. MOLTMANN, "Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne?" in: FIACAT, *op. cit.*, pp. 50-53.

⁴²Voilà à ce sujet H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 182-185; l'auteur y fait le parallèle entre les représentations classiques de l'au-delà (Hadès, Purgatoire, Enfer) et la réalité des différents types de camps. La perte de l'attente du jugement dernier est le seul élément qui distingue les représentations de la réalité.

⁴³Camus s'oppose ainsi à la vision existentielle sartrienne: là où Sartre engage l'homme sur un plan ontologique, Camus l'engage sur un plan existentiel uniquement. Le projet existentiel n'est plus le lieu de l'enjeu entre l'être et le néant, il est lutte contre l'absurdité.

jugement moral soit inévitable: le conflit camusien est d'ordre moral avant tout, il surgit dans la capacité à établir un jugement moral.

Face à ce conflit moral qui s'enracine dans la liberté, la justice est la condamnation, le règne du châtement. «La question est de glisser au travers, et surtout, oh! oui, surtout, la question est d'éviter le châtement. Car le châtement sans jugement est supportable. Il a un nom d'ailleurs qui garantit notre innocence: le malheur. Non, il s'agit au contraire de couper au jugement, d'éviter d'être toujours jugé, sans que jamais la sentence soit prononcée.»⁴⁴

Mais au-delà de ce règne, il se peut que la grâce advienne et libère l'homme du souci de faire le bien, d'obéir. La confession de culpabilité est le seul moyen de prévenir le jugement et d'ouvrir à la grâce. «En somme, nous voudrions, en même temps, ne plus être coupables et ne pas faire l'effort de nous purifier. Pas assez de cynisme et pas assez de vertu. Nous n'avons ni l'énergie du mal, ni celle du bien.»⁴⁵ Le christianisme, selon les termes d'A. Camus, peut être lu dans cette opposition entre justice et grâce: Jésus est celui qui dévoile la culpabilité de l'humanité, la grâce est ce savoir, cette confession.

L'exigence de la démythologisation est l'exigence d'une parole qui inscrive l'homme dans l'histoire, dans la réalité historique qui le rencontre et où se décident ses engagements, sans polariser à l'avance le bien et le mal. L'utopie du mal qui se dessine dans l'univers sadien correspond, nous l'avons esquissé, à l'angoisse du bien selon les termes de S. Kierkegaard, angoisse qui définit le démoniaque. C'est en quelque sorte une confrontation au jugement qui relègue le mal dans ce qui est inhumain. La culpabilité qui maintient l'homme entre nos deux utopies est celle de l'incertitude, qui signale la perte toujours possible de la séparation claire entre humanité et inhumanité. Cette séparation dépend

⁴⁴A. CAMUS, *La chute*, Gallimard/Folio, Paris (1956) 1981, p. 82. Nous choisissons ce texte de Camus parce qu'il nous semble être une illustration privilégiée de ce conflit moral que nous repérons dans son oeuvre. Nous pouvons aussi nous référer à son essai *L'homme révolté*, Gallimard/Folio, Paris (1951) 1997.

⁴⁵*Ibid.*, p. 89.

de chaque individu, de la réalisation existentielle de chacun, de son projet, selon les termes de l'existentialisme.

5.3. Invocation et culpabilité.

Au travers du mouvement dessiné, un autre rapport de l'homme à lui-même peut surgir. Mais cette conversion ne peut avoir lieu que dans une parole adressée et reçue. C'est dans le possible de cette parole en dialogue que s'enracine la liberté. Mais cette liberté-là n'est plus celle de la négation ni de la destruction, elle est celle de l'estime ouverte et redécouverte.

«Les victimes ont cherché la force et les raisons du crime dans l'innocence qu'elles se reconnaissaient. Désespérant de leur immortalité, assurées de leur condamnation, elles ont décidé le meurtre de Dieu. (...). De ce moment, l'homme décide de s'exclure de la grâce et de vivre par ses propres moyens. Le progrès, de Sade à nos jours, a consisté à élargir de plus en plus le lieu clos où, selon sa propre règle, régnait farouchement l'homme sans dieu. (...). L'homme, au bout de sa révolte, s'enfermait; sa grande liberté consistait seulement, du château tragique de Sade au camp de concentration, à bâtir la prison de ses crimes. Mais l'état de siège peu à peu se généralise, la revendication de liberté veut s'étendre à tous. Il faut bâtir alors le seul royaume qui s'oppose à celui de la grâce, celui de la justice, et réunir enfin la communauté humaine sur les débris de la communauté divine. (...). La liberté absolue devient enfin une prison de devoirs absolus, une ascèse collective, une histoire pour finir.»⁴⁶ La liberté frénétique, comme la nomme A. Camus, est à l'image de la liberté sadienne et, en refusant la grâce, elle s'enferme, s'emprisonne. Le juste équilibre entre victimisation et culpabilité garantit peut-être un sens de la liberté qui ne doit pas être pure protestation, mais lamentation aussi.

⁴⁶A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard/Folio, Paris (1951) 1997, p. 134.

En conclusion de cette partie, nous revenons à l'idée d'invocation contenue dans le chapitre 7 de l'épître aux Romains. Une culpabilité retrouvée ne peut que déboucher sur une invocation. Si cette culpabilité est à la fois reconnaissance du subi et de l'infligé, elle porte une impuissance incontournable et se refuse à absolutiser l'acte de réparation. Elle devient ainsi appel et cri. «De quoi nous estimons-nous? De *pouvoir* accéder à l'une ou l'autre des échelles de grandeur. Dans l'ordre du pouvoir se dire, dans l'ordre du pouvoir faire, dans l'ordre du pouvoir se raconter, dans l'ordre du pouvoir être tenu pour responsable, c'est-à-dire susceptible d'imputation morale. En quoi, demandions-nous, l'homme est-il digne d'estime? Nous pouvons maintenant répondre: en tant qu'*homme capable*.»⁴⁷

La culpabilité avouée et priée devient source possible d'estime de soi: elle prend en charge les lieux du pouvoir chaque fois qu'ils croisent le sentiment d'impuissance.

En résumé, l'idée d'un renversement du sacré rassemble les reformulations possibles: le renvoi à la transcendance que contient le sacré doit être présenté comme un renvoi indépassable à la réalité humaine connue ici et maintenant; mais ce renvoi doit s'inscrire dans les écarts entre pouvoir et vouloir, dans ce conflit toujours recommencé entre liberté et esclavage. Le renvoi à la transcendance, quant à lui, doit se penser en termes de grâce avant tout: au règne de la justice ne peut succéder que le règne de la grâce, parole d'un Dieu qui appelle l'homme à une fragile liberté qui se fonde dans un commandement. L'invocation en appelle à ce Dieu afin qu'il se nomme et se révèle et qu'il demeure garant de la limite entre l'accessible et l'inaccessible⁴⁸.

⁴⁷Extrait de la préface de P. RICOEUR in: A. JACQUES, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁴⁸On se rapproche ainsi du thème de l'imputation et du traitement que Paul en propose: l'imputation de justice chez lui ne peut se faire désormais que par le biais de la foi et non plus de la loi. Ce glissement nous semble être exprimé dans l'épître aux Romains: l'imputation de justice attendue de la loi est niée en 1,18-3,20 pour ouvrir à l'imputation de justice par la foi avec l'exemple d'Abraham au chapitre 4. De l'un à l'autre de ces types d'imputation, l'homme est déplacé du règne de la mort et du péché à celui de la vie et de la grâce.

6. Application liturgique.

Dans ce dernier chapitre nous proposons une brève réflexion liturgique. Il nous semble, en effet, que là se trouve le lieu possible d'une prise de parole appropriée mettant en forme pratique notre démarche. La partie liturgique qui nous intéresse ici est cette séquence classique de l'ordre du culte ordinaire protestant, qui va du rappel de la loi à la déclaration de pardon en passant par la confession des péchés. Ce moment liturgique paraît particulièrement adapté à notre reprise: comment articuler culpabilité et promesse, responsabilité et réparation?

Partant de considérations plus générales, nous posons que la liturgie joue un rôle central entre convocation, invocation et provocation:

*La *convocation* est appel. Un appel qui s'enracine dans la parole adressée par Dieu à l'homme. Le dialogue ainsi instauré entre Dieu et les hommes se poursuit pour être répercuté dans le monde et devant les autres.

*L'*invocation*, aussi est appel. Un appel qui se fonde dans le dialogue. Il est cri de protestation contre l'absurdité et contre un Dieu qui échappe aux attentes humaines immédiates. Il est expression des peurs et des désespérances humaines.

*La *provocation*, enfin, est appel. Un appel qui trouve sa source dans les brisures et les cassures. Celui-ci renvoie la question de l'absurdité au milieu du monde. Dieu n'est pas seul responsable de cette absurdité, chacun doit en porter une part afin de devenir homme.

Autour de ces trois appels, la question des attentes à l'égard de la divinité prend forme. Ce christianisme qui renvoie au Messie crucifié émet-il, ce faisant, une parole qui puisse fonder l'humanité? En Jésus, mort sur la croix, Dieu lui-même vient désigner, dévoiler le mal dans sa scandaleuse radicalité. La question n'est dès lors plus tellement celle de l'origine du mal, mais bien plutôt celle de la protestation contre lui. Une ouverture est rendue possible sur la dénonciation de l'insupportable souffrance, conjuguée à un appel pour une attitude responsable de l'individu dans ses choix: ceux-ci sont-ils manifestations, prises en

charge du scandale de la souffrance ou non? Et ce, au-delà d'un simple jeu de paradoxe qui deviendrait générateur d'une justification qui, comme le décrit L. Sfez, se nourrit elle-même. «Car il faut remarquer que, dans le cas d'un jeu de langage, on pouvait traiter le paradoxe comme quelque chose d'extraordinaire, disant: "Après tout, ce n'est qu'un paradoxe", alors que, dans un contexte paradoxal, les situations embarrassantes appellent un vigoureux: "Mais bien sûr, cela est ainsi parce que c'est paradoxal, comme tout le reste." Renversement qui ne manque pas de piquant et qui nous fait entrevoir la vraie fonction et la toute-puissance de cette technologie de l'esprit: nous permettre, malgré tout, de préserver l'identité menacée, en désagrégeant l'archaïque constitution du moi pour lui substituer une nouvelle identification, difficile, fragile: paradoxale.»⁴⁹

Dans ce parcours liturgique, nous allons tenter maintenant de répondre indirectement aux trois refus de Sade: celui de la loi, celui de la morale et celui de Dieu. Les critiques qu'ils expriment permettent-elles de redonner un sens à l'énoncé de la loi, à la parole de confession des péchés et à la déclaration de pardon? Par ailleurs, notre cheminement devrait dévoiler un Dieu qui se révèle au travers d'une parole personnelle et historique, image-clef de la conception judéo-chrétienne. Comment conserver et redire cet aspect essentiel de la révélation divine telle que la comprend le christianisme? Comment lutter contre les ressurgences du mythe de la puissance aveugle et impersonnelle qui manipule l'homme?

Avant de traiter séparément des trois moments de cette partie de la liturgie du culte protestant, nous proposons encore trois remarques générales:

1) Une remarque historique d'abord: en opposition à la pratique catholique de la confession, les Réformateurs ont rendu cette dernière publique et communautaire. Le "nous" remplace dès lors le "je" et cette parole s'inscrit dans l'ordre du culte traditionnel. Par cette double

⁴⁹L. SFEZ, *op. cit.*, pp. 384-385.

perspective, deux choses sont soulignées: ce n'est plus l'individu particulier qui confesse son péché, mais le croyant qui fait partie du peuple de Dieu rassemblé pour célébrer; ce n'est plus le prêtre qui est seul habilité à recevoir la confession et à être l'intermédiaire de la grâce, ce mouvement se déroule désormais dans un acte de parole commune à tous, devant Dieu. «La confession du péché a une dimension communautaire et correspond à une réalité universelle et non pas exclusivement empirique, occasionnelle et individuelle.»⁵⁰

2) Une remarque de structure ensuite: l'ensemble loi-confession des péchés-déclaration de pardon fait partie de la première partie du culte. Il fait suite à un autre ensemble constitué de la salutation, de l'invocation et de la lecture du psaume. «Le triptyque "loi – confession des péchés – parole de grâce" et sa place dans le culte a déjà fait l'objet de nombreux débats théologiques: le rappel de la loi doit-il précéder ou suivre la proclamation de la grâce?»⁵¹ Chez Luther, on trouve plus volontiers l'ordre tel qu'il est présenté ici: la loi, placée avant la confession, joue un rôle pédagogique. Chez Calvin, par contre, la loi est placée après la déclaration de pardon dans un souci théologique d'affirmation de la grâce qui seule sauve⁵². Le placement de l'acte de repentance dans l'ensemble de la liturgie du culte maintient un lien fort entre les deux pôles de la confession, celui de la foi – dans un sens large – et celui des péchés. Dieu seul est acteur du culte, sa présence le valide et le fonde, et l'homme est situé, dès le début de la célébration, devant lui seul. «C'est là un point décisif de la théologie réformée et calvinienne. Confesser son péché, c'est, en effet, une manière indirecte de confesser sa foi: *soli Deo gloria!* (à Dieu seul la gloire!).»⁵³

⁵⁰L. GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert: introduction à la liturgie du culte réformé*, Labor et Fides [coll. Pratiques no 7], Genève 1992, p. 62.

⁵¹B. REYMOND, *Liturgie en chautier*, Belle Rivière, Lausanne 1984, p. 34.

⁵²Sur cette question voir en particulier: R. PAQUIER, *Traité de liturgie: essai sur le fondement et la structure du culte*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1954, pp. 149ss ou L. GAGNEBIN, "Théologie et anthropologie: repenser l'acte de repentance dans la liturgie protestante" in: *Liturgie et anthropologie, Conférence de Saint-Serge, XXXVIe semaine d'étude liturgique, Paris 1989*, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1990, pp. 114-115.

⁵³L. GAGNEBIN, *op. cit.*, p. 63.

3) Une remarque théologique enfin: pour les Réformateurs, il y a identité entre justification et rémission des péchés. «Le pardon qui n'appartient qu'à Dieu, la grâce toujours première et prévenante, le refus des oeuvres salutaires, des mérites, de l'idée que l'homme puisse réparer ses fautes pour gagner son salut, tout cela est au départ, puis au coeur, d'une théologie entièrement nouvelle [celle des Réformateurs], d'une manière totalement renouvelée de vivre notre rencontre avec Dieu; tout cela gravite autour de l'acte de repentance.»⁵⁴ Il est de ce fait essentiel de ne pas oublier la distinction entre le péché et les péchés: la confession renvoie bien davantage à la notion de péché en tant que conception fondamentale de l'homme désigné dans sa rupture avec Dieu. «Le dogme du péché originel signifie, pour Luther, que l'homme est radicalement pécheur, c'est-à-dire qu'il est pécheur à partir des racines de son être (...). Dieu porte son regard, et son jugement, sur l'ensemble, sur la totalité de ma vie, et non sur un ou des actes pris isolément au cours de mon existence.»⁵⁵ C'est le sens vers lequel tend l'ensemble de l'acte liturgique: se reconnaître devant Dieu, à la fois marqué de limites profondément humaines et porteur d'une promesse incarnée et proclamée. Et cette reconnaissance devrait toujours ouvrir à une parole libératrice, fondatrice tant de la loi que du pardon.

6.1. La loi contre la domination.

La loi maintient un sens du sacré et d'une réalité qui transcende l'immédiat. Elle est garante d'une autorité qui fonde les références humaines et qui appelle à un *rendre compte*. Elle est parole qui intervient dans l'histoire humaine et qui la structure. «Par régime légal, nous entendons un corps politique où les lois positives sont requises pour traduire et réaliser l'immuable *jus naturale* ou les éternels commandements de Dieu sous forme de normes du bien et du mal. C'est seulement dans ces normes, dans le corps des lois positives de chaque

⁵⁴L. GAGNEBIN, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁵J.-N. WALTY, "Rémission des péchés chez Luther" in: *Liturgie et rémission des péchés, Conférence de Saint-Serge, XXe semaine d'étude liturgique, Paris 1973*, Edizioni Liturgiche, Rome 1975, p. 269.

pays, que le *jus naturale* ou les commandements de Dieu parviennent à leur réalité politique. Dans le corps politique du régime totalitaire, cette place des lois positives est prise par la terreur totale à laquelle revient de donner réalité à la loi du mouvement historique ou naturel. (...). La terreur est la réalisation de la loi du mouvement; son but principal est de faire que la force de la Nature ou de l'Histoire puisse emporter le genre humain tout entier dans son déchaînement, sans qu'aucune forme d'action humaine spontanée ne vienne y faire obstacle.»⁵⁶

Si la confusion entre les divers niveaux de la loi intervient, la domination est possible. L'homme n'est pas la dernière instance de la loi: seule cette affirmation peut prévenir un régime de terreur. Le christianisme lui-même se voit menacé par cette prétention totalitaire. Le rappel de la loi devrait être conçu comme le renvoi à une loi qui dépasse toute formulation humaine, toute détention de la connaissance définitive de cette même loi. En ce sens, il est nécessaire de distinguer entre le contenu de la loi et sa fonction: prise dans son contenu seul, la loi peut devenir relative; prise dans sa fonction, elle devient absolue.

A cet effet, nous revenons aux trois usages de la loi définis par les Réformateurs⁵⁷: l'*usus civilis*, qui désigne la fonction politique de la loi en tant qu'elle maintient un minimum d'ordre et de justice parmi les hommes; l'*usus elencticus*, qui désigne la fonction dénonciative de la loi en tant qu'elle dévoile le péché de l'homme; l'*usus didacticus*, qui désigne la fonction d'enseignement de la loi en tant qu'elle suscite l'obéissance⁵⁸. Dans son premier usage, la loi met en évidence l'exigence de la liberté en en formulant les conditions de réalisation. Dans son deuxième usage, la loi dénonce l'impuissance de l'homme à réaliser un idéal ou à s'emparer du pouvoir, elle le rappelle aux limites de son humanité. Dans son troisième usage, enfin, la loi éveille la conscience éthique de l'homme, l'oblige à prendre des décisions et à en rendre compte.

⁵⁶H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 209-210.

⁵⁷Nous nous référons ici au livre de E. FUCHS et P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre: essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides [coll. Champ éthique no 12], Genève 1985, pp. 125-149.

⁵⁸Cet usage est surtout évoqué par Calvin alors que Luther le refuse.

Si nous revenons au refus sadien de la loi, nous pouvons le situer face à ces trois fonctions. Sade ne voit dans la loi que son opposition au penchant naturel de l'homme: pour lui, elle ne peut en tout cas pas être didactique, puisque l'inclination humaine au mal est inévitable; si, par contre, elle est dénonciatrice d'une réalité pécheresse de l'homme, c'est que la réalité qu'elle dévoile est plus forte et plus vraie que la loi elle-même; si, finalement, elle est politique, elle n'est alors que relative et dépend des différences de sociétés.

Il est, par conséquent, nécessaire de ne pas dissocier l'énoncé de la loi de l'espérance et de la foi. Sans retomber dans une utopie du bien dont l'avènement ne dépendrait que de l'obéissance absolue à la loi, il faut maintenir la loi en tension entre les deux réalités que son deuxième usage révèle. Elle devient alors une parole qui s'inscrit au coeur de l'humanité de l'homme: il existe un mal qui constitue l'être de l'homme, mais ce mal ne doit pas avoir le dernier mot. Il est l'autre face possible de l'existence, le risque de la liberté et signale la menace de l'esclavage. Il désigne l'horizontalité toujours présente du mal: celui infligé, commis, qui renvoie à la volonté de maîtrise et de destruction de l'homme. Il menace l'humanité de l'intérieur, toujours prête à basculer et à se perdre. Mais face à cette menace, la loi dit un autre possible, celui de la parole qui rend l'homme responsable et capable.

«C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude.» [traduction de la TOB] En Exode 20, 2 et Deutéronome 5,6, la révélation de la loi par Yahvé est précédée de cette déclaration fondamentale, anamnèse de l'événement fondateur de l'alliance établie entre Dieu et son peuple. La loi qui nous devance est une loi de liberté: elle est cette parole qui nous désigne esclaves et cependant libérés, en marche et cependant au milieu du désert. Selon Paul, ce même Dieu, qui révèle à la fois son nom et ses commandements, est celui qui s'est incarné en Jésus-Christ. Dans l'événement de l'incarnation, le régime de la loi prend un autre visage. «La mort du Christ met fin à l'illusion du moralisme et du légalisme. Mais pas à la Loi elle-même. Tout au contraire. L'amour dont la Croix est la démonstration s'y manifeste comme une prise en charge réelle,

corporelle, du monde et de son péché. L'amour n'est pas une déclaration faisant comme si la réalité du mal n'existait pas, une illusion fondée sur la bonté sans vérité d'un Dieu lointain ou théorique; c'est la prise en charge, mais par Dieu lui-même, de l'injustice des hommes, celle justement que la Loi dénonce et voudrait empêcher. (...). Elle [la Croix] révèle le visage douloureux d'un Dieu qui ne consent ni à ne pas aimer sa créature jusqu'au bout, ni à consentir au mal sans réagir.»⁵⁹

Faisant face au refus de Sade, il nous faut prendre au sérieux le possible du mal, le penchant au mal de l'homme et du monde, tant dans l'esclavage qu'il instaure que dans la souffrance qu'il génère. Une ambiguïté demeure, celle de l'impuissance qui rêve de liberté et s'angoisse de tous les possibles. La loi devient alors cette parole qui traduit limites et espérances.

6.2. La confession des péchés comme aveu.

La confession des péchés est le lieu de l'aveu. Et au travers de l'aveu, s'opère le dévoilement de la peur, de l'inquiétude et de la honte. L'aveu, entre la pesanteur de l'inavoué et la quête de reconnaissance, est une prise de parole risquée qui en appelle à l'autre et au salut.

«Le *Je* du mot fondamental *Je-Tu* est différent du *Je* du mot fondamental *Je-Cela*.

Le *Je* du mot fondamental *Je-Cela* apparaît comme un être isolé et prend conscience de soi comme d'un sujet (le sujet de la connaissance pratique et de l'usage).

Le *Je* du mot fondamental *Je-Tu* apparaît comme une personne et prend conscience de soi come d'une subjectivité (sans génétif régime).»⁶⁰

Au-delà de la séparation entre sujet et objet qui est l'une des caractéristiques de la domination, une autre distinction se fait jour ici,

⁵⁹E. FUCHS et P.-A. STUCKI, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁰M. BUBER, *Je et Tu*, Aubier/Montaigne, Paris 1969 [avant-propos de G. MARCEL et préface de G. BACHELARD et traduit par G. BIANQUIS], p. 97.

celle entre sujet et subjectivité. La confession des péchés est peut-être ce lieu où l'homme peut expérimenter un face à face qui lui fait prendre conscience de sa subjectivité. Selon les mots de M. Buber, Dieu est le *Tu* absolu. La confession des péchés est la seule prise de parole où l'homme est livré au face à face avec Lui. Le *Je* de l'homme répond au *Je* de Dieu.

Dans ce face à face entre Dieu et l'homme peut prendre place à la fois la lamentation et la déposition. Chez Paul, le péché se distingue nettement des péchés: le péché décrit la situation de l'homme extrait du vis-à-vis avec Dieu. «Le péché déjuridisé, ne signifie pas à titre primordial violation d'un droit, transgression d'une loi, mais séparation, déracinement.»⁶¹ En ce sens, la confession des péchés se situe déjà au-delà du péché: elle marque un retour de l'homme à Dieu, dans l'attente d'une libération. Elle ne peut opérer un retour au légalisme ou au moralisme, dans une énumération infinie des péchés, sans se dénaturer. Elle ne peut être que cette plainte qui reconnaît le mal autant dans son horizontalité que dans sa verticalité, dans la tension entre l'agi et le subi.

Sade, nous l'avons dit, plagie le rite chrétien de la confession des péchés. Dans ses plagiats, la figure du prêtre est celle du pouvoir sur les consciences, celle qui joue de la peur du châtement: il est, en quelque sorte, le maître de l'enfer. Chez Sade, la pénitence sera toujours le décuplement des péchés confessés. Confesser ses fautes, revient finalement à créer sa propre punition, à définir son enfer.

En réponse à cette vision sadienne, il nous faut plaider pour un type de confession qui se situe dans le face à face avec Dieu seul et que les Réformateurs ont mis à l'honneur. La confession, dès lors, est la traduction, sous forme de prière, du conflit intérieur qui habite l'homme. «Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais: ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais.» [traduction de la TOB] Comme nous l'avons vu en Romains 7,15, Paul formule précisément ce conflit. L'aveu se fait en face de Dieu, et le Dieu de Paul a le visage du libérateur et du crucifié. Il est celui qui instaure le règne de

⁶¹P. RICOEUR, "Interprétation du mythe de la peine" in: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 363.

la grâce contre celui du péché. Il n'y a désormais plus d'enfer, mais seulement la solitude de l'homme sans Dieu, sans ouverture possible à une liberté autre que la lutte de chacun contre tous. Portrait d'un possédé en quelque sorte, celui qui se trouve enfermé dans la radicalité du mal et que même l'idée d'un salut effraie.

6.3. La déclaration de pardon ou la promesse.

«Le pardon cependant n'efface pas le mal; il en surmonte les conséquences pour l'offensé comme pour le coupable, il les délivre l'un et l'autre. C'est pourquoi il s'appuie sur la vérité reconnue, exprimée, sur le repentir aussi. Il restaure, il n'ignore pas, il n'est pas oublié.»⁶²

On ne peut imaginer de pardon sans aveu, sans reconnaissance de ce qui a été commis. Dans cette reconnaissance, victime et coupable se rejoignent en une seule parole: celle qui désigne la réalité d'un acte qui dépasse le jugement humain. Contre l'indifférence face au mal, mais contre le déterminisme au mal aussi, la déclaration de pardon résonne comme une parole qui fonde une humanité estimée et estimable. Cette parole est offre de la promesse qui, par-delà l'immédiat, déclare un possible qui n'efface pas le réel mais le reconnaît.

«On ne rend pas la justice avec les moyens que l'on condamne et pour lesquels on condamne. Autrement dit, *la justice ne passe pas par les voies de l'injustice.*»⁶³ La forme de la reconnaissance se doit d'être plus forte que la vengeance ou la rétribution. Elle se doit de répondre, d'une certaine manière, à la victimisation qui articule blâme et lamentation.

Sade ne veut voir dans l'idée de grâce qu'un mensonge que fonde une illusion de liberté humaine. Le système de la liberté humaine, selon lui, est faux et ne traduit pas la réalité de la condition humaine. Dès lors, la grâce ne peut être reçue qu'en renforcement de cette liberté trompeuse.

⁶²A. JACQUES, *op. cit.*, p. 29.

⁶³F. QUERE, "Sur le pardon" in: FIACAT, *op. cit.*, p. 92.

L'aveuglement qui frappe le chrétien, selon Sade, réside en cette naïve vision de liberté qui conduit l'individu à l'échec répété.

En réponse à l'articulation que Sade opère entre liberté et grâce, il nous faut répéter que la grâce même, selon le Dieu de l'Exode – figure essentielle de la révélation judéo-chrétienne –, est précisément une libération de l'esclavage, qu'elle s'enracine dans le manque même de liberté, dans sa négation. Le Dieu, porteur de cette parole, fait face à l'enfermement de l'homme et manifeste aussi une volonté de libération. Cette volonté se fonde dans la promesse. «Dans la doctrine de Luther, le contenu de la promesse n'est plus la vérité ni le bonheur, mais la justice et la liberté; d'autre part, l'appel n'est plus lié seulement à la situation de l'enfance, mais plus généralement à celle de l'homme dans l'histoire: la parole première est la Loi; celui qui la prend au sérieux, qui espère y trouver sa propre justice, est irrémédiablement conduit à l'échec, et c'est alors que la deuxième Parole de Dieu, l'Évangile, prend son sens, et accorde en effet la justice et la liberté d'abord attendues de la Loi (...):»⁶⁴ Dieu seul peut être l'émetteur d'une telle promesse: elle dépasse l'expérience immédiate, elle fait confiance à l'homme et à la vie *malgré tout*. L'aveuglement apparaît bien plutôt, contre Sade, dans une soumission à l'immédiateté. Dans la déclaration de pardon, le mouvement de la foi se voit inversé: Dieu a foi en l'homme, Dieu croit en l'homme.

«Oui, j'en ai l'assurance: ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ, notre Seigneur.» [traduction de la TOB] En Romains 8, 38-39, Paul exprime ainsi ce va-et-vient de la foi: la foi en l'amour de Dieu se fonde en la manifestation de cet amour, amour qui dépasse la simple rétribution. Cet amour de Dieu est pardon toujours renouvelé, promesse enracinée en nos vies. Le visage de cet amour se superpose au visage du crucifié: sa parole de grâce est celle qui se mêle à la parole de la lamentation.

⁶⁴E. FUCHS et P.-A. STUCKI, *op. cit.*, p. 116.

Dieu se fait lui-même victime pour rejoindre l'homme dans sa propre expérience de victimisation.

6.4. Le jeu liturgique.

Le rituel liturgique est un simple jeu, absurde même, aux yeux de celui qui n'y croit pas. Il est mise en scène d'un dialogue fictif où l'homme se répète à lui-même un événement et une histoire invérifiables. Comment ce moment pourrait-il devenir l'occasion d'une remise en jeu de la réalité?

La pratique liturgique, dans les communautés protestantes confessantes, dévoile bien souvent des résistances et des refus à l'égard de la partie de la liturgie du culte réformé que nous avons choisie pour conclure notre parcours. Plus d'un fidèle, plus d'un ministre, souhaiterait faire l'impasse sur cet ensemble que constituent la loi, la confession des péchés et la déclaration de pardon. Plus que partout ailleurs, le sens liturgique a été perdu, la signification du rituel a disparu. Le reproche majeur qui accompagne cette attitude critique consiste principalement en un rejet de la catégorie de péché. Cela est sans doute lié à ce rejet plus général de la culpabilité que nous avons repéré dans la pensée contemporaine. Quels aspects plaident-ils en faveur du maintien de ce pas liturgique? En quoi, pour notre propos, y trouvons-nous une réflexion qui réponde à la pensée sadienne? Nous allons d'abord nous arrêter sur trois notions: le péché, la foi et l'alternative élévation/dépravation.

Le *péché*, nous l'avons dit, est une catégorie anthropologique avant d'être morale, voire éthique. Il désigne l'homme dans son penchant au mal. Sans pour autant spéculer sur l'origine de ce mal, le péché en fait une réalité intrinsèque à la condition humaine. Pour reprendre les termes pauliniens, il s'agit d'un "règne" qui tient l'homme sous son "emprise", dans un état de "servitude". Le péché est sanctionné par la loi: c'est elle qui en dévoile à la fois l'étendue et les conséquences. Sous l'angle de la loi, la nature humaine est fondamentalement mauvaise, pervertie,

incapable de tout bien. A ce niveau, nous pourrions parler de la contre-finalité de la loi: au lieu d'être moyen de salut pour l'homme, comme cela est attendu, elle devient révélatrice de sa perte.

La *foi* intervient alors: elle est parole à l'intérieur de la découverte du péché, espérance et confiance. La foi ne peut faire l'économie de la découverte du mal, elle est au contraire prise en charge de la réalité ainsi dévoilée. L'échec de la loi, qui, selon le légalisme, devait parvenir à effacer le péché, donc le mal, devient ouverture à la grâce et à la justice. La foi ne s'arrête pas à l'immédiateté, mais elle revendique l'humanité de l'homme.

L'alternative *élévation et dépravation* n'est pas l'ultime alternative offerte à l'homme. Elle s'articule uniquement autour de la loi et de l'illusion d'obéissance. Une autre alternative peut donc être profilée, celle classique dans le courant théologique de l'existentialisme chrétien, entre foi et péché. Autrement dit: entre réconciliation et détournement ou entre adéquation et discordance. C'est ici que pourrait intervenir le terme de "conversion", en tant que mouvement infini de tours et détours, de retournement de situation ("*metavnoia*", "changement d'avis" dans son étymologie grecque, mais aussi "*repentance*").

Sans la foi, le jeu liturgique demeure difficile d'accès. Mais, à l'intérieur du déroulement liturgique lui-même, il se peut que le mouvement qui va du rappel de la loi à la déclaration de pardon soit le plus porteur de sens. Il s'enracine, en effet, dans une expérience humaine forte: la confrontation à la loi en tant qu'exigence, l'aveu de culpabilité en tant que pesanteur et, finalement, la déclaration de pardon en tant que reconnaissance et promesse. Au reproche de négativité contenue dans ce mouvement, il faut souligner, avec force, la valorisation de l'homme, et, au-delà, de l'humanité qui y transparait: celui qui accepte d'entrer dans ce mouvement est reçu tant dans sa volonté d'obéissance que dans son sentiment d'échec, bref, dans son désir d'estime de soi. C'est ainsi une parole qui justifie l'homme, le rendant à sa conscience.

J. Calvin a rédigé une confession du péché qui demeure, aujourd'hui encore, exemplaire de la tradition réformée. Même si elle formule de manière radicale ce qui peut être compris sous le terme de "péché", elle nous paraît devenue problématique dans le contexte actuel: son langage, trop lourd, arrête la mise en mouvement que nous avons pressentie comme le coeur de la parole sur l'homme contenue dans la partie liturgique retenue.

*Confession du péché de Calvin*⁶⁵:

Frères et soeurs, en présence du Dieu saint, que chacun de nous confesse humblement son péché:

L'assemblée s'agenouille ou s'incline

Seigneur Dieu, Père éternel et tout-puissant nous reconnaissons et confessons devant ta sainte majesté que nous sommes de pauvres pécheurs. Nés dans l'esclavage du péché, enclins au mal, incapables par nous-mêmes de faire le bien, nous transgressons tous les jours et de plusieurs manières tes saints commandements, attirant sur nous, par ton juste jugement, la condamnation et la mort.

(Pause)

Mais Seigneur, nous avons vive douleur de t'avoir offensé; nous nous condamnons, nous et nos vices, avec une vraie repentance; nous recourons à ta grâce et te supplions de nous venir en aide dans notre misère. Veuille donc avoir pitié de nous, Dieu très bon, Père miséricordieux, et nous pardonner nos péchés pour l'amour de Jésus-Christ, ton Fils, notre Sauveur.

(Pause)

⁶⁵Reproduite à partir de L. GAGNEBIN, *op. cit.*, p. 67.

[En effaçant nos souillures], accorde-nous aussi et nous augmente continuellement les grâces de ton Saint-Esprit, afin que, reconnaissant de plus en plus nos fautes, nous en soyons vivement touchés, nous y renoncions de tout notre coeur, et nous portions des fruits de justice et de sainteté, qui te soient agréables, par Jésus-Christ notre Seigneur. Amen.

Reste donc à savoir comment porter au langage le mouvement dont nous avons parlé. Contre la mise en scène sadienne qui tient surtout à la prolifération du langage et des descriptions, et qui joue de l'exposé et du caché, le langage de cette mise en scène liturgique devrait avoir pour qualité la sobriété et pour fondement la dialectique entre le dévoilé et le secret. Par ces deux dimensions, elle devrait parvenir à briser la fascination face au mal; à l'intérieur du mouvement qui va de la loi à la déclaration de pardon, est nommé dans sa radicalité. Cette nomination présuppose la foi, attitude fondamentale qui reconnaît en l'homme deux possibles, celui de la grâce et celui de la culpabilité.

7. Conclusion: autour de la vocation.

«Dans l'expérience de la vocation, Dieu reste la présence, Dieu précède sur le chemin celui qui accomplit une mission; plus fidèle en est l'accomplissement, plus forte et plus constante sa présence; sans doute il ne peut avoir affaire à Dieu, mais il peut s'entretenir avec lui.»⁶⁶

La vocation est appel de l'homme dans sa concrétude faite aussi de déterminations et d'esclavages. Il n'y a ni sur-homme ni sur-Dieu et c'est sans doute là que se joue la particularité du christianisme. La conséquence pour la compréhension de la vocation en est l'impossibilité de la fuite; la notion d'esclave, chère à Paul, en est une illustration: l'état d'esclave est une constante de l'humanité. L'engagement, qui est réponse à cette vocation, est résistance au risque de l'aliénation.

⁶⁶M. BUBER, *op. cit.*, p. 167.

«Il me semble que toute incarnation d'une pensée dans une vie ou d'une vocation dans un individu "figure" la synthèse en un seul être, en un seul acte, en une seule oeuvre, de deux natures distinctes ou même contradictoires, d'une forme et d'un agent transformateur, d'une résistance et d'une activité dont le conflit ne peut se résoudre que par le fait d'une *création*.»⁶⁷

En lien à ces lignes de D. de Rougemont, nous pouvons dire que la vocation chrétienne est de l'ordre de l'acte de création. Synthèse de deux réalités, de deux versants de l'homme, la foi chrétienne s'oppose à l'image naturelle de la puissance et affirme l'esclavage constitutif de l'être-au-monde de l'homme. Acte de création, la foi chrétienne extrait forme et sens de ce qui paraît d'abord informe et absurde. Le langage est au centre de cet acte de création: il est ce qui nomme et confesse, ce qui dénonce et dévoile, ce qui répond et exprime. Dieu s'oppose toujours à l'informe et à l'innommé: il est le Dieu créateur qui veut de l'ordre dans le chaos, il est le Dieu qui se nomme, il est le Dieu qui donne la loi et, finalement, il est le Dieu qui se fait homme. Cette suprématie du langage, en tant que parole historique, devient l'axe autour duquel l'homme combat le mal et la destruction du sujet. Dans ce combat, Dieu le rejoint.

Dans ses *Pensées* consacrées au divertissement, B. Pascal dessine les traits du bouffon ou fou du roi. Les rois, les premiers, se divertissent afin de fuir la confrontation avec eux-mêmes. Le bouffon est la personnification de ce divertissement, il en est le symbole, l'incarnation. Et si Jésus, ce Messie crucifié, n'était que l'anti-bouffon, celui qui refuse le divertissement et renvoie l'homme à une confrontation radicale avec lui-même?

Il n'est dès lors peut-être plus question d'élection dans ce long processus de vocation, mais il est, d'une certaine façon, question du renoncement à une image idéale de l'homme et de Dieu afin d'oser dire les risques de l'humanisation.

⁶⁷D. DE ROUGEMONT, *Les personnes du drame: Rammiz-Claudiel-Gide-Luther-Goethe-Kafka-Kierkegaard*, La Baconnière, Neuchâtel 1945, p. 16.

Nous pouvons relire maintenant la parole de vocation de Jésus que Marc nous transmet au chapitre 8 (verset 34) de son évangile: «Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive.» [traduction de la TOB] Contre le dolorisme que cette parole a souvent inspiré, nous voulons y voir une manière de rassembler l'ensemble de notre parcours. *Le reniement de soi-même* pourrait s'inscrire dans un reniement de l'immédiateté, de ce que je crois être l'humanité et la divinité. *Le port de la croix* pourrait être lu comme un appel à prendre en charge les deux versants du mal, celui qui *me* fait victime et celui qui *me* fait coupable, horizontalité et verticalité du mal.

«Mardi 26 août au soir [1941]. Il y a en moi un puits très profond. Et dans ce puits, il y a Dieu. Parfois je parviens à l'atteindre. Mais plus souvent, des pierres et des gravats obstruent ce puits, et Dieu est enseveli. Alors il faut le remettre au jour.

Il y a des gens, je suppose, qui prient les yeux levés vers le ciel. Ceux-là cherchent Dieu en dehors d'eux. Il en est d'autres qui penchent la tête et la cachent dans leurs mains, je pense que ceux-ci cherchent Dieu en eux-mêmes.»⁶⁸

Vision d'une vocation en mouvement qui, contre l'instinct, porte le rapport au sacré: Dieu est présent dans cet intérieur qui se déchire et s'obstrue.

⁶⁸E. HILLESUM, *Une vie bouleversée* suivi de *Lettres de Westerbork*, Seuil [coll. Points], Paris 1995 [traduit par P. NOBLE], p. 55.

«Dans l'angoisse qui m'étreint, j'implore le SEIGNEUR:
 il me répond;
 du ventre de la Mort, j'appelle au secours:
 tu entends ma voix.»

Livre de Jonas, chapitre 2, verset 3 [traduction TOB].

«Prière du dimanche matin. Ce sont des temps d'effroi, mon Dieu. (...). Je vais te promettre une chose, mon Dieu, oh, une brouille: je me garderai de suspendre au jour présent, comme autant de poids, les angoisses que m'inspire l'avenir; mais cela demande un certain entraînement. Pour l'instant, à chaque jour suffit sa peine. Je vais t'aider, mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire: ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider — et ce faisant nous nous aidons nous-mêmes.»

E. HILLESUM, *Une vie bouleversée* suivi de *Lettres de Westerbork*, Seuil [coll. Points], Paris

1995 [traduit par P. NOBLE], p. 175.

CONCLUSION

Sade ou le refus du sacré.

Après avoir approché l'oeuvre et la pensée de Sade, il nous a paru nécessaire de tenter une systématisation des fondements de sa critique du christianisme. Nous en avons perçu l'origine dans un refus général du sacré. Si nous concevons le sacré comme la reconnaissance par l'homme d'une réalité transcendante qui interfère avec ce qui est immédiatement perçu, alors la pensée de Sade se caractérise par un refus du sacré. Et ce, à deux niveaux: refus d'une puissance transcendante, qui comprend le refus d'une révélation divine quelle qu'elle soit, et refus de toutes valeurs.

Dans le refus d'une puissance transcendante, Sade s'appuie sur matérialistes de son temps: la nature contient en elle-même toutes les forces existantes, elle se suffit à elle-même, elle est un système fermé dont la puissance est immanente. Il recourt de même aux rationalistes pour s'opposer à l'idée de révélation divine.

Dans le refus des valeurs, Sade se pose en critique des philosophies de son époque: il n'y a pas de droit naturel ni de nature déifiée. En ce sens, il n'y a ni loi, ni morale, ni pouvoir au-dessus de l'homme. Le contraste est grand avec la vision rousseauiste ou celle contenue dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789.

Sacrilège et violence: l'univers de Sade.

L'univers de Sade est un univers d'enfermement, il saisit le lecteur et le transforme en spectateur consentant et participant à une minutieuse mise en scène de la perversité humaine. L'athéisme proprement dit ne semble pas premier dans le système de Sade, il en est bien plutôt la conclusion logique et inévitable.

*Le postulat de départ du système sadien se fonde sur les idées du sensualisme et du matérialisme. Il s'exprime dans une dépendance de l'homme à l'égard de ses passions.

*Trois refus en découlent: celui de la loi, celui de la morale et celui de Dieu. Ces refus renvoient au refus du sacré dont nous avons parlé. L'homme doit accepter sa réalité sans artifices ni détours.

*Le libertin sadien est le modèle de l'homme libre dans la mesure où il s'oppose aux autres (à ses sujets en particulier) dans sa capacité à contrôler les forces qui le mènent.

La révélation de la puissance de Dieu.

Après l'élaboration de la vision sadienne, il nous a semblé important de revenir aux textes néo-testamentaires pour y trouver des modèles en mesure de nous aider à reformuler la question de la puissance de Dieu avec celle des déterminations humaines. A cet effet, nous nous sommes arrêté à trois aspects de la tradition néo-testamentaire: la puissance de Dieu telle qu'elle apparaît en face de l'asservissement, de la possession et de la mort. Pour le premier aspect, nous nous référons à l'épître aux Romains, pour le deuxième aux récits d'exorcisme marciniens et pour le troisième à la figure de la croix.

Il se dégage de notre parcours une vision de la puissance de Dieu qui est à la fois paradoxale, personnelle et acte de parole. En ce sens, la vision chrétienne s'oppose précisément à la vision sadienne et, face à la réalité du mal, cette opposition devient décisive. Dans une vision qui refuse la référence au sacré, le mal n'est plus pris en charge en tant que scandale. Dans une vision chrétienne, le mal est et demeure scandale, à la fois inévitablement vaincu et inévitablement présent. C'est autour de la notion de peine qu'on a pu en effectuer une synthèse: mal subi et mal infligé, verticalité et horizontalité de cette réalité du monde en tant que "douleiva", empire — règne et pouvoir — du mal sur le monde et sur l'homme. Il se peut alors que Sade décrive précisément cette face de la réalité.

Victimisation et culpabilité, les versants du mal.

La question qui surgit en fin de compte est celle de la domination de l'homme par l'homme, dès l'instant où l'homme est extrait d'une dynamique qui englobe le sacré. En ce sens, le monde de la torture semble permettre un arrêt sur cette image. Sade dépeint, sur un plan fictionnel, les mécanismes de la torture et il inscrit ces mécanismes dans un système qui annule tant l'expérience de culpabilité que la parole dénonciatrice de la victime. C'est, en parallèle, ce que nous retrouvons dans les systèmes totalitaires qui justifient la torture.

En ce sens, la réflexion menée à son terme doit offrir un espace pour repenser la question du mal en tant que lieu où l'homme, d'une part, accepte sa culpabilité et la confesse et, d'autre part, prend conscience de son être-victime et se révolte. Le modèle chrétien nous semble pouvoir offrir cet espace. Sans ce rapport à soi au travers de la culpabilité et de la victimisation, le mal demeure du domaine de l'absolument déterminé. En ce sens, nous avons conçu la culpabilité comme une dimension nécessaire à l'appréhension du mal, alors que l'expérience de victime, elle, contient l'idée d'une position de l'homme qui n'est pas réductible à la seule soumission.

L'ouverture liturgique proposée à la fin de cette partie se veut une esquisse: le rituel et le culte peuvent être compris comme un espace où l'homme se retrouve conscient de lui-même, de ses possibles et de ses limites. La réalité fondamentale de la condition humaine doit y trouver place: l'auditeur de la Parole se voit mis en mouvement à partir de ses propres résistances et de ses propres condamnations.

Epilogue.

«C'est dans cette optique que nous avons cru devoir insister, dans la problématique de la communication, sur le système de la transmission de la promesse. Nous ne savons pas ce qu'il en est de la nature humaine, ni même si pareille expression a un sens. Nous ne saurions dire si, par nature, l'homme aspire au bonheur par les chemins de la vertu, de la justice, de l'amitié et de la contemplation, comme l'enseignait Aristote, ou si plutôt, par nature, comme d'autres

l'ont pensé, il est un loup pour son semblable. Mais ce que nous pouvons savoir, c'est que nous portons la responsabilité de signifier à ceux que nous rencontrons que leur avenir est ouvert et qu'ils sont appelés à la liberté, ou à l'inverse que nous allons les tenir dans un système d'autorité, ou enfin, dans l'indifférence à leur égard, les renvoyer à l'empire des probabilités économiques.»¹

Nous ne croyons pas possible de conclure l'ensemble de cette démarche. Elle reste finalement ouverte sur une forme de pari, celui de la foi en termes pascaliens, celui de la confiance en termes peut-être plus universels. Nous pensons avoir démontré qu'une partie de la vision sadienne est pertinente: non seulement l'histoire lui a donné forme, mais encore quelque chose de la perversité toujours incarnée la traduit. Face à cette vérité, toute contextuelle et limitée qu'elle soit, nous opposons l'aveu de culpabilité et le cri de victime: ces deux paroles se rejoignent et se lient; elles se détachent aussi de l'aliénation charnelle pour accéder à une forme minimale d'articulation. Rappelons-nous la nécessaire médiation du désir par le langage, telle que nous la propose la conception lacanienne.

Face à ces deux formes de paroles, il n'est pas de réponse qui puisse être réduite à une simple sentence en face de la culpabilisation ni à une simple désolation en face de la victimisation. Nous plaillons ici pour une parole qui rende grâce d'une part et qui rende estime d'autre part. Ces actes de paroles sont, ultimement, d'origine extramondaine, ils ne peuvent être émis qu'en lien avec une autorité qui leur rende justice. Ainsi, grâce et justice se retrouvent... Loi et Evangile en quelque sorte. Parole qui appelle à une humanité toujours possible.

La promesse est porteuse tout à la fois de ces deux pôles du langage qui tracent une part de l'histoire humaine. Et cette promesse, nous le croyons, est présente dans la Parole de Dieu. Dans une tradition qui se veut volontairement et consciemment réformée, cette Parole de Dieu demeure au centre de la confession de foi: aveu de croire! Faire aveu de croire, c'est oser reconnaître, par-delà l'immédiat, une puissance qui n'asservit pas et qui ne s'asservit pas elle-même.

¹P.-A. STUCKI, *La clarté des intentions: savoir, devoir, croire*, Cerf, Paris 1996, p. 227.

Puissance contestée et contestataire, sans cesse brisée, non pas en futile humilité, mais en rêve cassé de toute-puissance. Contre la vindicte qui dénonce l'homme abâtardi par Dieu, il faut maintenir une parole qui dit l'homme démesuré par la volonté d'être créateur. Dieu se nomme au travers de sa Parole, il se révèle par-delà les mythes humains, il se dévoile homme contre l'homme lui-même.

La vision de Sade qui sépare absolument parole capable et silence soumis nous rappelle à l'exigence d'un désir mué en écoute, écoute de ses ombres et de ses délires. Le pari ici est que rien ne fera taire le *bruissement d'un souffle tenu* (selon II Rois 19,12, traduction de la TOB), fragilité de ce Dieu que l'homme ne peut saisir que dans la fragilité de sa foi.

APPENDICES

ANNEXES

1. Annexes pour le chapitre *Sacrilège et violence: l'univers de Sade*, pp. 89ss, note 91:

Nous reproduisons ici les trois textes de Sade qui servent à l'illustration de sa pensée athée; ils sont tirés de D.A.F. SADE, *Oeuvres complètes*, tome I, J.-J. Pauvert, Paris 1986.

**Pensée ou Pensée sur Dieu:*

Dieu est absolument pōur l'homme ce que sont les couleurs pour un aveugle de naissance; il lui est impossible de se les figurer. — Mais, vous dit-on à cela, cependant ces couleurs existent: ainsi, si cet aveugle ne se les figure pas, c'est faute de sens, mais non faute d'existence de la chose. De même, si l'homme ne comprend pas Dieu, c'est faute de sens, mais non faute de la certaine existence de cet être.

Et voilà précisément où gît le sophisme: le nom et les propriétés, ou différences, de ces couleurs ne sont que des choses de convention, dépendantes de la nécessité où nos sens nous ont mis de les différencier, mais leur existence est frivole c'est-à-dire qu'il est très frivole de décider qu'un ruban teint en couleur brune soit effectivement brun; il n'y a de réel à cela que nos conventions. Dieu est de même, il ne se présente absolument à notre imagination que comme la couleur se peut au cerveau des aveugles, c'est-à-dire que comme une chose que l'on le lui dit être, mais dont rien ne prouve la réalité, et qui par conséquent peut fort bien ne pas être. Ainsi lorsque vous présentez un ruban à un aveugle en l'assurant qu'il est brun, non seulement vous ne lui donnez aucune idée, mais même vous ne lui dites rien qu'il ne puisse nier, sans que vous ayez et puissiez avoir d'armes pour le convaincre. De même, lorsque vous parlez de Dieu à l'homme, non seulement vous ne lui donnez aucune idée, mais même vous n'apportez à son imagination qu'une chose qu'il peut nier, combattre ou détruire, sans que vous ayez le plus petit argument à employer pour le persuader.

Dieu n'existe donc pas plus pour l'homme que les couleurs pour l'aveugle de naissance. L'homme est donc aussi en droit d'affirmer qu'il n'y a pas de Dieu, que l'aveugle l'est d'assurer qu'il n'y a point de couleurs, car les couleurs ne sont point une chose réelle, mais seulement une chose de convention, et toutes les choses de convention ne peuvent acquérir de réalité sur l'esprit de l'homme qu'autant qu'elles affectent ses sens et qu'elles peuvent en être comprises. Une chose peut donc pourtant être réelle aux yeux de tous les hommes doués de leurs cinq sens, et devenir douteuse et même nulle pour celui qui est privé du sens nécessaire à la concevoir. Mais la chose, absolument incompréhensible, ou absolument impossible à apercevoir des sens, devient nulle, et aussi nulle que la couleur le devient pour l'aveugle. Donc si la couleur est nulle pour l'aveugle, parce qu'il n'a pas le sens nécessaire à l'adopter, de même Dieu est nul pour l'homme puisque aucun de ses sens ne saurait l'apercevoir, et ce Dieu alors n'a donc plus, comme la couleur, qu'une existence de convention, mais en elle-même aucune réalité. Une société d'aveugles, privée du secours des autres hommes, aurait également des noms de convention pour exprimer des choses qui n'auraient aucune réalité.

Eu égard à cette belle chimère qu'on qualifie du nom de Dieu, nous sommes cette société d'aveugles; nous nous sommes figuré une chose que nous avons crue nécessaire, mais qui n'a d'autre existence que le besoin que nous avons eu de la créer. Tous les principes de la morale humaine s'anéantiraient de même, mesurés à ce même compas, car tous ces devoirs n'étant que de convention, sont de même tous chimériques. L'homme a dit: «Telle chose sera vertu parce qu'elle me sert, telle autre sera vice parce qu'elle me nuit»: ce sont les futiles conventions de la société des aveugles dont les lois n'ont aucune réalité intrinsèque. La véritable façon de juger notre faiblesse relativement aux sublimes mystères de la nature est de juger de la faiblesse d'êtres qui ont un sens de moins que nous; leurs erreurs vis-à-vis de nous sont les nôtres vis-à-vis de la nature: l'aveugle se fait des conventions relatives à ses besoins et à la médiocrité de ses facultés; l'homme, de même, a fait des lois relativement à ses petites connaissances, ses petites vues et ses petits besoins.

Mais rien de réel dans tout cela, rien qui ne puisse être, ou incompris d'une société qui nous serait inférieure en facultés, ou nié

formellement par une qui nous surpasserait par des organes plus délicats, ou par des sens de plus. Comme nos lois, nos vertus, nos vices, nos divinités, seraient méprisables aux yeux d'une société qui aurait deux ou trois sens de plus que nous, et une sensibilité double de la nôtre. Et pourquoi? C'est que cette société serait plus parfaite et plus rapprochée de la nature: d'où il résulte que l'être le plus parfait que nous puissions concevoir sera celui qui s'éloignera le plus de nos conventions et les trouvera les plus méprisables, ainsi que nous trouvons celles d'une société qui nous est inférieure.

Suivons la chaîne, et arrivons à la nature même: nous comprendrons facilement que tout ce que nous disons, que tout ce que nous arrangeons, décidons, est aussi éloigné de la perfection de ses vues et aussi inférieur à elles, que le sont par rapport à nos lois celles de cette société d'aveugles. Point de sens, point d'idées; *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, est en un mot la grande base et la grande vérité qui établit le système précédent. Il est inouï que M. Nicole, dans sa *Logique*, ait voulu détruire cet axiome certain de toute vraie philosophie. Il entre, prétend-il, dans notre esprit d'autres idées que celles acquises par les sens, et l'une de ces grandes idées qui peuvent arriver à nous, abstraction faite des sens, est: *Je pense donc je suis*. Cette idée, dit cet auteur, n'a aucun son, aucune couleur, aucune odeur, etc., donc elle n'est pas l'ouvrage des sens. Peut-on s'astreindre aussi servilement à la poussière de l'école jusqu'à faire des raisonnements de cette fausseté-là! Sans doute cette idée: *Je pense donc je suis*, n'est pas de l'espèce de celle: *Cette table est unie*, parce que le sens du toucher en apporte la preuve à mon esprit. Elle n'est, j'en conviens, l'opération d'aucun sens en particulier, mais elle est le résultat de tous, et si réellement, que s'il était possible qu'une créature existât sans aucun sens, il lui serait parfaitement impossible de former cette pensée: *Je pense donc je suis*. Donc, cette pensée est le résultat de l'opération de tous nos sens, quoiqu'elle le soit d'aucun en particulier, et donc elle ne peut détruire le grand et infallible raisonnement de l'impossibilité d'acquérir des idées abstarctivement des sens. La religion ne s'y accorde pas, j'en conviens, mais la religion est la chose du monde qu'il faut le moins consulter en matière de philosophie, parce qu'elle est celle qui en obscurcit le plus tous les principes, et qui courbe le plus honteusement l'homme sous ce joug ridicule de la foi, destructeur de toutes les vérités.

**La Vérité.*

Quelle est cette chimère impuissante et stérile,
 Cette divinité que prêche l'imbécile
 Un ramas odieux de prêtres imposteurs?
 Veulent-ils me placer parmi leurs sectateurs?
 Ah! jamais, je le jure, et je tiendrai parole,
 Jamais cette bizarre et dégoûtante idole,
 Cet enfant de délire et de dérision
 Ne fera sur mon ceur la moindre impression.
 Content et glorieux de mon épicurisme,
 Je prétends expirer au sein de l'athéisme
 Et que l'infâme Dieu dont on veut m'alarmer
 Ne soit conçu par moi que pour le blasphémer.
 Oui, vaine illusion, mon âme te déteste,
 Et pour t'en mieux convaincre ici je le proteste,
 Je voudrais qu'un moment tu pusses exister
 Pour jouir du plaisir de te mieux insulter.

Quel est-il en effet ce fantôme exécrationnel,
 Ce jean-foutre de Dieu, cet être épouvantable
 Que rien n'offre aux regards ni ne montre à l'esprit,
 Que l'insensé redoute et dont le sage rit,
 Que rien ne peint aux sens, que nul ne peut comprendre,
 Dont le culte sauvage en tous temps fit répandre
 Plus de sang que la guerre ou Thémis en courroux
 Ne purent en mille ans en verser parmi nous?
 J'ai beau l'analyser, ce gredin déifique,
 J'ai beau l'étudier, mon oeil philosophique
 Ne voit dans ce motif de vos religions
 Qu'un assemblage impur de conttadictions
 Qui cède à l'examen sitôt qu'on l'envisage,
 Qu'on insulte à plaisir, qu'on brave, qu'on outrage,
 Produit par la frayeur, enfanté par l'espoir,
 Que jamais notre esprit ne saurait concevoir,
 Devenant tour à tour, aux mains de qui l'érige,
 Un objet de terreur, de joie ou de vertige
 Que l'adroit imposteur qui l'annonce aux humains
 Fait régner comme il veut sur nos tristes destins,

Qu'il peint tantôt méchant et tantôt débonnaire,
 Tantôt nous massacrant, ou nous servant de père,
 En lui prêtant toujours, d'après ses passions,
 Ses moeurs, son caractère et ses opinions:
 Ou la main qui pardonne ou celle qui nous perce.
 Le voilà, ce sot Dieu dont le prêtre nous berce.

Mais de quel droit celui que le mensonge astreint
 Prétend-il me soumettre à l'erreur qui l'atteint?
 Ai-je besoin du Dieu que ma sagesse abjure
 Pour me rendre raison des lois de la nature?
 En elle tout se meut, et son sein créateur
 Agit à tout instant sans l'aide d'un moteur.
 A ce double embarras gagné-je quelque chose?
 Ce Dieu, de l'univers démontre-t-il la cause?
 S'il crée, il est créé, et me voilà toujours
 Incertain, comme avant, d'adopter son recours.
 Fuis, fuis loin de mon coeur, infernale imposture;
 Cède, en disparaissant, aux lois de la nature:
 Elle seule a tout fait, tu n'es que le néant
 Dont sa main nous sortit un jour en nous créant.
 Evanouis-toi donc, exécration chimère!
 Fuis loin de ces climats, abandonne la terre
 Où tu ne verras plus que des coeurs endurcis
 Au jargon mensonger de tes piteux amis!

Quant à moi, j'en conviens, l'horreur que je porte
 Est à la fois si juste, et si grande, et si forte,
 Qu'avec plaisir, Dieu vil, avec tranquillité,
 Que dis-je? avec transport, même avec volupté,
 Je serais ton bourreau, si ta frêle existence
 Pouvait offrir un point à ma sombre vengeance,
 Et mon bras avec charme irait jusqu'à ton coeur
 De mon aversion te prouver la rigueur.
 Mais ce serait en vain que l'on voudrait t'atteindre,
 Et ton essence échappe à qui veut la contraindre.
 Ne pouvant t'écraser, du moins, chez les mortels,
 Je voudrais renverser tes dangereux autels
 Et démontrer à ceux qu'un Dieu captive encore

Que ce lâche avorton que leur faiblesse adore
N'est pas fait pour poser un terme aux passions.

O mouvements sacrés, fières impressions,
Soyez à tout jamais l'objet de nos hommages,
Les seuls qu'on puisse offrir au culte des vrais sages,
Les seuls en tous les temps qui délectent leur coeur,
Les seuls que la nature offre à notre bonheur!
Cédons à leur empire, et que leur violence,
Subjuguant nos esprits sans nulle résistance,
Nous fasse impunément des lois de nos plaisirs:
Ce que leur voix prescrit suffit à nos désirs.
Quel que soit le désordre où leur organe entraîne,
Nous devons leur céder sans remords et sans peine,
Et, sans scruter nos lois ni consulter nos moeurs,
Nous livrer ardemment à toutes les erreurs
Que toujours par leurs mains nous dicta la nature.
Ne respectons jamais que son divin murmure;
Ce que nos vaines lois frappent en tous pays
Est ce qui pour ses plans eut toujours plus de prix.
Ce qui paraît à l'homme une affreuse injustice
N'est sur nous que l'effet de sa main corruptrice,
Et quand, d'après nos moeurs, nous craignons de faillir,
Nous ne réussissons qu'à la mieux accueillir.
Ces douces actions que vous nommez des crimes,
Ces excès que les sots croient illégitimes,
Ne sont que les écarts qui plaisent à ses yeux,
Les vices, les penchants qui la délectent le mieux;
Ce qu'elle grave en nous n'est jamais que sublime;
En conseillant l'horreur, elle offre la victime:
Frappons-la sans frémir, et ne craignons jamais
D'avoir, en lui cédant, commis quelques forfaits.
Examinons la foudre en ses mains sanguinaires:
Elle éclate au hasard, et les fils, et les pères,
Les temples, les bordels, les dévots, les bandits,
Tout plaît à la nature: il lui faut des délits.
Nous la servons de même en commettant le crime:
Plus notre main l'étend et plus elle l'estime.
Usons des droits puissants qu'elle exerce sur nous

En nous livrant sans cesse aux plus monstrueux goûts:
 Aucun n'est défendu par ses lois homicides,
 Et l'inceste, et le viol, le vol, les parricides,
 Les plaisirs de Sodome et les jeux de Sapho,
 Tout ce qui nuit à l'homme ou le plonge au tombeau,
 N'est, soyons-en certains, qu'un moyen de lui plaire.
 En renversant les dieux, dérobons leur tonnerre
 Et détruisons avec ce foudre étincelant
 Tout ce qui nous déplaît dans un monde effrayant.
 N'épargnons rien surtout: que ses scélératesses
 Servent d'exemple en tout à nos noires prouesses.
 Il n'est rien de sacré: tout dans cet univers
 Doit plier sous le joug de nos fougueux travers.
 Plus nous multiplierons, varierons l'infamie,
 Mieux nous la sentirons dans notre âme affermie,
 Doubtant, encourageant nos cyniques essais,
 Pas à pas chaque jour nous conduire aux forfaits.

Après les plus beaux ans si sa voix nous rappelle,
 En nous moquant des dieux retournons auprès d'elle:
 Pour nous récompenser son creuset nous attend;
 Ce que prit son pouvoir, son besoin nous le rend.
 Là tout se reproduit, là tout se régénère;
 Des grands et des petits la putain est la mère,
 Et nous sommes toujours aussi chers à ses yeux,
 Monstres et scélérats que bons et vertueux.

**Dialogue entre un prêtre et un moribond.*

Le prêtre.

Arrivé à cet instant fatal où le voile de l'illusion ne se déchire
 que pour laisser à l'homme séduit le tableau cruel de ses erreurs et
 de ses vices, ne vous repentez-vous point, mon enfant, des désordres
 multipliés où vous ont emporté la faiblesse et la fragilité humaine?

Le moribond.

Oui, mon ami, je me repens.

Le prêtre.

Eh bien, profitez de ces remords heureux pour obtenir du ciel, dans ce court intervalle qui vous reste, l'absolution générale de vos fautes, et songez que ce n'est que par la méditation du très saint sacrement de la pénitence qu'il vous sera possible de l'obtenir de l'Eternel.

Le moribond.

Je ne t'entends pas plus que tu ne m'as compris.

Le prêtre.

Eh quoi!

Le moribond.

Je t'ai dit que je me repentai.

Le prêtre.

Je l'ai entendu.

Le moribond.

Oui, mais sans le comprendre.

Le prêtre.

Quelle interprétation...?

Le moribond.

La voici... Créé par la nature avec des goûts très vifs, avec des passions très fortes; uniquement placé dans ce monde pour m'y livrer et pour les satisfaire, et ces effets de ma création n'étant que des nécessités relatives aux premières vues de la nature ou, si tu l'aimes mieux, que des dérivaisons essentielles à ses projets sur moi, tous en raison de ses lois, je ne me repens que de n'avoir pas assez reconnu sa toute-puissance, et mes uniques remords ne portent que sur le médiocre usage que j'ai fait de ses facultés (criminelles selon toi, toutes simples selon moi) qu'elle m'avait données pour la servir. Je lui ai quelquefois résisté, je m'en repens; aveuglé par l'absurdité de tes systèmes, j'ai combattu par eux toute la violence des désirs que j'avais reçus par une inspiration bien plus divine, et je m'en repens; je n'ai moissonné que des fleurs, quand je pouvais faire une ample

récolte de fruits... Voilà les justes motifs de mes regrets; estime-moi assez pour ne m'en pas supposer d'autres.

Le prêtre.

Où vous entraînent vos erreurs, où vous conduisent vos sophismes! Vous prêtez à la chose créée toute la puissance du créateur, et ces malheureux penchants qui vous ont égaré, vous ne voyez pas qu'ils ne sont que des effets de cette nature corrompue, à laquelle vous attribuez la toute-puissance.

Le moribond.

Ami, il me paraît que ta dialectique est aussi fausse que ton esprit. Je voudrais que tu raisonnasses plus juste, ou que tu me laissasses mourir en paix. Qu'entends-tu par créateur, et qu'entends-tu par la nature corrompue?

Le prêtre.

Le créateur est le maître de l'univers, c'est lui qui a tout fait, tout créé, et qui conserve tout par un simple effet de sa toute-puissance.

Le moribond.

Voilà un grand homme assurément! Eh bien, dis-moi pourquoi cet homme-là, qui est si puissant, a pourtant fait selon toi une nature corrompue.

Le prêtre.

Quel mérite eussent eu les hommes, si Dieu ne leur eût pas laissé leur libre arbitre? et quel mérite eussent-ils eu à en jouir s'il n'y eût eu sur la terre la possibilité de faire le bien et celle d'éviter le mal?

Le moribond.

Ainsi ton Dieu a voulu faire tout de travers, uniquement pour tenter ou pour éprouver sa créature: il ne la connaissait donc pas, il ne se doutait donc pas du résultat?

Le prêtre.

Il la connaissait sans doute, mais, encore un coup, il voulait lui laisser le mérite du choix.

Le moribond.

A quoi bon, dès qu'il savait le parti qu'elle prendrait et qu'il ne tenait qu'à lui, puisque tu le dis tout-puissant, qu'il ne tenait qu'à lui, dis-je, de lui faire prendre le bon?

Le prêtre.

Qui peut comprendre les vues immenses et infinies de Dieu sur l'homme, et qui peut comprendre tout ce que nous voyons?

Le moribond.

Celui qui simplifie les choses, mon ami, celui surtout qui ne multiplie pas les causes, pour mieux embrouiller les effets. Qu'as-tu besoin d'une seconde difficulté, quand tu ne peux pas expliquer la première? et dès qu'il est possible que la nature toute seule ait fait ce que tu attribues à ton dieu, pourquoi veux-tu lui aller chercher un maître? La cause de ce que tu ne comprends pas est peut-être la chose du monde la plus simple. Perfectionne ta physique, et tu comprendras mieux la nature; épure ta raison, bannis tes préjugés, et tu n'auras plus besoin de ton dieu.

Le prêtre.

Malheureux! je ne te croyais que socitien, j'avais des armes pour te combattre, mais je vois bien que tu es athée, et dès que ton coeur se refuse à l'immensité des preuves authentiques que nous recevons chaque jour de l'existence du créateur, je n'ai plus rien à te dire. On ne rend point la lumière à un aveugle.

Le moribond.

Mon ami, conviens d'un fait: c'est que celui des deux qui l'est le plus doit assurément être plutôt celui qui se met un bandeau que celui qui se l'arrache. Tu édifies, tu inventes, tu multiplies: moi je détruis, je simplifie. Tu ajoutes erreurs sur erreurs: moi je les combats toutes. Lequel de nous deux est aveugle?

Le prêtre.

Vous ne croyez donc point en Dieu?

Le moribond.

Non. Et cela par une raison bien simple: c'est qu'il est parfaitement impossible de croire ce qu'on ne comprend pas. Entre la compréhension et la foi, il doit exister des rapports immédiats; la compréhension est le premier aliment de la foi; où la compréhension n'agit point, la foi est morte, et ceux qui, dans tel cas, prétendraient en avoir, en imposent. Je te défies toi-même de croire au dieu que tu me prêches, parce que tu ne saurais me le démontrer, parce qu'il n'est pas en toi de me le définir, que par conséquent tu ne le comprends pas, que, dès que tu ne le comprends pas, tu ne peux plus m'en fournir aucun argument raisonnable, et qu'en un mot tout ce qui est au-dessus des bornes de l'esprit humain, est ou chimère ou inutilité; que ton dieu ne pouvant être que l'une ou l'autre de ces choses, dans le premier cas je serais un fou d'y croire, un imbécile dans le second.

Mon ami, prouve-moi l'inertie de la matière, et je t'accorderai le créateur; prouve-moi que la nature ne se suffit pas à elle-même, et je te permettrai de lui supposer un maître. Jusque-là n'attends rien de moi, je ne me rends qu'à l'évidence, et je ne reçois que de mes sens; où ils s'arrêtent ma foi reste sans force. Je crois le soleil, parce que je le vois; je le conçois comme le centre de réunion de tout la matière inflammable de la nature, sa marche périodique me plaît sans m'étonner. C'est une opération de physique, peut-être aussi simple que celle de l'électricité, mais qu'il ne nous est pas permis de comprendre. Qu'ai-je besoin d'aller plus loin? Lorsque tu m'auras échafaudé ton dieu au-dessus de cela, en serai-je plus avancé, et ne me faudra-t-il pas encore autant d'effort pour comprendre l'ouvrier que pour définir l'ouvrage?

Par conséquent, tu ne m'as rendu aucun service par l'édification de ta chimère, tu as troublé mon esprit, mais tu ne l'as pas éclairé, et je ne te dois que de la haine au lieu de reconnaissance. Ton dieu est une machine que tu as fabriquée pour servir tes passions, et tu l'as fait mouvoir à leur gré, mais dès qu'elle gêne les miennes, trouve bon que je l'aies culbutée; et dans l'instant où mon âme faible a besoin de calme et de philosophie, ne viens pas l'épouvanter de tes sophismes, qui l'effraieraient sans la convaincre,

qui l'irriteraient sans la rendre meilleure; elle est, mon ami, cette âme, ce qu'il a plu à la nature qu'elle soit, c'est-à-dire le résultat des organes qu'elle s'est plu de me former en raison de ses vues et de ses besoins; et, comme elle a un égal besoin de vices et de vertus, quand elle a voulu les secondes, elle m'en a inspiré les désirs, et je m'y suis livré tout de même. Ne cherche que ses lois pour unique cause à notre inconséquence humaine, et ne cherche à ses lois d'autres principes que ses volontés et ses besoins.

Le prêtre.

Ainsi donc tout est nécessaire dans le monde!

Le moribond.

Assurément.

Le prêtre.

Mais si tout est nécessaire, tout est donc réglé?

Le moribond.

Qui te dit le contraire?

Le prêtre.

Et qui peut régler tout comme il l'est, si ce n'est une main toute puissante et toute sage?

Le moribond.

N'est-il pas nécessaire que la poudre s'enflamme quand on y met le feu?

Le prêtre.

Oui.

Le moribond.

Et quelle sagesse trouves-tu à cela?

Le prêtre.

Aucune.

Le moribond.

Il est donc possible qu'il y ait des choses nécessaires sans sagesse, et possible, par conséquent, que tout dérive d'une cause première, sans qu'il y ait ni raison ni sagesse dans cette première cause.

Le prêtre.

Où voulez-vous en venir?

Le moribond.

A te prouver que tout peut être ce qu'il est et ce que tu le vois, sans qu'aucune cause sage et raisonnable le conduise, et que des effets naturels doivent avoir des causes naturelles, sans qu'il soit besoin de leur en supposer d'anti-naturelles, telle que le serait ton dieu qui lui-même, ainsi que je te l'ai déjà dit, aurait besoin d'explication, sans en fournir aucune; et que par conséquent dès que ton dieu n'est bon à rien, il est parfaitement inutile; qu'il y a grande apparence que ce qui est inutile soit nul et que tout ce qui est nul est néant. Ainsi, pour me convaincre que ton dieu est une chimère, je n'ai besoin d'aucun autre raisonnement que celui que me fournit la certitude de son inutilité.

Le prêtre.

Sur ce pied-là, il me paraît peu nécessaire de vous parler de religion.

Le moribond.

Pourquoi pas? Rien ne m'amuse comme la preuve de l'excès où les hommes ont pu porter sur ce point-là le fanatisme et l'imbécilité. Ce sont de ces espèces d'écarts si prodigieux, que le tableau, selon moi, quoique horrible, en est toujours intéressant. Réponds avec franchise, et surtout bannis l'égoïsme. Si j'étais assez faible que de me laisser surprendre à tes ridicules systèmes sur l'existence fabuleuse de l'être qui rend la religion nécessaire, sous quelle forme me conseillerais-tu de lui offrir un culte? Voudrais-tu que j'adoptasse les rêveries de Confucius plutôt que les absurdités de Brahma? adorerais-je le grand serpent des nègres, l'astre des Péruviens, ou le dieu des armées de Moïse? à laquelle des sectes de

Mahomet voudrais-tu que je me rendisse? ou quelle hérésie de chrétiens serait selon toi préférable? Prends garde à ta réponse.

Le prêtre.

Peut-elle être douteuse?

Le moribond.

La voilà donc égoïste.

Le prêtre.

Non, c'est t'aimer autant que moi que de te conseiller ce que je crois.

Le moribond.

Et c'est nous aimer bien peu tous deux que d'écouter de pareilles erreurs.

Le prêtre.

Eh! qui peut s'aveugler sur les miracles de notre divin rédempteur?

Le moribond.

Celui qui ne voit en lui que le plus ordinaire de tous les fourbes et le plus plat de tous les imposteurs.

Le prêtre.

O dieux, vous l'entendez et vous ne tonnez pas!

Le moribond.

Non, mon ami, tout est en paix, parce que ton dieu, soit impuissance, soit raison, soit tout ce que tu voudras enfin dans un être que je n'admets un moment que par condescendance pour toi, ou si tu l'aimes mieux pour me prêter à tes petites vues, parce que ce dieu, dis-je, s'il existe comme tu as la folie de le croire, ne peut pas pour nous convaincre avoir pris des moyens aussi ridicules que ceux que ton Jésus suppose.

Le prêtre.

Eh quoi! les prophéties, les miracles, les martyrs, tout cela ne sont pas des preuves?

Le moribond.

Comment veux-tu, en bonne logique, que je puisse recevoir comme preuve tout ce qui en a besoin soi-même? Pour que la prophétie devînt preuve, il faudrait d'abord que j'eusse la certitude complète qu'elle a été faite. Or, cela étant consigné dans l'histoire, ne peut plus avoir pour moi d'autre force que tous les autres faits historiques, dont les trois quarts sont fort douteux. Si à cela j'ajoute encore l'apparence plus que vraisemblable qu'ils ne me sont transmis que par des historiens intéressés, je serai comme tu vois plus qu'en droit de douter. Qui m'assurera d'ailleurs que cette prophétie n'a pas été faite après coup, qu'elle n'a pas été l'effet de la combinaison de la plus simple politique, comme celle qui voit un règne heureux sous un roi juste, ou de la gelée dans l'hiver? Et si tout cela est, comment veux-tu que la prophétie, ayant un tel besoin d'être prouvée, puisse elle-même devenir une preuve?

A l'égard de tes miracles, ils ne m'en imposent pas davantage. Tous les fourbes en ont fait, et tous les sots en ont cru. Pour me persuader de la vérité d'un miracle, il faudrait que je fusse bien sûr que l'événement que vous appelé tel fût absolument contraire aux lois de la nature, car il n'y a que ce qui est hors d'elle qui puisse passer pour un miracle: et qui la connaît assez pour oser affirmer que tel est précisément le point où elle s'arrête et précisément celui où elle est enfreinte? Il ne faut que deux choses pour accréditer un prétendu miracle: un bateleur et des femmelettes. Va, ne cherche jamais d'autre origine aux tiens, tous les nouveaux sectateurs en ont fait, et, ce qui est plus singulier, tous ont trouvé des imbéciles qui les ont crus. Ton Jésus n'a rien fait de plus singulier qu'Apollonius de Thyane, et personne pourtant ne s'avise de prendre celui-ci pour un dieu. Quant à tes martyrs, ce sont bien assurément les plus débiles de tous tes arguments. Il ne faut que de l'enthousiasme et de la résistance pour en faire, et tant que la cause opposée m'en offrira autant que la tienne, je ne serai jamais suffisamment autorisé à en croire une meilleure que l'autre, mais très porté en revanche à les supposer toutes les deux pitoyables.

Ah! mon ami, s'il était vrai que le dieu que tu prêches existât, aurait-il besoin de miracles, de martyrs et de prophéties pour établir son empire? Et si, comme tu le dis, le coeur de l'homme était son ouvrage, ne serait-ce pas là le sanctuaire qu'il aurait choisi pour sa loi? Cette loi égale, puisqu'elle émanerait d'un dieu juste, s'y trouverait d'une manière irrésistible également gravée dans tous et d'un bout de l'univers à l'autre; tous les hommes, se ressemblant par cet organe délicat et sensible, se ressembleraient également par l'hommage qu'ils rendraient au dieu de qui ils le tiendraient; tous n'auraient qu'une façon de l'aimer, tous n'auraient qu'une façon de l'adorer ou de le servir, et il leur deviendrait aussi impossible de méconnaître ce dieu que de résister au penchant secret de son culte. Que vois-je au lieu de cela dans l'univers? Autant de dieux que de pays, autant de manières de servir ces dieux que de différentes têtes ou de différentes imaginations. Et cette multiplicité d'opinions dans laquelle il m'est physiquement impossible de choisir serait, selon toi, l'ouvrage d'un dieu juste?

Va, prêdicant, tu l'outrages, ton dieu, en me le présentant de la sorte; laisse-moi le nier tout à fait, car s'il existe, alors je l'outrage bien moins par mon incrédulité que toi par tes blasphèmes. Reviens à la raison, prêdicant: ton Jésus ne vaut pas mieux que Mahomet, Mahomet pas mieux que Moïse, et tous les trois pas mieux que Confucius, qui pourtant dicta quelques bons principes pendant que les trois autres déraisonnaient. Mais en général tous ces gens-là ne sont que des imposteurs, dont le philosophe s'est moqué, que la canaille a crus et que la justice aurait dû faire pendre.

Le prêtre.

Hélas! elle ne l'a que trop fait pour l'un des quatre.

Le moribond.

C'est celui qui le méritait le mieux. Il était séditieux, turbulent, calomniateur, fourbe, libertin, grossier farceur et méchant dangereux, possédait l'art d'en imposer au peuple, et devenait par conséquent punissable dans un royaume en l'état où se trouvait alors celui de Jérusalem. Il a donc été très sage de s'en défaire, et c'est peut-être le seul cas où mes maximes, extrêmement douces et tolérantes d'ailleurs, puissent admettre la sévérité de Thémis. J'excuse toutes les erreurs, excepté celles qui peuvent devenir

dangereuses dans le gouvernement où l'on vit; les rois et leurs majestés sont les seules choses qui m'en imposent, les seules que je respecte, et qui n'aime pas son pays et son roi n'est pas digne de vivre.

Le prêtre.

Mais enfin vous admettez bien quelque chose après cette vie? Il est impossible que votre esprit ne se soit pas quelquefois plu à percer l'épaisseur des ténèbres du sort qui nous attend: et quel système peut l'avoir mieux satisfait que celui d'une multitude de peines pour celui qui vit mal et d'une éternité de récompenses pour celui qui vit bien?

Le moribond.

Quel, mon ami? celui du néant. Jamais il ne m'a effrayé, et je n'y vois rien que de consolant et de simple; tous les autres sont de l'ouvrage de l'orgueil, celui-là seul l'est de la raison. D'ailleurs il n'est ni affreux ni absolu, ce néant. N'ai-je pas sous mes yeux l'exemple des générations et régénérations perpétuelles de la nature? Rien ne périt, mon ami, rien ne se détruit dans le monde; aujourd'hui homme, demain ver, après-demain mouche, n'est-ce pas toujours exister? Eh! pourquoi veux-tu que je sois récompensé de vertus auxquelles je n'ai nul mérite, ou puni de crimes dont je n'ai pas été le maître? peux-tu accorder la bonté de ton prétendu dieu avec ce système, et peut-il avoir voulu me créer pour se donner le plaisir de me punir, et cela seulement en conséquence d'un choix dont il ne me laisse pas le maître?

Le prêtre.

Vous l'êtes.

Le moribond.

Oui, selon tes préjugés; mais la rasion les détruit, et le système de la liberté de l'homme ne fut jamais inventé que pour fabriquer celui de la grâce, qui devenait si favorable à vos rêveries. Quel est l'homme au monde qui, voyant l'échafaud à côté du crime, le commettrait, s'il était libre de ne pas le commettre? Nous sommes entraînés par une force irrésistible, et jamais un instant les maîtres de pouvoir nous déterminer pour autre chose que pour le côté vers

lequel nous sommes inclinés. Il n'y a pas une seule vertu qui ne soit nécessaire à la nature, et réversiblement, pas un seul crime dont elle n'ait besoin, et c'est dans le parfait équilibre qu'elle maintient des uns et des autres, que consiste toute sa science. Mais pouvons-nous être coupables du côté dans lequel elle nous jette? Pas plus que ne l'est la guêpe qui vient darder son aiguillon dans ta peau.

Le prêtre.

Ainsi donc le plus grand de tous les crimes ne doit inspirer aucune frayeur?

Le moribond.

Ce n'est pas là ce que je dis: il suffit que la loi le condamne, et que le glaive de la justice le punisse, pour qu'il doive nous inspirer de l'éloignement ou de la terreur, mais dès qu'il est malheureusement commis, il faut savoir prendre son parti, et ne pas se livrer au stérile remords. Son effet est vain, puisqu'il n'a pu nous en préserver, nul, puisqu'il ne le répare pas: il est donc absurde de s'y livrer, et plus absurde encore de craindre d'en être puni dans l'autre monde, si nous sommes assez heureux que d'avoir échappé de l'être en celui-ci. A Dieu ne plaise que je veuille par là encourager au crime! il faut assurément l'éviter tant qu'on le peut, mais c'est par raison qu'il faut savoir le fuir, et non par de fausses craintes qui n'aboutissent à rien et dont l'effet est sitôt détruit dans une âme un peu ferme. La raison, mon ami, oui, la raison toute seule doit nous avertir que de nuire à nos semblables ne peut jamais nous rendre heureux, et notre coeur, que de contribuer à leur félicité est la plus grande pour nous que la nature nous ait accordée sur la terre. Toute la morale humaine est renfermée dans ce seul mot: *rendre les autres aussi heureux que l'on désire de l'être soi-même* et ne leur jamais faire plus de mal que nous n'en voudrions recevoir. Voilà, mon ami, voilà les seuls principes que nous devons suivre, et il n'y a besoin ni de religion, ni de dieu pour goûter et admettre ceux-là: il n'est besoin que d'un bon coeur.

Mais je sens que je m'affaiblis, prêchant; quitte tes préjugés, sois homme, sois humain, sans crainte et sans espérance; laisse tes dieux et tes religions; tout cela n'est bon qu'à mettre le fer à la main des hommes, et le seul nom de toutes ces horreurs a plus fait verser de sang sur la terre que toutes les autres guerres et les autres fléaux à

la fois. Renonce à l'idée d'un autre monde, il n'y en a point; mais ne renonce pas au plaisir d'être heureux et d'en faire en celui-ci. Voilà la seule façon que la nature t'offre de doubler ton existence ou de l'étendre... Mon ami, la volupté fut toujours le plus cher de mes biens; je l'ai encensée toute ma vie, et j'ai voulu la terminer dans ses bras: ma fin approche, six femmes plus belles que le jour sont dans ce cabinet voisin, je les réservais pour ce moment-ci; prends-en ta part, tâche d'oublier sur leurs seins, à mon exemple, tous les vains sophismes de la superstition, et toutes les imbéciles erreurs de l'hypocrisie.

Note.

Le moribond sonna, les femmes entrèrent, et le prédicant devint dans leurs bras un homme corrompu par la nature, pour n'avoir pas su expliquer ce que c'était que la nature corrompue.

2. Annexes pour le chapitre La révélation de la puissance de Dieu,
p. 138, note 38:

Nous offrons ici une concordance du vocabulaire paulinien relatif à l'esclavage et à la vocation; cette liste a été établie par nos soins. Quelques notes complètent l'énumération des concepts:

1) occurrences pauliniennes sur la racine "δουλ-":

Rm (18)

"δουλεύω" "δοῦλος" (adj.) "δοῦλος" (subs.) "δουλόω" "δουλεία"

1.1

6.6

6.16

6.16

6.17

6.18

6.19

6.19

6.20

6.22

7.6

7.25

8.15

8.21

9.12

12.11

14.18

16.18

1 Co (7)**2 Co (1)**

"δοῦλος" (subs.)

"δουλόω"

"δοῦλος" (subs.)

7.15

4.5

7.21

7.22

7.22

7.23

9.19

12.13

Ga (11)

"δουλεύω"

"δοῦλος" (subs.)

"δουλόω"

"δουλεία"

1.10

3.28

4.1

4.3

4.7

4.8

4.9

4.24

4.25

5.1

5.13

Ph (3)

"δουλεύω"

"δοῦλος" (subs.)

1.1

2.7

2.22

Notes complémentaires:

-deux autres mots de la même racine apparaissent dans ces épîtres: "καταδουλώ" en 2 Co 11,20 et Ga 2,4; "δουλαγωγέω" qui est un hapax en 1 Co 9,27

-"δουλεύω" se trouve 25 fois dans le NT et "δούλος" 124 fois dont 47 fois chez Paul

- en opposition à "διακονέω", il a une connotation de mépris et de diminution, d'abaissement dans le monde hellénistique (Paul utilise "διακονέω" surtout dans le sens du ministère)

-dans le Proche Orient, ce terme a une valeur positive, celle qui désigne tous les serviteurs d'un roi du plus petit au plus grand

-chez les gnostiques, cette terminologie marque surtout la dépendance à l'égard du monde

- dans le NT, un des usages renvoie à la réalité vécue de l'esclavage (condition/rerelations)

-"δουλεία" renvoie à l'empire du péché, de la loi et de la mort (empire dans le double sens de règne et de domination)

-occurrences fortement accentuées en Rm 6/I Co 7/Ga 4

2) occurrences pauliniennes sur "κλητός":

N'apparaît que dans Rm 1.1/1.6/1.7/8.2

et 1 Co 1.1/1.2/1.24

Puis 2 fois chez Matthieu, 1 fois chez Jude et 1 fois dans l'Apocalypse

Notes complémentaires:

-"appeler" peut avoir le sens de donner un nom aussi, nommer, ce qui renvoie à l'identité donnée et à l'élection

-on peut voir en Rm 8,26-30 un sommaire des prescriptions pauliniennes sur l'appel

-il y a de très nombreuses occurrences de "καλέω" dans **Romains** (4,17/8,30/8,30/9,7/9,12/9,24/9,25/9,26), dans **I Corinthiens** (1,9 /7,15/7,17/7,18/7,18/7,20/7,21/7,22/7,24/10,27/15,9) et dans **Galates** (1,6/1,15/5,8/5,13)

-les occurrences de "ἐκκλησία" sont encore plus nombreuses: dans **Romains** (16,1/16,4/16,5/16,16/ 16,23), dans **I Corinthiens** (1,2/4,17/6,4/7,17/10,32/11,16/11,18/11,22/12,28/14,4/14,5/14,12/14,19/14,23/14,28/14,33/14,34/14,35/15,9/16,1/16,19/16,19), dans **II Corinthiens** (1,1/8,1/8,18/8,19/8,23/8,24/11,8/11,28/12,13), dans **Galates** (1,2/1,13/1,22) et dans **Philippiens** (3,6/4,15)

BIBLIOGRAPHIE

Nous rassemblons ici les références bibliographiques réparties selon un choix de rubriques qui devrait rendre compte des différents champs du travail. A partir du point 2, nous signalons tous les ouvrages et articles lus mais non cités par un [*]. Pour toutes les parutions récentes sur Sade, nous renvoyons aux numéros de la *Bibliographie d'Histoire Littéraire Française*, fondée par O. KLAPP et dirigée par A. KLAPP-LEHRMANN, V. Klostermann, Frankfurt am Main.

1. Outils de travail, études générales.

1.1. Dictionnaires et encyclopédies:

P. FOULQUIE et R. SAINT-JEAN, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris (1962) 1969: article "Anthropologie".

Petit Robert, édition en deux volumes, Paris 1996.

Encyclopaedia Universalis, Paris 1993, article:

- "Désir" par B. SAINT-GIRONS.

Encyclopaedia Universalis, Paris 1995, article:

- "Spinoza et spinozisme" par R. MISRAHI.

Encyclopaedia Universalis, Paris 1996, articles:

- "Sade" par B. DIDIER

- "Surréalisme" par P. DUBRUNQUEZ et F. ALQUIE

- "Artaud" par P. THEVENIN

- "Pasolini" par G. LEGRAND

- "Cathares" par C. THOUZELLIER

- "Bultmann" par A. MALET

1.2. Dictionnaires théologiques:

H. BALZ & G. SCHNEIDER (hersg.), *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz 1980, vol. 1, articles "δύναμις" et "δουλέω".

G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart 1935, vol. 2, articles "δοσλος", "δύναμις" et "καλέω".

1.3. Histoire de la littérature:

B. DIDIER, *La littérature de la Révolution française*, QSJ/PUF, Paris (1988) 1989.

M. KERAUTRET, *La littérature française du XVIIIème siècle*, QSJ/PUF, Paris (1983) 1991.

Littérature française: XVIIIème siècle/anthologie, Larousse, Paris 1994 [présenté par P. MALANDAIN].

1.4. Histoire générale:

Histoire Universelle 3: de la Réforme à nos jours, Gallimard/La Pléiade, Paris (1958) 1982 [présenté par R. GROUSSET et E. G. LEONARD].

Nouvelle Histoire de l'Eglise, vol. 4: Siècle des Lumières. Révolutions. Restaurations, Seuil Paris (s. d.) [sous la direction de L.-J. ROGIER, R. AUBERT, M. D. KNOWLES].

1.5. Textes bibliques:

Novum Testamentum Graece, Nestlé-Aland 26e éd., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestlé-Aland 26e éd., Walter de Gruyter, Berlin/New-York 1985.

Traduction Oecuménique de la Bible, Cerf/Bergers et les Mages, Paris (1972)1983.

2. Littérature.

2.1. Oeuvres de Sade:

D.A.F. SADE, *Oeuvres complètes*, XV tomes, J.-J. Pauvert, Paris 1986 (I-V), 1987 (VI-IX), 1988 (X) et 1991 (XI-XV).

D.A.F. SADE, *La philosophie dans le boudoir*, Folio/Gallimard, Paris 1976.

D.A.F. SADE, *Voyage d'Italie*, Fayard, Paris 1995 [présenté par M. LEVER].

D.A.F. SADE, *Oeuvres*, vol. I et II, Gallimard/La Pléiade, Paris 1990 et 1995 [présenté par M. DELON].

D.A.F. SADE, *Correspondances: le Marquis de Sade et son père*, vol. III: 1752-1767, Slatkine, Genève 1991 [présenté par A. M. LABORDE].

D.A.F. SADE, *Correspondances: Sade à la Bastille*, vol. XX: 1787-1788, Slatkine, Genève 1996 [présenté par A. M. LABORDE].

D.A.F. SADE, *Correspondances: Sade en Provence*, vol. XXIV: 1795-1797, Slatkine, Genève 1996 [présenté par A. M. LABORDE].

D.A.F. SADE, *Sade, osons le dire*, choix et présentation de textes par J.-J. PAUVERT, Les Belles Lettres/Iconoclastes no 14, Paris 1992.

***D.A.F. SADE**, *Discours contre Dieu*, Union Générale d'Éditions [coll. 10/18], Paris 1981 [réunis et présentés par G. LELY].

***D.A.F. SADE**, *Système de l'agression*, choix de textes philosophiques présentés par N. CHATELET, Aubier Montaigne, Paris 1972.

2.2. Etudes sur Sade:

***T. AIRAKSINEN**, *The philosophy of the Marquis de Sade*, Routledge, London and New York (1991) 1995.

R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* in: *Oeuvres complètes*, vol. II, Seuil, Paris 1994, pp.1039-1066 + 1127-1171.

***R. BARTHES**, "Sade-Pasolini (Le Monde, 16 juin 1976)" in: *Oeuvres complètes*, vol. III, Seuil, Paris 1995, pp. 391-392.

- *R. BARTHES, "La crise du désir (entretien avec P. Brooks, *Le Nouvel Observateur*, 20 avril 1980)" in: *Oeuvres complètes*, vol. III, Seuil, Paris 1995, pp. 1243-1246.
- G. BATAILLE, *La littérature et le mal*, Gallimard/NRF [coll. Idées], Paris 1957, pp. 117-148.
- G. BATAILLE, *Les larmes d'Eros*, Pauvert, Paris (1961) 1981.
- S. DE BEAUVOIR, *Faut-il brûler Sade?*, Gallimard [coll. Idées], Paris 1972, pp. 1-82.
- M. BLANCHOT, *Lautréamont et Sade*, Minuit, Paris 1949 (en particulier le chapitre consacré à Sade, pp. 215-265).
- *J.-C. BONNET, "Sade historien" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 133-148.
- A. LE BRUN, *Sade, aller et détours*, Plon, Paris 1989.
- A. LE BRUN, *Soudain un bloc-d'abîme, Sade*, J.-J. Pauvert, Paris 1986 [introduction aux *Oeuvres complètes*].
- M. CAMUS, "L'impasse mystique du libertin" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 259-276.
- *C. CUSSET, "Sade, Machiavel et Néron: de la théorie politique à l'imaginaire libertin" in: *Dix-Huitième Siècle*, no 22, PUF, Paris 1990, pp. 401-411.
- M. DELON, "Sade, l'enfer comme fantasme libertin" in: *Magazine littéraire*, no 356, Paris juillet-août 1997, pp. 45-48.
- *M. DELON, "Sade thermidorien" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 99-117.
- *M. DELON, "Sade dans la Révolution" in: *Revue Française d'Etudes Américaines* no 40: *Littérature et Révolution*, Presses Universitaires de Nancy, avril 1989, pp. 149-159.
- B. DIDIER, "Sade théologien" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 219-240.
- B. DIDIER, *Sade, une écriture du désir*, Denoël/Gonthier, Paris 1976.
- J. DEPRUN, "Sade philosophe" in: D.A.F. SADE, *Oeuvres*, vol. I, Gallimard/La Pléiade, Paris 1990 [présenté par M. DELON], pp. LIX-LXIX
- P. FRANTZ "Sade: texte, théâtralité" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 193-217.
- *J. GALLOP, *Intersections: a reading of Sade with Bataille, Blanchot, and Klossowski*, University of Nebraska Press, Lincoln and London 1981.
- *J. GILLIBERT, "L'emprise sadienne" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 277-288.

P. KLOSSOWSKI, *Sade mon prochain* précédé de *Le philosophe scélérat* (pp. 15-54), Seuil, Paris (1947) 1967.

G. LELY, *Vie du Marquis de Sade* (nouvelle édition revue et corrigée), J.-J. Pauvert c/o Garnier Frères, Paris (1952 et 1957, édition en 2 vol.) 1982.

***A. FFERSMANN**, "L'ironie romantique chez Sade" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 85-98.

A. PROCHIANZ, *La biologie dans le boudoir*, Odile Jacob, Paris 1995.

P. ROGER, "La trace de Fénelon" in: *Colloque de Cerisy: Sade, écrire la crise*, Belfond, Paris 1983, pp. 149-173.

***R. SAMPLE**, "Lacan, Kant and Sade" in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 26, no 1, January 1995, pp. 5-16.

***M.-F. SILVER**, "Un exemple des métamorphoses de l'épicurisme au dix-huitième siècle: l'idée de nature dans les romans du Marquis de Sade" in: *Transactions of the Seventh International Congress on the Enlightenment (Budapest 26 July- 2 August 1987)*, vol. I, Oxford 1989, pp. 523-525.

P. SOLLERS, *Sade contre l'Être Suprême* précédé de *Sade dans le temps*, Gallimard/NRF, Paris 1996.

C. THOMAS, *Sade*, Seuil [coll. *Ecrivains de toujours*], Paris 1994.

2.3. Littérature du XVIIIème siècle:

***D. DIDEROT**, *Le neveu de Rameau* in: *Oeuvres*, vol. II, Laffont [coll. Bouquins], Paris 1994 [présenté par L. VERSINI], pp. 603-695.

D. DIDEROT, *Pensées philosophiques* in: *Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris (1964) 1980 [présenté par P. VERNIERE], pp. 9-49.

***D. DIDEROT**, *Le rêve d'Alembert* in: *Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris (1964) 1980 [présenté par P. VERNIERE], pp. 285-371.

***D. DIDEROT**, *Encyclopédie I-IV* in: *Oeuvres complètes*, vol. V-VIII, Hermann, Paris 1976 [présenté par J. LOUGH et J. PROUST].

***BARON D'HOLBACH**, *Le vrai sens du système de la nature*, Félix Sartiaux, Londres 1774 [oeuvre possiblement attribuable à Helvétius].

LA METTRIE, *L'homme-machine*, Denoël/Gonthier, Paris 1981 [présenté par P.-L. ASSOUN].

J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social* suivi par *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, La Renaissance du Livre/Mignot, Paris (s.d.), pp. 1-136.

VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* [augmenté d'une lettre de J. Locke sur le même sujet], Paris 1764.

VOLTAIRE, *Lettres inédites sur la tolérance*, J. Cherbuliez, Paris 1863 [présenté par A. COQUERET Fils].

3. Philosophie.

3.1. Textes classiques:

R. DESCARTES, *Discours de la méthode* et *Les passions de l'âme*, Bookking International, Paris 1995.

EPICTETE, *Les entretiens recueillis par Arrien*, Didier & Cie, Paris 1862 [présenté par V. Courdaveaux].

*E. KANT, "La doctrine philosophique de la religion: de l'immanence du mauvais principe au bon ou sur le mal radical dans la nature humaine (première partie)" in: *Oeuvres: La religion dans les limites de la simple raison*, vol. 3, Gallimard/La Pléiade, pp. 29-70 [traduit par A. PHILONENKO].

S. KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, Gallimard [coll. Les essais], Paris 1935 [traduit par K. FERLOV et J. J. GATEAU].

F. NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, Livre de Poche, Paris 1991 [traduit par H. ALBERT].

F. NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, Garnier-Flammarion, Paris 1994 [traduit et présenté par E. BLONDEL].

F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Gallimard/Folio, Paris 1971 [traduit par C. HEIM].

B. PASCAL, *Pensées*, Garnier-Flammarion, Paris 1976 [texte établi par Léon Brunschvicg].

PHILOSTRATE, *La vie d'Apollonios de Tyane* in: *Romans Grecs et Latins*, Gallimard/La Pléiade, Paris (1958) 1986 [traduit et présenté par P. GRIMAL], texte pp. 1025-1338; notes pp. 1506-1529.

*A. SCHOPENHAUER, *Le vouloir-vivre, l'art et la sagesse*, textes choisis [établi par A. DEZ], FUF, Paris 1970, pp. 1-96 + 159-220.

3.2. Philosophies du XXème siècle:

H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme: le système totalitaire* (1951), Seuil [coll. Points], Paris 1972 [traduit par J.-L. BOURGET, R. DAVREU et F. LEVY].

M. BUBER, *Je et Tu*, Aubier/Montaigne, Paris 1969 [avant-propos de G. MARCEL + préface de G. BACHELARD et traduit par G. BIANQUIS].

M. HORKHEIMER & T.W. ADORNO, *La dialectique de la raison* (1947), Gallimard/Tel, Paris 1974 [traduit par E. KAUFHOLZ], pp. 92-127.

F. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

F. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris (1955) 1964.

F. RICOEUR, *Le mal, un défi à-la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986 [avant-propos de F. GISEL].

F. RICOEUR, *Finitude et culpabilité* in: *Philosophie de la volonté*, tome 2, Aubier, Paris (1960: édition en 2 volumes) 1988.

P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969: "Le 'péché originel': étude de signification", pp. 265-282; "Interprétation du mythe de la peine", pp. 348-369; "Préface à Bultmann", pp. 373-392; "Culpabilité, éthique et religion", pp. 416-430.

3.3. Essais philosophiques:

O. BLOCH, "L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières" in: *Dix-huitième siècle no 24: le matérialisme des Lumières*, PUF, Paris 1992, pp. 73-82.

L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris 1993.

A. CAMUS, *L'homme révolté*, Gallimard/Folio, Paris (1951)1997.

E. CASSIRER, *La philosophie des lumières* (1932), Fayard, Paris 1970 [traduit par F. QUILLET], pp. 153-205.

A. COMTE-SPONVILLE, "La Mettrie et le 'système d'Epicure'" in: *Dix-huitième siècle no 24: le matérialisme des Lumières*, PUF, Paris 1992, pp. 105-115.

J. DEPRUN, "Deux emplois du mot *matérialisme*: Christian Wolff et Jean-Jacques Rousseau" in: *Dix-huitième siècle no 24: le matérialisme des Lumières*, PUF, Paris 1992, pp. 11-15.

*A. FINKIELKRAUT, *L'humanité perdue: essai sur le XXe siècle*, Seuil, Paris 1996.

M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard/Tel, Paris 1972.

E. FUCHS & P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre: essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides [coll. Champ éthique no 12], Genève 1985, pp. 17-167.

D. HALEVY, *Nietzsche*, Grasset/Pluriel, Paris (1944) 1977.

*V. JANKELEVITCH, *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*, Seuil [coll. Points], Paris 1986.

P. NIZAN, *Démocrite, Epicure, Lucrèce: les matérialistes de l'Antiquité (textes choisis)*, Arléa, Paris (1938) 1991.

*B. SICHERE, *Histoires du mal*, Grasset [coll. Figures], Paris 1995.

P.-A. STUCKI, *La clarté des intentions: savoir, devoir, croire*, Cerf, Paris 1996.

P.-A. STUCKI, *Les leçons de l'existentialisme*, Labor et Fides [coll. Entrée libre no 19], Genève 1992.

P.-A. STUCKI, *L'existentialisme chrétien a-t-il une logique?*, Cerf, Paris 1992, pp. 1-60.

4. Théologie.

4.1. Textes classiques:

AUGUSTIN, *De libro arbitrio* in *Oeuvres/Dialogues philosophiques: de l'âme à Dieu*, vol. 6 [présenté et traduit par P. J. THONNARD], Desclée de Brower [Bibliothèque augustinienne], Paris 1952, pp. 125-471.

J. CALVIN, *Commentaires bibliques: épître aux Romains* in: *Commentaires de J. Calvin sur le Nouveau Testament*, tome 4, Kerygma/Farel, Aix et Paris 1978.

*FENELON, *Traité de l'existence de Dieu*, Editions Universitaires, Paris 1990 [présenté par J.-L. DUMAS].

M. LUTHER, *Traité du serf arbitre, Oeuvres I, "Je sers"*/Labor et Fides, Paris/Genève 1936 [traduit et présenté par D. DE ROUGEMONT].

M. LUTHER, *Commentaires de l'épître aux Romains (1515-1516)*, tomes 1 et 2 in: *Oeuvres*, tome XI, Labor et Fides, Genève 1983 [traduit par R. ESNAULT] et in: *Oeuvres*, tome XII, Labor et Fides, Genève 1985 [traduit par G. LARRIGUE].

P. MELANCHTHON, *Loci communes rerum theologicarum seu hypotuposes theologicae 1521* in: *Melanchthons Werke Studienausgabe*, vol. II/1, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1952 [présenté par H. ENGELLAND].

4.2. Etudes théologiques:

G. AURENCHE, "Au coeur de la construction d'un monde sans torture, la démarche théologique" in: *FLACAT, Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne*, Cerf, Paris 1992, pp. 19-46.

***L. BASSET**, *Le pardon originel: de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Labor et Fides [coll. Lieux théologiques no 24], Genève 1994, pp. 13-44.

P. BUEHLER, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Labor et Fides, Genève 1976.

R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, vol.*, Seuil, Paris 1970 [traduit par A. MALET]: "Le problème de la 'théologie naturelle'", pp. 328-348.

R. BULTMANN, *Foi et compréhension*, vol.***, Seuil, Paris 1969 [traduit par A. MALET]: "A mon sujet", pp. 207-220; "A propos du problème de la démythologisation", pp. 384-393.

***E. DREWERMANN**, *La faute et la peur: psychanalyse et morale*, tome 1, Cerf, Paris 1992 [traduit par J.-P. BAGOT].

P.-L. DUBIED, "Le système de nos croyances" in: *Cahiers de l'IRP* (Institut Romand de Pastorale), no 8, Université de Lausanne, janvier 1991.

G. EBELING, "L'herméneutique entre la puissance de la Parole de Dieu et sa perte de puissance dans les Temps modernes" in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne 1994/1 [traduit par P. BUEHLER].

G. EBELING, *Luther: introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides [coll. Lieux théologiques no 6], Genève 1983 [traduit par A. RIGO et P. BUEHLER].

E. JUENGL, *Dieu mystère du monde* (1977), tome I, Cerf, Paris 1983 [traduit sous la direction de H. HOMBURG], pp. 65-160 + 225-231.

*R. LEUENBERGER, "Gott in der Hölle lieben" in : *Erwogenes und Gewagtes: eine Sammlung seiner Aufsätze als Festgabe zum 70. Geburtstag*, F. GRUNEWALD (Hersg.), TVZ, Zürich 1986, pp. 177-200.

D. L. MIGLIORE, *The power of God*, Westminster Press, Philadelphia 1983.

J. MOLTSMANN, "Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne?" in: FIACAT, *Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne*, Cerf, Paris 1992, pp. 47-72.

F. QUERE, "Sur le pardon" in: FIACAT, *Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne*, Cerf, Paris 1992, pp. 89-103.

4.3. Etudes exégétiques et commentaires:

C. K. BARRETT, *The epistle to the Romans*, A. & C. Black [coll. Black's New Testament commentaries], London (1957) 1971.

K. BARTH, *L'épître aux Romains* (1922), Genève, Labor et Fides, 1972 [traduit par P. JUNDT].

J. C. BEKER, "The faithfulness of God and the priority of Israel in Paul's letter to the Romans" in: K. P. DONFRIED (ed.), *The Romans debate*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts (1977) 1991, pp. 327-332.

*G. BORNKAMM, "Sünde, Gesetz und Tod (Röm 7)" in: *Das Ende des Gesetzes (Paulusstudien), Gesammelte Aufsätze I*, Chr. Kaiser, München 1966, pp. 51-69.

*R. BULTMANN, "Römer 7 und die Anthropologie des Paulus" in: *Exegetica*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967, pp. 198-209.

*R. BULTMANN, "Christ fin de la loi" in: *Foi et compréhension*, vol.*, Seuil, Paris 1970 [traduit par A. MALET], pp. 409-437.

R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (1921), Seuil, Paris 1973 [traduit par A. MALET].

W. S. CAMPBELL, "Romans III as a key to the structure and thought of Romans" in: K. P. DONFRIED (ed.), *The Romans debate*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts (1977) 1991, pp. 251-264.

K. P. DONFRIED, "False presuppositions in the study of Romans" in: K. P. DONFRIED (ed.), *The Romans debate*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts (1977) 1991, pp.102-124.

*J. D. G. DUNN, "The formal and theological coherence of Romans" in: K. P. DONFRIED (ed.), *The Romans debate*, Hendrickson Publishers, Peabody/Massachusetts (1977) 1991, pp. 245-250.

*E. KAESEMANN, "La justice de Dieu chez Paul (1961)" in: *Essais exégétiques*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1972 [traduit par D. APPIA], pp. 242-255.

E. KAESEMANN, *An die Römer*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck) [coll. HZNT 8a], Tübingen (1973) 1974.

W. G. KUEMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Chr. Kaiser, München 1974, pp. 74-138.

G. THEISSEN, "Gesetz und Sünde. Das Bewusstwerden des Konflikts nach Röm 7,7-23" in: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1983, pp. 181-268.

G. THEISSEN, *Miracle stories of the early Christian tradition*, T. & T. Clark, Edinburgh 1983 [traduit par F. McDONAGH].

[G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichte*, Gerd Mohn, Gütersloh 1974.]

*A. VERGOTE, "Apports des données psychanalytiques à l'exégèse. Vie, loi et clivage du Moi dans l'épître aux Romains 7" in: *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris 1971, pp. 109-147.

*F. VOUGA, "Jean et Paul: controverse sur la liberté" in: *Lumière et Vie* no 192: *La liberté chrétienne: l'épître aux Galates*, Lyon 1989, pp. 45-63.

U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, Benziger et Neukirchener [coll. EKK VI/1-3], Köln 1980.

4.4. Théologies bibliques:

J. BECKER, *Paul, l'apôtre des nations*, Cerf/Médiaspaul, Paris/Montréal 1995 [traduit par J. HOFFMANN].

R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. 1, SCM Press Ltd, London (1955) 1974 [traduit par K. GROBEL], pp. 185-352.

[R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (1958) 1968, 6ème édition.]

M. HENGEL, *La crucifixion*, Cerf/Lectio Divina no 105, Paris 1981 [traduit par A. CHAZELLE].

E. LOHSE, *Théologie du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1987 [traduit par P. JUNDT], pp. 111-194.

G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. 1, Labor et Fides, Genève 1963 [traduit par E. DE PEYER], pp. 156-165.

C. SENFT, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse*, Labor et Fides [coll. Essais bibliques no 11], Genève 1985.

4.5. Liturgie:

L. GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert: introduction à la liturgie du culte réformé*, Les Bergers et-les Mages et Labor et Fides [coll. Pratiques no 7], Paris et Genève 1992.

L. GAGNEBIN, "Théologie et anthropologie: repenser l'acte de repentance dans la liturgie protestante" in: *Liturgie et anthropologie, Conférence de Saint-Serge XXXVIe semaine d'étude liturgique, Paris 1989*, CLV Edizioni Liturgiche, Rome 1990, pp. 109-122.

*D. NEESER, "Le culte, mémoire et promesse" in: *La liturgie à vivre. Introduction au culte protestant*, Gotthelf, Zürich 1993, pp. 29-51.

R. PAQUIER, *Traité de liturgie: essai sur le fondement et la structure du culte*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1954.

B. REYMOND, *Liturgie en chantier*, Belle Rivière, Lausanne 1984.

J.-N. WALTY, "Rémission des péchés chez Luther" in: *Liturgie et rémission des péchés, Conférence de Saint-Serge, XXe semaine d'étude liturgique, Paris 1973*, Edizioni Liturgiche, Rome 1975, pp. 265-272.

4.6. Sermons XVIIème-XVIIIème siècles:

Sermons et commentaires traitant de l'épître aux Romains, datant des XVIIème et XVIIIème siècles, issus de ministres protestants: éditions et manuscrits trouvés à la Bibliothèque de l'Histoire du Protestantisme, 54, Rue des Saints-Pères, 75007 Paris.

J. ABBADIE, *Sermon sur ces parolles de St. Paul dans son Epis. aux Rom. chap. 6.23*, David des Plancques, Leyde 1686.

Monsieur DE BEAUSOBRE, *Sermons sur le chap. XII de l'épître de S. Paul aux Romains*, 2 vol., Marc-Michel Bousquet & Co, Lausanne et Genève 1744.

J. MESTREZAT, *Sermons sur le chap. VIII de l'épître aux Romains*, 2 vol., Francois Changuion, Amsterdam (1702) 1726.

(ANONYME), *Introduction abrégée à l'intelligence des prophéties de l'Ecriture, par l'usage qu'en fait S. Paul dans l'épître aux Romains*, Utrecht 1731.

(ANONYME), 15 liasses de sermons et notes datés de 1737 à 1778, dont un sermon sur l'épître aux Romains 6,4 (ms no 1728).

5. Psychologie et psychanalyse.

5.1. Textes classiques:

S. FREUD, "Au-delà du principe de plaisir (1920)" in: *Essais de psychanalyse*, PBP, Paris 1981, pp. 41-115 [traduit par S. JANKELEVITCH].

S. FREUD, "Réalizations des désirs" in: *Introduction à la psychanalyse*, PBP, Paris 1967, pp. 198-212 [traduit par S. JANKELEVITCH].

J. LACAN, *Ecrits II*, Seuil [coll. Points], Paris 1971, pp. 117-244.

J. LACAN, *Le séminaire livre I: les écrits techniques de Freud*, Seuil [coll. Champ freudien], Paris 1975, pp. 183-223 + 245-270.

J. LACAN, *Le séminaire livre VIII: le transfert*, Seuil [coll. Champ freudien], Paris 1991, pp. 197-260 + 419-431 + 447-460.

5.2. Études du XXème siècle:

B. BETTELHEIM, *Survivre*, Laffont/Pluriel, Paris 1979 [traduit par T. CARLIER], pp. 1-179 + 233-251 + 299-428.

J. FOWLER, *Stages of faith: the psychology of the human development and the quest for meaning*, Harper, San Francisco (1981) 1995.

*A. GODIN, *Psychologie de la vocation, un bilan*, Cerf [coll. problèmes de vie religieuse], Paris 1975.

*D.E. KALSHED, "The limits of desire and the desire for limits in psychoanalytic theory" in: F.R. HALLIGAN/J.J. SHEA (ed), *The fire*

of desire: erotic energies and the spiritual quest, Crossroad, New York 1992, pp. 63-93.

M. ORAISON, *Vocation, phénomène humain*, DDB, Paris 1970 (2).

*L. M. RULLA S. J., *Depth psychology and vocation: a psycho-social perspective*, Georgian University Press et Loyola University Press, Rome/Chicago 1971, pp.1-67 + 167-224.

D. VASSE, *Le temps du désir*, Seuil, Paris 1969.

*A. VERGOTE, *Dette et désir: deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Seuil, Paris 1978, pp. 1-60 + 163-311.

6. Romans et essais divers.

A. ARTAUD, "Le théâtre et la peste" (pp. 21-47), "Le théâtre et la cruauté" (pp.131-136), "Le théâtre de la cruauté (Premier manifeste)" (pp. 137-155), "Lettres sur la cruauté" (pp. 157-161), "Le théâtre de la cruauté (Second manifeste)" (pp. 189-198), "Le théâtre de Séraphin" (pp. 223-231) in: *Le théâtre et son double (1938)* suivi de *Le théâtre de Séraphin*, Gallimard/Folio, Paris 1964.

C. BOBIN, *L'inespérée*, Gallimard/NRF, Paris 1994.

A. CAMUS, *La chute*, Gallimard/Folio, Paris (1956) 1981.

E. HILLESUM, *Une vie bouleversée* suivi de *Lettres de Westerbork*, Seuil [coll. Points], Paris 1995 [traduit par P. NOBLE].

M. KUNDERA, *Les testaments trahis*, Gallimard/NRF, Paris 1993.

COMTE DE LAUTREAMONT, *Les chants de Maldoror et autres oeuvres*, Bookking international, Paris 1995.

P. LEVI, *Si c'est un homme*, Laffont [coll. Pavillons], Paris 1996 [traduit par M. SCHRUOFFENEGER].

D. DE ROUGEMONT, *Les personnes du drame: Ramuz - Claudel - Gide - Luther - Goethe - Kafka - Kierkegaard*, La Baconnière, Neuchâtel 1945.

J. SEMPRUN, *L'écriture ou la vie*, Gallimard/Folio, Paris 1994.

S. ZWEIG, *Le combat avec le démon: Kleist, Hölderlin, Nietzsche*, Belfond/Livre de Poche, Paris 1983 [traduit par A. HELLA].

7. Histoire de l'Eglise.

*J. BERNET, "Portée et limites du culte de l'Être suprême en l'an II: l'exemple oisien" in: *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire*

(1770-1820), Actes du Colloque de Chantilly 27-29 novembre 1986, Brepols, Paris 1988 [dirigé par B. PLONGERON], pp. 387-394.

*J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF [coll. Nouvelle Clio], Paris (1971) 1985.

J. DELUMEAU, *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, Payard, Paris 1983, pp. 273-338 + 517-535.

J. DELUMEAU, "Pour une histoire de l'enfer" [entretien avec M. DELON] in: *Magazine littéraire*, no 356, Paris juillet-août 1997, pp. 20-23.

*J.-M. LE MAIRE, "A propos de la prédication à Paris pendant la Révolution française" in: *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Actes du Colloque de Chantilly 27-29 novembre 1986, Brepols, Paris 1988 [dirigé par B. PLONGERON], pp. 491-495.

*B. PLONGERON, *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris 1974, pp. 74-112.

R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Librairie A.-G. Nizet, Paris (1969) 1994, pp. 38-117.

8. Anthropologie et sciences de la communication.

M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard/NRF [coll. Idées], Paris 1963, pp. 1-53 + 171-232.

A. JACQUES, *L'interdit ou la torture en procès*, [préface de P. RICOEUR], Cerf, Paris 1994.

G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, Payot, Paris 1955 [traduit par J. MARTY].

N. POSTMAN, *Amusing ourselves to death: public discourse in the age of show business*, Penguin Books, New York 1986.

E. SCARRY, *The body in pain: the making and unmaking of the world*, Oxford University Press, New York/Oxford 1985, pp. 1-59.

L. SPEZ, *Critique de la communication*, Seuil [coll. Points], Paris (1988) 1992.

*D. LE BRETON, *Anthropologie de la douleur*, Métailié, Paris 1995.

*R. REY, *Histoire de la douleur*, La Découverte, Paris 1993.