

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Couler, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-José et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

* Membres du Bureau.

Ce numéro a été conçu avec la participation de Thierry Bert.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, Communio Verlag (D 5000 Kdlm 50, Mose/strasse 34, R.F.A.) — H ans-Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gaffes, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

BRÉSILIEN : Inatuição Communio (Rua Benjamin Constant, 23 — 3° ender, 20241 Rio de Janeiro RJ, Brésil) — Estevo T. Bettencourt, Luciano C. Duarte, Candida G. de M. Machado, Tarcisio M. Padilha, Hercalito F. S. Pinto, Mgr Karl J. Romer, Newton L. B. Supcupira.

AMÉRICAIN : International Catholic Review Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.) — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.), Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.), John H. Wright, s.).

CROATE : Svesci Communio (Krcanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg 14, Yougoslavie) — Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, o.f.m. cap, Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : Revista catolica internacional Communio (Ediciones Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne) — Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herraes, Juan-Maria Laboa, José-Miguel Oriol, Juan Martin-Velasco, Alfonso Perez de Laborda, Juan-Luis Ruiz de la Pena.

ITALIEN : Strumento internazionala par un lavoro teologico : Communio (Edizioni Jaca Book, via G. Rovani 7, 120123 Milano, Italie) — Zoltan Alszeghy, Sante Bagnoli, Enzo Bellini, Carlo Caffarra, Adriano Dell'Asta, Elio Guerriero, Massimo Guidotti, Luigi Mezzadri, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommovilla.

NÉERLANDAIS : Internationell ketholiek Tijdschrift Communio (Iloogstraat 41, B 9000 Gent, Belgique) — Jan Ambaum (NL), Jan De Kok, o.f.m. (NL), Georges De Schrijver, s.j. (B), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NL), Klara Rogiers (B), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. Vonhégen (NL), Jan H. Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NL).

POLONAIS : Miedzynarodowy Przeglad Teologiczny Communio (Pallotinum, Przybyszewskiego 30, PL 60-659 Poman, Pologne) — Lucian Batter, s.a.c., Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Kazimierz Romaniuk, Waclaw Swierzawski.

En préparation : éditions arabe, portugaise et hispano-américaine.

La Revue catholique internationale **COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur ou mouvement. **Président-directeur de la publication** : Jean DUCHESNE. **Directeur de la rédaction** : Claude BRUAIRE. **Adjoint au rédacteur en chef** : Rémi BRAGUE. **Secrétariat de la rédaction** : Jean-Paul BARBICHE, Jean CONGOURDEAU.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27 ; C.C.P. « Communio » : 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement, « antennes » de Belgique, du Canada et de Suisse : voir page 95 ; bulletin d'abonnement : page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 48.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, oeuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

Revue catholique internationale **COMMUNIO** tome VII, n° 2 — (mars-avril 1982) **LE PLAISIR**

« Les plaisirs sensuels sont bons en eux-mêmes, mais à la condition qu'ils restent à leur place subordonnée, et que nous n'en fassions jamais une fin; la fin de l'homme qui est un être raisonnable n'étant point celle d'une bête brute ».

Paul **CLAUDEL**
(Lettre inédite du 23 juillet 1920)

« Le seul plaisir invincible, c'est celui des bienheureux »
MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, III, 9

Claude BRUAIRE
page 2 L'esprit n'est pas l'ennemi de la chair

Problématique

Dominique FOLSCHEID
page 4 Pour le plaisir

Alain CUGNO
page 10 Il promet ce qu'il donne

Pierre-Philippe DRUET
page 18 Désirer le plaisir ?

Jean-Noël DUMONT
page 27 La clé du festin

René FEUILLET
page 32 « Ce qui plaît à Dieu »
(La parole de Dieu et les plaisirs de la vie)

Intégration

Paul IMBS
page 40 Anatomie d'un mot

Antoine VERGOTE
page 51 Principe de plaisir et principes du plaisir

Marie-Hélène CONGOURDEAU
page 57 Le difficile mariage de l'Eglise et du plaisir conjugal

Attestations

Michel ZINK
page 66 Les troubadours : le *joï* et l'« obscur objet du désir »

Irène FERNANDEZ
page 73 C.S. Lewis, « surpris par la joie »

Georges CHANTRAIN
page 81 Erasme et Luther : un autre débat

Signets

Vladimir MAXIMOV
page 88 L'éternel tissu de la culture

Claude DAGENS
page 93 Souffrance des prêtres et passion de l'Eglise

Claude BRUAIRE

L'esprit n'est pas l'ennemi de la chair

LE christianisme peut-il enseigner le mépris du corps en assimilant le plaisir au mal ? Il est sûr qu'il a présenté de lui-même la figure de l'ascétisme contempteur de la vie, méfiant au regard de toute performance de la nature, récusant le signe universel de la satisfaction des besoins : le plaisir. Sans accrédi-ter les célèbres descriptions de Nietzsche, c'est en effet cette image que nous avons donnée à retenir, comme si l'imitation du Christ coïncidait avec la honte du corps en liesse.

Sans doute importe-t-il d'explicitier les éléments irrécusables d'une philosophie du corps présents dans le message du christianisme. Sans doute était-il nécessaire nous l'avons tenté dans un précédent numéro de *Communio* (V, 6 — novembre 1980 : le corps) — de rappeler que la religion qui annonce la résurrection de la chair ne peut céder à la tentation cathare ni accueillir l'une ou l'autre forme du dualisme platonicien. Mais toute l'existence chrétienne, immanquablement jugée sur le cas qu'elle fait du plaisir, est assignée à l'appréciation positive ou négative d'une éthique hédoniste. Car elle ne peut se soustraire à sa consubstantielle exigence de *sacrifice*, qui semble ériger en principe l'exclusion du plaisir, dans le temps où son espérance entretient l'attente du corps exalté, glorifié.

C'est ici qu'il convient de dire avec force la signification élémentaire du sacrifice. Comment avons-nous pu contrefaire et abolir la vérité du sacrifice, sa loi constitutive, en l'identifiant au dégoût pour la sensibilité, à la haine du plaisir, en le rendant complice d'un masochisme inavoué ? Le sacrifice n'est rien qu'acte morbide s'il n'honore pas le bien qu'il sacrifie. L'unique condition de réalité et de vérité du sacrifice du plaisir est la valeur qu'on lui attribue. On ne sacrifie que ce qu'on aime, ou le sacrifice est un mensonge.

Il convient maintenant de mesurer le prix du plaisir, la signification de sa donnée naturelle. Nous savons les points forts de l'hédonisme : par sa positivité qualitative, sa présence immédiate à la conscience sensible, sa plénitude instantanée, le plaisir l'emporte en dépit de sa précarité, de sa discontinuité, de son éphémère apparition. De plus et peut-être surtout, le plaisir atteste une surabondance de la puissance créatrice à l'oeuvre continuée dans la nature puisque, selon la merveille d'analyse léguée par Aristote, il « *couronne la satisfaction du besoin* », *avivant sa positivité de*

son inutilité, accompagnant comme le cadeau aussi assuré qu'indu la réussite de la vie dans le vivant. Ajoutons que le plaisir, contrairement à l'opinion superficielle, n'a pas la douleur comme son contraire, que celle-ci est réactive sans être l'index du chemin où le corps se garde et se conforte, et nous aurons délié la recherche saine et naturelle du plaisir de l'envie d'anesthésie généralisée, de la fuite devant toute menace d'agression interne et externe. Faut-il conclure maintenant que la vie chrétienne doit être, identiquement, recherche et amour du plaisir ?

POINT de réponse adéquate dans la seule analyse comparative de l'endroit et de l'envers de la médaille du plaisir. Toute éthique du plaisir, d'Epicure à Bentham, s'est construite comme sagesse calculatrice, finement attentive à ce comparatisme. L'évite du plaisir artificiel, du plaisir qui exclut le plaisir, du plaisir artificiel et trop fugitif pour permettre sa mémoire affective ou son anticipation raisonnable, toute cette déontologie du plaisir a été mise au point et enseignée : les règles d'une morale ne sont nulle part ailleurs plus systématiquement exposées. Ce n'est pas ce qui est ici en cause, moins encore en quête.

La seule chose qui interdise l'adhésion à l'hédonisme réside dans la relation qu'il brise entre la vie naturelle et l'existence spirituelle. C'est la seule chose, mais elle est de taille. Elle signifie que la demande illimitée qui nous constitue ne saurait être réduite à l'ordre des besoins de la vie, besoins que nous savons multiplier, que nos productions techniques savent inventer et satisfaire, alors même que le « bonheur » demeure privé de sens et d'attente. Le négatif du plaisir tient dans son insuffisance, dans ce qu'il exclut, quand ce qu'il donne demeure inattaquable par sa positivité incontestable. Ce qu'il exclut : tout l'ordre du don de l'être, de l'ouverture qu'il commande, de l'altérité qu'il demande. Seule la joie du don vaut sans doute de sacrifier le plaisir. Mais le Christ nous a appris une bonne fois que le corps aura sa revanche dans son exaltation, dès lors que l'esprit sera la vérité avérée de la nature.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégation de philosophie, doctorat ès-lettres. Professeur à Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964) ; *Philosophie du corps* (*ibid.*, 1968) ; *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974) ; *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974) ; *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978) ; *Pour la métaphysique* (*ibid.*, coll. « Communio », 1980). Directeur de *La confession de la foi* et de *La morale, sagesse et salut* (*ibid.*, coll. « Communio », 1977 et 1981). Directeur de la rédaction de *Communio* en français.

Dominique FOLSCHEID

Pour le plaisir

A ériger le plaisir en absolu — ce que fait notre époque — , l'homme se détruit comme tel, mais il détruit aussi le plaisir. Il faut donc convertir le plaisir pour le sauvegarder.

1. Le plaisir comme Absolu

Il fallait bien un jour poser crûment la question : mis en face du plaisir, le chrétien tant soit peu chrétien se retrouve-t-il nécessairement et simultanément dans la posture de l'accusateur et de l'accusé ? Réprimant les autres à commencer par lui, est-il vraiment condamné par l'irréversible progrès de l'Histoire à regarder, à travers les barreaux de son ascétique prison, s'ébattre et se multiplier les heureux indigènes qui vivent dans l'archipel nommé Plaisir ?

Les défenses classiques ont fait long feu. L'arsenal, il est vrai, était fort composite. Des dangers courus par la santé au souci du salut éternel en passant par le respect des convenances, on a tout entendu. Mais pourquoi la bêtise épargnerait-elle les chrétiens ? Dieu ne fait pas de miracles sur ce point. Et puis la cause n'était pas si claire : que n'a-t-on pas dit sur ceux qui servaient hypocritement deux maîtres, et qui n'avaient pas les deux pieds dans le même monde !

Car c'est bien ainsi, trop souvent, que l'on schématise la situation. Si le plaisir est un Absolu en soi, alors de deux choses l'une : il est le Bien, ou il est le Mal. Il a ses sectateurs, les *hédonistes*, et ses ennemis, permanents ou provisoires (l'homme est toujours humain, trop humain), étayés par la vertu et par la pénitence. Dans tous les cas, *le plaisir est une idole*. Les uns veulent la servir, les autres la brûler. Le malheur est qu'elle se défend encore mieux que le Phénix : non seulement elle renaît toujours de ses cendres, mais elle consume tous ceux qui la regardent, amis comme ennemis. Alors faut-il se résigner à faire la part du feu ? Ou bien disloquer le plaisir en plusieurs parties, les unes inférieures (comme la *volupté*), les autres supérieures (comme la *joie*) ?

Si nous devons poser à nouveau la vieille question de la nature du plaisir, c'est parce que les « sciences humaines » ont avivé et vulgarisé une conception du plaisir qui fait que l'idole règne aujourd'hui sans partage.

Comment désormais y aurait-il combat ? Toutes les places fortes se découvrent investies de l'intérieur. Il ne reste plus qu'à se rendre, sans les honneurs

de la guerre, puisque, dès le commencement, celle-ci était illusoire. Qu'on en prenne bien conscience : l'hédonisme qui était, selon les circonstances, discret, honteux ou agressif, a pris un visage gentiment totalitaire. Qui, aujourd'hui, protesterait au nom du plaisir contre la haire et la discipline ? Dans les boutiques modernes d'accessoires hédoniques on vend bien des instruments de torture... Tout peut produire du plaisir, et le contraire de tout. Celui qui fait le mal jouit. Celui qui fait le bien jouit. Celui qui s'adonne à la débauche jouit. Mais celui qui est confit dans une chasteté ascétique aussi. On peut prendre plaisir à faire plaisir comme à faire souffrir, qu'il s'agisse d'autrui ou de soi-même. Pour le bon docteur Lacan, la meilleure image de la jouissance suprême nous est offerte par la statue du Bernin, qui représente sainte Thérèse d'Avila en extase...

Alors, messieurs les chrétiens, laissez-nous jouir en paix de ces plaisirs que vous condamnez, nous vous abandonnons très volontiers les vôtres, que nous ne partageons pas. Il y a beaucoup de demeures dans le Temple du Plaisir : à chacun la sienne. Tous les plaisirs sont substantiellement équivalents, puisqu'ils réalisent à chaque fois le plaisir absolu.

Que répondre ? Toute possibilité de jugement paraît bien détruite à la base, déracinée sans rémission. Qui, d'ailleurs, ne se laisse pas aller à une sorte de tolérance désabusée ? Untel fait cela, que nous réprouvons ? Il y trouve son plaisir, alors tant mieux et tant pis. Nous avons depuis belle lurette lâché prise pour le bonheur, identifié avec le sentiment subjectif d'être heureux. Qui oserait soutenir, avec Platon, que le juste maltraité est plus heureux que l'injuste récompensé ? Or le plaisir nous place dans une situation encore plus difficile.

En effet, comment expliquer à quelqu'un qui jouit qu'il ne jouit pas ? On aura beau distinguer de bons et de mauvais plaisirs, des plaisirs innocents et des plaisirs coupables, on ne dira rien contre le plaisir, puisque le plaisir sera toujours le plaisir. Les attaques classiques naguère contre les plaisirs « illusoires » se brisent sur la notion contradictoire en soi de l'illusion de plaisir – sans compter que l'illusion, comme le reste, peut être source de plaisir.

Surtout, on ne pourra pas nier *l'absoluité* du plaisir. Insulaire, achevé, complet, saturé de soi, il apparaît comme le seul Absolu que l'on puisse ressentir, expérimenter, vivre. Le seul universellement démocratique, ignorant les frontières de l'âge, du sexe, de la race, de l'opinion, de la religion, de l'histoire et de la géographie. Le seul à faire pièce au temps puisque son intensité constitutive n'a nul besoin de durer indéfiniment. Le seul à ne pas être modifié par les jugements de valeur qu'on porte sur lui : s'il est l'Enfer, alors l'Enfer est délicieux, voilà tout.

Sans jamais cesser d'être lui-même, le plaisir se monnaie donc en inépuisable multiplicité, formant un véritable *essaim*. Mais alors que l'hédonisme ne songe qu'à en tirer tout le miel, le philosophe doit se demander comment sortir du guépier.

Pour ce faire, nous devons d'abord identifier le présupposé dissimulé sous une double équivoque. *Primo* : si le plaisir est absolu en soi, il ne s'ensuit pas qu'il est *quelque chose*. *Secondo* : si le plaisir est une fin, il faut distinguer entre le plaisir comme *terme* et le plaisir comme *but*.

2. Le plaisir comme fin

Les analyses d'Aristote nous sont ici d'un puissant secours. On connaît sa célèbre formule : le plaisir parachève l'activité qui se déploie, à la manière d'un ornement qui s'ajouterait de surcroît, comme la beauté à ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse (*Éthique à Nicomaque*, 1.X, ch. IV). Autrement dit, le plaisir est marginal. Il a beau être même que soi, il n'est rien sans l'activité qui constitue son suppôt. En soi, il est bien absolu, mais un Absolu *lié*, littéralement un *délié lié*, paradoxe qui n'est autre que la définition de la *grâce*. La grâce d'une danseuse, par exemple, n'est pas la danseuse, mais n'est pas sans sa danse. Elle n'est pas la fin de la danse, son arrêt, ni un supplément détachable. Mais sans elle, la danse serait moins que ce qu'elle est. Le plaisir n'achève pas, il parachève. Il ne s'ajoute pas comme une *chose à* une autre chose, il accroît la chose dans son être propre. Quand l'acte abonde, il le fait surabonder, en une sorte de halo d'effusion qui le fait s'épanouir absolument sans qu'il sorte de sa nature propre. *La fin de l'action reste bien l'acte*, le plaisir n'en est que le « fini » (comme on dit d'un objet qu'il est bien fini). L'acte participe alors de l'absolu. Son essence n'augmente pas, mais elle distille son parfum.

Comment s'étonner que l'homme cherche à escamoter la médiation de l'acte, lourde des exigences du travail, de l'éducation, de la morale etc., quand s'offre à son désir la possibilité d'emprunter un *circuit court*, de « court-circuiter » l'action pour viser directement le plaisir ? Ainsi apparaît le plaisir comme fin en soi. Ceci implique inévitablement la scission de l'action et du plaisir, partant, la modification de leurs natures respectives. On ne peut plus, en rigueur, parler, *des plaisirs* au pluriel, puisque leur liaison à des actions dument différenciées est rompue. C'est la fin de la gamme des plaisirs, avec leur spécificité et leur hiérarchie. L'unique action à réaliser est le plaisir comme tel. Ainsi apparaît l'équivalence indifférente des plaisirs, unifiés dans l'idole du plaisir.

Nous voici bien loin du jugement de valeur *pour* ou *contre*. Il n'apparaît qu'après la bataille. Le plaisir-idole a métamorphosé la nature du plaisir. Du même coup, l'action humaine est ravalée à la fonction de *moyen* du plaisir. C'est donc toute la structure de l'existence humaine qui se trouve menacée.

Puisque tout le monde a pour fin le plaisir, mais que nul ne peut jouir à la place d'un autre, chacun doit faire des activités qui constituaient auparavant sa fin les moyens de son plaisir. Cette structure nouvelle permet de marier l'unité du plaisir et la multiplicité de ses voies. Ainsi, quoi qu'on fasse, tout revient au même. C'est la *sophistique* du plaisir.

Quelles que soient les voies adoptées, le schéma sera toujours le même, entièrement gouverné par la relation moyens-fin. Le plaisir devient donc un *produit fabriqué*, et l'action humaine une *technique*, vite dégradée en *recettes*. Aristote l'a bien vu : après avoir affirmé que le plaisir ne pouvait pas être l'oeuvre de l'art, il reconnaît que la parfumerie et la cuisine semblent bien être les arts du plaisir (1. VII, ch. XII). Et, de fait, dans quels domaines trouvera-t-on alchimie du désir plus opérante ? Contrôlant les ingrédients et la mise en oeuvre, le résultat est quasi automatique. La vieille coquette qui voudra se *refaire* une beauté. sophistiquée à l'aide de cosmétiques n'aura pas cette chance : il lui manquera toujours la jeunesse.

Mais ces processus sont encore périphériques. Le lieu central est le corps. Il y a, en effet, une convenance ontologique extrême entre les caractères du plaisir comme absolu et la jouissance ressentie par le sujet qui s'identifie totalement au non-sens immanent de son corps. C'est pourquoi la production du plaisir se polarise autour de, l'activité sexuelle. Mais comment mettre en oeuvre les moyens requis sans réduire d'abord toutes les dimensions de l'existence humaine à la platitude d'un *comportement* ? Pour produire le plaisir il faudra *faire* l'amour, comme on dit justement. Mais alors il faudra laisser au vestiaire tout ce qui fait l'amour : grâce de la rencontre, imaginaire, sentiments, symboles etc., y compris autrui comme fin absolue. L'être d'autrui deviendra son corps, son corps un organe, l'organe un outil. Les *partenaires* ne sont que les moyens l'un de l'autre. Ensuite ce n'est qu'une affaire d'occasion, de lieu, de gestes adéquats, pour aboutir au spasme organique, bouquet final du plaisir.

Si l'homme n'était qu'un animal, sa vie ne dépendrait que de la nature, ses comportements lui seraient dictés par son espèce, de manière univoque, avec une marge de déviation presque nulle. Or une existence humaine n'est pas la simple survie du bipède sans plume. Elle est le résultat provisoire, évolutif et fragile d'un jeu de médiations, rendu possible par la liberté, le désir et le langage. Dans l'existence humaine, les matériaux naturels sont enrôlés, modelés et débordés par les sphères philosophique, historique, esthétique, morale, religieuse. C'est pourquoi les « recettes » du plaisir n'en sont pas. Après tout, les comportements corporels observables lors d'un viol, d'une nuit de noces, d'une rencontre « hygiénique » ou de la prestation d'une prostituée dans l'exercice de ses fonctions, sont tout à fait comparables. Mais le plaisir n'est pas obligé d'être au rendez-vous, bien au contraire. Parce que, du point de vue de l'existence, ces divers actes sont incomparables.

La logique du pur plaisir impose donc une réduction des reliefs hétérogènes de l'existence à l'univocité homogène de la nature. Cette opération est rendue possible par la présence active de la liberté dans l'existence, qui tombe alors en dessous de ses exigences propres. L'homme ne donne pas congé à l'ange pour retrouver la bête, comme le voudrait un dualisme insoutenable, il *abrutit* son humanité. Mais il ne conserve pas le déficit, il le gomme. Toute existence prend donc toute la place disponible, comme un gaz introduit dans un volume, quelle que soit sa pauvreté. C'est pourquoi chacun a les plaisirs que son existence mérite : primaires chez la brute primaire, raffinés chez le civilisé supérieur. Quand le soudard se rue sur la femelle en général, le mystique ne se satisfait que de l'amour de Dieu. On mesure le prix à payer pour oser affirmer qu'il s'agit toujours de chercher le plaisir...

On assiste donc à un double jeu, en forme de chassé-croisé. Pour que le plaisir soit la fin absolue, donc le seul Bien, il faut naturaliser l'activité humaine, afin de l'assujettir à des impératifs techniques. D'où l'amoralité affichée dans tout hédonisme, le plaisir résorbant toute l'obligation éthique. Mais comme la part principale de l'existence n'est pas naturelle, il faut asservir de force ce qui dépasse l'animalité. Notons-le : les perversions hédonistes ne sont pas du sexe proprement dit, mais de l'âme, de l'esprit, du langage, de l'imaginaire. C'est pourquoi la pornographie est si peu érotique : en montrant trop et trop vite, elle abolit l'humain, donc la jouissance humaine. La nudité de

l'animal n'est pas une nudité, puisque sa peau est son vêtement naturel. Sade a bien perçu la difficulté, obligé qu'il est de conserver la transgression d'un côté, et de se perdre de l'autre dans une combinatoire infinie des corps et des gestes, pour faire saillir de l'inédit.

C'est pourquoi, inversement, il faut *dénaturaliser le naturel*. Dans son sérieux génésique, la sexualité naturelle ne s'intéresse qu'à la propagation de l'espèce, pas au plaisir. L'étonnant slogan contemporain de la *libération* énonce deux exigences en même temps : écarter les exigences philosophiques, morales et religieuses qui font obstacle à la logique du pur plaisir ; écarter par les technologies modernes les organes corporels des résultats naturels de leur propre fonctionnement. Les techniques contraceptives jouent ainsi le même rôle que le *vomitorium* des Romains du bas-Empire : séparer la gastronomie de la nutrition en escamotant l'estomac qui les rend organiquement possibles toutes les deux. Ainsi l'amour devient-il un *jeu*, pour le plaisir, et les organes utilisés comme moyens des *jouets*.

Au terme, nous avons une très singulière relation. La naturalisation de ce qui n'est pas naturel nous conduit à la *bête* ; la dénaturalisation de ce qui est naturel, au *divin*. Le premier facteur fournit la dimension organique anonyme (l'orgie ignore les personnes singulières, les noms, la cour amoureuse etc.). Le second facteur fournit le sujet absolutisé, la divinité olympienne ludico-hédonique. Comme le dit Aristote: seuls les bêtes et les dieux ne connaissent ni vice ni vertu. La dimension proprement humaine disparaît. Rousseau et Stirner nous initient à l'ultime vérité du processus : l'épanouissement de l'instinct divin du Moi = Moi. L'Unique est le seul Verbe absolu, en chair et en os, et n'exprime *rien*. Chacun est le centre du monde, dans sa solitude insulaire où le naturalisme se convertit en nihilisme. Comme le dit dans son inconscient génie, une expression fort usitée de nos jours : dans le plaisir, *je m'éclate comme une bête*.

3. Pour une théologie du plaisir

Pourquoi trouve-t-on tant de prostituées dans les évangiles ? Pourquoi sont-elles en bonne place dans la liste de ceux qui précéderont les scribes et les pharisiens sur le chemin du Royaume ? Entre autres raisons, il nous semble que leur rapport au plaisir est significatif. En effet, elles miment dans la transgression la plus complète les descriptions du Paradis. Au Ciel, on aura sept épouses et plus. Pourquoi ? Parce qu'on en aura fini avec la division des sexes (de *secare* : couper). Les prostituées, par métier, se font d'ores et déjà toutes à tous. On a souvent signalé, non sans quelque malveillance ironique, mais non sans pertinence, les analogies formelles entre le couvent et la maison close, la fête orgiaque et la messe, où le Corps du Christ est distribué à tous (d'où les délires gnostiques, avec leurs « communions 'spermatiques »), les communautés sans conjugalité et la communion céleste des frères et des sœurs. Dans tous ces tableaux de la transgression, on remarquera l'escamotage des conditions de l'existence humaine en ce monde, la suppression des étapes requises par l'économie de l'Esprit, la subversion complète des réquisits de la médiation. L'apôtre Paul parle de la prostitution des membres du Corps mystique. *L'Apocalypse* présente la figure centrale de la

Grande Prostituée. Comment s'en étonner de la part de la religion *de l'amour*, compte tenu des implications et des ambiguïtés de ce mot ?

Le fameux slogan hippie, *paradise now !*, est un symptôme de plus : on veut fabriquer la béatitude absolue des sauvés sans en payer le prix. La drogue devient alors le moyen exemplaire, car elle réduit à leur plus simple expression chimique les lourdes technologies du plaisir. La drogue est la « solution » idéale, à tous les sens du terme. Elle supprime *l'objet* et le *sujet* du plaisir, produit un *jouir* pur. Se *shooter*, c'est se défoncer, s'éclater, comme on dit. On devient *stone* : pierre. Mais le prix à payer apparaît ensuite, quand le moyen utilisé devient à son tour fin, dans l'enfer du manque, et quand la communion espérée devient grégairisme muet, hébété et informe.

La prostituée reste donc la mieux placée pour comprendre la conversion. Elle est seule à connaître d'expérience l'envers réel des orgies du plaisir. Vivant dans sa chair et son âme la déconnection du cortège humain et de la sexualité de l'amour, la rupture entre le comportement et la conduite, l'aliénation du corps en objet vendu (à temps partiel, il est vrai !) et de l'organe en outil, elle est sans aucune illusion. Au contraire de l'esthète du plaisir qui, tel Johannes le séducteur, rétablit artificieusement les éléments proprement humains qui interdisent au plaisir de se ruiner lui-même en abolissant ses propres conditions.

Le plaisir a donc besoin lui aussi de conversion et de libération. Il ne s'agit pas seulement de l'interdit éthique, qui se contente de ramer à contre-courant de l'érotique, mais pas plus. Il faut que l'ordre complet de l'existence soit d'abord rétabli. Alors, quand l'homme aime autrui comme son semblable et son autre à la fois, en qui il reconnaît Dieu en image et ressemblance, la sexualité humaine retrouve sa logique et son sens. En renonçant d'abord au plaisir comme fin, on se trouve dans la position de le rencontrer comme grâce, et au centuple. N'étant plus, comme dit Lénina, héroïne du *Meilleur des Mondes*, une *viande* à consommer, autrui redevient corps pétri d'esprit, chair qui s'assimile à la mienne. Dans cet épanouissement de l'être aimé dans son existence incarnée, on découvre, anticipé, un petit coin de Paradis, parce que la création divine permet d'articuler le corps et l'esprit, de laisser apparaître dans une beauté finie sa propre beauté, seule condition véritable pour que l'amour qu'on lui porte soit infini. Sans la logique chrétienne des médiations, il n'y aurait d'autre voie à suivre que l'évasion platonicienne vers le Beau en soi.

Dominique FOLSCHIED

Dominique Folscheid, né en 1944. Agrégé de philosophie, professeur de première supérieure au lycée Janson-de-Sailly (Paris). Publications dans *Les Humanités* et *Le Point théologique*, Paris, Beauchesne, 1977. Prépare un doctorat d'état sur le destin de l'athéisme. Marié, trois enfants.

Alain CUGNO

Il promet ce qu'il donne

Le plaisir, dès qu'il est vécu selon son essence, offre une ouverture au temps et au monde qui en fait un des lieux où s'enracine la liberté.

AVANT même que le chrétien ait commencé à parler, on croit savoir ce qu'il dira du plaisir : le plaisir est très bon, puisqu'il appartient à un ordre créé par Dieu *mais* : 1) il y a plaisir et plaisir ; et 2) la structure du plaisir est telle qu'il faut le normer par autre chose que lui-même, quelque chose de « meilleur » et de « plus noble », car la jouissance doit céder devant la joie, la possession devant la dépossession, le besoin devant le désir.

Cependant, la simplicité édifiante de ce schéma cache de sérieuses difficultés. Tout « oui, mais... » autorise ensuite à faire comme si l'on avait démontré un « non, pas du tout » d'autant plus solide qu'il répond par avance à tout argument opposé, puisqu'il a tout concédé dans le *oui* sans avoir à en tenir compte. Dès lors, reconnaître la positivité du plaisir demande l'affirmation de celle-ci jusqu'au bout, sans la moindre réticence ou réserve, car une certaine manière de dire « le plaisir est bon, mais il doit être dépassé » revient à dire « le plaisir est mauvais ». Notre but n'est pas de trouver quelque « juste milieu », mais en poussant au maximum l'exigence interne du plaisir, nous voudrions le normer *par* sa bonté.

Nous pensons pouvoir montrer que le plaisir, le rapport que l'on a avec le plaisir, est précisément lié au rapport que l'on a avec la liberté. La méfiance à l'égard du plaisir nous semble être tout autre chose qu'un signe de vertu, mais bel et bien *le pire* : la peur de la liberté.

Ou bien l'on est libre à l'égard du plaisir, et l'on est libre - ou bien l'on n'est pas libre à l'égard du plaisir, et l'on n'est pas libre du tout. C'est une évidence. Et l'on pourrait remplacer ici le mot *plaisir* par n'importe quel terme, y compris *par le mot liberté lui-même*. Aussi bien, le point que nous voudrions examiner est-il le suivant : comment la liberté à l'égard du plaisir ne tient-elle pas seulement à la nature de la liberté, mais *aussi* à la nature même du plaisir ?

MAIS la situation n'est ni simple ni claire. Il nous faut d'abord répondre à ceux qui pensent pouvoir suspecter le plaisir. En quoi résident essentiellement les critiques du plaisir ? Le plaisir est toujours disqualifié, nous semble-t-il, à cause de son immédiateté : toute critique du plaisir passe par un moment où ce qui est en jeu n'est pas le plaisir en tant qu'éprouvé, mais autre chose, qui porte sur le temps. Le plaisir meurt de satiété, dans la fulgurance d'une rencontre. Par là, le plaisir ne servirait pas les intérêts de l'esprit, mais les oublierait. Le plaisir serait disqualifiable, parce qu'il enfermerait. Toute critique du plaisir s'oppose à lui en tant qu'il empêcherait autre chose. Mais qu'empêcherait-il ? Si nous disons un « plaisir plus grand », nous nous opposons au plaisir au nom du plaisir, ce qui en soi n'est pas contradictoire, mais fait intervenir une volonté de calculer qui ne peut recevoir son énergie que de l'esprit de jouissance dont précisément il faut se débarrasser pour pouvoir accéder à l'étage supérieur. Si l'on dit « autre chose qui vaut mieux que lui », il devient difficile de ne pas y voir une condamnation du plaisir comme tel : « l'autre chose », dans cette hypothèse, n'est pas le plaisir. Qu'est-ce alors ? Une valeur supérieure au plaisir lui-même ? Mais nous tombons alors dans le sophisme du « oui, mais... ».

Nous pensons restaurer le plaisir dans sa dignité par la position de trois hypothèses :

1. La stagnation du plaisir en lui-même, le plaisir qui enferme, la limitation et la réduction aux plaisirs « bas », ce n'est en fait rien d'autre que le *refus* du plaisir lui-même, la peur du plaisir, son exténuation affolée, et non sa glorification. L'hédonisme est l'une des formes de la peur du plaisir. Il a simplement choisi de flatter son tyran.
2. Le plaisir sans une loi, sans une démarcation explicite entre des différences, n'est pas le plaisir. Le plaisir sans interdit ne peut se constituer, pour autant que l'interdit est la forme socialisée de la différence. Mais l'interdit n'est *jamais* l'interdit du plaisir. Il serait plutôt l'interdit du refus du plaisir.
3. Non pas, comme on le dit sans doute trop souvent, que ce soit l'attrait de l'interdit qui donne du sel au plaisir. C'est paradoxalement le mouvement par lequel le plaisir est posé comme non coupable qui fait monter en lui une exigence proprement éthique. Ce n'est qu'installé dans sa propre bonté qu'il peut se saisir lui-même en s'ouvrant à l'extériorité de la loi, de la parole donnée, de la différence (entre moi et l'autre, entre moi et ce que je mange, etc.).

Pour fonder cela, il suffirait, pensons-nous, que la description du plaisir fasse apparaître une structure plus complexe que celle habituellement donnée, que l'on puisse voir en lui un moment fondamental et entièrement positif, tenant encore en face de tout ce qui pourra être dit sur l'ascèse et la dépossession. On pourrait noter ici que les textes qui parlent d'ascèse et de dépossession le font toujours au nom d'une possession plus haute, que le refus d'avoir maintenant sa récompense se fonde sur une récompense vraiment divine, que Jean de la Croix indique qu'il y a *plus* de joie et de récréation dans la non-possession des créatures qu'en leur possession, etc. Si l'on ne veut pas que de tels textes aillent alimenter la machine de la pure jouissance et donc

annulent ce qu'ils disent, il faut bien donner un éclairage qui permette de voir à l'intérieur même du plaisir cette déhiscence qui l'ouvre à lui-même et à l'extériorité.

Nous entendrons par *plaisir* ce qui *touche* mon corps au point même où l'engage la souffrance – pour le révéler à lui-même non comme corps de souffrance, mais comme source et origine de sa propre habitation.

IL y a là un point expérientiel. Mon corps se présente à moi non seulement comme le « paquet de chair et d'os », mais dans une relation étonnante, où se joue l'essentiel de ce que je suis. Mon corps n'est ni moi-même, ni autre que moi. Ni je ne le suis, car je l'ai – ni je ne l'ai, car je le suis (1). Je suis mon corps, de tout mon être je me rapporte à lui, et je ne suis rien d'autre que ce rapport. Ce qui lui advient m'advient, ce qui m'advient transite par lui, se sert de lui comme de son lieu d'effectuation. Et pourtant nous sommes bien distincts. La relation qui m'unit à lui est celle de l'immédiateté. Ni lui, ni autre, ni mélangé à lui. Mais il, est plus que cela encore : il est le centre de ma vulnérabilité. Non seulement je sais que je suis mortel, mais je sais que la mort m'atteindra par lui, et qu'elle m'atteindra jusqu'à la racine de mon être. Or, nous connaissons une préfiguration de ce thème : la souffrance. En elle, mon corps se révèle comme mon pire ennemi, mon ennemi *mortel*, comme le seul objet au monde qui puisse m'atteindre avec cette violence. Pour l'instant je ne souffre pas. Mais la souffrance est la vérité de mon corps qui se tient tapie en lui, attendant l'occasion de me révéler à moi-même que devant la douleur intolérable, on ne tient pas. Mon corps a comme vérité enfouie la possibilité d'une expérience de destruction – et pire que la destruction peut-être, un enjeu inimaginable autrement que par lui, et qui est la douleur intenable.

Mais il existe, en ce point précis, une autre expérience : celle du plaisir justement. Logé au même lieu que la souffrance, il parle de la même chose – au même niveau de profondeur qu'elle. Le plaisir est profond de toute la profondeur de la souffrance. Malgré cela, il n'est pas l'inverse de l'expérience de la souffrance, il ne dément pas la souffrance. En effet, l'expérience de ma souffrance inversée serait l'expérience d'une invulnérabilité. Or, dans le plaisir, je ne me sens pas devenir ma propre origine, je ne m'éprouve pas comme assurant mon propre surgissement dans l'être. Il s'offre plutôt comme l'évidence de mon immédiateté fragile à mon corps, comme une réconciliation avec lui. C'est bien encore, pourtant, d'origine qu'il s'agit : celle de la coïncidence de moi-même avec mon corps donnée comme ne devant jamais passer. Plus précisément, il est ce en quoi j'existe : mon corps me devient un monde et une maison. Or, cela s'effectue à l'occasion d'un contact de mon corps avec ce qui n'est pas lui. *Parfois* de ce qui entre en contact avec mon corps, j'apprends que *peut-être* mon corps est pour moi. L'agréable qui se montre n'apparaît pas seulement comme heureuse rencontre, mais aussi comme lieu d'une coïncidence de moi-même à moi-même d'un tout autre type que dans la souffrance. Ici mon corps n'est plus ce qui s'attache à moi en

supprimant toute distance pour m'engloutir où je ne veux pas aller – au contraire, le corps dans le plaisir me donne de me donner à moi-même mon corps comme lieu d'habitation, s'il est vrai que l'habitation est le lieu où de moi-même je demeure.

C'est cela que nous voudrions examiner, comment un contact, une immédiateté à mon corps peut venir faire jouer ce changement subtil dans l'immédiateté à moi-même. Pour résumer et systématiser, il serait possible de dire : je suis immédiat à mon corps, la souffrance révèle cette immédiateté comme torturante. Mais l'immédiateté du plaisir est autre. Au lieu d'être l'immédiateté d'une atteinte, elle est l'immédiateté d'un enveloppement : dans le plaisir mon corps m'enveloppe moi-même, est l'enveloppement de moi-même par moi-même. Dans la souffrance mon corps surgit à moi-même, dans le plaisir je surgis en mon corps.

Il nous faut donc prendre en considération ce type de contact qu'opère le plaisir, ce jeu de l'immédiateté avec elle-même.

LE champ se circonscrit tout seul : le plaisir est plaisir du corps. Il se montre avec le plus d'évidence là où le corps est pris comme tel, dans la sexualité. Ainsi Paul dans la *Première aux Corinthiens* distingue-t-il le *ventre* périssable voué aux aliments périssables, et le *corps* pour qui les enjeux essentiels sont mis en œuvre parce qu'il engage la sexualité.

L'essentiel de ce que montrerait une analyse de la relation sexuelle pourrait se résumer ainsi : le plaisir y est lié à l'érotisme du corps nu. Mais la nudité érotique n'est pas un état, elle est un acte, celui du dévoilement. L'érotisme consiste à dévoiler le corps déjà nu. Une telle redondance n'est possible que parce que le corps nu n'est jamais assez nu mais toujours encore à montrer. Mais ceci ne se comprend à son tour qu'à la condition de remarquer que pour l'érotisme, l'autre est aussi toujours déjà nu. Comment est-il possible de dénuder ce qui est nu ? L'incognito indépassable de l'autre se montre dans son extériorité la plus absolue (son corps). Je peux recueillir comme étant lui-même son incognito. Alors, tombent dans une équivalence hallucinante son incognito le plus caché (et qui restera tel, qui se montre comme tel, comme caché) et ce que je connais de lui, ce que je touche de lui, ce que je vois de lui – et qui est son corps. La nudité est émouvante en ceci qu'elle n'est certes jamais assez nue – mais en même temps, vraiment nudité où se montre, comme par transparence, l'invisibilité même de l'autre.

Mais si l'incognito reste bien tel, la distance qui me sépare de l'autre corps ne sera jamais réduite. Le toucher effectue l'impossible. La distance au corps de l'autre s'annonce comme l'infranchissable même. Cette distance est interdite. Elle est le lieu de l'interdit le plus fort. Toucher le corps de l'autre est alors la transgression même.

Mais la transgression n'est pas encore le plaisir. Celui-ci va naître de son propre émerveillement devant la transgression de la transgression. Que l'autre accueille mon propre corps – cet autre qui seul a autorité sur son incognito – et la transgression devient *permise*. Cette transformation est la volupté en

(1) Cf. l'article de Rémi Brague, « [Le corps est pour le Seigneur](#) », *Communio*, V, 6, p. 4-19, particulièrement p. 18).

personne. Les paroles et les gestes imprononçables et ineffectuables deviennent les paroles et les gestes qu'il faut faire et qu'il faut dire.

Le plaisir est dans la levée de l'interdiction, dans la possibilité de s'avancer par l'autre comme en un monde – dans la nouveauté et la fraîcheur d'une vie nouvelle où tout est inauguration, puisqu'il s'agit de s'avancer à ce qui n'avait jamais été osé encore – et maintenant est permis.

L'autre me donne l'immédiateté à son corps. Ainsi, mon corps immédiat à moi-même devient immédiat à l'immédiateté de l'autre. Le corps de l'amant se rapporte au corps de l'aimée comme elle se rapporte à son propre corps. Son corps à lui devient son incognito à elle. On aurait tendance à parler d'identification ou de fusion, mais il n'en est rien. Ni il ne devient elle-même, ni elle ne devient lui-même – pas plus que le corps de l'un ne devient le corps de l'autre. L'échange est plus difficile à saisir. La réciprocité du plaisir ne saurait être esquivée : *le plaisir de l'un est le plaisir de l'autre*. En d'autres termes, si nous retenons la définition du plaisir que nous avions donnée plus haut, le surgissement de l'aimée en son propre corps devient le surgissement de l'amant en son propre corps.

Nous voici donc parvenu au terme de cette analyse : dans le plaisir mon corps devient complètement *mien*, parce qu'il est devenu l'incognito d'une altérité qui surgit en elle-même comme je surgis en lui. Mais que veut dire, pour mon corps, devenir mien ? L'immédiateté qui me sépare de lui ouvre en moi un manque qui se nomme Désir. Dans le plaisir, ce Désir n'est ni *comblé* (mon corps demeure l'inconnu, il est même l'inconnu de ce qui n'est pas moi : l'altérité), ni *creusé* (la tension qu'a exacerbée l'altérité de l'autre tombe avec une brusquerie qui pourrait faire croire que la temporalité du plaisir est la fulgurance), mais *transposé*, installé entre mon corps et l'altérité à laquelle il se rapporte immédiatement. Mais dès lors, le plaisir effectue d'une manière authentique, une mort du désir en moi-même, par consentement à l'être de l'autre – et au fait d'être moi.

Il y a plaisir lorsque l'immédiateté à une réalité fait advenir cette réalité à son être même dans le mouvement par lequel elle fait aussi advenir mon corps à sa réalité propre.

LA route nous semble libre désormais pour pouvoir esquisser trois choses. D'abord généraliser ce que nous avons trouvé à propos du plaisir archétypal dans la sexualité à tout ce qui peut s'appeler plaisir. Ensuite, considérer la temporalité du plaisir pour y faire apparaître sa déhiscence interne. Enfin dégager ce que peut bien être la positivité du plaisir.

Le premier point offre deux difficultés. La première consiste à prendre au sérieux ce que nous avons dit, en l'appliquant au plaisir sans autre, au plaisir sans réciprocité – comme de fumer sa pipe ou de se chauffer au soleil. La réciprocité du plaisir sert en effet de clef de voûte à la structure que nous avons cru pouvoir décrire. Comment comprendre qu'alors mon plaisir est le plaisir de la réalité, pour la réalité ? En admettant que nous puissions répondre, il faudrait alors affronter la deuxième difficulté : comment ne pas proposer une érotisation générale de mon rapport au monde dans le plaisir ?

Répondre à la première question suppose que l'on puisse donner un sens à la proposition : « Je prends plaisir au plaisir que la réalité a d'elle-même dans le plaisir que j'y prends ». Apparemment le prix à payer est élevé : il y a alors la projection, derrière la réalité, d'une réalité autre qui est celle que l'on va désirer. Ici s'ouvre la tentation et la possibilité d'un paganisme ou d'un panthéisme par lesquels l'altérité de la nature devient l'altérité d'un autre. Cette possibilité est solidaire de la position d'un arrière-monde jouant le rôle d'incognito du monde. Mais ce n'est qu'une apparence et une tentation. Le plaisir ne donne rien à voir qui puisse s'appeler un arrière-monde. Il est l'évidence de l'absence d'arrière-monde et le témoin d'un don incroyable fait dans le monde lui-même. Aussi, que la réalité du monde puisse « prendre plaisir à ce qu'elle est », *sans qu'on y infuse une subjectivité*, est la condition de possibilité pour que le monde puisse apparaître comme don – et qu'un plaisir soit possible sans être médiatisé par le corps de l'autre. Plus précisément, si le monde peut apparaître comme don *sans* qu'il y ait visibilité d'un donateur (qu'un tel donateur existe comme Dieu créateur, ou qu'il n'existe pas ne change sur ce point rien à l'affaire), alors il y aura sens, certes métaphorique, à dire que le monde prend plaisir à être ce qu'il est.

Le monde privé d'arrière-monde est bien un tel don. L'arrière-monde n'est pas là, à cause de son absence – l'arrière-monde ne me *touche* pas parce qu'il est au-delà du monde. En revanche l'immédiat du monde me *touche*. Mais cette immédiateté n'est pas l'immédiateté simple de ce qui est là. Il faut dire : l'immédiat n'est pas là *parce qu'il me touche*. C'est son excessive présence qui le met hors de portée d'être si proche. Mais alors, s'il en est ainsi, dans cet excès de sa présence, il déborde son moment d'apparition dans son apparition même. Il se donne.

Métaphoriquement, le monde prend plaisir à être monde. Certes le concept de « plaisir » ne conviendra pas pour désigner la présence de la réalité à elle-même dans une telle expérience. Mais il est possible de proposer l'équivalent du plaisir de la réalité à être ce qu'elle est dans l'accueil même que je lui offre – et sans avoir à subjectiviser le monde réel. La gloire est justement le rayonnement de l'indifférence d'un être à être ce qu'il est, recueilli par d'autres comme sa justification totale. Le plaisir glorifie la réalité du monde.

Ainsi est-il possible de généraliser la structure du plaisir dans tout le champ de l'expérience – du plaisir de s'endormir à celui de résoudre une équation – comme glorification de la réalité qui m'installe en mon corps.

La deuxième difficulté tombe alors d'elle-même. En effet, point d'érotisation : il y manque la nudité – le plaisir se prend ici sans qu'il y ait à lever l'interdit de la transgression. Il suffit de la distance interne qui habite la gloire.

Inversement, le plaisir érotique est possible comme cas particulier du plaisir, parce qu'un certain type de distance se montre d'une manière originale dans l'interdit qui nous est fait d'accéder à l'incognito de l'autre comme sujet.

Mais quoi que l'on fasse, rien ne retirera à la sexualité d'être l'archétype du plaisir, puisqu'il n'y a que la brusque décharge de la tension interne à mon corps – caractéristique du plaisir sexuel – qui puisse m'apprendre, sous une forme ou sous une autre, ce qu'est mon corps pour moi : le lieu d'une mort au désir en moi-même qui soit la glorification d'un autre.

Si ce que nous avons dit est exact, la temporalité du plaisir n'est ni le passé, ni le futur, ni le présent, ni l'instant, ni l'éternité. Elle se montre dans la présence de l'immédiateté qui se retire non par défaut mais par excès. L'interprétation n'est pas facile. A première vue, elle s'orientait vers une majoration du futur immédiat. Le plaisir serait alors essentiellement la promesse de ce qui va venir. Mais une telle assimilation ne suffit pas. Elle rend compte du pouvoir attrayant du plaisir, de la difficulté à s'arracher à lui, puisque ce qu'il offre déjà n'est pas encore là. En revanche, elle ignore la force du plaisir, son caractère dramatique – toute cette part de lui-même où nous avons reconnu des enjeux aussi essentiels que ceux de la gloire et de la transposition heureuse de la souffrance. Pour rejoindre cette réalité du plaisir, on dira donc que le temps du plaisir est le présent. En tant que présent il s'oriente à la fois vers le futur et le passé. Et ici la description sera *presque* satisfaisante ; elle manquera pourtant le plus important. Le plaisir, comme le présent, se retire du mouvement même qui le fait être présent. Mais ce n'est encore que dire que le plaisir est dans le temps. Le mouvement propre du plaisir réalise un jeu étrange entre le futur, le présent et le passé. Le plaisir promet. Mais cette promesse ne concerne pas seulement le futur immédiat. Elle s'annonce beaucoup plus solennellement comme transformation de la vie : « désormais », dit le plaisir, sera, le bonheur même. Facile alors de croire que le plaisir escamote la mort et rêve un paradis sur la terre. Seulement, cette promesse ne sera pas tenue. Le plaisir annonce l'ouverture d'une temporalité heureuse qui ne sera pas. C'est probablement ce que beaucoup ne lui pardonnent pas. Il en va du plaisir comme de la jeunesse. La jeunesse promet. Mais ce qu'elle promet n'est pas la vieillesse, mais plus de jeunesse encore.

Lorsque vient la suite du temps, lorsque la promesse se montre décevante, alors une autre déception se profile : ce qui était promis avait effectivement été donné dans le passé, au moment où la promesse était faite (2). L'acte de la promesse du plaisir contenait bien le don qu'il promettait. Le plaisir ne donne qu'au passé ce qu'il promettait pour l'avenir. Cumulant les faux-semblants de l'espoir et de la nostalgie, le plaisir, la cause est entendue, ne saurait rien fonder de solide.

Pourtant, la description n'est que *presque* satisfaisante. Elle a en effet oublié l'essentiel : le présent s'est volatilisé, il n'est plus pensé que comme le lieu de la promesse et du souvenir. Restaurer le présent du plaisir veut dire alors cette chose étrange : *le plaisir promet ce qu'il donne*. Ce que donne authentiquement le plaisir, il l'enveloppe et le masque sous la forme d'une promesse. Reconnaître cela, c'est opérer deux choses. D'abord accepter de dire que non seulement le plaisir est dans le temps, mais qu'il a la temporalité même du temps. Le temps lui-même en effet est dans son pouvoir d'excéder par rapport à lui-même en cela que la plénitude du présent se dérobe au présent et se révèle à la fois comme déjà là et toujours au-delà de cela même qu'il est. Ensuite, c'est mesurer ce que l'on pourrait nommer la délicatesse du plaisir qui ne nous arrache à ce qu'il nous donne qu'en renforçant le don qu'il nous fait d'une promesse qu'il a déjà tenue. Ce que nous nommions la déhiscence du plaisir est là :

le plaisir n'atteint son ampleur de plaisir qu'en s'ouvrant de lui-même non pas là où il se tient, mais là-bas où il n'est pas encore mais ne demande qu'à être. Si le plaisir promet ce qu'il donne, c'est qu'il masque la profondeur de son don en nous laissant sur notre faim. Le don suprême du plaisir est de nous confier à notre propre appétit de vivre une vie savoureuse (3). Car rester sur sa faim, cela veut dire aussi recueillir en soi-même son être propre, enrichi de ce qui a été vécu non comme d'une possession, mais du pouvoir de retrouver ailleurs ce qui vient de nous être enlevé. Et le geste qui enlève est le même geste qui incorpore définitivement.

EST-IL besoin encore de plaider pour une positivité du plaisir ? Si être libre veut dire ne se laisser arrêter par rien, mais vivre ce qu'il y a à vivre, malgré ce qu'il y a à vivre, et parfois grâce à cela, alors il est possible de voir dans le plaisir un lieu d'exercice pour la liberté. Être libre suppose toujours une relation au temps où chaque blessure se transforme en recueillement d'une force pour aller plus loin. Être libre suppose enfin que l'exigence d'être soit plus forte que tout dégoût. Je ne puis être libre si je ne le désire pas. Et je ne puis désirer être libre si je n'en ai pas le goût. Le goût de la liberté et celui du plaisir ont la même saveur : s'ouvrir à ce qui vient comme à cela même que j'ai déjà sans pouvoir le maîtriser.

Resterait encore une tâche à accomplir : montrer que le discours que nous venons de tenir est au moins aussi chrétien que celui que nous évoquions au début de ces pages. Ce serait un autre travail. Nous pensons qu'il s'orienterait vers une étude du temps de la Révélation comme champ où s'opère une promesse déjà entièrement réalisée et pourtant encore à attendre au sein d'une histoire effective. Et prendre au sérieux que Dieu soit ami des hommes suppose que le temps où nous vivons porte à la fois tout bien et l'exigence la plus haute – aussi étranger à la complaisance qu'à la frustration. Ce que le plaisir dit aussi qu'il est.

Alain CUGNO

(3) Cf. E. Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Labor et Fides, Genève, 1979.

Alain Cugno, né en 1942. Marié, trois enfants. E.N.S. Saint-Cloud, agrégé de philosophie, docteur 3^e cycle. Enseigne au Lycée international de Saint-Germain-en-Laye. A publié un *Saint Jean de la Croix*, Fayard, Paris. 1979.

(2) Quelque chose comme le « Ah ! que j'ai été jeune un jour ! » de l'héroïne de Marguerite Duras, *Hiroshima mon amour*, Gallimard, Paris, 1960, p. 94.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser e Communio. Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Pierre-Philippe DRUET

Désirer le plaisir ?

La méfiance assez générale des morales (et parfois de la morale chrétienne) à l'égard du plaisir, ne se justifie pas dans le cadre d'une anthropologie compréhensive. Car le plaisir ne trace pas une ligne de plus grande pente où s'engouffre la nature faillible, mais il marque – à tous les niveaux – le signe du travail de l'Un. Il ne s'agit que d'y collaborer, pour qu'il advienne en plénitude.

DANS l'histoire de la pensée occidentale, l'éthique n'a pas été plus tendre que l'ontologie bavarde quant au statut et à la nature du plaisir. Les systèmes hédonistes sont rares, d'Aristippe à Stuart Mill. Eux-mêmes d'ailleurs distinguent souvent les plaisirs en *catégories axiologiques*, pour n'approuver que ceux qui sont les plus éloignés de la conception commune du plaisir. Les termes d'hédonisme et de sensualisme ont acquis une signification évidemment péjorative, qui n'est pas sans rapport avec une compréhension abusive du concept kantien de « pathologie ». Si bien que la réflexion contemporaine semble avoir abandonné le sujet : un rapide survol bibliographique, dans le *Bulletin signalétique* du C.N.R.S. (1), révèle que les travaux significatifs sont rares ; ils portent presque exclusivement sur les doctrines grecques antiques, l'utilitarisme anglo-saxon et la controverse contemporaine, anglo-saxonne elle aussi, issue des écrits de G. Ryle et de la philosophie analytique.

On regrettera cette situation pour deux raisons. La première est de circonstance : notre société de production-consommation vit sous l'empire d'idéologies hédonistes, ou qui se prétendent telles, et les philosophes paraissent résignés à leur laisser le champ libre. Notre seconde raison est strictement philosophique, mais nous l'exprimons ici sur le mode intuitif. Pourquoi cette indifférence et parfois cette hargne de la philosophie contre le ou les plaisirs, alors que ceux-ci jouent un rôle si important dans l'existence humaine, alors qu'ils se montrent comme l'immédiatement désirable, alors enfin qu'ils sont des créatures ?

La nécessaire réflexion sur le plaisir doit s'ancrer dans la question fondamentale : le plaisir est-il désirable ? Le paradoxe réside ici dans la seule formulation. Car le problème est de droit et l'histoire de la philosophie oppose fréquemment le fait d'un désir indéniable à son illégitimité — relative — dans la perspective morale. Nous désirons le plaisir, mais pouvons-nous nous régler sur ce désir ? En d'autres termes, le ou les plaisirs peuvent-ils être poursuivis comme des fins ? La question s'annonce radicale : sa solution réside à l'évidence dans l'être, ou le non-être éventuel, du ou des plaisirs.

L'Être du plaisir : le plaisir d'être

Pour la conscience naïve, le plaisir consiste en une sensation agréable : il s'oppose à la sensation désagréable de la douleur. Cela revient à dire que certains objets auraient la propriété d'exciter « agréablement » le système nerveux et, par suite, que la jouissance — comme disposition du sujet éprouvant du plaisir — s'apparenterait, par sa passivité, à un état.

Dans l'interprétation philosophique la plus répandue, il convient de distinguer parmi les plaisirs. La distinction de base oppose les plaisirs physiques ou sensibles aux plaisirs spirituels. Elle se traduit généralement en d'autres termes, axiologiquement plus « marqués » : plaisirs « lisses et rugueux », plaisirs continus et discontinus, plaisirs temporaires et durables, plaisirs susceptibles d'excès et plaisirs qui ne le sont pas. Ces dichotomies conduisent à prôner les plaisirs spirituels à l'encontre des jouissances sensibles et à tenir la poursuite des premiers pour conditionnellement légitime, sauf — naturellement — dans le déontologisme. *Grosso modo*, les plaisirs spirituels font partie du bonheur vrai, du Souverain Bien, mais n'appartiennent pas à son essence et ne constituent pas des fins en soi.

Ces deux conceptions du plaisir engendrent de redoutables difficultés. Il est impossible de rendre compte du plaisir en termes de sensation. Et cette impossibilité fait douter de la possibilité de distinguer aussi radicalement plaisirs sensibles et plaisirs non-sensibles. Autrement dit, si le plaisir n'est pas une sensation, ne demeure-t-il pas essentiellement lié à la condition incarnée ? Peut-on, sans anthropomorphisme excessif, parler d'une jouissance divine ?

Le plaisir n'est pas une sensation. La position de la conscience commune se révèle intenable, psychologiquement et même physiologiquement parlant. D'abord, même dans cette position, il faudrait parler de perception et non de sensation, puisque le plaisir instaure un rapport à l'objet (2) : il n'y a de jouissance que *de* quelque chose ; le plaisir est intentionnel. Ensuite, les recherches physiologiques récentes ont établi que les perceptions gratifiantes et douloureuses sont sous le contrôle des fonctions supérieures du cerveau, au point que des dispositions comme l'attention ou l'émotion peuvent annuler ou, au contraire, rendre paroxystiques de telles perceptions. Songeons seulement aux douleurs « fantômes » que les amputés ressentent « dans » le membre qu'ils ont perdu. Enfin, l'expérience quotidienne atteste de ce que les objets

(1) Pour cette enquête, je remercie Mlle A.-M. Guillaume, assistante aux Facultés Universitaires de Namur.

(2) Pour les raisons que l'on verra ci-dessous, je limite la portée de cette affirmation au seul plan de la psychologie empirique.

dont nous jouissons (choses ou actes) ne possèdent aucune vertu gratifiante en eux-mêmes : la caresse est plaisante parce qu'elle est caresse et non frottement, alors que sa structure essentielle est le frottement. Le rapport du plaisir à la sensation n'est donc ni d'identité, ni d'inclusion. Tout au plus la sensation *peut-elle* constituer le « ce dont » le sujet jouit.

Le plaisir constitue un mode particulier de la « présence-à », une forme de la « conscience-de », entendue au sens de conscience non nécessairement thétique d'un objet *sensu proprio*. Sous ce rapport, il convient de la distinguer aussi de l'émotion. Celle-ci ne pose pas nécessairement son objet non plus, comme il est évident dans l'angoisse dont c'est la définition même. Mais elle doit son caractère non thétique à sa nature de dimension *intensive* de la conscience globale. Je ne suis jamais joyeux sans une « raison suffisante », mais être joyeux représente une certaine intensité de mon rapport à cette raison suffisante. En d'autres termes, la joie constitue un degré *quantitatif* de la conscience hédonique et non l'inverse. Par contre, cette dernière n'existe pas sans « rapport-à », même si ce rapport ne pose pas un objet, au sens où la perception pose – activement certes – l'objet qu'elle ne peut pas ne pas poser.

Le plaisir relève de la « présence-à » et tout le problème est de déterminer ce à quoi il est présence. Je dirais que le plaisir réside dans la conscience d'une forme et non d'un contenu, plus précisément dans la saisie de *l'accord*, de l'unité se construisant à partir de la diversité, de la *synthèse* en train de s'opérer et comme résultat du processus synthétique. La soi-disant source du plaisir peut résider hors de moi comme en moi. Le plaisir résulte, lui, de la conscience d'une unité en train de se réaliser, c'est-à-dire essentiellement d'une *unification*. Non pas, encore une fois, que l'Un possède *en soi* la propriété de produire le plaisir, mais bien que la *saisie* de l'unité en genèse – et éventuellement en acte – *est* plaisir. Il s'ensuit que « le plaisant » est strictement subjectif mais non arbitraire et qu'il relève en dernière instance de la conscience de soi ou de la conscience de conscience.

Dira-t-on cette conception trop intellectualiste ? Ce serait ignorer que la conscience de l'accord, dont je parle, n'est pas moins pratique que théorique, que l'accord n'est pas moins une valeur qu'un être. A strictement parler, c'est même la réalisation de la norme qui tient le rôle essentiel dans le plaisir. De plus, si la conscience de l'accord est indéniablement thétique, le plaisir consiste dans la présence à cette conscience, présence qui peut être sub-réflexive. Lorsque je dis que la saisie de l'unité en genèse *est* plaisir, cela doit s'entendre au sens où cette saisie thétique s'accompagne nécessairement – en principe – du plaisir. Le plaisir en est indissociable, un peu comme un propre, mais il ne se confond pas avec la visée de l'unité. Le plaisir advient au soi quand il s'éprouve sous la forme du pouvoir synthétique. Il est conscience non-thétique du pouvoir synthétique du Moi, lequel est thétique. Enfin, il faut évidemment réintroduire ici la notion leibnizienne des petites perceptions. La conscience hédonique peut être totalement inconsciente au sens « conscientaliste ».

Le plaisir fonctionne donc comme un indice ou un indicateur ontologique. Il est un peu trop simple de considérer comme le premier caractère de l'Être le fait qu'il est, et de poser la convertibilité de cet Être étant en l'Unité déjà donnée. L'Être n'est (au sens plein) pas immédiatement, pas plus qu'il n'est Un

immédiatement. En tout état de cause, l'Être a à être et son Unité à être faite. Je laisse de côté le fait que l'Être n'aurait pas à être s'il n'était en quelque façon et la question de savoir si l'Unité doit seulement « advenir » ou s'il s'agit de la pro-duire. Ce qui précède suffit à mon propos : le fait est que toute synthèse vraie d'un divers fait être l'Être, consomme l'Un. Par suite, le plaisir accompagne l'auto-réalisation de l'Être, son règne. Je jouis de l'Être (avec toutes les restrictions, ou plutôt les médiations, à introduire dans cette formulation objectivante).

ETTE approche spéculative permet-elle de rendre compte de l'expérience ? Plus particulièrement, quel est le rapport du plaisir au besoin ? comment distinguer encore les plaisirs sensibles et les autres ? comment expliquer que « le plaisir » puisse apparaître comme destructeur ?

Le plaisir semble résulter de la satisfaction d'un besoin ou d'un désir, ce qu'on amalgame en disant qu'il comble un *manque*. Un célèbre médecin viennois a même posé en principe premier que le plaisir naît de la réduction des tensions, hésitant toutefois entre une réduction au niveau de départ et une réduction à zéro. Dans une telle perspective, le plaisir revêtirait une « grandeur négative », il serait principalement *absence*. Dans un réductionnisme biologisant ou psychologisant, cette approche se comprend. Quand j'allume ma vingtième cigarette de la journée, le médecin et le psychologue affirmeront à bon droit que je vis une situation de dépendance et que le « besoin » de cette cigarette résulte tout simplement du fait d'en avoir fumé une dix-neuvième. Ils m'expliqueront même que, si j'ai commencé à fumer, c'est pour pallier un manque, de confiance ou d'entregent par exemple. Mais ce qui leur échappe, dans cette compréhension utilitariste du plaisir, c'est le pourquoi de mon choix, totalement incompatible avec d'autres considérations utilitaristes, pulmonaires et cardio-vasculaires notamment. Diront-ils que je suis Désir de plaisir parce que je suis *libido* ? Nous serions à la limite de la pétition de principe ! Ils oublient ou nient la dimension volontaire du Désir, qui ne peut se porter que sur une « grandeur positive ». Autrement dit, il me faut d'autres raisons que celles de la psychologie et de la physiologie pour poursuivre le plaisir, au risque éventuel de ma vie (proposition qui vaut aussi bien, mais différemment, dans le cas examiné et dans celui de l'acte héroïque).

Le plaisir, avons-nous vu, résulte de la saisie d'un accord en train de se réaliser. Certes, mais tout accord n'est pas *parfait* ou *total*. Il y a donc plaisir et plaisir. L'exemple le plus clair est celui de la toxicomanie. Ce que recherche le drogué à l'héroïne, nous apprennent les spécialistes, consiste précisément en une sensation d'unité totale, d'indifférenciation, d'indistinction. Mais, d'une part, l'indistinction ne coïncide pas avec la synthèse : elle nie le divers au lieu de l'intégrer (ce qu'on appelle parfois « le dépasser »). D'autre part, il s'agit d'une recherche de l'« unité » purement sentie, d'une conscience psychologique de la soi-disant unité. Enfin, cet état de béatitude n'est atteint qu'en annulant certains termes de la synthèse à réaliser : le drogué se donne un sentiment d'unité interne, d'unité de soi, en mettant hors jeu la conscience non-psychologique et, je suppose, la conscience morale. Au lieu que le plaisir

plénier dépend d'un accord aussi vaste et aussi total que possible. Il conviendrait donc de distinguer *du* plaisir la foule des plaisirs *partiels*.

Cette distinction recouvre-t-elle celles des plaisirs physiques et des plaisirs spirituels, ou encore des plaisirs susceptibles d'excès et de ceux qui ne le sont pas ? Je ne le pense pas : elle les dépasse bien plutôt. Le plaisir physique n'est pas seulement physique et ne conduit pas à l'excès parce qu'il implique le corps. Inversement, le plaisir intellectuel ou spirituel ne se sépare pas de la condition incarnée et peut entraîner l'excès. La première proposition s'illustre dans le cas du plaisir sexuel, qui ne dégénère pas en excès du seul fait de la « pesanteur » du corps. La seconde évoque, par exemple, le « séducteur » de Kierkegaard. La différence entre les plaisirs est parallèle à celle des accords à quoi ils correspondent. Le plaisir est un indicateur ontologique, mais sa fiabilité varie en fonction de l'ampleur ou de la radicalité de la synthèse effectuée. Si bien que le vrai problème porte plutôt sur la qualité du plaisir que sur son existence ou son « origine ».

Comment peut-on éprouver un plaisir très vif en présence d'un accord très limité et juger ne pas en éprouver du tout dans un acte où s'accomplit l'être ? Caricaturons : la même personne peut jouir intensément de mordiller un bâton de réglisse et se dire à cent lieues du plaisir quand elle accomplit dignement son devoir. Notons d'abord que le plaisir porte sur une forme et non sur un contenu. Ce qui implique deux choses : « ce dont » on jouit varie de personne à personne et la conscience hédonique n'est pas lucide à elle seule. D'autre part – et paradoxalement puisqu'on voudrait réduire le plaisir à la seule psychologie –, la conscience hédonique peut être psychologiquement obnubilée. Le bâton de réglisse, agréable au goût et qui me rappelle mon enfance, réalise un certain accord psychophysique de moi-même. De plus, je suis attentif (niveau intensif de la conscience) à mes sensations et à mes souvenirs. L'accord engendre un plaisir, non mesuré par l'importance intrinsèque de cet accord, et l'attention exacerbe le plaisir. Quand, par contre, je tente de respecter mes engagements en terminant ce texte à temps, le plaisir existe puisque j'opère une unification de moi-même à un niveau moral, mais la tâche elle-même accapare mon attention. Si bien que la satisfaction portera sur le devoir accompli, et non en train de s'accomplir.

Le plaisir en morale

Existe-t-il et que serait un « bon usage » du plaisir ? La loi morale nous permet-elle de rechercher le plaisir ? Nous interdit-elle certains plaisirs ? Nous promet-elle le plaisir « par surcroît » ? Nous invite-t-elle à exclure le plaisir des mobiles de notre action ?

Toutes ces positions ont été défendues. **J. S. Mill** considère que le désir effectif et actuel des gens constitue la seule preuve de ce qu'une chose est désirable. Or, dit-il, ce que désirent les gens, c'est le plaisir et l'absence de peine, en quoi consiste le « bonheur ». Les autres objets ne deviennent désirables que par « association » avec le plaisir. Et l'acte de volonté, qui peut ne pas porter sur un plaisir immédiat, n'est en définitive qu'un désir consolidé par l'habitude. Cela n'empêche que certains plaisirs, « le bonheur général », doivent être préférés aux jouissances individuelles, éventuellement jusqu'au sacri-

fice de soi. Aristippe était donc beaucoup plus radical, qui prônait inconditionnellement le plaisir, subordonnant même les plaisirs de l'âme à ceux du corps : la seule limite consiste dans la modération (ou maîtrise de soi), car les plaisirs excessifs sont des peines. « *On domine le plaisir non pas en s'en abstenant, mais en en faisant usage sans permettre qu'il vous emporte. On n'est pas maître d'un navire ou d'un cheval si l'on n'en use point, mais si l'on sait le conduire là où l'on veut aller* » (Fr. 53.) A l'extrême opposé, Antisthène aurait préféré devenir fou que d'éprouver du plaisir et souhaitait transpercer Aphrodite de flèches, l'amour étant un vice de la nature.

A l'époque moderne, **Kant** est apparu comme le contempteur le plus vigoureux de l'eudémonisme et de l'hédonisme. Il fait consister la moralité de l'acte dans la détermination de la volonté par la seule forme de la loi morale : accomplir son devoir parce que c'est le devoir et pour aucune autre raison. Mais Kant ne condamne pas le plaisir en soi. Il exclut seulement que la recherche de la jouissance puisse engendrer la vertu. Car il sait que l'homme, comme être sensible, est animé de penchants. C'est pourquoi, la vie morale suppose une libération par rapport aux penchants et sentiments, elle n'en produit pas moins elle-même un certain plaisir, le contentement, et – en dernière instance – le bonheur, qui fait partie – comme conséquence – du Souverain Bien. Somme toute, il s'agit d'un renversement des priorités : le plaisir n'est ni une fin en soi, ni même un moyen en vue de la moralité, mais – sous un certain rapport – un effet de celle-ci.

Ces théories très différentes me semblent insoutenables. Il est clair que le plaisir ne peut former l'essence du Souverain Bien, sans autre précision. Tout plaisir n'est pas pour autant un mal, même comme mobile de la volonté. De plus, il est faux que la volonté incarnée puisse viser le Bien indépendamment de tout désir de plaisir. Mais il ne s'ensuit pas que le plaisir forme le seul objet possible de la volition. Les erreurs reviennent donc à considérer le plaisir comme un épiphénomène de l'action et à réduire (au sens fort) la nature de l'acte volontaire.

C'est pourquoi la doctrine **d'Aristote** me semble la plus proche de la position que j'ai défendue jusqu'ici. Au livre VII de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote définit le plaisir non comme un devenir senti, mais comme l'activité même – inentravée. Le plaisir est un être, positif, il est un bien ; le Souverain Bien lui-même est un plaisir. « *Il y a des activités inentravées de chaque état habituel. Le bonheur, c'est donc ou bien l'activité de l'ensemble de ces états, ou bien l'activité de l'un d'entre eux (à condition qu'elle soit inentravée). Force est donc assurément de conclure que cette activité est ce qu'il y a au monde de plus désirable. Or, cela, c'est un plaisir. Par conséquent, le souverain bien sera un plaisir déterminé...* » De plus, les plaisirs ne sont jamais mauvais en soi, ou parce qu'ils nuisent à la santé, mais seulement dans leurs excès. On sait que la pensée est un peu différente au livre X. Aristote renonce à identifier le plaisir à l'activité. Celui-ci apparaît comme la conséquence de l'activité accomplie. « *Le plaisir perfectionne donc l'activité, non comme la perfectionne l'état habituel immanent d'où elle procède, mais comme une sorte de fin qui vient s'y ajouter par surcroît, comme vient s'ajouter par surcroît, à la force de l'âge, la beauté* ». Les êtres désirent le plaisir parce qu'ils désirent la vie, l'activité, et que le plaisir couronne celle-ci. Mais cela ne suffit pas à établir le jugement moral. Les plaisirs sont apparentés aux activités qu'ils perfectionnent, de telle sorte qu'un

plaisir étranger à une activité constitue une entrave pour celle-ci. Ils se différencient donc comme les activités auxquelles ils correspondent. Or ces activités se hiérarchisent du point de vue moral. Par conséquent, il y a des plaisirs moralement bons et d'autres moralement mauvais. Ces derniers, « *il est évident qu'il faut nier qu'ils soient des plaisirs, sinon pour les gens corrompus* ».

Malgré les variations de la doctrine, un point capital reste constant chez Aristote : le plaisir n'est pas plus second au regard de l'activité qu'il n'en n'est dissociable, comme une réalité indépendante qu'on poursuivrait pour elle-même. La fin est toujours « *un seul bloc indissoluble activité-plaisir* » (Gauthier et Jolil).

IL convient certes de conserver l'idée de cette indissolubilité, mais aussi de dépasser l'« objectivisme » aristotélicien. Le plaisir ne résulte pas de l'activité comme telle, mais de la saisie de sa forme. Dans le cas contraire, les variations dans l'intensité du plaisir (qui ne concernent pas seulement la psychologie empirique) deviennent incompréhensibles. De plus, pour expliquer que les plaisirs immoraux procurent tout de même une jouissance, le Stagirite se voit contraint de renvoyer à la « nature corrompue » du sujet. Or, cette position revient à affirmer l'existence de *faux* plaisirs (dont le concept même confond fait et norme) et à opposer, dans une axiologie confuse, nature donnée et nature acquise.

Le plaisir, répétons-le, qualifie l'appréhension de l'accord se réalisant et – accessoirement – réalisé. Sa valeur ne ressortit aucunement à son intensité. Et, de ce point de vue, la démarcation véritable ne sépare pas les plaisirs physiques et ceux qui – dit-on – ne le sont pas. Les facteurs pertinents en l'occurrence s'énoncent : authenticité de l'acte d'unification, compréhension de la synthèse et rapport à l'Un.

L'accord dont la saisie fait la conscience hédonique ne peut être qu'assomption du divers dans une unité synthétique, et non réduction ou annihilation des contrastes et des oppositions. Pour le dire très simplement, il faut que l'opération unifie *concrètement* et ne se borne pas à substituer au réel en diffraction une unité *abstraite*, purement pensée et mal pensée. Ensuite, cette entente se mesurera en compréhension, d'une part de moi-même, de mon Moi total, des Moi(s) entre eux et avec l'Autre. Si nous rapportons ce critère au précédent, il apparaît immédiatement que l'accord moral supplante tout accord psychologique, du simple fait de l'altérité plus radicale de la norme. Enfin, il faudra discerner l'accord répondant au *besoin d'identité* et celui s'inscrivant dans *l'appétit de l'unité*. Il est clair, en effet, que la totalité humaine *éprouve* l'unité comme valeur. Mais, répondant au besoin et donc au manque, cette unité signifie d'abord l'identité et tous ses succédanés : ressemblance, parité, commensurabilité. Tandis que l'unité véritable, qui est *union*, n'apparaît – et ne peut être poursuivie – que comme norme, dans l'ordre éthique. Elle constitue d'ailleurs l'un des points d'articulation – selon moi, le principal – entre l'ontologique et l'éthique.

Du point de vue moral, la constatation première est donc que le plaisir est *naturel*, qu'il accompagne nécessairement la saisie de l'accord en train de se faire. Sous ce rapport, il fonctionne comme un indicateur ontologique *naturel* : sa présence révèle l'Être en gestation et même en progrès vers une unité. Si nulle autre distinction ne s'imposait, l'éthique, dans la mesure où elle a trait à la qualité de l'Être, devrait sanctionner le plaisir, tout plaisir. Cependant, du triple fait que cet indicateur est *naturel*, que la version humaine-naturelle de l'unité est l'identité et que la quête du plaisir engendre une attitude strictement esthétique (voir la définition leibnizienne de la perception), l'indication s'annonce équivoque. La présence d'un plaisir donne à connaître que de l'humain advient. Mais quoi d'humain ? Cette question manifeste la nécessité de l'Unité comme norme morale, qui ne rejette pas le plaisir naturel dans les ténèbres antérieures, qui ne le dépasse ni le rend vain, mais le parfait et l'accomplit – en le justifiant, en lui conférant non une vérité mais une prégnance ontologique. Le plaisir que me procure la réalisation de l'Un, quand elle constitue une unification véritable, ne présente aucune ambiguïté : il est bon *simpliciter*.

AINSI, comme le veut Aristote, l'accomplissement du devoir et la poursuite du Souverain Bien sont indissociablement plaisirs. Le plaisir est un bien ; à ce titre, il est désirable et *ne* peut qu'être désiré. (Même s'il n'est pas le seul désirable, ainsi que le prétend Mill, en confondant psychologie et morale.) Et, comme il accompagne la réalisation de la norme, au point de ne s'en distinguer qu'en raison, il constitue une fin. Mais aussi, c'est seulement son lien à la norme morale qui en fait une fin *morale*.

Ce n'est pas en revenir à l'opposition des bons et des mauvais plaisirs. Tout plaisir est bon sous un certain rapport et il n'est pas de plaisir que l'éthique ne *puisse* autoriser. Car l'homme total est identiquement moral et c'est bien l'unification comme norme qui suscite en lui jusqu'au plus « humble » des plaisirs « physiques ». Et, après tout, si le plaisir réside dans la conscience sub-réflexive de l'accord, on ne voit guère comment celle-ci pourrait « se tromper ». Mais aussi, pour la même raison, le plaisir n'est pas – en soi – un guide sûr : la conscience hédonique, disions-nous, n'est pas lucide à elle seule. Le « mauvais usage » du plaisir s'installe quand nous vivons à un niveau pré-réflexif ou, ce qui revient au même, quand nous amputons la réalité humaine de l'une de ses dimensions. Autrement dit, loin de censurer l'appétit de plaisir, notre devoir nous demande de le laisser se déployer pleinement. Par où l'on voit que, contrairement au truisme, le plaisir n'est pas la facilité.

La vie hédonique forme un *continuum*, dans lequel les niveaux ne sont pas discrets. C'est seulement quand on introduit des ruptures ou des distinctions trop nettes que le point de vue moral s'érige en condamnation des plaisirs immédiats : peut-être pourrait-on expliquer ainsi l'hyper-moralisme du dernier Freud. Reste l'objection que la quête du plaisir détourne ou risque de

n'exige pas de renoncer au plaisir, mais à l'idolâtrie des plaisirs, qui découle du rejet du devoir dans un autre monde, en dehors de l'homme total. Le devoir ne suppose pas le culte de la douleur, de la privation, de la « frustration » – mais celui de l'essentiel, de la plénitude, de la générosité et de l'Un donateur.

Il n'y a pas de plaisirs mauvais, excessifs ou destructeurs ; il n'y a que des réductions (pratiques), des idolâtries, des mutilations et des surdités.

Pierre-Philippe DRUET

Pierre-Philippe Druet, né en 1947 à Namur. Marié, trois enfants. Professeur de philosophie aux Facultés Universitaires de Namur. Travaille principalement sur les doctrines métaphysiques et politiques des idéalistes allemands et italiens. Publications : *Fichte*, Paris-Namur, 1977 ; *Technologies et sociétés* (avec P. Kemp et G. Thill), Paris, 1980 ; *Pour vivre sa mort*, Paris, 1981.

Dans Le Courrier de COMMUNIO (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- ***l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;***
- ***des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de Communio ;***
- ***la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.***
- *_Abonnement annuel: 35 FF, 260 FB, 10 S 15 FS; autres pays : 40 FF.*

Jean-Noël DUMONT

La clé du festin

LE plaisir a pu passer pour une arme contre le devoir, la morale, les obligations auxquelles on attribuait le sentiment de culpabilité. — L'innocence du plaisir en ferait le comportement libérateur par excellence puisqu'il a de quoi dévoiler la fragilité des principes, des conventions. Au-delà de l'idéologie qui endoctrine le plaisir, on peut voir dans ces slogans qui ont marqué les dernières décennies le signe d'une profonde mélancolie. L'esprit lourd d'inquiétude, voué à l'infini et impatient dans le quotidien, aspire à la chair comme à un mutisme, comme à une innocence où il pourra s'oublier. Plus grand est le désarroi, plus fort est l'attrait du plaisir et ce sont les êtres les plus las qui veulent trouver dans le plaisir une innocence... Encore faudrait-il que le plaisir soit innocent ! Il n'est pas sûr que la culpabilité ait été artificiellement ajoutée au plaisir par des interdits. Le goût de la dérision et l'avilissement qui accompagnent bien des « libérations », l'incohérence angoissée des mœurs, tout devrait nous montrer qu'en niant le péché on n'a pas pour autant gagné l'innocence. Le lien de la culpabilité et du plaisir est-il extérieur ? Ces désarrois ne dévoilent-ils pas le goût du néant toujours possible au sein du plaisir ? La même émotion qui exprime la perfection de notre existence peut en exprimer le néant.

Des analphabètes

Pour apaiser l'inquiétude on voudrait affranchir le plaisir de la morale ; mais il faut pour cela que le plaisir soit lui-même un bien capable de se substituer à tout autre. Or le plaisir ne peut être recherché comme un bien. Nous sommes aujourd'hui malheureusement bien placés pour comprendre que le plaisir est triste quand, prétendant devenir lui-même un bien, il est détaché de la référence à une valeur supérieure. Combien d'êtres, seulement nourris des morceaux d'opinions que les chansonnettes mettent bout à bout, démunis de tout moyen de comprendre les émotions violentes dans lesquelles ils sont jetés, éprouvent dans l'incohérence des émois sur lesquels on leur a menti. Peut-être la sensibilité moderne aura-t-elle été assez loin dans ces déroutes d'analphabètes affectifs pour que nous puissions comprendre à nouveau que le plaisir n'est rien s'il est vécu en dehors du devoir ? Il est trop tôt encore pour dire devoir ? En attendant d'avoir trouvé le mot juste, beaucoup seront déjà usés de sensibilités niaises, de tristesses secrètes, pour avoir cru qu'on pouvait innocemment prendre son plaisir.

Qu'est-ce donc que l'émotion du plaisir ? Le retentissement en tout notre être, chair et conscience, de la réalisation d'une valeur. En ce sens le plaisir est bien toujours le signe de la perfection, l'existence surabondante se signifie

par l'émotion qui donne l'impression de « s'emparer » de moi. La perfection bouleversante que je découvre dans la beauté de tel tableau sollicite bien tout mon corps, les battements de cœur sont inséparables de la révélation qui m'est faite. De même la joie d'un amour se dit dans une tendresse que n'accompagnent ni tristesse ni honte. Le plaisir célèbre l'accomplissement d'un bien. Aussi le plaisir n'est-il pas un bien mais le signe d'un bien. Telle était d'ailleurs la réponse des stoïciens aux épicuriens.

La déviation de l'esthète est de vouloir l'émotion sans reconnaître la valeur qui lui est liée. Rechercher le signe quand la joie est absente, y aspirer d'autant plus que la joie est absente, c'est la tentation la plus bêtement banale que nous éprouvons tous et par laquelle nous nous faisons dupes. Le plaisir ne peut pas combler un vide, un manque, il est au contraire la célébration d'une plénitude. Quand nous écoutons les sollicitations de notre angoisse qui nous mènent au plaisir ou, plutôt, au trouble qui lui ressemble, nous prenons le signe pour la chose, le mot pour la réalité. Lorsqu'il est recherché, le plaisir est comme un mot dont on a perdu le sens : il n'indique que du vide, sa répétition exaspérée ne peut davantage le remplir. En effet, en essayant d'endormir notre angoisse par un plaisir, nous ne pouvons qu'y retrouver plus impatient le même sentiment d'absence : l'usure du plaisir fait regretter plus fortement la présence que normalement il évoque. Nous nous comportons *en cela* comme des magiciens qui croient faire apparaître des réalités en agissant sur des signes. Certes le battement de cœur est inséparable du plaisir esthétique, mais un art qui ne vise qu'à faire battre le cœur, au lieu de plénitude ne donnera que la sensation sourde du néant.

Le plaisir est lié à un bouleversement du corps qui est bien assez puissant pour faire naître toutes les illusions. Le choc émotif qui ressemble au plaisir nous propose comme des raccourcis pour accéder à des biens qui demanderaient plus de pureté dans nos intentions. Comme le battement de cœur est confondu avec l'émotion qu'il accompagne, l'orgasme est paresseusement confondu avec le plaisir, la relaxation avec la paix... Que, pour combler un creux, on cherche un apaisement dans les simulacres du plaisir, c'est la tentation la plus constante et la plus explicable ; le malheur propre à notre époque, au fond d'inspiration romantique, est que l'on conforte cet égarement. Le déplacement caractéristique de l'illusion romantique est en effet d'avoir mis la morale dans l'émotion, comme si l'intensité ou la spontanéité de nos émois pouvait être le vrai guide de nos actes. Mais le romantisme, c'est aussi la surenchère émotive accompagnée d'une froideur qui n'abandonne à aucun moment l'esthète en quête de surprises. Les mentalités de la société qui est nôtre, bien sûr, nous traversent de part en part et ses contradictions sont nôtres : aussi chacun semble aujourd'hui se débrouiller comme il peut pour gérer les contradictions d'une vie qui ne voit pas d'au-delà à la jouissance. Nous donnons le spectacle d'une émotivité déboussolée, ignorante aussi bien du péché que de la pureté, qui ne connaît que l'incohérence de ses petites joies, fugaces ou l'écoeurement de vivre.

Il faut le redire, nous sommes des analphabètes et vivons une affectivité sans repères. Aussi la cruauté la plus effrayante peut-elle accompagner des naïvetés d'enfants : infidélité, avortement, abandon, mépris, ivresse, blessent chacun au plus profond de lui-même tandis que le plaisir et la santé nous tiennent lieu de morale.

Vouloir le lendemain, recevoir le présent

Comment vivre une jouissance qui ne laisse pas disparaître le vide dont elle est issue ? On croit assez savoir que le temps est l'ennemi du plaisir, que le vide où le fruit disparaît donne à la jouissance une intensité amère. Aussi les esthètes les plus raffinés s'efforcent-ils d'éviter la réalisation même de la jouissance, la rencontre avec la réalité qui en montrera le peu de consistance. Quelles qu'elles soient, nos médiocres recettes épicuriennes ont toutes un but : écarter le lendemain. Le menteur, lui aussi, doit disparaître le lendemain s'il ne veut pas que sa supercherie soit découverte. La grandeur de la fidélité est au contraire de vouloir ce lendemain qui est la mort du séducteur, de vouloir le temps et même le vieillissement sans l'éprouver comme un dangereux stimulant. Toute notre culture est rongée par la maladie du temps-qui-passe pour avoir négligé que seule une décision morale peut compter sur le temps.

La peur du lendemain donne une acuité tragique à la sensation qui devient l'étourdissement sur lequel toute notre angoisse est investie. Dans cette peur du temps et cette façon perverse d'en faire un stimulant, on retrouve la culpabilité au cœur même de la sensation : le plaisir va se confondre avec la jouissance du fruit dérobé... La fidélité seule peut donner au plaisir l'assurance qui lui permet d'être heureux. Une fois de plus le plaisir n'existe que comme le signe d'un bien ! En dehors de cela la proximité morbide du plaisir (des sensations qui le simulent) et de la mort alimentera l'illusion d'une jouissance sans lendemain. Ces images romanesques de l'amour impossible, de l'instant fulgurant et mortel, arrêtons-nous un moment pour en considérer la pauvreté, la fadeur des pièges auxquels nous voulons nous prendre.

Combien est plus étonnant le plaisir qu'aucune crainte n'use ni n'excite ! La véritable grandeur du plaisir est d'en vouloir la réalité. C'est aussi ce qui est le plus rare, c'est la vraie difficulté car, à l'intérieur de la sensation, il y a en germe toutes les puissances de l'oubli et de l'illusion. Il n'est pas sûr que nous voulions la réalité de nos plaisirs, car cette rencontre bienheureuse de notre désir et du réel dévoilera à son tour la justesse de notre désir. Aussi la recherche du plaisir n'est-elle le plus souvent que la recherche de l'évasion, du divertissement. L'esthète en quête de sensations curieuses et intéressantes cherchera précisément à ajourner le plus possible la réalisation de son désir : la vie n'est alors supportée qu'à condition d'être rêvée, imaginée. On dira que le rêve est bien plus beau que la réalité ! Et de ces ruses il n'y a qu'une idée à retenir : la véritable audace est de vouloir la réalisation de nos désirs, nos plaisirs n'ont trop souvent que le goût de l'évasion. Songeons par exemple à la façon dont l'art a été confondu avec un moyen d'évasion, de fuite, alors que la beauté devrait être le déploiement bienheureux du réel.

Il n'est pas étonnant que nous nous égarions dans nos plaisirs sans trop savoir y discerner le mensonge et la vérité : la sensation éveille en nous des forces si violentes et si délicates. Il faut dire aussi que cette ambiguïté est dans la nature du désir où vacuité et plénitude font un étrange mélange, nous tenant dans le possible à égale distance du néant et de l'être. Les dimensions où le plaisir est le plus précieux, comme la sexualité ou l'esthétique, deviennent aussi celles où nous sommes le plus désorientés. La culpabilité gît à l'intérieur même du plaisir puisque la possibilité du néant y est toujours attachée.

« La charité est cette clé »

Quels que soient les hasards où nous jette notre sensibilité, il serait plus sain de lui donner un guide, de reconnaître qu'il n'y a pas de plaisir réel qui ne découle de la justesse morale. Il y a bien assez d'amertume au cœur des hommes pour qu'ils comprennent qu'ils sont trompés à chaque fois qu'ils font du plaisir un but, qu'ils ne tombent alors que dans des sensations qui ressemblent au plaisir en en faisant ressentir plus durement l'absence. Cette amertume nous instruit, mais y a-t-il assez d'audace pour remonter la pente qu'une pensée vulgaire et paresseuse a descendue ?

Si tant d'angoisse s'éveille pour ces plaisirs que l'on nous dit innocents et simples, c'est que le dialogue de l'esprit et de la chair se fait en paroles confuses. Il ne suffit pas de « réhabiliter le corps » contre le puritanisme pour déraciner l'angoisse. Pour l'homme chargé d'esprit le repos de la chair et son apparente placidité deviennent fascinants. Comme la bêtise. Le mélancolique peut connaître violemment l'attrait de cette innocence. Mais, loin d'être « réhabilitée », la chair est alors tentation et il est trop tard pour parler de son innocence. Tout approfondissement de la conscience se paie de la perte des naïvetés charnelles. Mais on peut dire aussi bien que l'esprit devient à son tour tentation pour l'innocence : quand la naïveté charnelle devient consciente d'elle-même elle n'est plus que la tentation du démoniaque. Peut-être Chérubin vit-il innocemment des émois pleins de charmes, mais le charme en lui devient peu à peu séduction, et s'il trouve sans cesse sur sa route le comte Almaviva, c'est que ce dernier représente son avenir.

Décidément non, ce n'est pas dans le plaisir que nous retrouvons la pureté perdue. C'est bien la charité qui est la clé « *du festin ancien n(1)*. C'est par la charité qu'il nous faut recommencer, cela est vrai aussi bien du plaisir amoureux que du plaisir esthétique. Tout amour est d'abord amour de charité et s'il ne l'est pas il s'épuise en passions exaspérées. De même il n'y a pas de beauté qui n'émane de la charité du regard. Rimbaud qui connut si profondément la nostalgie de la pureté est peut-être le meilleur interprète de notre sensibilité désorientée. Écœuré et trahi par une culture romantique à laquelle son être épris d'absolu se livra tout entier, il s'est tu parce qu'il a souffert de n'avoir plus de bouche que pour l'injure et le sarcasme.

Notre culture libérée des tabous ne semble en mesure de produire que le spectacle de l'aviissement, de l'horreur, et l'on voit partout le plaisir associé au dégoût, à la mort. Beaucoup se croient des artistes qui ne sont que des calomnieux. S'il ne veut pas être dégradé en effets spectaculaires et en mystifications, le plaisir esthétique ne peut être recherché pour lui-même. Il est la conséquence de la pureté du regard qu'il me fait partager. L'accord qui naît à l'écoute de Bach indique qu'il y a en effet un plaisir qui peut être purification, *catharsis*. Une œuvre n'est pas « morale » par les thèmes qu'elle illustre mais par sa transparence, par l'assurance qu'elle me donne de mieux aimer le réel. Cette pureté de la sensibilité n'est autre que l'étonnement du plaisir. On devine alors dans quelle mesure on peut parler d'une innocence du plaisir : l'étonnement est une vertu de l'enfance, de l'être qui ne calcule ni ne

conquiert. Des sensibilités perverses et alanguies tenteront de substituer le scandale à l'étonnement, la provocation à l'admiration. Mais la charité seule me donne la véritable *attention*, la disponibilité qui fait recevoir le plaisir sans avoir à chercher la sensation.

Il y a un plaisir qui est le signe de notre malheur, il est le fruit de la distraction, la tentative magique de combler une absence, d'exorciser nos inquiétudes. La sensation qui simule alors le plaisir porte en elle-même la culpabilité, il n'est pas besoin d'interdit pour en prendre conscience. L'exaspération où nous jette la recherche du plaisir tente d'oublier cette culpabilité mais ne fait que la dénoncer davantage. Puisse nous en effet être si bien enracinés dans la charité que chaque instant reçoive sa plénitude ! Le plaisir, loin d'être cherché et perdu, est alors reçu comme un don surabondant. Le plaisir est alors le fruit de l'attention la plus délicate au réel. Puisse nous, malgré nos esprits disjoints, recueillir dans chaque plaisir une sagesse, l'accomplissement d'une « joie parfaite » qu'aucun « trop tard » ne vient aiguillonner, qu'aucun lendemain n'inquiète.

Jean-Noël DUMONT

Jean-Noël Dumont, né en 1947. Agrégation de Philosophie en 1970. Professeur à l'Externat Sainte-Marie, à Lyon. Fondateur du *Centre Kierkegaard* et collaborateur, depuis sa fondation, en 1975, à la revue *Exister* (11, rue d'Algérie, Lyon). Marié, six enfants.

(1) Rimbaud, *Une saison en enfer*.

René FEUILLET

« Ce qui plaît à Dieu »

La parole de Dieu et les plaisirs de la vie humaine

La Parole de Dieu ne cesse d'évoquer la bonté, la beauté et le plaisir, tant de la création et de l'homme que de Dieu. Mais le plus haut et fort plaisir qu'elle offre à l'homme est d'abord de faire ce qui plaît à Dieu.

LES notes qui suivent ne peuvent prétendre ni à une analyse systématique sur une « morale du plaisir » dans l'Ancien et le Nouveau Testament, ni à une synthèse qui se voudrait complète ; le message que Dieu nous apporte à travers les Écritures vise d'abord à nous affermir (d'une solidité venue de Dieu qui intervient tout gratuitement) dans la foi au Dieu vivant lui-même, exclusif de toute idole, et à nous éclairer sur nous-mêmes, appelés, pour le temps et l'éternité, à vivre une *alliance d'amour avec Lui*. L'accomplissement décisif de ce dessein en Jésus-Christ « épousant », dans son Incarnation rédemptrice, toute notre condition humaine, donne à tous les aspects de cette condition humaine, une décisive orientation vers la vie de communion avec la Sainte Trinité, dans un salut intégral de tout nous-même, corps et âme. C'est dire, au point de départ, combien *tout le champ si vaste de nos capacités de joie, de bonheur, de plaisir, sera assumé, transfiguré, et rendu efficace, sans les illusions, les utopies, les déviations qui guettent l'homme laissé à lui-même, individuellement ou en groupe. Mais cette apo théose de tout ce qui est bon et beau dans notre création, est le fruit d'un combat spirituel qui achève en chacun la victoire du Christ ressuscité.*

Une vraie joie, un vrai « plaisir » du croyant : la rencontre avec la Parole de Dieu

D'une façon générale, nous pouvons constater que nous trouvons déjà une vraie joie, une béatitude, un « plaisir », un réconfort pour tout nous-même, dans la rencontre avec le Message des Écritures, avec la Parole vivante de Dieu. Nous avons la conviction que, jamais, l'enseignement vécu de ce message ne disparaîtra de notre monde. Saint Paul parle de « la constance et de la consolation que donnent les Écritures » (Romains 15, 4) ; il pouvait en témoigner, non seulement depuis sa rencontre avec le Seigneur, au chemin de Damas, mais aussi « depuis son plus jeune âge », comme Timothée

(2 Timothée 3, 15). La joie de connaître en profondeur l'admirable unité des Écritures dans la lumière du Dieu unique, du Dieu vivant, leur plénitude en Jésus-Christ, n'est-elle pas source du « plaisir » le plus louable ? Ajoutons que la beauté, même simplement littéraire, de telles pages bibliques, par exemple d'Isaïe, du *Cantique des Cantiques*, des Évangiles, de saint Paul, donne une vraie joie d'autant plus authentique que la Bible n'est pas simplement un document du passé, mais un message toujours vivant, vécu ; notre « culture » occidentale méconnaît souvent cette joie de la rencontre avec le « grand livre consolateur de l'humanité » (Renan, cité dans la préface à *La Bible*, collection « la Pléiade », tome I, préface). Quel « plaisir » de l'esprit dans cette familiarité avec les Écritures, même s'il n'est pas question uniquement de satisfaction intellectuelle, morale, ou même « spirituelle » au sens large. En résumé, il y a une complaisance légitime dans la lecture, l'audition, l'accueil, l'étude, la mise en pratique du message venu de Dieu : « Bienheureux ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui l'observent » (Luc 11, 28) ; cette béatitude comporte de multiples aspects.

Une création sous le signe de la Bonté de Dieu, même après le drame du péché

Les premiers chapitres de la *Genèse* nous présentent un univers sous le signe de la présence, de l'action créatrice, de la parole, de l'Esprit de Dieu ; les refrains répétés : « Dieu vit que cela était bon... très bons » (*Genèse* 1, 13-31), ne nous invitent-ils pas à regarder cet univers, spécialement avec l'apparition de l'homme et de la femme « à l'image et ressemblance de Dieu », avec joie, reconnaissance, admiration, bonheur, « plaisir » ? En hébreu, *ce qui est « bon » désigne aussi ce qui est « beau »* ; la présentation très imagée, en *Genèse* 2, 7 et 22-25, de la formation du premier couple humain nous enseigne tout à la fois que la créature humaine est toute dépendante de Dieu, corps et âme (pas d'élément d'origine mauvaise) et que le mariage et l'harmonie du couple sont aussi dans la ligne d'une humanité où l'amour conjugal est sous le signe de la bonté de Dieu.

Implicitement et très finement, le drame de la chute comporte un détournement d'un vrai plaisir ; « la femme vit que l'arbre était bon à manger, et séduisant à voir et qu'il était désirable, cet arbre, pour acquérir l'entendement » *Genèse* 2, 6. Tout le contexte montre que, d'avoir cédé à la tentation, a conduit l'homme à une immense déception ; *il a cru trouver son plaisir dans la création visible, mais sans la communion au dessein du Créateur.*

Pourtant, dans le drame où Dieu proclame que l'homme et la femme ont introduit désharmonie mutuelle, souffrances et mort, il y a une lueur d'espérance qui ne cessera de se préciser : d'abord, tout ce drame est vécu sous le signe de la présence et de la parole du Dieu vivant ; d'autre part, une perspective de victoire religieuse et morale sur les forces du mal est ouverte (*Genèse* 3, 15). *Jamais la Bible ne dira que la création est irrémédiablement corrompue par le péché ; et, les cris d'admiration, de joie émerveillée, ne manqueront pas (par exemple, Psaume 8 ; Ecclésiastique 42, 15 à 43, 33 ; Sagesse 13, 1-5..., etc.). L'homme retrouvant son Créateur purifie son regard émerveillé sur toute l'œuvre de Dieu, ce qui implique joie et plaisir.*

Une Alliance dans la joie, le bonheur, les merveilles d'amour

On pourrait parler « des alliances » (*Romains* 9, 4). Dans cette vue synthétique, disons que, partout, dans l'Écriture, Dieu veut *instaurer l'alliance* avec Israël et étendre un jour cette réciprocité de relations à toutes les nations ; cette immense et patiente pédagogie d'amour comporte, dès le début, *d'abondantes et gratuites bénédictions divines*, donc des perspectives de joie, de bonheur, de contentement (de complaisance, de plaisir) dans ces relations restaurées et de plus en plus intimes avec Dieu : *Genèse* 12, 2-3... On peut dire que la vie toute simple des *patriarches* implique les joies conjugales, familiales et l'amour de ceux qui se plaisent sous le regard de Dieu : *Genèse* 18, 12-14 ; 24, 67... ; (voir aussi la dramatique *histoire de Joseph* et la délicatesse des relations d'affection entre Joseph et son père Jacob, également les sentiments fraternels de Joseph : *Genèse* 45, 3-6, 14-15, 28 ; 46, 29-30. Un livre beaucoup plus tardif et qui a des allures de conte oriental, le *Livre de Tobie*, évoque l'atmosphère de ferveur religieuse et de fraternité de certaines familles juives de la *diaspora*, vivant dans la fidélité à l'alliance, loin de la Terre Sainte ; quelle que soit la part d'imagination, il n'est pas possible d'avoir tracé ce tableau sans en vivre quelque chose. On a pu dire que l'on respire dans ce livre une atmosphère pré-évangélique : les recommandations émouvantes du vieux Tobit (ch. 4), les traits délicats d'affection maternelle envers le jeune Tobie (« Le bâton de notre main... Que l'argent ne compte pas à côté de notre enfant » : 5, 18-19), les marques d'amour conjugal sous le regard de Dieu (6, 18), de tendresse filiale à l'égard des parents et de fidélité dans l'amitié (7, 5), d'affection paternelle (« Je te vois, mon fils, lumière de mes yeux » : 11, 13), autant d'indications qui montrent que, même dans les épreuves, l'exil, il y a une *authentique joie ensemble*, une « *complaisance* » dans des relations transformées par la fidélité à Dieu. Le prophète Jérémie, dans les temps terribles où il vit, montre combien il aspire à retrouver la joie et le bonheur qui accompagneront le retour à la fidélité à l'alliance, *Jérémie* 30-31. Bien sûr, tout dépend d'abord de l'initiative de Dieu ; de même le *Psaume* 133 chante les douceurs d'un véritable amour fraternel. Les *Proverbes*, *l'Ecclésiastique* savent aussi chanter les joies des relations d'amitié, des affections familiales, des mariages réussis, les joies des festins, d'un bon usage du vin...

A la source de ces joies, la tendresse même du Dieu de l'Alliance

En utilisant, pour traduire l'amour du Dieu unique pour son peuple l'immense registre des *manifestations de la tendresse humaine* et des joies qui en font partie intégrante, la Révélation et la pédagogie patiente de Dieu avec son peuple pécheur supposent implicitement que *tout le domaine des joies et plaisirs du monde créé* ne sont pas a priori considérés comme d'origine suspecte ou « impure ». On ne saurait traiter la question des vues bibliques sur le plaisir sans tenir compte de ce fait : Dieu nous parle, pour ses relations d'alliance avec nous, avec les *richesses d'affectivité* profonde qui caractérisent les relations humaines ; en contrepartie, d'ailleurs, le drame des refus d'alliance sera évoqué avec les mots mêmes de nos drames humains : colère, jalousie, trahison, abandons, crimes, etc.

Tour à tour (et quelle « joie », *quel (e) plaisir* » de vivre ainsi l'alliance), Dieu se manifeste comme le meilleur des pères, le plus tendre et le plus fidèle des époux, comme le Bien-Aimé par excellence, comme Celui qui ne peut se résigner à abandonner l'infidèle ; parmi les textes les plus saisissants : « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et dans l'amour, et tu connaîtras le Seigneur » : *Osée* 2, 21-22 ; « Mon cœur en moi se retourne, toutes mes entrailles frémissent » : *Osée* 11, 8 ; « Un court instant, je t'avais délaissée, mais ému d'une immense pitié, je te rassemblerai » : *Isaïe* 54, 7 ; « Même si une mère oubliait son enfant, moi je ne t'oublierai jamais » : *Isaïe* 49, 15. Et si, comme nous le pensons avec une solide tradition juive et chrétienne pour la fonder, l'interprétation allégorique et mystique du *Cantique des Cantiques* est celle même qu'a directement voulue l'auteur sacré, le Bien-Aimé et la Bien-Aimée du *Cantique* évoquent les joies de l'Alliance dans un langage qui prend les expressions très fortes de l'amour réciproque de l'homme et de la femme (*Cantique* 2, 16 ; 6, 3) ; c'est même une *fraternité d'amour* que l'on envisage (8, 1 – voir notes de la Bible de Jérusalem, 1^e édition, page 866)... Magnifique pédagogie vers le mystère de l'Incarnation du Fils qui se fait notre frère ! Finalement, on peut dire que *Dieu se complait à aimer*, à faire miséricorde. « Le Seigneur prend plaisir à son peuple » (*Psaume* 149, 4).

La joie totale dans la réponse à une telle tendresse

Le texte si beau du « Shema, Israël » avec son ton d'enthousiasme (toujours privilégié de nos jours dans la liturgie juive), montre *quelle joie intense, dans tout son être*, le croyant peut trouver dans la réponse à l'Alliance proposée par Dieu à tous et à chacun : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir » (*Deutéronome* 6, 4) ; la suite montre quelle ferveur profonde a animé l'auteur inspiré (versets 5-13). En fait, nous trouvons là comme un magnifique témoignage de tout le « *plaisir* » au sens le plus noble du terme, de tout l'épanouissement, de toute la béatitude qu'apporte la réponse d'amour, de plus en plus vécue, à l'initiative d'amour du Dieu de l'Alliance. Il faut faire appel à d'innombrables textes d'action de grâces, de jubilation, d'exultation qui commentent cette expérience. Le livre des *Psaumes* en est une illustration magnifique ; tout l'être humain, à travers toutes sortes de drames, d'épreuves, de souffrances, est convié à cette exultation en Dieu. André Chouraqui l'a bien montré dans sa belle introduction aux *Psaumes* (édition des Presses Universitaires de France). Toutes sortes d'images montrent que corps et âme, inséparablement, vivent cette joie ; dès le *Psaume* 1 l'homme est convié à la béatitude ; au *Psaume* 4, 8 : « Tu mets plus de joie dans mon cœur qu'au jour où leur froment, leur vin nouveau débordent » ; au *Psaume* 16, 2 : « Je n'ai pas d'autre bonheur que toi » ; verset 9 : « Mon cœur exulte » ; au verset 11 : « Devant ta face, plénitude de joie, délices éternelles ». On pourrait continuer l'enquête, constater la joie de l'intimité avec Dieu (les multiples possessifs : « Mon Dieu, mon roc, etc. ») : *les entrailles frémissent, les os jubilent, les cours et les reins exultent...* Le Psautier se termine en des accents d'alleluia pour tout l'univers, pour tous les siècles, pour le temps et l'au-delà de ce que l'on peut compter. Ainsi la révélation va vers la joie parfaite, déjà

vivante au cœur des psalmistes. Il serait facile d'étendre l'enquête aux expériences des prophètes et des sages...

Vers la joie parfaite, par un combat purificateur

La vie d'alliance avec Dieu suppose un combat, un *choix souvent renouvelé*, une orientation vers le Dieu unique de toutes nos capacités, de tous nos comportements ; d'où un *renoncement*, une *ascèse* ; même si ces mots ne sont pas tellement fréquents dans l'Ancien Testament, la vocation d'Abraham, celle de tout le peuple d'Israël impliquent un départ, un oubli, des conversions : « Quitte ton pays » *Genèse* 12, 1 ; *Psaume* 45, 11 : « Écoute, ma fille, ... oublie ton peuple et la maison de ton père »...

Toute la Bible *combat implicitement la recherche des plaisirs pour eux-mêmes*, que ce soit dans le domaine de la pensée, avec l'orgueil et l'autosuffisance ; dans le domaine de la volonté, avec les excès de domination et les affirmations brutales de supériorité personnelle ; dans le domaine plus sensible, avec la sensualité, les excès de table, les débauches de toutes sortes. Il n'y a certes pas d'exposé systématique sur ce point, mais nous constatons que *l'oubli de Dieu, l'idolâtrie entraînent, de fait*, toutes sortes d'*excès* dans tous ces domaines, et les prophètes n'ont cessé de les dénoncer : qui ne met plus sa joie et son plaisir dans le Seigneur, les placera dans sa propre suffisance, dans les possessions, l'argent, la sensualité. C'est la recherche positive de la vie avec Dieu qui implique, pour chacun, un combat et une orientation de toute joie, de toute forme de « plaisir » humain vers lui. L'ascèse n'est pas demandée pour simplement nous maîtriser, garder la mesure en tout, encore que ces considérations ne soient pas absentes des vues des sages d'Israël, mais d'abord pour *réaliser une totale conversion de tout nous-même à Dieu*. C'est dans un climat de ferveur religieuse, d'attachement à l'alliance 'que -l'Écclésiastique recommande : « Ne te laisse pas entraîner par tes passions et refrène tes désirs... Ne te complais pas dans une existence voluptueuse » (*Écclésiastique* 18; 30-32). C'est dans une belle prière au « Seigneur, Père et Dieu de ma vie », que l'auteur demande : « Fais que mes regards ne soient pas altiers, détourne de moi l'envie. Que la sensualité et la luxure ne s'emparent de moi, ne me livre pas au désir impudent » (*Écclésiastique* 23, 4-6). N'oublions pas que c'est une Parole de Dieu qui nous invite à purifier nos désirs : « Tu ne convoiteras pas » (*Exode* 20, 17 ; *Deutéronome* 5, 21). Le *Lévitique*, dans un rappel incessant de la présence de Dieu (« Je suis le Seigneur ») prescrit : « Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère... Tu ne garderas pas rancune... Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lévitique* 19, 17-19). Remarquons enfin que les classifications *aliments purs ou impurs*, que les énumérations d'*impuretés rituelles* sont des dispositions de l'Ancienne Loi qui peuvent avoir, à l'origine, des motifs d'hygiène ; elles visent, en tout cas, non pas à classer, dans la création, des réalités foncièrement mauvaises en elles-mêmes (« Tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait » : *Sagesse* 11, 24) mais à assurer, avec une certaine ascèse, *l'appartenance plus explicite au Dieu de l'Alliance*, au milieu de tant d'idolâtries !

En Jésus-Christ, plénitude de l'Amour de Dieu pour nous

La réalité de l'Incarnation rédemptrice vient tout purifier, tout sanctifier, tout transfigurer dans cette pédagogie divine concernant béatitude, joie, bonheur, plaisir... Les limites nécessaires de cet article obligent aussi à souligner quelques points fondamentaux. La Nouvelle Alliance étend à tous les hommes la bouleversante tendresse de Dieu en Jésus-Christ, le Bien-Aimé du Père, qui *met lui-même tout son plaisir*, toute sa joie dans l'amour pour le Père en sauvant tous les hommes, en les baptisant dans l'Esprit du Père et du Fils. Le *beau passage* de *Luc* 10, 21-22 où Jésus tressaille de joie sous l'action de l'Esprit est particulièrement suggestif sur ce point. Jésus nous invite à trouver la parfaite alliance, la béatitude, la joie, la réalisation de tout le bonheur qu'il veut pour nous dans la vie du Père, du Fils, du Saint-Esprit, la communion d'amour avec les trois Personnes. C'est plus que jamais la révélation et la communication des insondables et inépuisables tendresses de Dieu, où paternité, filiation, épousailles, participation aux noces, au festin messianique, au vin nouveau sont proposées à tous les peuples jusqu'à la fin des temps et pour l'éternité. Si des dispositions transitoires de la Loi ancienne sont abolies, c'est qu'elles trouvent leur fin, la plénitude de leurs exigences en Jésus-Christ qui « a tout accompli » pour le salut du monde entier.

Jésus-Christ, alliance vivante et parfaite, puisque vrai Dieu et vrai homme a tout assumé de notre devenir humain, hormis le péché. Il a connu le drame humain jusqu'à l'extrême, mais il a vécu aussi en *expérimentant les joies humaines*, en les sanctifiant. Il a *éprouvé du plaisir*, des satisfactions humaines légitimes, les orientant toutes dans la plénitude de l'amour du Père et des hommes ; il a montré, lui, non marié et exprimant ainsi l'absolu du Royaume, qu'il comprenait les joies des noces (Cana) et qu'il savait aussi éprouver et apprécier les amitiés, les affections ; il a su admirer la nature, certaines dispositions de son entourage... C'est une charte de « béatitude », de joie parfaite qu'il nous propose. Affermissant et accomplissant sur ce point les annonces de l'Ancien Testament, il réalise, avec sa résurrection glorieuse, la parfaite cité où l'homme est intégralement sauvé et glorifié, corps et âme.

En Jésus-Christ crucifié, le combat purificateur et sanctificateur trouve sa plénitude

Choisir Jésus-Christ, c'est achever son combat en nous par notre réponse d'amour. La Croix du Christ entraîne celle du chrétien ; certes, nous passons aussi par les détresses, les tribulations, la mort à nous-mêmes, la mort physique. Mais tout est fortifié, purifié, transfiguré dans la communion au mystère de Jésus. Le renoncement chrétien est dans la ligne de l'ascèse déjà demandée au peuple de l'Ancienne Alliance, mais il est assumé dans un *amour personnel de Jésus-Christ* (« Si quelqu'un veut venir après moi... » : *Matthieu* 16, 24). L'incessante conversion demande de tout quitter pour Jésus-Christ, mais dès ce monde, « le centuple » nous est donné dans une *surabondance de joie au milieu des tribulations*. *L'exemple de Jésus est celui de saint Paul* nous fournissent sur ce point des lumières d'expériences vécues ; et de très nombreux passages de saint Paul montrent cette surabondance reçue paradoxalement avec la participation à la croix, l'union d'amour à Jésus

crucifié (2 Corinthiens 7, 4). Le Christ lui-même « n'a pas recherché ce qui lui plaisait » (Romains 15, 3) ; « Je fais toujours ce qui plaît au Père » (Jean 8, 29).

Saint Paul, dans la ligne de l'Évangile, va demander nettement le respect du corps, la non-recherche, pour elle-même, des « plaisirs corporels », dans des milieux où le laisser-aller païen faisait ses ravages ; le chrétien ne s'appartient plus ; « Le corps n'est pas pour la débauche ; il est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps » (1 Corinthiens 7, 13 – formule d'alliance, d'appartenance réciproque). « Vos corps sont des membres du Christ » (7, 15) ; « Votre corps est un temple du Saint-Esprit » (7, 19). On voit dans quelles profondeurs spirituelles Paul enracine le difficile et permanent combat de l'ascèse chrétienne ! Tout le domaine des plaisirs de toutes sortes se trouve purifié et assumé dans cette vie en Jésus-Christ. « Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (Galates 5, 24). On voit à quel immense combat spirituel incessant le Christ nous conduit, dans la lumière et la force de son Esprit en nous !

En définitive, il faut chercher, par Jésus-Christ et en Jésus-Christ à ce qui plaît à Dieu »

Tout doit nous faire grandir dans l'amour vrai de Dieu qui est Amour et a révélé en Jésus la plénitude de cet amour (1 Jean 4, 8-9.16). Dans cette enquête sur « le plaisir », « ce qui plaît », constatons que saint Paul, par ses exemples, ses enseignements, nous aide à couronner notre démarche : l'idéal, pour lui, ce n'est pas de chercher à « plaire aux hommes » (Galates 1, 10) ; le risque du mariage – pourtant vocation la plus commune et grande dans le Seigneur – c'est que les époux cherchent d'abord à se plaire (1 Corinthiens 7, 33-34) ; Paul ne les en blâme pas, mais il rappelle à tous, mariés ou non mariés, l'appartenance au Seigneur crucifié et ressuscité. Dans ses expressions, l'idéal de plaire au Seigneur, aussi de « plaire » aux autres pour le Christ et dans le Christ devient suprême expression d'amour généreux : « Que chacun de vous plaise à son prochain en vue du bien, pour édifier (= construire) » (Romains 15, 2). Puisque tout vient d'un « bon plaisir » d'amour du Père pour nous en Jésus-Christ (Galates 1, 15 ; Ephésiens 1, 5-9), nous rejoignons Dieu en éliminant ce qui lui déplaît, en nous offrant comme une victime « qui plaît » à Dieu (Romains 12, 1), en cherchant « ce qui est bon, ce qui plaît, ce qui est parfait » (12, 2) ; il faut « discerner ce qui plaît au Seigneur » (Ephésiens 5, 10). Finalement, Dieu lui-même, dans un amour toujours premier par rapport au nôtre, et qui suscite, accompagne le nôtre, « fera en nous tout ce qui lui plaît par Jésus-Christ » (Hébreux 13, 21). Ce bon plaisir du Père, c'est que nous arrivions à la plénitude de l'alliance d'amour.

Conclusions : une permanente union entre enseignement et exemples

D'un bout à l'autre des Écritures, c'est la parfaite union d'expériences vécues et d'enseignements reçus : c'est si évident pour Jésus et Paul, le Maître et le disciple. C'était déjà vrai dans l'Ancien Testament ; Jérémie vivait déjà « l'alliance dans le cœur », au milieu de grandes épreuves ; il mettait son

plaisir et sa joie dans la Parole de Dieu « ravissement et allégresse de mon cœur » (Jérémie 15, 16). « Tu éprouves mon cœur, il est avec toi » (Jérémie 12, 3) ; le psalmiste intarissable du Psaume 119 garde la Loi dans son cœur, y met tout son « plaisir », ses délices (Psaume 119, 16). Les Écritures vivantes, écoutées, vécues, transmises dans l'Église vivante de Jésus-Christ, nous conviennent aux « délices » d'une alliance d'amour dans une immense communion fraternelle à la gloire de la Sainte Trinité. Tout devient don, générosité, en même temps que plénitude pour chacun dans cette « révélation des enfants de Dieu » (Romains 8, 19 ; 1 Jean 4, 7).

René FEUILLET, p.s.s.

René Feuillet, né en 1919. Sulpicien, ancien élève de l'École Biblique de Jérusalem. A collaboré à la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem, au *Vocabulaire de théologie biblique* et à diverses revues (dont *Prêtre et Pasteur au Canada*). Enseigne l'Écriture Sainte dans des cours, conférences, sessions, week-ends bibliques au Sacré-Cœur de Montmartre et dans la région parisienne.

**Offrez à une personne âgée, à un séminariste, à un missionnaire
un abonnement de parrainage à Communio
(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit)**

Paul IMBS

Anatomie d'un mot

L'histoire et l'origine du mot « plaisir ». Ce que ses emplois révèlent de son sens.

UN grammairien lexicologue, simple observateur de l'usage, éprouve quelque gêne à écrire pour une communauté de théologiens et de philosophes, qui par vocation visent au-delà du langage. L'usage langagier est affaire de société ; il est la monnaie avec laquelle se pratique l'échange par quoi nous communiquons « *tout ce que nous concevons et tous les divers mouvements de notre âme* », comme dit la *Grammaire de Port-Royal* (1). Or cette monnaie, à force de servir, est le plus souvent usée, sans relief ; ou, pour prendre une autre image, l'usage langagier est le plus bas degré d'une échelle au sommet de laquelle il y a le génie des locuteurs qui créent, « inventent », comme dit encore Port-Royal, le langage' lequel chute le long de ses échelons jusqu'aux abords du langage des perroquets, pour encore une fois parler comme les auteurs de la *Grammaire générale et raisonnée*. Tel est effectivement l'état dans lequel le grammairien rencontre d'abord le langage, ce bien de tous, autant dire de quasiment' personne ; le linguiste a pour métier de dire la banalité.

Mais à peine a-t-il pris conscience de cette situation, qu'il voit ou entend en sens contraire s'édifier les palais de l'expression singulière (*idiolectique*, comme dit le jargon) des « artistes » de toute nature : *ein Baum steigt in meinem Ohr* (« un arbre monte dans mon oreille », *Les sonnets à Orphée*) (2). Et c'est l'aventure inverse, loin du patrimoine de la tribu ; c'est la vue sur un édifice aux mille fenêtres encadrant chacune un visage différent et cultivant sa différence ; et parfois ces fenêtres sont cachées par les volets clos, derrière lesquels il n'y a même pas toujours une personne qui regarde, le passage par le langage n'étant plus qu'un artifice pour dire qu'il ne s'agit pas de communiquer, mais du simple recours à un support pour dire l'indicible : le langage s'est fait expression, pour parler plus banalement. L'observateur se tire de cette aporie en se souvenant que le langage est aussi – et peut-être d'abord voile avant d'être dévoilement, et que dans l'expression langagière la plus ordinaire, il y a la part du non-dit (de l'entre-les-mots — avant l'entre-les-lignes) qui avec le dit compose le sens.

Plus malicieusement, lorsqu'on se trouve, comme au *Trésor de la langue française*, en face d'un fichier de mille textes distribués sur les deux derniers siècles,

on constate que la volonté d'occultation des « créateurs » n'est que très partiellement couronnée de succès, et qu'un malin génie sauvegarde toujours un minimum de rencontre avec la totalité des locuteurs, ou du moins entre des groupes que réunit la « panure » commune d'une époque, d'une « famille », d'un tour d'esprit. Le langage est alors saisi à un niveau dit « culturel » (au sens où *culturel* est l'adjectif correspondant à *civilisation*) et cette dimension mérite assurément d'être explorée, puisqu'il n'y a pas de langage sans un minimum de sortie vers des référents dont les caractères se fixent sur lui.

Le problème le plus délicat, quand il s'agit d'un mot aussi profane que *plaisir*, est celui de son ancrage avec l'éthique, la spiritualité, la théologie. Non pas qu'il ne se rencontre dans chaque *corpus* d'expression langagière des textes écrits par des chercheurs d'absolu ; le problème pour le linguiste est de discerner ceux d'entre eux qui représentent autre chose qu'eux-mêmes, sont les voix de plusieurs ou de beaucoup, de quelque chose qui dépasse l'actuel et ses anecdotes ; le critère est ici la matière sociologique de *textes lus* et qui de ce fait ont compté, ont quelque chance d'avoir marqué ce que l'historiographie appelle les mentalités, les nôtres en l'occurrence.

Telles sont les perspectives de ce bref essai, qui n'a pas d'autre ambition que de servir, s'il se peut, à élucider une réalité aussi difficile à cerner que celle que recouvre, depuis fort longtemps, le mot *plaisir*.

On utilisera pour ce faire diverses méthodes que la lexicologie met à la disposition du chercheur ; méthodes qui loin de s'exclure (comme certain « terrorisme » scientifique voudrait parfois nous le faire croire) projettent chacune son éclairage sur cette chose tour à tour grossière ou fluette, • voire secrète qu'est le plaisir.

De l'archéologie du plaisir

L'homme est un », dit quelque part Malebranche (3). Nous pensons que cela est vrai à travers le temps comme à travers l'espace. Sous les différences que révèle l'histoire, se manifestent des continuités, en ce sens que chaque époque, y compris les plus lointaines, laisse des traces de son vécu dans le fragment de mémoire collective que fixe le contenu sémantique d'un mot : quoi que pense certaine linguistique, il n'est jamais indifférent de consulter les étymologies, pour peu qu'elles soient assurées, ce qui est le cas pour *plaisir*.

1. La première chose qui frappe, c'est que ce substantif est un ancien infinitif, comme *déjeuner*, *dîner*, *goûter*, *être*, etc., sauf que, à la différence de ces derniers mots, *plaisir* est le résultat d'une option entre deux formes anciennement équivalentes, dont l'une s'est fixée sur l'infinitif (*plaire*), l'autre sur le substantif (*plaisir*). Le résultat est que de même que le verbe, le substantif ne se conçoit pas normalement sans l'indication d'une source du plaisir (*ce qui plaît*), d'un bénéficiaire du plaisir (quelque chose plaît à quelqu'un), avec souvent l'indication de l'intensité (*plaire beaucoup*, *peu* ou *pas du tout*) ou du biais par lequel s'exerce l'action de plaire (*plaire en raison de ...*, *du point de vue de...*). Bref, plaisir est resté animé d'un mouvement qui va de ce qui l'occasionne (sa *source*) à ce qu'il affecte (sa *cible*)

(1) *Grammaire de Port-Royal*, 1^{ère} partie, ch. 1.

(2) R.M. Rilke (N.d.I.R.).

(3) Ed. Pléiade, vol. 1, p. 489.

en passant par le chemin de ses modalités possibles : *plaisir tel* que le saisit le langage désigne une réalité dynamique, qui se laisse moduler dans et par son mouvement interne. L'originalité du substantif est que le chemin ainsi tracé se parcourt aussi en sens inverse, la cible réagissant sur la source, nous verrons avec quel effet.

2. Le deuxième fait ancien est la liaison morphologique et sémantique du radical du mot avec celui du verbe latin *placare* : « apaiser », qui survit dans l'adjectif *implacable* (« inapaisable, qui ne se laisse pas fléchir »), lui-même attiré dans la mouvance paronymique de *pacare* (« mettre en état de paix, pacifier ») : plaire, causer du plaisir, c'est apaiser la turbulence d'un désir (chez les poètes, *plaisir rime* volontiers avec *désir*), calmer un appétit, celui du bénéficiaire du moment. L'adjectif *placide* (d'où *placidité*), historiquement dérivé de *placere*, est sémantiquement tributaire de *placare* : être placide, c'est être *apaisé*, exempt de trouble. Le vocabulaire religieux avait connu un *sacrificium placabile* (« propitiatoire »), par lequel pouvait être apaisée la colère du ciel et obtenu son pardon, sa bonne grâce.

Par ces affinités et contacts on constate que le plaisir a de lointains prolongements vers l'éthique et vers une religion anthropocentrique, et plus généralement une connivence avec le visage anthropologique des individus et des sociétés : le plaisir entre dans une constellation notionnelle et vitale qui s'ordonne à la destinée de l'homme.

3. Le troisième fait ancien est l'appartenance du mot au domaine du pouvoir et du droit qui en émane : *senatus placuit*, « le sénat trouva bon, le sénat décida ». *Plaire* se spécifie alors par référence à une qualité inhérente au sujet affecté : une personne physique ou morale est envisagée dans un de ses attributs ou privilèges, le pouvoir de décider. Mais l'objet de la décision n'est pas cause, il est le résultat du bon plaisir du décideur ; en raison de ce renversement du rapport des deux pôles, il s'agit en fait d'un autre mot, dont il ne nous reste guère que la formule louisquatorzième : « *Car tel est mon (bon) plaisir* ». Certes, elle resurgit chaque fois que quelque part naît un équivalent moderne du droit divin ou simplement par un emploi métaphorique pour désigner n'importe quelle force qui s'impose (4). Assurément aussi, le langage usuel contient quelques tournures où l'on voit de petits seigneurs de la vie quotidienne essayer de jouer au monarque absolu : nous pouvons dire, pour exprimer poliment notre volonté : *il me plaît de... ou que...* ; à *plaisir* peut signifier « à volonté » dans un langage quelque peu précieux. On tirera en passant un coup de chapeau au malicieux et mélancolique *Au plaisir de Dieu* (1975) de Jean d'Ormesson, qui ressuscite, l'espace d'un roman, la vieille locution par laquelle en partant à l'aventure on se recommandait au bon vouloir du Seigneur d'en-haut. Mais voyez chez d'Ormesson la dérive du sens et du ton : « *Au plaisir de Dieu, si vous voulez, comme on dit au hasard ou au vent de la mer* ».

Ajoutons pour compléter l'inventaire de l'usage actuel, la locution adverbiale à *plaisir*, où l'idée de plaisir se combine avec celle d'illimité (5). Cependant, étant don-

(4) « Qui ne voit que d'ici à cinquante ans le Gouvernement du bon plaisir se donnera le plaisir d'engager un duel à mort avec la liberté de la Presse ? » (Stendhal, *La chartreuse de Parme*) ; • Les quatre convives causaient sans hâte, attendant le bon plaisir de la bonne » (Zola, *Une page d'amour*) ; . Elle laissa croître ses enfants comme ces pruniers qui poussent le long des routes au bon plaisir de la pluie et du soleil . (id., *La fortune des Rougon*).

(5) « Les rayons d'un soleil automnal semblaient s'attarder à plaisir ». (Baudelaire, *Le spleen de Paris*) ; (Les Renan) vivaient ensemble sur la barque... ils naviguaient à leur plaisir et quand la fantaisie leur en prenait . (E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*).

née la rareté de ces emplois, on n'y reviendra pas, sauf à se souvenir qu'en thèse générale le langage suggère que tout plaisir peut se changer en l'arbitraire d'une tyrannie.

Phénoménologie actuelle du plaisir

La langue n'est récapitulation d'une partie de son passé qu'en vertu de la dynamique mémorielle du passé, lequel s'accroche avec plus ou moins de force au support physique des mots, ces attaches et réminiscences échappant d'ordinaire à la conscience des usagers. La fonction propre du langage (et on ne parlera ici que des langues naturelles, du français en l'occurrence, en laissant de côté les langues techniques) est de servir de support aux échanges usuels et actuels des hommes. C'est dans cet usage actuel qu'il convient de chercher les secrets du plaisir tels que le langage actuel les révèle.

A. Le jeu du va-et-vient

Le plaisir n'est pas un état, mais le résultat précaire d'un devenir, à la manière d'un événement ; fondamentalement en mouvement, il se meut entre deux pôles : celui de la source d'où il provient, et celui de la cible vers laquelle il va.

1. On dit couramment que *quelque chose fait plaisir à quelqu'un*. *Quelque chose fait...*, comme si ce quelque chose était un être animé, capable de créer, en vertu d'un pouvoir inhérent à son être. Les adjectifs correspondant à ce *pouvoir* sont *agréable* et *plaisant* : certaines choses rayonnent de l'agrément, comme un diamant jette ses feux. La première propriété de ce pouvoir est qu'il se manifeste spontanément et comme pour lui-même, du seul fait qu'il est là ; c'est dans ce sens que la scolastique disait que le bien était diffusif de soi (*bonum diffusivum sui*). L'aspect le plus spécifique de ce pouvoir est qu'il cherche à rencontrer quelqu'un : une chose est *agréable pour quelqu'un*, celui-ci ne serait-il que virtuel. L'objet-source exerce une certaine *séduction*, un pouvoir de *captation*, un *charme* qui tend à être irrésistible. Bien plus, il fonde sur des partenaires possibles dont il cherche à faire ses complices. Il vise à se fondre en eux, à les retenir dans son propre champ d'existence : le rayonnement qui le fait sortir de soi ramène à soi, telle une pieuvre qui attire dans ses tentacules la proie qu'elle aspire dévorer. C'est en ce sens que l'on dit qu'une chose est *attirante* (elle tire vers elle) ; quand on précise qu'elle est *séduisante*, on ajoute que le partenaire est invité à se détourner de son chemin propre pour s'engager dans celui qui va vers le séducteur.

2. En face du séducteur il n'y a pas nécessairement un être passif. Faire plaisir à quelqu'un, c'est essayer d'agir sur un être éventuellement capable de réagir. Si on peut le supposer complice, c'est parce qu'il y a en tout homme une sensibilité spontanée aux appels des objets plaisants : on cède au plaisir, on se laisse tenter, on *succombe à la tentation*, mais on peut aussi *résister à la tentation* (6). C'est qu'aussitôt entendu l'appel de la source, et avant que ne se formule la réponse de la cible, il s'institue en celle-ci comme un jugement rapide et presque instinctif : après la première surprise et le réveil de la sensibilité au plaisir, le moi du partenaire se pose

(6) « Je ne puis résister au plaisir de décrire ici ce fameux Sovilla (le picador), qui est réellement l'idée du genre » (Th. Gautier, *Voyage en Espagne*).

des questions. La scolastique connaissait une « faculté » commune aux hommes et aux animaux, la *cognitive-estimative*, à laquelle elle attribuait le pouvoir spontané d'apprécier si une perception venue du dehors était utile ou nuisible au sujet sollicité, et si donc elle méritait d'être accueillie ou devait être fuie ; et c'est le souvenir des expériences passées de l'individu ou de l'espèce qui oriente ce type de réaction. Quelque chose de semblable se manifeste en présence du choc provoqué par l'appel au plaisir. Mais alors la pensée qui s'amorce et se développe (sur un espace de temps plus ou moins long) s'opère sur l'horizon plus vaste du *bonheur* (7), dont le plaisir se révèle n'être qu'une composante entre beaucoup d'autres ; et c'est alors que se pose toute la question de la précarité ou de la rémanence du plaisir, de sa contribution au vrai bonheur ou au contraire de sa nuisance.

Il y a plus avant toute intervention du moindre jugement moral ou spirituel, le sujet recevant l'appel interroge celui-ci sur son rapport à la *vérité*, au sens où ce mot signifie *authenticité* : s'agit-il d'un plaisir conforme à la définition de celui-ci ? a-t-on affaire à un *vrai* ou à un *faux* plaisir (8) ?

Supposons qu'après cet *interrogatoire d'identité* le plaisir émis soit accepté et retenu par son partenaire-récepteur ; aussitôt après l'acceptation, le destinataire mobilise ses réserves intellectives, affectives et imaginatives pour se retourner vers la source.. On connaît la théorie de Stendhal sur le rôle de la cristallisation dans le développement de l'amour (9). Quelque chose de semblable s'opère dans la dialectique du plaisir : l'objet d'où était partie l'invitation au partage, grandit, s'exalte, se pare de mille couleurs qui sont autant de valeurs ajoutées : à l'objet 1 se substitue un objet 2, et c'est à lui que s'attache désormais la jouissance du sujet. Inversement, une appréciation péjorative, c'est-à-dire une impression spontanée de non-conformité aux besoins ou aux désirs actuels ou habituels du sujet, peut déterminer chez celui-ci une réaction d'allergie, de rejet, qui investit l'objet excitateur d'une puissance de repoussoir qui met fin au bref succès qu'il avait d'abord remporté.

Mais c'est le propre du plaisir qu'il peut renaître. Dom Juan découvre tout à coup en Elvire, qu'il avait recherchée pour ses seuls plaisirs, puis abandonnée, quelque « *agrément* » nouveau qu'il ne lui avait pas connu jusque là (10). Ce jeu peut se reproduire indéfiniment, et peut-être est-il la loi même de toute existence normale, chaque homme portant en soi une succession de Dom Juan.

B. Hiérarchie des composantes sémantiques

1. *La composante temporelle*. C'est donc le temps qui est sollicité d'abord dans le plaisir et dans ses jeux : rythmes de va-et-vient, avons-nous constaté, succession

(7) « Le plaisir et le bonheur sont dans la première auberge venue. (Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, Les projets) ; « Je confondais le plaisir avec le bonheur. (J. Green, *Journal*, 1940).

(8) Cf. le dicton : « Il y a plaisir et plaisir. ; il y a de vrais plaisirs et de faux plaisirs » (Valéry, *Variétés* IV) ; « Aujourd'hui vu Charmoy ; causé longuement avec un très réel plaisir. Heureux de le voir travailler » (Gide, *Journal*, 1906).

(9) Cf. aussi Malebranche, *De la recherche de la vérité*, V, 6, où sont analysées les métamorphoses de l'objet soit par l'amour soit par la laide.

(10) « J'ai trouvé de l'agrément dans cette nouveauté bizarre... Son habit négligé, son air languissant et ses larmes ont éveillé en moi quelques petits restes d'un feu éteint » (Molière, *Dom Juan*, IV, 7).

d'alternance avec possibilité de croissance ou de décroissance de l'intensité ; brièveté aussi et vivacité comme l'éclair qui éclate et éblouit (11).

La durée émousse le plaisir, qui réclame la nouveauté (12). Son ennemi est l'ennui (13). Dom Juan vole de plaisir en plaisir, parce qu'il vit dans l'instant, qu'il reste à la surface des impressions, dont il a vite fait d'épuiser le suc. L'ennui naît chez lui de ne pouvoir rien approfondir ; de là cette forme de perversion qui consiste à remplacer l'intensité par la fuite dans le multiple illimité : *multa (mille e tre)* au lieu de *multum*. De là ce pluriel : *les plaisirs*, qui s'oppose au *plaisir* au singulier, qui serait la vertu même si Dom Juan pouvait s'y arrêter.

2. *Le plaisir et ses paradigmes*. De là une différence fondamentale entre la joie et le plaisir. La joie peut être *grande* et *vive* comme le plaisir, on peut *éprouver* du plaisir comme on éprouve de la joie ; mais celle-ci est un état capable de durer, là où le plaisir n'est qu'une fulguration dans l'instant (14). Le plaisir et la joie naissent tous les deux d'une présence ; mais si la présence disparaît, le plaisir s'en va tout aussitôt. Alors que la joie demeure au-delà de ce qui la fait naître ; sa survivance est même plus importante que sa survenance ; de là la possibilité de la *savouer* à loisir par une rumination lente et prolongée, alors que le plaisir *se goûte* (15) seulement comme du bout des lèvres ou de l'attouchement du palais ; et l'on dit une *explosion de joie*, comme si son feu jaillissait de profondeurs volcaniques après y avoir longuement couvé. Sa vivacité même est différente de celle du plaisir : celui-ci étincelle comme une jeune étoile, la joie est de l'ordre du feu qui chauffe et brûle en même temps qu'il éclaire.

C'est que si le plaisir et la joie procèdent de ce que notre sensibilité a été touchée, ce sont d'autres régions de celle-ci qui sont affectées : le plaisir peut se contenter d'intéresser notre besoin d'émotion ou notre curiosité, d'effleurer notre désir d'excitation en surface (16) et en quelque sorte physique, comme d'une sorte de chatouillement de la peau qui fait rire sans incommoder.

La paradigmatique du plaisir révèle des plus et des moins. À côté des plus, il y a cet espèce de superlatif intensif que constitue le mot *délices* (*les délices de Capoue*)

(11) Le plaisir est dit *grand, vif, immense, extraordinaire, extrême*. • Elle ressentit, en recevant cet argent, un frémissement de plaisir » (Maupassant, *Une vie*) ; il peut se manifester par des *cris*, il est dit *sauvage, primitif* ; Il se dit *menu, délicat, aristocratique, médiocre, d'espèce commune, etc.* Selon le principe dg plaisir, il est impatient, impérieux, âpre : « Le principe de plaisir tapi dans l'inconscient, ... exige sans délai des satisfactions » (E. Mounier, *Traité du caractère*, L'affirmation du moi). Dans le parler mondain, il n'est qu'un mot : « Vous le rendrez quand dix jours j'aurai le plaisir de vous voir à Toulouse » (Montherlant, *Pitié pour les femmes*). – Il peut entrer dans un ordre au ton sévère : « Vous me ferez le plaisir de foutre la paix à mon ami Alexandre » (Aragon. *Les beaux quartiers*, 3^e partie).

(12) : Si nous poursuivons ailleurs ce plaisir qui nous fuit chez elles (nos femmes), c'est qu'elles n'étudient pas assez l'art de soutenir notre goût, de se renouveler à l'amour » (Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*, V, 7) ; . Le nombre des plaisirs humains est borné, et ils ne sont plaisirs que par la nouveauté » (Boucher de Perthes, *La création*, II).

(13) « On ne connaissait ni l'ennui ni l'oisiveté (à la Cour), et on était toujours occupé des plaisirs ou des intrigues. (Mme de la Fayette, *La princesse de Clèves*) ; • Il aurait pu se reposer... mais il se serait trop ennuyé... Il travaillait toujours pour le plaisir. (*Les soirées de Médan*).

(14) « Le plaisir... n'existe que dans l'instant » (Valéry, *Variétés*, IV) ; « Il est difficile et hasardeux de faire durer le plaisir qui s'épuise trop promptement à l'amour » (Gide, *Les Nouvelles nourritures*) et n'est continu qu'au force de se renouveler : « Jacques avait une assez grande pratique des femmes, et il sut... bien faire durer ce plaisir, le varier et le répéter » (Aragon, *Les beaux quartiers*).

(15) « Marie était, ce jour-là, d'une humeur sombre. A donner le plaisir, on ne le goûte pas toujours » (A. France, *Les opinions de M. Jérôme Coignard*) ; « Savourer l'âpre plaisir de l'étendue » (Saint-Exupéry, *Citadelle*).

(16) « Il (M. de Nemours) ne se faisait qu'un plaisir et non un attachement sérieux du commerce des femmes » (Mme de la Fayette, *La princesse de Clèves*). D'où aussi une sorte de connaturalité avec ce qui est léger ou piquant : « J'ai relu avec plaisir ses jolis poèmes, frais, acidulés » (V. Larbaud, *Journal*, 1934).

qui désigne des plaisirs complexes et raffinés que seuls des privilégiés, riches en argent et en culture, ou les puissants du jour peuvent s'offrir ; jouissances parfois anodines dont on se délecte à part soi ou en société (17).

Mais le simple *pluriel* de *plaisir* peut avoir à lui seul déjà une connotation élitiste (18). La *volupté* ajoute la connotation de griserie exaltée, réservée aux êtres forts, capables de supporter sa démesure.

Du côté du moins (mais encore situé à l'intérieur du cercle sémantique du plaisir), il y a le simple *agrément* (19), l'univers de *l'agréable* et du *plaisant*.

Les antonymes sont parallèles aux mots positifs : *déplaisir*, *désagrément* ; alors que *douleur*, *souffrance* s'opposent plutôt à la joie ; de même *chagrin* (20), les trois mots supposant une idée de prolongement, de retentissement sur l'avenir, de mélancolie durable et profonde.

3. Syntagmatique du plaisir. *Plaisir* offre une riche syntagmatique, avec des expressions composées par lesquelles s'énoncent les *variétés du plaisir* (21). Elles prennent un sens intelligible tantôt à partir de la *source* (l'objet procurant le plaisir), tantôt au niveau de la *cible* (la personne qui éprouve le plaisir), le plus souvent aux deux pôles à la fois.

Au bas degré, il y a les plaisirs sensibles, ceux qui partant d'un *objet matériel*, affectent l'un des cinq sens et sont pour cette raison appelés *les plaisirs des sens* ; et ce sont tour-à-tour les plaisirs pour les yeux, pour les oreilles, pour le toucher, le goût et le palais. En d'autres termes, le plaisir passe fondamentalement par le *corps*, intermédiaire obligé entre la source et la cible (22). Si tout plaisir ne se réduit pas à celui des sens, il se souvient toujours peu ou prou de son origine sensuelle.

Dès lors, lorsqu'on parle des *plaisirs de l'esprit*, ou de celui que cause un *événement*, de soi immatériel, c'est parce qu'il s'agit d'une chose qui par quelque *analogie* participe de l'un ou de l'autre des traits spécifiques du plaisir physique : vivacité, instantanéité. Mais alors il arrive que plaisir et joie se rapprochent jusqu'à se confondre, comme deux (quasi-) synonymes (23). Souvent aussi se révèle à ce niveau une des composantes possibles du plaisir (ou plutôt son affinité avec elle), à savoir l'émotion, artistique par exemple. Et d'aucuns parleront du *sentiment du plaisir* (Delacroix).

(17) « On se délecte de la définition de l'électron donnée par Sir Arthur Eddington : "quelque chose d'inconnu qui fait on ne sait trop quoi " » (J. Mambriño, dans *Les Études*, janv. 1982).

(18) « Il s'en moquait bien, de leur cité de justice et de paix ! Ça ne lui donnerait pas un palais, avec des esclaves, où il aurait achevé sa vie dans les plaisirs, comme les rois » (Zola, *Le travail*).

(19) « Défiance instinctive pour tout ce qui vient agréablement le plaisir » (Gide, *Journal*, 1921).

(20) « Je possède le droit de me mirer ; avec plaisir ou déplaisir, cela ne regarde que ma conscience » (Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, Le miroir). Cf. la célèbre chanson romantique : « Plaisir d'amour ne dure qu'un moment, chagrin d'amour dure toute la vie ».

(21) Quelques exemples entre mille : Le plaisir physique qui résulte de l'harmonie augmente à son tour le plaisir moral de l'imitation. (J.-J. Rousseau, *Dictionnaire de musique*).

(22) Parfois dans toute sa crudité primitive : Il est doux de sentir son ventre s'emplier de bonnes choses qui font plaisir d'abord en passant par la bouche » (Maupassant, *Le rosier de Mme Husson*).

(23) « S'ils (mes ennemis) sentaient autant de joie à la déchirer (ma pièce) que j'eus de plaisir à la faire, il n'y aurait personne d'affligé » (Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*). – D'où la possibilité de qualifier le plaisir de profond : « Elle obéissait avec une douceur qui cachait peut-être un profond plaisir d'esclave » (Colette, *La fin de Chéri*) ; « Quel plaisir profond je pris à sortir hier avec les quatre enfants d'Elie Allégret » (Gide, *Journal*, 1906).

Au contraire, lorsqu'il s'agit des *plaisirs de la chair*, c'est par une *restriction de sens* de la notion de corps que passe cette spécification du plaisir ; des *cinq sens* on passe à la *sensualité* ; des trois étages classiques de l'être humain (*nous*, *thymos*, *epithumya*)(24), c'est le plus bas seul qui est retenu. *Plaisir(s)peut* s'employer alors sans autre détermination, la signification étant fournie par les suggestions non équivoques d'un contexte : personne ne doute de quels *plaisirs* il s'agit dans la bouche de Don Juan (25).

C'est sans doute ici que prend place un syntagme fréquent et significatif d'une tendance immanente au plaisir, à savoir sa *pureté* : si inattendu que cela paraisse, il y a en l'homme même sensuel la recherche du *pur plaisir* : *pur* parce qu'il ne doit s'y mêler aucune nuance d'amour-propre, *pur* parce que le plaisir aspire à être maître à lui seul dans son domaine (26). Pour peu qu'un élément hétérogène vient en altérer la pureté, on dit qu'on *gâte le plaisir*, qui aussitôt s'effondre et s'efface, que cette altération procède de l'envie d'autrui qui y jette un élément de trouble, ou de l'intervention du sujet lui-même, poussé par un maladroit zèle de perfectionniste : on ôte au plaisir, on n'y ajoute pas impunément (27).

C'est par ce biais aussi que s'attache au plaisir un jugement moral défavorable, qui s'exprime par des épithètes qualificatives exprimant, avec des intensités variables, la réprobation dont sont l'objet par exemple les plaisirs de la chair, qualifiés tour à tour, lorsqu'ils sont hors mariage, de *défundus*, de *criminels* (Balzac), de *deshonnêtes* (Colette), de *clandestins*, de *morbides*, *noirs*, *mornes*, de *plaisirs qui tuent* (Baudelaire), etc.

C. Le plaisir comme entité

1. Dans les usages jusqu'ici recensés, plaisir s'emploie aussi bien au singulier qu'au pluriel ; il désigne une réalité nombrable, chaque expérience du plaisir occupant sa place dans le déroulement du temps : le plaisir est de la nature des événements empiriquement saisissables dans le vécu des jours.

2. Par un saut sémantique hardi, le plaisir est aussi perçu comme une *entité*, et le mot ne se construit alors qu'au singulier, comme si le plaisir essayait d'échapper au monde de l'expérience où c'est le multiple qui est la norme, pour entrer dans celui, idéal, des valeurs, où chaque valeur vaut pour elle-même, sans préjudice des partages en nombre illimité auxquels elle se prête. Le saut se fait en trois étapes :

a. A la première étape, le plaisir est un sentiment très général, plus ou moins modéré, qui peut accompagner de sa note de bienvenue toute action, toute opération humaine. Cela se concentre dans la locution adverbiale *avec plaisir*, plaisir désignant alors cette région du cœur ou de l'esprit où le sentiment gît non pas

(24) Platon, *La République* (N.d.I.R.).

(25) « La morale sous le directoire eut plutôt à combattre la corruption des mœurs que celle des doctrines ; il y eut débordement. On fut jeté dans les plaisirs comme on avait été entassé dans les prisons » (Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-tombe*, IV).

(26) À l'extrême limite, « pour le plaisir » devient synonyme de « sans cause » ou de « sans but » : « Jacques, trop jeune encore pour comprendre nos malheurs..., pleurait par besoin, pour le plaisir ». (A. Daudet, *Le petit chapeau*) ; « Mais le but de leurs amis ? Ils vont batailler pour rien, pour le plaisir » (Barrès, *Les déracinés*).

(27) « Il aurait mieux fait de ne pas lui mettre ce souci en tête, car tout son plaisir s'en trouvait gâté ». (Mauriac, *Le mystère Frontenac*) ; « Je n'allais pas lui gâter son plaisir par des rappels de son sort quotidien, ou par des questions embarrassantes » (J. Romains, *La douceur de la vie*).

indifférent mais indifférencié, d'où chacun puise suivant ce qu'exige l'occasion (28).

b. A la seconde étape, le mot se réduit à un *qualificatif* : un *homme* ou une *femme de plaisir* (29) est un être qui a pour principal, voire pour unique objectif la recherche des *plaisirs*, ceux de la chair comme ceux de l'esprit, mais les premiers plus que les seconds. C'est le *jouisseur*, *l'épicurien popularisé*, pour qui le souverain bien et le bonheur consistent à fuir la souffrance, à courir les jouissances excitantes et brèves, à ne pas avoir d'autre horizon que la satisfaction des besoins sommaires et d'abord physiques de l'existence immédiate (30).

(28) « Ce qui me fait plaisir, c'est que j'acquiers de la raison, sans perdre l'émotion excitée par le beau » (**Delacroix**, *Journal*, I).

(29) « Mon patron, homme de plaisirs et fort dépensier, se trouva dans une gêne considérable » (**Balzac**, *Gobseck*) ; « L'homme de proie apparut sous l'homme de plaisir » (**Zola**, *Paris*). Cf. aussi les expressions : *vendeuse de plaisir*, *marchande de plaisir*, *chair à plaisir*, *maison de plaisir*, *donner du* (ou le) *plaisir*, *prendre du plaisir*, *crier de plaisir fou* (**Proust**, *Sodome et Gomorrhe*).

(30) « Les êtres pour qui le plaisir est l'unique fin de la vie, ne s'intéressent qu'à l'amour-passion » (**Mauriac**, *Journal*, *Le suicide de V.P.*).

c. A une étape plus haute, si haute qu'elle est en rupture avec la précédente, se rencontre le *Plaisir*, avec ou sans majuscule, allégorie symbolique et puissante qui s'acharne sur l'homme comme une malédiction, à la fatalité de laquelle il n'a pas la force ni peut-être le désir de se soustraire. Chez certains, c'est le pendant du *Pouvoir* (31). Pour d'autres, il est une des puissances qui gouvernent les individus, voire tout un peuple (32). Il agit avec la violence d'un phénomène naturel, d'une force cosmique. Baudelaire, comme on sait, en est à la fois le justicier et le chancre accablé. Cette vision pessimiste d'une existence humaine dominée par le Plaisir est à l'opposé de la vision épicurienne ; elle pose comme celle-ci le problème moral, qu'elle transpose du même coup au domaine de la condition spirituelle de l'homme. - Entre les deux, on rencontre parfois le plaisir-idole qui se fait adorer un temps, puis s'enfonce dans le crépuscule qui précède la mort des dieux (33).

(31). Le pouvoir et le plaisir ne résumant-ils pas notre ordre social ? . (**Balzac**, *Gobseck*).

(32). Ce monstre à visage d'ange (Maxime de Trailles) la gouverne (Mme de Restaud) par tous les ressorts possibles : la vanité, la jalousie, le plaisir, l'entraînement du monde • (*ibid.*) ; . On dirait que la seule affaire sérieuse des Espagnols soit le plaisir ; Ils s'y livrent avec une franchise, un abandon et un entrain admirables . (**Th. Gautier**, *Voyage en Espagne*).

(33) « Elle (Lamie) parlait du plaisir en bons termes, avec considération, avec respect même (qu'eussent été les compagnons sans le plaisir !), mais, quoiqu'elle s'en cachât, on voyait que ce dieu était détrôné pour elle » (**Stendhal**, *Lamie*) : « Elle a dans le plaisir la foi mahométane » (**Baudelaire**, *Les fleurs du mal*).

(34) *Op. cit.*, IV, 11-13.

Le « tombeau vide » •

avis d'un profane en matière d'exégèse

LE profane ne comprend pas les subtilités des exégètes. Supposons que ceux-ci ne contestent pas le fait que Jésus a été enseveli - fait que le « plus ancien Credo » (1 *Corinthiens* 15, 4) atteste solennellement -, et que d'autre part ils considèrent que le témoignage commun des quatre évangélistes sur le tombeau vide n'est pas historiquement contrôlable, et donc insuffisant (le récit sur les gardes installés autour du tombeau le serait encore plus, puisque « apologétique ») : que leur reste-t-il d'autre alors à faire, si ce n'est admettre (là aussi, bien sûr, comme hypothèse) que le tombeau était « plein » ? Mais comment les disciples auraient-ils pu annoncer à tout le peuple la Résurrection corporelle de Jésus, alors qu'il aurait suffi, pour les réfuter, de les renvoyer à ce « tombeau plein » ? C'est bien pourquoi (à ce qu'il semble au profane) le mot du *Credo* : « Il a été enseveli » ne contient pas seulement la confession explicite de la Résurrection qui suit (dans le même verset), mais aussi la confession explicite du tombeau ouvert et vide. Et c'est aussi pourquoi le fait qu'on ait soupçonné les disciples d'avoir dérobé le cadavre, malgré toutes les préoccupations « apologétiques » qu'on voudra y

voir, n'est pas si invraisemblable. Certes, il faut prendre tout à fait au sérieux le fait, si nettement souligné, que ce n'est pas le tombeau ouvert et vide qui a, comme tel, mené les disciples à la foi en la Résurrection ; d'ailleurs rien ne parle plus éloquemment en faveur du fait que le tombeau était vraiment vide. Savoir si c'est la « révélation » par l'ange au tombeau ou seulement l'apparition de Jésus dans le cercle des disciples qui a apporté la solution de l'angoissante énigme du tombeau vide, c'est une question que l'on peut à bon droit réserver ; ce qui est évident, c'est qu'une « révélation », de quelle nature qu'elle ait été, était nécessaire, pour éveiller la foi pascale ; une révélation que les quatre évangélistes présentent chacun à sa manière. Voilà ce que la façon naturelle dont la foi chrétienne se comprend, semble suggérer, et un profane en matière d'exégèse se sent obligé de regretter les scrupules des savants qui croient devoir mettre entre parenthèses ces données du sens commun pour soumettre le pont formé par les mots qui les supposent à leurs expériences de résistance des matériaux.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Rémi Brague)

En guise d'impossible conclusion

Malebranche enseignait, comme les Stoïciens, que « *le plaisir est le caractère que la nature attache au bien* » (34) et que l'inclinaison au plaisir est donc fondamentalement saine ; bien plus, ajoute-t-il, il y a des plaisirs *prévenants* qui facilitent à l'homme l'accomplissement de fonctions indispensables à la conservation de l'espèce. Mais le péché (originel) a dérégulé le rapport du plaisir et du bien, et le devoir de l'homme est désormais de fuir certains plaisirs parce qu'ils s'identifient au mal, sont même provoqués par le Malin. L'amalgame étant ainsi fait entre le plaisir et le mal (mal moral, spirituel, métaphysique) ; au jugement *d'authenticité et au jugement d'utilité* dont nous avons parlé au début de notre analyse, s'ajoute, chez l'homme moral et spirituel, un jugement de *légitimité*, qui met en cause l'idée que l'individu (et la société) se forme de l'idéal humain.

Par-delà s'ouvre le champ mystérieux où se déploie le combat de Jacob et de l'ange. C'est là aussi que se dessinent les limites du grammairien-lexicographe, qui, rentré dans le silence, passe la main.

Paul IMBS

Paul Imbs, né en 1908 à Sélestat. Agrégé de grammaire, docteur ès-lettres. Ancien recteur de l'académie de Nancy, directeur honoraire du Centre de Philologie Romane (Strasbourg) et du Centre pour un Trésor de la Langue Française (CNRS). Membre de l'Institut. Ouvrages et études de grammaire et philologie françaises (Expression des temps et des modes ; Chrétien de Troyes ; Guillaume de Machaut ; Villon) et *Trésor de la Langue Française* (7 vol., en collaboration). En préparation : *Traité d'analyse sémantique*.

Antoine VERGOTE

Principe de plaisir et principes du plaisir

Le mépris du plaisir détruit l'amour, mais l'amour qui accepte le plaisir l'accomplit en un bonheur qui le dépasse.

TOUS les sentiments ont une caractéristique commune : de nous affecter avec plaisir ou avec déplaisir. Or, le sentiment n'est pas un épiphénomène de notre conscience ; il est la conscience immédiate, au cœur de notre subjectivité, de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Nos passions, comme puissances actives, sont pénétrées de sentiment et l'aperception du plaisir et du déplaisir guide dès lors notre existence. « *Les "pathè"* (les passions ou dynamismes affectifs) *sont les causes qui font varier les hommes dans leurs jugements et auxquelles s'attachent la peine et le plaisir* » (Aristote, *Rhétorique*, II, 1378a). On ne saurait donc tenir pour secondaire la question du plaisir. Le couple plaisir-déplaisir est au fondement de tout jugement de valeur. En régissant la conscience que la vie prend d'elle-même dans l'affectivité, ce couple est à l'origine de nos relations avec les choses et avec autrui. Il préside à l'assentiment et au refus, et cela dans toutes les sphères de l'existence, des plus élémentairement vitales aux plus spirituelles.

Peut-être est-on surpris, heurté même, de voir accordé au plaisir un pouvoir aussi étendu. Usuellement ce mot évoque ce qui convient au goût, l'agrément éphémère, la volonté plutôt arbitraire (« le bon plaisir »), ou la décision d'une haute cour, humaine ou divine, à laquelle « il plaît de... ». L'expérience d'une harmonie affective ou de la satisfaction un peu élevée appelle des mots plus nobles : jouissance, joie, bonheur, béatitude. Le langage ordinaire n'a pas coutume d'assimiler au plaisir le bonheur promis de la terre nouvelle où « ni deuil, ni cri, ni douleur ne seront plus ».

On ne contestera pourtant pas que le malheur et la tristesse sont des modalités du déplaisir. Cela nous indique que, si au plan logique, plaisir et déplaisir sont des contraintes symétriques, dans le fonctionnement psychologique ils sont dissymétriques. C'est là une observation capitale qui nous guidera tout au long de ces pages. C'est le déplaisir, en effet, qui, en déchirant une harmonie paisible, incite la prise de conscience de soi-même et du monde et qui déclenche le mouvement par lequel le psychisme sort de lui-même et se tourne activement vers le monde. Et le réseau des signes du déplaisir enserme l'existence tout entière. Des besoins élémentaires à la question du sens de la vie, l'aiguillon du déplaisir éveille la conscience aiguë d'une destination pour le plaisir d'abord entravée. Si le déplaisir ne limitait pas le plaisir ou

ne venait pas troubler l'indifférence, on ne se rendrait pas compte que le plaisir est une qualité essentielle de la vie. Et c'est encore leur opposition au déplaisir qui fait voir que le bonheur, la joie ou la béatitude représentent des métamorphoses du plaisir.

UNE réflexion sur le plaisir doit donc donner au terme de plaisir un sens plus fondamental que ne le fait le langage ordinaire. Dans les modalités sublimées du plaisir, elle reconnaît le même principe qui est à l'œuvre que dans les plaisirs auxquels se réfère le langage ordinaire : celui du bien-être qui soutient et dirige toutes les initiatives par lesquelles l'homme essaie de surmonter le déplaisir.

Les termes différentiels qui rendent les modalités du plaisir sont lestés des antinomies qui se superposent à celle du plaisir-déplaisir. La raison introduit le couple plaisir-réalité, l'éthique celui de plaisir-devoir et la religion celui de plaisir-sacrifice. Ces couples qui sont de quelque manière antithétiques laissent entendre que toutes les dimensions de l'existence sont concernées. L'homme éprouve ainsi la violence de ses désaccords internes et il se doit de trouver une réconciliation dans les couples du plaisir et de ses opposés. La guerre contre le plaisir peut toujours compromettre la tentative de réconciliation.

Il en est qui croient à une convenance naturelle entre, d'une part, le plaisir et, de l'autre, la raison, l'éthique et la religion. A l'encontre de l'obéissance au pur et dur « impératif catégorique » du devoir on propose la morale positive de l'amour des valeurs. Et dans l'opposition plaisir-devoir on dénonce le masochisme de l'abnégation de soi-même devant le Seigneur jaloux. De fait, ces oppositions sont les lieux où peut se former la pathologie de la conscience morale et religieuse. Mais la santé morale et religieuse consiste-t-elle à nier les antinomies dans lesquelles le plaisir se trouve pris ? Est-ce une réponse juste de dire simplement que l'homme sain obéit à la raison, au devoir et à Dieu par plaisir ? La résolution des conflits ainsi présentée, est-elle même une idée directrice ? Une analyse un peu poussée pourrait montrer, au contraire, que l'attachement au devoir ou au sacrifice se retrouve exactement dans la névrose obsessionnelle. Inconsciemment le plaisir s'y aliène en s'investissant dans le plaisir des déplaisirs qu'impose le devoir ou le sacrifice. A l'opposé, le refus de ces antinomies et la poursuite du plaisir, en méconnaissance des exigences du devoir ou du sacrifice, représente une autre forme de pathologie, dite psychopathie, comme l'est l'asservissement aux drogues ou à l'alcool ou certaines formes de criminalité. Le plaisir s'y épuise tout autant.

Le rappel de ces pathologies du plaisir n'a d'autre but que de mettre en garde contre un discours facile qui voudrait prévenir les conflits par une harmonisation verbale et imaginaire. Principe fondamental de notre réalité psychique, le plaisir, au lieu d'avoir sa place dans une harmonie préétablie, se heurte à des sens et à des fonctions qui imposent à l'existence le travail par lequel elle réalise une réconciliation toujours précaire. Si ces antinomies ne requerraient pas l'homme à effectuer son unité toujours provisoire, pourquoi souhaiterait-on au mort « le repos éternel » dans la paix et la lumière divines ?

Les impasses et les contradictions des conceptions du plaisir résultent de sa nature paradoxale. Le plaisir est une qualité de la vie qui se disperse partout où elle

s'accomplit mais qui s'éténue lorsque la volonté consciente la poursuit comme sa fin. Aristote le savait déjà et il en a parfaitement formulé le principe en disant qu'il accompagne heureusement la santé, comme la fleur de la jeunesse. Reprenant une expression de l'Évangile, nous dirions qu'il est donné par surcroît. Rien n'illustre mieux l'ambiguïté paradoxale du plaisir que les deux retournements que nous avons signalés. Celui qui le dénie met son plaisir secret et morbide dans le déni et celui qui en fait le but et le sens de la vie, ferme sa main sur le vide.

POUR comprendre le statut paradoxal du plaisir, il nous faut considérer d'abord la première antinomie, qui est au fondement des autres : celle, psychologique, du plaisir et du déplaisir. Pour Freud elle est la loi fondamentale qui gouverne le psychisme. En définissant la pulsion, conçue comme une poussée énergétique qui est à la jonction de l'organisme et du psychisme, Freud affirme que sa caractéristique essentielle réside dans sa finalité qui est le plaisir. Une tension désagréable déclenche l'activité de la pulsion et son dynamisme tensionnel « s'effectue de façon à aboutir à une diminution de cette tension, c'est-à-dire à la substitution d'un état agréable à un état pénible » (*Au-delà du principe de plaisir*, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1963, p. 7). Cette caractéristique de la pulsion confère au psychisme comme système son principe régulateur automatique : celui de l'évitement du déplaisir. Comme l'observent les psychanalystes lorsqu'au cours de la cure les fils croisés des souvenirs perdus se démêlent, c'est précisément ce principe régulateur qui a fait refouler les expériences trop pénibles, fût-ce au prix de la névrose. De cette sorte, la maladie est encore toujours une réaction de santé d'un organisme psychique auquel préside le principe du plaisir-déplaisir. Mais précisément parce qu'il est le principe du fonctionnement automatique du psychisme, ce principe ne prescrit pas une intention hédoniste à la conscience. Il impose cependant la reconnaissance d'une loi nécessitante. Le mépris et le refus du plaisir se paient par un déplaisir où s'infiltre nécessairement un plaisir méconnu et morbide. Par contre, le déplaisir que comportent les renoncements acceptés mais non recherchés pour eux-mêmes n'exclut pas la jouissance. Alors que le refoulement pathologique transforme les sources de plaisir en déplaisir, le renoncement culturel, éthique ou religieux accepte les plaisirs conformes à l'engagement choisi et une certaine jouissance accompagne les réalisations culturelles et éthiques.

La méfiance envers le plaisir est d'autant plus néfaste qu'il est le sol sur lequel se forme l'idée de bonheur. Si l'homme cherche le bonheur, c'est parce que le principe de plaisir, qui règle l'économie psychique, est la première source de sa volonté intentionnelle et qu'il fait passer dans la conscience la prémonition d'une existence libérée de tout déplaisir. Cependant, le dynamisme tensionnel de la pulsion se reproduit inlassablement et il imprime à la vie son rythme vital et affectif de tension et de détente, de peine et de plaisir. Même dans ses formes les plus spirituelles, la vie s'y recrée et le plaisir y renaît. Veille et repos, travail et loisir, ascèse et fête rythment l'existence et la mettent en harmonie avec les cycles naturels.

L'homme est un corps psychique et un sujet conscient. La dualité structurelle de son être se manifeste dans la différence des deux principes : celui de plaisir et celui de la réalité. De sa nature, la conscience obéit au principe de la réalité. Par leur orientation spontanée, les deux principes s'opposent. Laissée à elle-même, en effet,

la pulsion ne connaît qu'une loi : l'obtention du plaisir qu'elle tend à chercher sans compter avec le réel. En vertu du principe du plaisir, le psychisme tend automatiquement au plaisir et prend dès lors la voie la plus courte. Orientée par les souvenirs de plaisir inscrits en sa mémoire, elle tend à les retrouver immédiatement, utilise à cette fin les objets qu'elle peut trouver et reproduit dans l'imagination ses plaisirs antérieurs. N'est-ce pas ce qui meut la plupart des hommes qui, en dehors d'une relation d'amour, pourchassent désespérément les mêmes plaisirs érotiques, toujours déçus et cependant répétitivement recherchés ? Rien ne se prête autant à stimuler la soif du plaisir imaginaire que les images érotiques projetées sur l'écran. Le principe de réalité ouvre le psychisme sur l'extériorité, il fait reconnaître ses exigences et impose au psychisme la nécessité de différer l'obtention du plaisir pour le soumettre à l'épreuve du réel. L'antinomie de ces deux principes ne signifie cependant pas leur exclusion réciproque, car, dit Freud, le principe de la réalité est encore fondamentalement au service du principe de plaisir. Il serait donc faux d'avancer, comme on le ferait dans une conception moralisante des deux principes, que le principe de la réalité doit se substituer à celui de plaisir.

CE n'est pas ici le lieu d'entamer une discussion technique sur la manière dont Freud conçoit le principe de réalité. En prenant appui sur lui, nous élargissons son interprétation en vue d'élucider le paradoxe du plaisir. La vie consciente, en se tournant vers la réalité, explore celle-ci et elle s'élargit en intégrant les possibles qu'elle lui offre., La conscience part de soi, pour voir le monde, pour entrer en relation avec autrui, pour découvrir les signes que lui fait Dieu et pour écouter son message. Si les emblèmes du monde et du corps, si les signes symboliques et les paroles qui lui sont adressées font sens pour l'homme, c'est, bien sûr, parce qu'ils répondent à ses intérêts et émeuvent sa capacité de plaisir. Mais s'il épie et dénombre les promesses de plaisir que pourraient contenir les replis du monde ou de la chair, il sera incapable de tisser avec le monde et avec autrui les relations où il trouverait le repos et la confirmation de lui-même dans une existence élargie.

L'homme se déploie dans le travail, dans le savoir, dans l'amour, dans la foi religieuse, dans la création ou dans la contemplation artistique, dans l'admiration de la nature. Dans toutes les dimensions de son existence, sa conscience est intentionnelle, orientée vers ce qui est à faire ou ce qui lui advient du dehors. La réalité exige qu'elle s'oublie et qu'elle soit attentive à ce qui lui est offert. Le principe de réalité qu'affirme Freud, nous l'interprétons comme solidaire de la nature intentionnelle de la conscience. Ce faisant, nous reprenons aussi la thèse freudienne affirmant que le principe de réalité libère de la contrainte du principe de plaisir tout en se mettant à son service. L'effectuation de l'existence dans ses multiples dimensions et la réalisation du principe de plaisir, sont l'envers l'une de l'autre. En effet, la conscience intentionnelle porte aussi sur les propriétés désirables de la réalité, les propriétés qui ont un caractère final, soit qu'on les accueille dans la contemplation ou dans l'amour, soit qu'on leur donne existence par des initiatives créatrices. Certes, tout bien final qui se donne ou que l'homme se donne est limité et lacunaire. Mais lorsque l'attention s'ouvre sur les êtres tels qu'ils sont en eux-mêmes, ils répondent en révélant leurs qualités intrinsèques. Pour l'homme qui reste soumis à la contrainte du principe de plaisir, les êtres ne sont que des occasions et des

prétextes. Ils déçoivent, parce qu'ils diffèrent de l'imaginaire projeté sur eux et que leur propre manifestation se trouve forclosée. La contrainte du principe de plaisir abolit le sens de la vie, car elle exclut le plaisir des rencontres gratuites.

La liberté envers la contrainte du principe de plaisir se conquiert par des renoncements, car la condition humaine pose des exigences incontournables. L'intersubjectivité essentielle de l'homme, qui le destine à trouver son bonheur dans l'amour, ne se réalise que dans l'échange où l'amour reçu ne précède pas l'amour offert. L'attention à l'autre, oublieuse de soi-même, correspond à l'attention prévenante de l'autre. La réalité de l'intersubjectivité comporte dès lors l'antinomie éthique du plaisir et du devoir. Avant toute formulation des règles morales sur le plaisir, l'amour ne réalise les promesses du principe de plaisir qu'en acceptant l'exigence éthique du renoncement qui conditionne l'amour en lui-même. C'est précisément parce que l'amour n'existe qu'en imposant la loi du décentrement de soi-même que l'homme y trouve le plaisir sans le rechercher pour lui-même. Celui qui aime ne dira ni qu'il aime par devoir ni qu'il aime par plaisir, mais bien qu'il trouve le bonheur dans l'amour de l'autre. De même n'est-il pas naturel de croire en Dieu, voire d'aimer Dieu, par plaisir ou par esprit de sacrifice, mais bien d'accepter les sacrifices qu'impose l'amour de Dieu et de trouver son bonheur dans cet amour. La recherche du plaisir fait de l'autre un moyen de plaisir ; le manque à l'éthique touche ici à la pathologie du syndrome de plaisir. L'attachement au devoir et au sacrifice pour eux-mêmes en fait des moyens subreptices de plaisir morbide et détourne de la relation avec l'autre vers qui on croit tourner son attention ; l'inauthenticité de l'amour et de la religion s'accompagne d'un masochisme moral propre à la névrose obsessionnelle.

Nous ne voudrions pas promouvoir « l'amour oblatif ». Cette idée reste prisonnière de l'opposition plaisir-don et elle la redouble par l'opposition, fautive d'après nous, entre *éros* et *agape*, célébrée par A. Nygren. Il n'y a pas d'amour qui ne soit pas désir. Mais le désir de l'amour porte vers l'échange et il y prend plaisir. L'idée de l'amour oblatif isole de son contexte inter-subjectif le don qui n'est qu'un élément constitutif de l'amour. Pour démystifier le faux idéal de l'amour oblatif, il faudrait reprendre la fameuse discussion du pur amour et l'éclairer par les apports de la psychanalyse sur les effets pathologiques du déni du plaisir.

DE notre analyse se dégage la conviction que la capacité de jouissance signe la santé psychique et qu'elle manifeste la vérité de l'existence dans n'importe quelle dimension où elle est appelée à s'effectuer. Mais aussi que seul est capable de jouissance celui qui consent aux renoncements qu'imposent les antinomies du plaisir. On peut encore appeler bonheur cette capacité de jouissance, car l'homme y éprouve un bonheur partiel dans l'harmonie de son existence avec la réalité du monde et avec autrui ou dans le pacte avec Dieu. C'est ce bonheur que promettent les béatitudes évangéliques : heureux êtes-vous, car Dieu vient à vous. Pourtant l'homme lui-même n'aimera pas se dire heureux sans plus, même s'il consent au message évangélique et même si les réalités du monde lui offrent leurs plaisirs, leurs jouissances et le rendent heureux. Non pas d'abord parce que le souvenir des intermittences du bonheur le retient, mais parce que l'idée du bonheur comporte celle d'une plénitude qui est au-delà du conflit entre le plaisir et le déplaisir. Cela n'exclut pas qu'il rencontre le bonheur qu'offre l'amour de l'autre, homme ou

Dieu. Mais ce bonheur, étant donné en surcroît, comme adhérent aux activités, n'est pas un état dans lequel on se trouve installé. En advenant, il est tout à la fois au présent et au futur, avenir anticipé et promesse du futur. C'est bien pourquoi « tout homme désire le bonheur ». Pour celui qu'on peut dire heureux, le bonheur reste encore l'objet de son désir. Les béatitudes annoncées pour le présent de la foi incitent et soutiennent le désir de la Jérusalem céleste. Mais l'accent porté sur la consolation future n'est pas innocent. A faire reporter à plus tard tout bonheur, on met en cause le présent, on transforme l'espérance en rêverie, et on risque que le désir ne se tourne en haine.

Le plaisir, en tant qu'affection sensible, ne contient pas la même ouverture vers l'avenir que la jouissance ou le bonheur. Par son rythme de tension et de satisfaction, le plaisir des sens poursuit la répétition cyclique. Le moment du plaisir est de courte durée et, surtout lorsqu'il est érotique et transit tout le corps, il paraît totaliser l'existence en un instant et la refermer sur la sensation ponctuelle. Tout au plus fait-il espérer la répétition intensifiée. C'est bien la raison pour laquelle des milieux religieux se sont méfiés du plaisir et ont essayé d'apprivoiser outrageusement la sexualité. L'articulation que nous avons tenté d'indiquer dans ces pages, entre plaisir, jouissance et amour, montre que le mépris et le déni du plaisir détruisent l'amour, mais que l'amour en accepte le plaisir tout en s'accomplissant en un bonheur ouvert à son dépassement.

Dans l'ordre de la foi religieuse, des mystiques attestent leur extrême jouissance. Ils l'acceptent sans la rechercher et sans s'y attacher, trop vigilants qu'ils sont pour céder à la contrainte du principe de plaisir. Leur témoignage fascine des contemporains autant qu'il suscite la méfiance chez d'autres. Les uns et les autres risquent d'oublier que ces mystiques n'ont pas lésiné devant les terribles exigences de l'amour divin et qu'ils ont accepté ce que Jean de la Croix appelle l'atroce nuit de l'esprit, une douleur dont les nostalgiques des « extases mystiques » n'ont pas d'idée. Malgré les malentendus éventuels, les témoignages des vrais mystiques sur leurs jouissances divines ont le mérite insigne de contribuer à libérer la religion chrétienne de la névrose collective où elle s'est parfois enlisée, celle de l'amour du devoir et du sacrifice, corrélatif de la méfiance envers le plaisir. Plus discrets dans la jouissance, les fruits de l'Esprit que sont la paix, la joie et la charité, ne rappellent pas moins à la conscience chrétienne que, désirés mais non poursuivis pour eux-mêmes, ces fruits sont donnés par surcroît à celui qui se dispose à accueillir le Dieu qui vient à lui.

Antoine VERGOTE

Antoine Vergote, né en 1921 à Courtrai. Prêtre, docteur en théologie et en philosophie (Louvain). Etudes de philosophie, psychologie et psychanalyse à Paris. Fondateur et directeur du Centre de psychologie de la religion, professeur à l'Université Catholique de Louvain. Publications : *La psychanalyse, science de l'homme* (avec W. Huber et H. Piron), Dessart, Bruxelles, 1964 ; *Psychologie religieuse*, *ibid.*, 1966 ; *Het huis is nooit of (Gedachten over mens en religie)*, Anvers-Utrecht, 1974 ; *Interprétation du langage religieux*, Seuil, Paris, 1974 *Dette et désir : deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, *ibid.*, 1978 ; *The Parental Figures and the Representation of God (A Psychological and Cross-Cultural Study)*, Mouton Publishers & Leuven University Press, 1980.

Marie-Hélène CONGOURDEAU

Le difficile mariage de l'Église et du plaisir conjugal

L'histoire du mariage dans les sociétés chrétiennes, et plus précisément l'histoire de la sexualité, pourraient-elles, quand même, ne pas se résumer en l'histoire d'une répression ?

DE la rencontre de deux écoles historiques récentes qui ne s'attachent plus seulement aux faits politico-diplomatiques ou économiques mais d'une part aux sentiments, mentalités et comportements, d'autre part aux grands courants démographiques, devait naître l'histoire de la sexualité. Celle-ci est en pleine croissance et ne serait pas plus tendancieuse que celle du boire et du manger si, dans les pays de tradition chrétienne, elle ne se présentait pas le plus souvent comme l'histoire de la répression du plaisir par l'Église. Parmi la foule des études savantes, nous avons choisi deux livres qui, s'adressant au grand public, avec toute l'autorité de leur compétence scientifique, lui dépeignent l'Église comme un facteur d'étouffement de la liberté et de la spontanéité des époux.

L'ÉGLISE, FACTEUR DE RÉPRESSION SEXUELLE ?

A. Georges Duby et les contingences historiques

L'un des derniers livres de G. Duby (1), sur le mariage dans la France féodale, porte en dernière page de couverture cette présentation : « *Entre l'An Mil et le début du 13^e siècle se place un moment très important de l'histoire du mariage européen : la lutte des dirigeants de l'Église pour imposer leurs conceptions de l'institution matrimoniale. En même temps qu'ils forcent, non sans peine, les prêtres à vivre dans le célibat, ils rêvent d'enfermer le peuple laïc dans la cellule conjugale, cadre consacré, contrôlé par le clergé.* » Les dirigeants de l'Église veulent imposer, ils forcent, ils rêvent d'enfermer : ce mélange de répression et de phantasme place d'emblée le lecteur dans une position de refus devant une Église despote.

Heureusement, la pensée même de G. Duby, quand on ouvre le livre, se montre plus fine. L'auteur met face à face deux conceptions du mariage : celle des chevaliers

(1) G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre — Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.

et celle des clercs. Pour les chevaliers, le mariage est un moyen de perpétuer le lignage et de le rehausser par le jeu subtil des alliances et des ruptures : d'où une succession d'incidents qui se nomment incestes, répudiations en série, mariages d'impubères, polygamie. Les clercs, devant cette situation barbare (au sens historique), ont pour tâche de christianiser, c'est-à-dire avant tout d'humaniser les comportements : d'où l'insistance sur l'interdit de l'inceste (dont l'extension englobe parfois des cousinages très éloignés) et une lutte sans merci contre la polygamie et la répudiation (soit dit en passant, le clerc joue ici le rôle de défenseur de la femme) ; d'où également l'importance donnée, dans l'élaboration du sacrement de mariage, au consentement mutuel et à l'union conjugale (beaucoup de chevaliers, une fois leur concupiscence assouvie, prenaient prétexte de la définition élastique de l'inceste pour jeter leur dévolu sur une proie plus jeune et mieux « née ») :

Jusque là, rien de bien répréhensible. L'ennui, c'est que les clercs, selon l'auteur, en profitent pour étendre leur domination sur les laïcs en leur imposant leur vision du mariage. Ils disposent pour ce faire d'un arsenal théologique : les auteurs cités par G. Duby présentent le mariage, dans sa composante charnelle, comme une conséquence de la chute (2) ; c'est donc un mal. Malheureusement, ce mal est inévitable, car indispensable à la propagation de l'espèce et seul remède à la concupiscence (3). Contre les cathares qui, dans ces mêmes siècles, rejettent le mariage comme instrument de perpétuation du monde mauvais, les clercs vont donc réhabiliter le mariage mais avec le statut de moindre mal. Péché véniel, le mariage est tout de même un péché, à cause du plaisir qui l'accompagne.

Les clercs médiévaux s'appuient sur une série de textes dans lesquels G. Duby distingue deux tendances : tout d'abord les *rigoristes* comme saint Jérôme dont il résume ainsi la pensée : « *En soi, le mariage est le mal. Forcément fornicateur, le mari devient en outre adultère s'il lui arrive d'aimer sa femme avec quelque chaleur : il en fait une prostituée* » (4), ou Grégoire le Grand pour qui, toujours d'après l'analyse de G. Duby, « *le mariage est inéluçablement souillé. Par le plaisir. Depuis la faute d'Adam, parce que l'homme se laisse aller, parce que son esprit a perdu la maîtrise de son corps, il n'est plus, hélas, de copulation sans plaisir ; depuis lors, la loi primitive est " transgressée ". Épouser devient une faute. La limite entre le bien et le mal passe entre les " conjoints " et les " continents "* » (5). De l'autre côté, les *modérés* représentés par saint Augustin : « *Ce péché qu'est l'acte sexuel, mortel dans la fornication, devient véniel dans le mariage : il peut être racheté. Augustin déplace ainsi la limite entre le mal et le bien : elle ne sépare pas les conjoints des continents mais les fornicateurs des conjoints* » (6).

Au nom de cette théorie, l'Église s'autoriserait une ingérence dans l'intimité conjugale, par le biais principalement des Pénitentiels ou manuels de confession. Tout d'abord en taxant de fornicateur et adultère le mari trop passionné – autrement dit celui qui cherche à jouir de sa femme et non à la féconder ; elle introduit ainsi à l'intérieur du mariage des péchés réservés aux relations extra-conjugales.

Ensuite, et par voie de conséquence (il faut brider la sensualité des époux) en établissant des temps de continence (sous peine d'engendrer des monstres) : les trois nuits qui suivent les noces, les nuits précédant les dimanches et fêtes, les mercredis et vendredis, trois carêmes avant Noël, Pâques et l'Exaltation de la Croix, le temps des règles de la femme, les trois mois précédant l'accouchement et les quarante jours qui le suivent, parfois même tout le temps de la grossesse car « *l'acte sexuel avec l'épouse ne (doit) pas être accompli dans l'intention de jouir mais de procréer* » (7).

Le travail de G. Duby est important en ce qu'il met en lumière l'influence des contingences historiques sur la position de l'Église : nous avons évoqué l'hérésie cathare ; il faut savoir aussi que dans une société où amour et mariage étaient séparés, l'amour se réfugiait souvent dans l'adultère (voir l'amour courtois) et que donc le plaisir relevait non de l'union conjugale (lieu du « devoir conjugal » et non lieu de plaisir) mais des relations hors-mariage : d'où la défiance des clercs à son égard.

Les nuances que tente d'apporter G. Duby à son étude sont beaucoup moins sensibles dans le recueil d'articles de J.-L. Flandrin (8) : ce n'est pas que cet historien ignore l'existence d'une tradition positive dans l'Église vis-à-vis du mariage. (il la cite beaucoup plus abondamment) mais c'est l'effet du jugement qu'il porte sur la valeur relative des rigoristes et des modérés comme représentant l'Église.

B. J.-L. Flandrin et l'Église-girouette

La grande idée de J.-L. Flandrin est celle d'une révolution dans la position de l'Église sur les relations conjugales : il distingue deux étapes : « *la formation de la doctrine traditionnelle durant les premiers siècles de notre ère, sa transformation radicale au 20^e siècle* » (9)... « *Du 2^e au 20^e siècle, la recherche du plaisir sexuel, écrit Flandrin, est vigoureusement condamnée, et ce que nous appelons l'amour reste à peu près étranger à la problématique chrétienne du mariage* » (10). En effet, la procréation est l'unique fin de l'union : « *Le plaisir n'est là que pour nous appâter. Et nous pêcherions gravement à nous saisir de cet appât sans nous laisser piéger* » (11).

Même entre époux, le désir qui déborde la mesure étroite du « devoir conjugal » est suspect d'adultère potentiel, selon la question posée par le moraliste Guillaume d'Auxerre au 12^e siècle : « *Est-ce que le mari voudrait avoir commerce avec sa femme même si elle n'était pas sa femme ?* » (12) – voire d'adultère actuel, selon la formulation expressive de Benedicti au 16^e siècle : « *Le mary qui transporté d'un amour démesuré, connaît si ardemment sa femme pour contenter sa volupté qu'ores qu'elle ne fust point sa femme il voudrait avoir affaire avec elle, pêche. Et semble que saint Hiérosme le confirme quand il*

(7) Sixième proposition du Concile de l'Église franque de 829, citée p. 35.

(8) J.-L. Flandrin, *Le sexe et l'Occident — Evolution des attitudes et des comportements*, Paris, Seuil, 1981.

(9) *Op. cit.* p. 101.

(10) *Ibid.*

(11) *Ibid.* p. 131.

(12) *Ibid.* p. 106.

(2) Cf. *Genèse* 3, 16b : « Dieu dit à Ève : Ta convoitise te poussera à vers ton mari et lui dominera sur toi... »

(3) *1 Corinthiens* 8, 9 : « Mieux vaut se marier que brûler ».

(4) G. Duby, *op. cit.*, p. 31. (5) *Ibid.*, p. 32. (6) *Ibid.*

allègue le propos de Sixte Pythagoricien qui dit que l'homme qui se montre plutôt débordé amoureux envers sa femme que mary est adultère » (13).

Certes, J.-L. Flandrin ne méconnaît pas l'existence de théologiens moins rigoristes, mais il les classe parmi les facteurs d'évolution, peu efficaces à court terme, par rapport à la position exprimée ci-dessus et qui pour lui est la position de l'Église. Parmi ces contestataires, nous trouvons saint Thomas d'Aquin qui « réhabilite le plaisir comme conséquence de l'acte conjugal » (14), et saint Bonaventure (15). « Mais ces notations, enchaîne Flandrin, sont rares, ambigus, et restèrent apparemment sans résonance dans l'Église » (16). Quant au jésuite Thoma Sanchez au 17^e siècle, qui affirme qu'« exercé par des époux chrétiens en état de grâce, l'acte conjugal est toujours légitime », il « libère, dit Flandrin, la spontanéité des époux des contraintes stoïco-chrétiennes » (17) (et en eût certes été fort étonné) ; mais sa pensée reste sans influence, alors que celle, qui lui est proche, d'Alphonse de Liguori au siècle suivant aura la chance, toujours selon J.-L. Flandrin, d'être « imposée au 19^e siècle par l'absolutisme romain » et de « (favoriser) la mutation doctrinale du siècle suivant » (18). Mutation doctrinale fort incomplète cependant, « ainsi, qu'en témoigne l'encyclique "Humanae Vitae", bel exemple de fuite dans l'irrationnel » (19). Pour se comporter en girouette, l'Église n'a donc pas abandonné tout à fait son masque de croquemitaine.

Nous n'entendons pas ici mettre en doute la compétence scientifique de ces deux historiens dans leurs études proprement historiques. Ce que nous contestons, ce sont les conclusions philosophiques qu'ils tirent de ces études, conclusions qui ignorent le caractère spécifique de tout ce qui, dans l'Église, relève de la doctrine. La « foi de l'Église » ne se confond pas avec la pensée ou l'action de tel ecclésiastique et on ne peut séparer un point de son enseignement de l'ensemble de sa théologie. Il s'agit donc en fait d'un problème épistémologique.

UN PROBLÈME ÉPISTÉMOLOGIQUE

A. Des sources de valeur inégale

1. Un choix implicite

G. Duby et J.-L. Flandrin distinguent bien deux lignes de pensée parmi les auteurs qu'ils citent : l'une rigoriste et l'autre modérée. Or ils font entre ces deux tendances un choix implicite : les modérés sont *ipso facto* disqualifiés (ceci est surtout vrai chez J.-L. Flandrin) : ils « ne représentent pas la position de l'Église ». Pourquoi ?

Au nom de quoi peut-on juger que saint Jérôme représente davantage la position de l'Église que saint Thomas d'Aquin qui sur d'autres sujets sert de référence ? On voit que le problème se déplace : avant de juger la position de l'Église, encore

(13) *Ibid.* p. 118.

(14) *Ibid.* p. 117.

(15) *Cf.* p. 107.

(16) *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

(17) *Ibid.* p. 107.

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.* p. 135.

faudrait-il savoir où se trouve cette position. Dans l'amas des textes, lesquels privilégier ?

2. Différents types de sources

Établissons tout d'abord un classement des sources utilisées. Ce travail est difficile pour le livre de J.-L. Flandrin qui cite de nombreux auteurs sans toujours en définir le statut dans l'Église : nous y distinguons pour notre part des moralistes (Guillaume d'Auxerre), des auteurs profanes (Brantôme – ! – , déconcertant dans le rôle de docteur de l'Église), des canons (visant la contraception).

G. Duby situe davantage les auteurs qu'il utilise : nous trouvons parmi eux des moines (Guibert de Nogent), des philosophes (Jean Scot Erigène), un pape (Grégoire le Grand), un concile local (de 829), des évêques légiférant pour leur Église locale qu'ils dotent en particulier de Pénitentiels.

3. De l'usage des Pénitentiels en histoire

Une mise au point s'impose à propos des Pénitentiels, source privilégiée des historiens de la sexualité. Il s'agit en gros des tarifs de pénitences (en jours de jeûne, de prières, d'abstinence sexuelle) qui accompagnent les manuels de confession et finissent par se confondre avec eux. C'est une source indispensable pour l'historien des mentalités ; mais on ne saurait leur accorder une valeur absolue pour l'histoire des comportements réels : sinon, à un lecteur non averti, les Pénitentiels grecs, par exemple, qui accumulent les cas d'école sur la fornication des higoumènes ou l'accouplement des moniales avec des oiseaux (20), donneraient une singulière idée du monachisme byzantin. De la même façon, on ne peut tenir ce genre de textes (fort utiles par ailleurs) comme représentants légitimes de la théologie du mariage : ayant pour but de définir les péchés multiformes, ils présentent forcément une vision pessimiste de l'humanité, à laquelle on ne peut réduire l'anthropologie de l'Église.

4. Qui est l'Église ?

Quelle est la valeur respective de ces diverses sources ? A quel titre peuvent-elles prétendre représenter la position de l'Église ?

Ce ne sont pas les théologiens, fussent-ils prestigieux, qui parlent au nom de l'Église ; ce sont les évêques, successeurs des apôtres, groupés autour du pape, successeur de Pierre. Le Christ a fondé son Église sur le collège des apôtres ; la seule instance théologique légitime est l'autorité apostolique, telle que la définit Louis Bouyer : « Ce sont en effet, dans l'Église, les évêques, chacun pour son diocèse, tous ensemble pour l'ensemble de l'Église, et le Souverain Pontife comme l'organe de leur unité et son gardien suprême, qui sont les juges de la foi, et eux seuls en définitive » (21). Si les Pères de l'Église font autorité, c'est d'abord en tant qu'évêques.

Munis de cette clé de lecture, nous pouvons rechercher dans l'ensemble des textes évoqués la véritable position de l'Église.

(20) *Cf.* Jean le Jeûneur, *Kanonarion*, éd. J. Morin, *Patrologie Grecque*, t. 88.

(21) • Des théologiens et de leur (s) liberté (s) ., *Communio*, V, 2, p. 91.

B. Relecture des sources

C'est dans le livre de G. Duby que nous atteignons la dimension apostolique de l'Église.

Le seul pape évoqué, Grégoire le Grand, ne l'est pas littéralement, et sa position paraît confuse ; il faudrait une étude approfondie, dont nous n'avons pas la place ici, pour saisir le sens exact de sa *Regula pastoralis*.

Le concile de 829, présidé par Louis le Pieux, condamne surtout la polygamie, l'inceste, la fornication ; la proposition 6, qui vise l'acte conjugal, se contente de subordonner le plaisir à la procréation comme fin de l'acte conjugal (22).

Parmi les évêques, retenons Bourchard de Worms, malgré les réserves de G. Duby (23) : légiférant pour son Église locale, Bourchard est pleinement dans son rôle apostolique. Or, pour le sujet qui nous intéresse, le plaisir conjugal, la seule réserve qu'y apporte Bourchard est l'imposition de temps de continence (24). Yves de Chartres, réputé rigoriste, écrit cependant à l'attention de ceux qui refusent l'union conjugale : « *Si, sans le consentement de ta femme, tu servais la chasteté, même si tu le faisais pour Dieu, tu ne servirais pas l'union conjugale, le sacrifice offert ne serait pas le tien mais celui de l'autre* » (25).

Nous voyons donc que, d'une part, la position de l'Église est, dans l'ensemble, représentée plutôt par les modérés ; d'autre part, que la position de ces auteurs « apostoliques », en particulier certaines phrases sur l'union conjugale « adultère » (c'est-à-dire trop voluptueuse) nécessitent une nouvelle lecture, à la lumière de l'enseignement de l'Église d'aujourd'hui, aussi faussement réputée libérale que celle d'hier était taxée de répressive.

UNE THÉOLOGIE DU PLAISIR CONJUGAL

On ne nous fera pas grief, cherchant la position officielle de l'Église, de nous référer au pape Jean-Paul II. D'autant plus que le texte récent dans lequel il exprime sa théologie du mariage est une *Exhortation Apostolique* (donc un texte où il parle en tant que pasteur de l'Église), reprenant les travaux du *Synode* sur la famille (lien avec le collège des évêques), ainsi que des Audiences générales données par lui pendant l'été 1980, fruits de la méditation de versets de la Genèse et de l'évangile de Matthieu : Pierre, s'appuyant sur les apôtres, dans la méditation de la Parole de Dieu ; il est difficile de nier la légitimité théologique de ce texte.

(22) « *L'acte sexuel avec l'épouse ne devant pas être accompli dans l'intention de jouir mais de procréer, les hommes doivent s'abstenir de connaître leur épouse pendant qu'elle est enceinte* .. (Cité par G. Duby, *op. cit.*, p. 35).

(23) « *L'œuvre pourtant (le *Decretum* de Bourchard de Worms), en un temps où la prééminence de celui de Rome n'était que doctrinale, fut personnelle : l'évêque forgeait pour lui-même, pour sa propre action, un outil, sans nulle intention de constituer un code applicable à l'Église entière...*

(24) L'obligation de respecter des temps de continence imposés paraît à l'homme moderne relever de l'arbitraire le plus déplaisant. Or, les hommes de jadis, même en dehors de toute considération religieuse, étaient accoutumés à ordonner leur sexualité pour des raisons d'hygiène, et ce depuis Hippocrate (*Du régime* 68. 5, éd. Joly). Un hygiéniste byzantin conseillait l'abstinence totale pendant les mots d'été (*d. L. Oeconomos*, « Le calendrier de régime d'Hierophile (...) », dans *Actes du 6^e Congrès international d'études byzantines*, Paris, 1950, p. 170). Mais la référence religieuse et surtout l'accumulation d'interdits maladroitement mis sur le même plan – de la prudence élémentaire aux alentours de l'accouchement jusqu'aux carêmes liturgiques – donnent des prescriptions de l'Église une image étouffante parce que non comprise.

(25) G. Duby, *op. cit.*, p. 179.

A. Le plaisir n'est pas la fin de l'union conjugale

Dans son *Exhortation Apostolique*, Jean-Paul II exprime la pensée de l'Église sur la sexualité : « *La sexualité, par laquelle l'homme et la femme se donnent l'un à l'autre par les actes propres et exclusifs des époux, n'est pas quelque chose de purement biologique, mais concerne la personne humaine dans ce qu'elle a de plus intime* ». Elle s'exprime dans le mariage unique et indissoluble : « *L'homme et la femme s'engagent entièrement vis-à-vis l'un de l'autre jusqu'à la mort. La donation physique totale serait un mensonge si elle n'était pas le signe et le fruit d'une donation personnelle totale* ». Voilà la traduction en langage actuel de la lutte de l'Église d'autrefois pour instaurer la monogamie et écarter fornication et adultère. Tous ses efforts, même les plus rébarbatifs, ont pour but d'affirmer que l'union des corps est subordonnée à la communion des personnes.

La réflexion de Jean-Paul II remonte à l'origine : si le corps humain a été créé masculin et féminin, c'est pour être « *capable d'exprimer l'amour par lequel l'homme-personne devient don* » (26). La chute a vicié ce rapport de l'homme à la femme, transformant le « *rapport de don* » en « *rapport d'appropriation* » (27). Le désir, désir de communion interpersonnelle s'exprimant dans l'union des corps, se dégrade en concupiscence, désir d'utiliser le corps de l'autre pour sa propre jouissance, en le réduisant à l'état d'objet. C'est pourquoi Jean-Paul II appelle le désir sexuel ainsi dégradé « *une duperie du cœur humain à l'égard de l'éternelle vocation de l'homme et de la femme à la communion à travers un don réciproque* » (28).

Cette dégradation affecte également le langage : le mari, dans la Bible, *connaît* sa femme ; dans le siècle, il la *possède* (le mot est utilisé par G. Duby à propos de ce monde si mal christianisé que l'on appelle « chevaleresque » et que les gens d'Église sermonnent).

L'analyse de Jean-Paul II nous aide à comprendre la formule déconcertante du mari « *trop amoureux* » qui se rend « *adultère avec sa propre femme* ». En effet, appliquant aux rapports entre époux la phrase du Christ : « *Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis avec elle l'adultère dans son cœur* » (29), le pape explique que le désir ainsi visé est justement cette concupiscence qui transforme l'autre en objet de jouissance : « *Une telle réduction fait que la personne devient surtout pour l'autre l'objet de la satisfaction potentielle de son besoin sexuel* » (30).

Comprenons à cette lumière la question de Guillaume d'Auxerre au 12^e siècle : « *Est-ce que le mari voudrait avoir commerce avec sa femme même si elle n'était pas sa femme ?* » Le mari qui répond qu'il ne le voudrait pas, est-ce par manque d'amour, comme le suppose J.-L. Flandrin, ou par respect pour ce don réciproque de deux personnes et de deux vies qui s'exprime dans le consentement mutuel (mariage) et *par voie de conséquence*, en quelque sorte, dans l'union des corps ?

(26) Audience Générale du 23 juillet 1980 (*Documentation Catholique* 1980, p. 810).

(27) *Ibid.*, p. 811.

(28) *Documentation Catholique* 1980, p. 921.

(29) *Matthieu*, 5, 27.

(30) *Documentation Catholique* 1980, p. 972.

B. Plaisir et procréation

La fin de l'union conjugale est donc la communion des personnes. Pourtant l'Église a toujours présenté cette fin comme étant la procréation. Comment concilier ces deux fins, et surtout comment situer le plaisir dans cette perspective ? Éclairés par la pensée de l'Église telle que l'exprime Jean-Paul II, nous pouvons risquer une réflexion théologique en nous fondant sur la Parole de Dieu.

En effet, le plaisir que les époux se donnent l'un à l'autre, pourvu qu'il ne soit pas recherché pour lui-même, est voulu par Dieu. C'est la concupiscence qui est le fruit amer de la chute ; ce n'est pas le plaisir (31). Son lien avec la procréation tiendrait-il à la formule de J.-L. Flandrin : « *Le plaisir n'est là que pour nous appâter. Et nous pécherions gravement à nous saisir de cet appât sans nous laisser piéger* » ? En réalité, plaisir et procréation sont liés plus essentiellement, dès l'origine.

Notons que la sexualité n'est pas *avant tout* un moyen de procréation : Dieu crée l'être humain « à son image, homme et femme » : de procréation il n'est pas question au Paradis, et la fin de l'être sexué de l'homme et de la femme est la relation (« il n'est pas bon que l'homme soit seul » dit Dieu).

C'est en tant qu'homme et femme que l'être humain est à l'image de Dieu, et c'est en tant qu'homme et femme qu'il participera à son acte créateur par la procréation. Dieu est amour et créateur ; les époux (« à l'image de Dieu, homme et femme ») sont amour et procréateurs. Or « Dieu vit que cela était bon » : créer lui procure du plaisir ; procréer procure un plaisir semblable, qui rejaillit sur le corps : le plaisir physique est la traduction charnelle du plaisir spirituel. On sait que le plaisir physique sans amour n'est pas complet (a la chair est triste » - « Fille *dite* de joie », selon le titre, d'une ironie pleine de compassion, d'un tableau de Rouault). Dans l'union conjugale, c'est du plaisir de l'autre que naît le plaisir.

Le lien entre plaisir et procréation ne vient pas du fait que la procréation rachèterait ce que l'union aurait de mauvais (comme eurent tendance à le dire les « rigoristes » de l'histoire) mais le plaisir et la procréation sont indissolubles car ils sont une participation, obscurcie, à l'acte créateur de Dieu.

AINSI donc, bien remis à sa place, non comme fin en soi mais comme expression de la communion des personnes dans une perspective de fécondité, le plaisir perd son caractère « technique » de jouissance physique pour devenir une des expressions de la joie que Dieu donne à ses créatures. Mais n'oublions pas que ce plaisir est en quelque sorte « fini », destiné à disparaître dans le Royaume : « A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (32). La relation entre époux est appelée à être transfigurée : Élément charnel et transitoire de la joie du don réciproque et de la communion des personnes (qui seule demeure dans l'éternité), le plaisir conjugal doit

renoncer à ses tentations égoïstes et captatrices, renoncer à se prendre pour une fin en soi et passer, comme toute chose humaine, par un chemin de croix : c'est ce chemin que l'Église tente, depuis des siècles, de baliser.

L'histoire de l'Église et du plaisir conjugal est donc une histoire difficile. L'Église s'est trouvée prise, dans le cours de cette histoire, entre un courant manichéen qui condamnait la sexualité et un courant libertin qui en faisait une idole. Ses représentants ont parfois parlé un langage sévère, et il est bon que, depuis quelques décennies, elle ait davantage un souci pédagogique : le langage de Jean-Paul II, mettant en lumière la finalité positive des exigences de l'Église, est peut-être plus facile à comprendre que celui des auteurs d'antan. Mais le fond du message n'a pas changé : dans son Exhortation Apostolique, Jean-Paul II veut simplement rappeler « *la doctrine et la norme toujours anciennes et toujours nouvelles de l'Église sur le mariage et sur la transmission de la vie* ».

Made-Hélène CONGOURDEAU

(31) Cf. *Deutéronome* 24, 5 : « Si un homme vient de prendre femme, dit Dieu, il n'ira pas à l'armée et on ne viendra pas chez lui l'importuner, il restera un an chez lui, quitte de toute affaire, pour réjouir la femme qu'il a prise » (*euphrané* dit le grec, *laetetur* dit le latin). Qu'on pense aussi et surtout au *Cantique des Cantiques*.

(32) *Matthieu* 22, 30.

Marie-Hélène Congourdeau, née en 1947. Mariée, quatre enfants. Agrégation d'histoire en 1971. Thèse de 3^e cycle en 1976, publiée partiellement (*Le : discours sur les saintes lumières* » de *Neophytos le Reclus*, Leukósia (Chypre), 1978). Attachée de recherches au Centre National de la Recherche Scientifique.

Michel ZINK

Les troubadours

Le joi et l' « obscur objet du désir »

Pour les troubadours, l'amour équivaut au désir ; et comme le désir meurt de se satisfaire, l'amour exige l'insatisfaction. Pareil désir du désir, à la fois frustration et jouissance, retrouve dans l'érotique la dialectique paradoxale des Béatitudes : seuls les pauvres peuvent être rassasiés.

UNE joie austère. Une joie douloureuse. L'éblouissement de la joie venant transfigurer la souffrance acceptée. Tout cela, qui s'appliquerait si aisément à une expérience mystique, peut définir la passion amoureuse telle que l'ont conçue les troubadours et même, de façon à peine excessive et à peine métaphorique, l'esprit de leur poésie et la forme d'adhésion qu'elle requiert.

Quoi d'étonnant, dès lors, à ce qu'on y ait si souvent et si obstinément cherché un sens caché, spirituel, que le mot désigne la spiritualité chrétienne ou une autre qui en serait un reflet inversé ? Tout, au demeurant, paraît y inviter. L'éclosion soudaine et énigmatique de ce printemps de la poésie et de l'amour, ou, autrement dit, le fait que les plus anciens poèmes d'amour de notre littérature atteignent d'un coup à une perfection tendue, à la fois limpide et obscure, à une ferme rigueur de l'inspiration et de la forme, sans qu'aient jamais été clairement mises au jour les sources souterraines de ce surgissement vaclusien. Le contraste entre la personnalité tapageuse et scandaleuse du premier troubadour, le comte de Poitiers Guillaume IX, duc d'Aquitaine, (1071-1126), auteur, d'ailleurs, de chansons tout à fait obscènes, et la passion délicate, respectueuse et brûlante, qui anime de façon inattendue quelques-uns de ses poèmes. Le mouvement de conversion, enfin, qui a marqué à la fois la vie de nombreux troubadours et l'évolution générale de cette poésie : d'une part, en effet, beaucoup, parmi les plus illustres, Bernard de Ventadour, Bertrand de Born, Folquet de Marseille, ont fini leurs jours sous l'habit religieux, et le dernier, abbé du Thoronet puis évêque de Toulouse, a composé alors des chansons à la Vierge sur le modèle des chansons d'amour profane qu'il avait reniées. D'autre part, l'inspiration des derniers troubadours est de plus en plus souvent religieuse, au point qu'au XIV^e siècle les deux tiers des pièces composées pour les Jeux de Toulouse sont des chansons pieuses. Soit qu'une spiritualité longtemps cachée se soit lassée d'avancer masquée, soit que, longtemps dévoyée, elle ait retrouvé, au prix, il faut l'avouer, du bonheur poétique, le chemin de Dieu.

Mais ce sont surtout les caractères propres de cette poésie qui suggèrent une interprétation de ce type : son exaltation, sa thématique de l'élévation et de l'adoration, l'exigence hautaine de son éthique, le caractère très généralisateur de son discours, qui exclut l'anecdotique et le circonstanciel, l'hermétisme enfin que cultivent les tenants du *trobar cuos* (« création poétique fermée », c'est-à-dire obscure). Pour une sensibilité moderne, cette grandeur difficile s'accorde mal avec les puérités et les préciosités du jeu de société que sont aussi la poésie et l'amour courtois. On cherche donc volontiers à privilégier la première et à voir dans les secondes un travestissement délibéré du sens.

SI grande, toutefois, que soit la tentation de chercher un sens caché à la poésie des troubadours, il ne faut pas perdre de vue que nous n'avons, pour le découvrir, d'autres indices que ceux que nous fournissent les poèmes eux-mêmes. Toute théorisation de la *fin'amor* n'est rien d'autre qu'une extrapolation à partir des poèmes. Celles qui furent tentées au Moyen Age même, dont la plus ancienne et la plus illustre est le *Traité de l'amour courtois* d'André le Chapelain (vers 1180), ne procèdent pas autrement. L'ouvrage d'André le Chapelain lui-même, qui, après avoir exposé les règles de l'amour courtois dans ses deux premiers livres, le condamne sans appel dans le troisième, est si déconcertant qu'il est difficile de savoir comment il faut l'entendre. Or, les poèmes, auxquels tout se ramène, célèbrent un amour humain et profane, certes passionné et respectueux, mais violemment sensuel et, on le sait, souvent et délibérément adultère. Si l'on veut y chercher un sens spirituel, il faut, soit leur supposer un sens caché, second, qui se lirait comme un langage chiffré en apposant une grille sur le poème, soit mettre en évidence l'analogie de la démarche vers la contemplation et l'union à Dieu dans la mystique chrétienne et vers l'union avec la femme aimée dans la poésie courtoise, sans supposer pour autant que la seconde démarche prétend renvoyer à la première.

De ces deux positions, la première est intenable. Pourquoi le sens littéral d'une poésie en réalité mystique serait-il en contradiction ouverte, soit provocante soit candide, avec l'enseignement de la morale chrétienne ? Quant à l'hypothèse selon laquelle la poésie des troubadours serait, sous un langage codé, d'inspiration cathare, hypothèse suggérée ou défendue par des esprits brillants, elle est absurde. Pourquoi une religion qui rapporte la totalité du monde sensible au principe du Mal choisirait-elle, même par prudence, de s'exprimer à travers une poésie qui exalte la beauté du monde, de la nature, du luxe et de ses raffinements, de la femme, de la joie des corps ? Bien plus : si de très nombreux textes littéraires du Moyen Age appellent une interprétation allégorique, il est sans exemple qu'ils n'en avertissent pas le lecteur, soit explicitement, soit par le recours à un procédé littéraire, par exemple le songe, qui invite conventionnellement à une telle lecture.

La seconde attitude, en revanche, est raisonnable. Son bien-fondé apparaît dès que l'on examine l'idée centrale de la *fin'amor*, que l'on peut résumer ainsi : l'amour n'est rien d'autre que le désir, qui est, par définition, désir d'être assouvi, tout en sachant que l'assouvissement consacrera sa disparition comme désir. Ainsi, l'amour tend vers l'assouvissement et le redoute, car il veut vivre comme amour, donc comme désir, et c'est ainsi qu'il y a perpétuellement dans l'amour un conflit insoluble entre le désir et le désir du désir, entre l'amour et l'amour de l'amour. On sait que les lois en apparence les plus arbitraires de

l'amour courtois découlent en réalité de cette conception fondamentale. S'il ne peut y avoir, en principe, d'amour dans le mariage, c'est que le désir qui peut à tout moments assouvir s'affadit et que le droit de l'homme au corps de la femme lui interdit de voir en elle une *maîtresse* au sens propre, dont il faut mériter les faveurs librement consenties. S'il est nécessaire que la *dame* soit d'un rang social supérieur à celui de son soupirant, c'est qu'ils pourraient être tentés, dans le cas contraire, elle d'accorder ses faveurs par intérêt, lui d'user de son autorité sur elle pour la contraindre de lui céder. Mais surtout, pour ce qui nous occupe en ce moment, le déchirement essentiel à l'amour et le caractère indissociable de la souffrance et de la joie dans le sentiment amoureux, qui en est la conséquence, évoquent l'état de l'âme assoiffée de Dieu et, dans l'esprit d'une piété plus quotidienne, ce que l'on pourrait appeler la dialectique des Béatitudes, c'est-à-dire l'idée que les épreuves – les tribulations, dirait le Moyen Age – sont une grâce et une joie. Les contemporains ne s'y sont pas trompés. Prêchant à l'occasion d'une mission dans le diocèse d'Amiens vers 1280, l'auteur d'un sermon français cite un refrain à danser du trouvère picard Guillaume le Vinier :

*Bonne est la douleur dont j'attends douceur
Et soulas (consolation) et joie !*

et, tout en soulignant l'audace et le paradoxe de ce détournement de texte, il l'applique sans peine au chrétien qui accepte de souffrir pour le Christ et attend la joie du ciel pour récompense.

ON mesure ainsi l'importance de la notion de joie pour l'interprétation de la *fin'amor* et de la poésie courtoise. Or, le vocabulaire même de la joie dans le lyrisme de langue d'oc est complexe et donne matière à spéculations. Les troubadours utilisent deux mots pour désigner la joie : un nom féminin, *joya*, qui vient du bas latin *gaudia* pour *gaudium*, et un nom masculin, *joi*, *joy*, *jai* ou, moins fréquemment, *gaug*, dont la forme a fait supposer qu'il aurait pu être importé de la langue d'oïl, sans que cette hypothèse ait jamais été vérifiée définitivement. *Joi*, selon l'étymologie traditionnelle, serait emprunté à l'un des dialectes limitrophes de la langue d'oc, le saintongeais ou le poitevin, et viendrait du latin *gaudium*. C'est la solution proposée jadis par Anglade et reprise par Walter von Wartburg dans le *Französisches Etymologisches Wörterbuch*. Mais, plus récemment, Charles Camproux a fait remonter *joi* au latin *joculum*, dérivé de *jocum* (*jeu*, *badinage* et, au pluriel, *ébats*). Ce serait donc un doublet du provençal *joc* et l'équivalent du français *jeu*. Du coup, Camproux voit dans *joya* le dérivé d'un pluriel neutre *jocula*, « qui prit le sens de *cadeaux*, *récompenses*, *prix* octroyés à celui qui avait bien joué le jeu, qui avait gagné au jeu », et il pense que « c'est par ce mot *joya* que le télescopage avec le français *joie*, prononcé au Moyen Age *joye*, a dû se produire » (1).

D'un point de vue strictement philologique, la théorie de Camproux n'est pas absolument sûre. Mais elle est révélatrice de l'interprétation donnée par

ne fait pas de doute que la joie d'amour y est souvent entendue comme la récompense accordée par la dame, qui octroie ses faveurs au soupirant qui les a méritées, ce qui rapprocherait peut-être en effet sémantiquement le mot *joi* de *joc* et de *jeu*, qui, dans le vocabulaire amoureux du temps, désignent l'acte sexuel. Il ne fait pas de doute non plus que le mot *joi* peut désigner précisément le mélange de plaisir et de souffrance qui définit le sentiment amoureux, c'est-à-dire le désir : « Dans les chansons courtoises des troubadours, l'emploi de *joy* (et, à l'occasion, *gaug*) fait parfois référence à un état de joie spécifique, qui est la joie d'amour, qui se situe à un autre niveau que le sentiment « ordinaire » de joie ou de plaisir, et qui n'est pas nécessairement incompatible avec la souffrance ; et réciproquement, lorsque *dolor* ou ses substituts désignent précisément la souffrance amoureuse, ils se situent, en fait, dans une zone d'intersection entre les deux plans significatifs et antagonistes de la joie et de la souffrance » (2). Voici un exemple célèbre sous la plume de Jaufré Rudel :

*D'aquest'amor soy cossiros
Vellan e pueys sompnhan dormen,
Quar lai ay joy meravelhos,
Per qu'ieu la jau jauzitz jèuzen ;
Mas sa beutatz no'm vol nien,
Quar nulhs amicx no m'essenha
Cum ieu ja n'aia bon saber.*

« Cet amour cause mon tourment dans la veille et dans les songes que m'apporte le sommeil : ma joie est alors extraordinaire, car je jouis avec elle, elle me fait jouir et je la fais jouir ; mais sa beauté ne m'est d'aucun secours, car aucun ami ne m'enseigne comment je pourrais avoir d'elle douce saveur » (3).

Non seulement la joie du poète est extraordinaire alors même qu'il est dans le tourment, mais encore elle lui est procurée par le rêve érotique, dont la satisfaction et plus encore, bien entendu, la réciprocité de cette satisfaction sont illusoire et ne sont qu'un substitut amer de la « douce saveur » qu'il voudrait, ruais en vain, recevoir de sa bien-aimée. Le *joy meravelhos* est inextricablement lié au *cossiros*, avec lequel il rime, et à la constatation désenchantée des deux derniers vers. Le mélange de plaisir et de frustration du rêve érotique est un bon équivalent de ce sentiment complexe, et les troubadours y font fréquemment allusion. Aussi bien, dans le même poème de Jaufré Rudel, la strophe suivante évoque une sensation typiquement onirique, lorsque le poète déclare qu'il a l'impression de « *chevaucher vers elle à reculons tandis qu'elle s'en va fuyant* ».

Sans que le mot *joi* soit cette fois employé, on trouve la même idée selon laquelle le désir est à la fois une souffrance et sa propre récompense dans ces trois vers de Bernard de Ventadour :

*Fols ! Per que dic que mal traya ?
Car aitan rich'amor envei,
Pro n'ai de sola l'enveja*

« Fou ! Pourquoi ai-je dit que je souffre ? Puisque je désire un amour si riche, ce seul désir est en lui-même un grand bien » (4)

(1) Charles Camproux, « La joie civilisatrice des troubadours », dans *La Table Ronde* 97, 1956, p. 65-6. Voir aussi du même auteur *A propos de joi*, dans *Melanges Istvan Frank*, Sarrebruck, 1957, p. 100-117, et *Le joy d'amor des troubadours : Jeu et joie d'amour*, Montpellier, 1965. On consultera aussi Alfred Jeanroy, *La Poésie lyrique des troubadours*, 2 vol., Paris, 1934 ; Henri-Irénée Marrou (Henri Davenson), *Les Troubadours*, Paris, 1961, 2^e éd. 1971 ; Moshé Lazar, *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XII^e siècle*, Paris, 1964.

(2) Georges Lavis, *L'Expression de l'affectivité dans la poésie lyrique française du moyen âge (XII^e-XIII^e siècles)*; (*Étude sémantique et stylistique du réseau lexical joie-dolor*), Paris, 1972, p. 589.

(3) Chanson 1, v. 15-21, éd. Alfred Jeanroy, *Les Chansons de Jaufré Rudel*, Paris, 1924, p. 2.

(4) Chanson 5, v. 30-40, éd. et trad. Moshé Lazar, *Bernard de Ventadour: Chansons d'amour*, Paris, 1966, p. 80-81.

CEPENDANT, et d'une façon générale, dans la poésie formelle, à tendance généralisatrice et abstraite, qui est celle des troubadours, les sentiments sont pour ainsi dire objectivés et traités comme les pièces du jeu rhétorique. En ce sens, les paradoxes de leur expression renvoient moins à une idéologie qu'ils ne sont les conséquences d'une poétique. Le mot *joie*, qu'il se dise *joya* ou *joi*, ne fait pas exception à la règle et, à y regarder de près, il désigne moins souvent un sentiment éprouvé par le sujet qu'une réalité extérieure. Soit, chez les troubadours « moralistes » de l'école de Marcabru, une réalité d'ordre éthique, relevant d'un système qui englobe des mots comme *amour*, *jeunesse*, *largesse*, *prix*, *valeur*, *honneur*, et dans lequel la joie n'est pas un sentiment, mais une qualité morale, celle du parfait amant. Soit, on l'a vu plus haut, une réalité qui définit l'état de l'amant comblé, et qui est donc envisagée comme une récompense objective que l'avenir-peut apporter ; elle est ainsi mise en relation avec des verbes tournés vers le futur et dont la signification ultime se réduit, comme il est naturel, au seul sentiment au sens propre du terme exprimé par le poème, le désir. Cette objectivation des sentiments permet, grâce au jeu des variantes rhétoriques et lexicales, de proposer des séries d'énoncés dont les termes devraient être contradictoires mais sont considérés comme compatibles ; dès lors que le mot *joie* ne désigne pas le fait d'être joyeux, mais la conformité à l'éthique amoureuse ou le futur couronnement des efforts de l'amant, rien ne l'empêche d'être douloureuse ou douloureusement recherchée. Cet accouplement et ce heurt des antonymes, à vrai dire plus fréquents dans la poésie des troubadours que dans celle des troubadours, donnent par la force des choses à la joie ou au *joi* ce caractère de tension paradoxale et déchirante, sans qu'il soit besoin de supposer à l'origine une véritable philosophie de l'amour.

Allons plus loin dans la démythification : cette réalité qui définit l'état de l'amant comblé, et que désigne la joie, n'est rien d'autre, bien entendu, que la jouissance sexuelle. Les vers de Jaufré Rudel cités plus haut ne laissent aucun doute à cet égard. Il s'agit du *boy don ieu suy jauzens*, de la « joie qui me fait jouir », dont parle Marcabru, de la joie qui est celle de l'amant lorsqu'au lit, il s'étend contre le corps blanc de son amie pour mesurer si lui et elle sont égaux, comme l'écrit Bernard de Ventadour :

*Las ! e viure que'm val,
S'eu no vei a j'ornai
Mo fi joi natural
Eh leih, sotz fenestral,
Cors blanc tot atretal
Com la neus a nadal,
Si c'amdui cominal
Mesurem s'em egal ?*

« Hélas ! que me vaut la vie, si je ne vois chaque jour ma joie véritable et naturelle au lit, sous la fenêtre, ce corps tout blanc comme la neige à Noël, afin que tous deux mesurions ensemble si nous sommes égaux ? » (5).

Cette joie, enfin, que Tristan, séparé d'Iseut, envie au roi Marc :

*Pur vostre cors su jo em Paine,
Li reis sa joie en vos maine (6).*

Et il n'épousera Iseut aux Blanches Mains avec l'illusion, en se donnant la possibilité de posséder une femme, de combler ce qu'il sent comme une

(5) Chanson 17, v. 33-40, éd. et trad. M. Lazar, *op. cit.*, p. 126-7.

(6) Bartina H. Wind, *Thomas : Les fragments du roman de Tristan*, Paris, 1960, fragment Sneyd, v. 17-18, p. 34.

infériorité vis-à-vis d'Iseut la Blonde et de Marc, qui ont des rapports sexuels alors qu'il en est privé.

EST-CE donc une erreur que de deviner un élan spirituel dans l'amour humain célébré par les troubadours et dans le *joi* une exaltation qui dépasse l'assouvissement de la chair ? Certes non. Le modèle chrétien de la joie dans l'ascèse et du jeu de qui-perd-gagne, qui définit ce que l'on appelait plus haut la dialectique des Béatitudes, était trop prégnant pour ne pas surgir sans cesse dans toutes les circonstances de la vie profane, et en particulier dans l'imaginaire de la conquête et du désir amoureux, jusqu'à l'envahir et jusqu'à se substituer à lui. La preuve n'en est pas tant dans l'évolution générale de la poésie lyrique de langue d'oc et dans la conversion de nombreux troubadours pris en particulier, dont il a été question plus haut. Elle est moins encore dans l'identité du vocabulaire et des images de la poésie amoureuse et de la poésie religieuse, mystique ou mariale. Car il s'agit, dans un cas de la solution au profit de la morale officielle de ce qui était senti comme un conflit éthique et idéologique, dans l'autre de rencontres contingentes au sein d'un formulaire poétique limité. Mais il est significatif que la littérature courtoise sous sa forme romanesque s'organise pour une large part au début du XIII^e siècle autour d'un mythe dont la signification devient de plus en plus nettement religieuse, celui du Graal. Dans le même cycle romanesque du *Lancelot-Graal*, Lancelot, après être devenu le meilleur chevalier du monde grâce à son amour pour la reine Guenièvre, la perfection de l'amour entraînant celle des qualités chevaleresques, finit par échouer dans la quête du Graal à cause de ce même amour dont le péché pèse sur lui, et qui sera en outre la cause indirecte de la catastrophe finale où s'abîmera le monde arthurien. Celui qui le supplante, le vainqueur suprême des aventures du Graal, est Galaad ; le chevalier vierge et saint, inaccessible à l'amour humain. Mais, hommage de la vertu au vice, Galaad est le fils de Lancelot. Seul le meilleur chevalier du monde est digne d'engendrer le meilleur chevalier de Dieu. La quête douloureuse et joyeuse de Dieu remplace celle de la dame, la dévalue, mais en même temps reconnaît en elle, bien que dévoyée, sa propre grandeur.

Vers 1260, à Majorque, un jeune seigneur d'origine catalane consacrait sa vie à la poésie et à l'amour. Mais le jour où la dame de ses pensées lui accorda enfin un rendez-vous, elle lui découvrit son sein rongé par un ulcère et lui fit honte de désirer une chair vouée à la putréfaction. Le jeune homme se convertit alors et consacra le reste de sa très longue vie à écrire une œuvre immense, théologique, apologétique et mystique. Mais mieux que tout autre, l'ancien troubadour comprit avec quelle acuité le *joi* d'amour qu'il avait exalté dans sa jeunesse pouvait exprimer le désir de Dieu, la souffrance du vide qu'est son absence, l'appel de sa plénitude. Il le comprit d'autant mieux qu'il était pénétré de la pensée mystique de l'Islam. Les trois cent soixante-cinq sentences – une par jour de l'année – du *Livre de l'ami et de l'aimé*, que Raymond Lulle insère dans son *Roman d'Evast et de Blaquerne* (1283), c'est dans un style tendu et obscur qui se souvient des règles du *trobar*, la passion de l'amant, du fou de Dieu, pour qui nulle joie n'a de prix sinon la souffrance de l'attente, si tard, si difficilement, si magnifiquement comblée :

70. *Certains demandèrent à l'ami : — « Quels sont les fruits de l'amour ? . « L'ami répondit : — « Plaisirs, pensées, désirs, soupirs, peines, périls, tourments et langueurs. Sans de tels fruits, l'amour ne se laisse pas toucher par ceux qui le servent ».*

72. — « Dis, fou, pourquoi ne parles-tu pas et qu'est-ce donc qui te trouble tant et te rend si pensif ? L'ami répondit : — « Je pense à la beauté de mon aimé et à la ressemblance des joies et des douleurs que font naître en moi l'amour qu'elle m'inspire »⁽⁷⁾.

Michel ZINK

Irène FERNANDEZ

C.S. Lewis, « surpris par la joie »

La joie : un désir insatisfait plus désirable que toute satisfaction.

L'ANGLETERRE est une île, comme on l'a si bien dit, et les auteurs qui y sont le plus connus ont bien du mal souvent à traverser la Manche. C'est ainsi que l'ami de Tolkien, C.S. Lewis (1), célèbre dans tous les pays de langue anglaise, est encore très peu connu en France, malgré un certain nombre de traductions. C'est pourtant un écrivain excellent et un chrétien dont la vigueur est singulière, et dont l'œuvre est bien propre à nourrir l'âme et l'esprit. Lorsqu'on parle de lui, on le présente souvent comme un « théologien laïc », expression doublement ambiguë en français et qui ne le désigne que très approximativement. Certes c'est un laïc, un universitaire, un « scholar » de premier ordre ; certes il a un souci central, qu'on peut appeler théologique faute de mieux, et qui serait plutôt apologétique : devenu chrétien après une longue incroyance, il s'est en effet donné pour tâche la défense et l'illustration de ce qu'il appelait *Mere Christianity* (2), le christianisme pur et simple, ou l'essence du christianisme. Et il réussit si bien dans cette entreprise faussement simple que cet anglican parle au cœur de tout chrétien. Mais ces formules ne donnent qu'une faible idée d'une œuvre dont la richesse et la diversité étonnent. Rares sont ceux qui réussissent également dans des domaines aussi différents : histoire et critique littéraires, réflexion sur le langage, poèmes, essais, polémiques, méditations, et même sermons ; mais aussi science-fiction, théologie-fiction (3), récits pour enfants, sans compter

(1) C.S. Lewis, 1898-1963. Fellow de Magdalen College à Oxford de 1925 à 1954, puis professeur de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance à Cambridge jusqu'à sa mort. Parmi ses travaux d'histoire littéraire, signalons *The allegory of love*, *Preface to Paradise Lost*, *The discarded image* (Oxford University Press). (Sur J.R.R. Tolkien, rappelons l'article de John S. Maddux, « Tolkien : du bon usage des autres mondes », dans *Communio*, VI, 5, septembre-octobre 1981, 41-52. – N.d.l.R.).

(2) Le propos délibéré de définir l'essence du christianisme, et le refus d'entrer dans les querelles confessionnelles ou théologiques, sans aucunement juger les distinctions insignifiantes, sont très bien exprimés dans l'avant-propos donné en 1950 par Lewis à l'édition française du *Problème de la souffrance*.

(3) Dans ce domaine, *Tactique du diable* est le plus connu de ses livres. Signalons une nouvelle édition française, parue en 1980 aux éditions Brunnen Verlag, Bâle – distribué en France par les éditions du Chalet. (Signalons également que la trilogie dans laquelle C.S. Lewis utilise le genre littéraire de la « science-fiction », *Le silence de la terre*, *Voyage à Venus*, *Cette hideuse puissance*, vient d'être rééditée aux éditions Oswald, à Paris ; les deux premiers volumes pour les enfants – Lewis en écrivit sept – *Le lion et la sorcière blanche* et *Prince Caspian* ont été traduits chez Hachette, Paris) (N.d.l.R.).

(7) Pour un lecteur français, la version la plus accessible du *Livre d'Evast et de Blaquerne* est la traduction française qui en a été faite du vivant même de Lulle (éd. Armand Llinarès, Paris, 1970, passage cité p. 272). On a adapté ici en français moderne les sentences 70 et 72 du *Livre de l'ami et de l'aimé d'après l'édition Llinarès*, mais en s'aidant aussi de l'original catalan.

BIBLIOGRAPHIE

Il est hors de question de donner ici une bibliographie, même très sommaire, d'une question si débattue, et depuis si longtemps. Aux études critiques citées dans les notes 1 et 2, on ajoutera toutefois :

BEC (Pierre), *Anthologie des troubadours*, Paris, 10/18, 1979.

BEZZOLA (Reto R.), *Les origines et la formation de la littérature courtoise en occident (500-1200)*, 5 vol., Paris, 1944-1967.

DRAGONETTI (Roger), *La technique poétique des troubadours*, Bruges, 1960.

RIQUER (Martin de), *Los Trovadores : Historia literaria y textos*, 3 vol., Barcelone, 1975.

Pour le reste, et pour les éditions particulières des troubadours, on consultera :

TAYLOR (Robert A.), *La littérature occitane du Moyen Âge : Bibliographie selective et critique*, Toronto, 1977.

Michel Zink, né en 1945. Marié, trois enfants. Ecole Normale Supérieure. Docteur ès lettres. Professeur à l'Université de Toulouse-le-Mirail. Professeur invité aux Universités de Yalè, Berkeley et Constance. Publications : outre une quarantaine d'articles sur la littérature française du Moyen Âge ; *La pastourelle* ; *Poésie et folklore au Moyen Âge*, Bordas, Paris, 1972 ; *La prédication en langue romane avant 1300*, Champion, Paris, 1976 ; *Les chansons de toile*, *ibid.*, 1978 ; *Roman rose et rose rouge (Le roman de la rose ou de Guillaume de Dôle de Jean Renart)*, Nizet, Paris, 1979 ; *Le roman d'Apollonius de Tyr*, U.G.E. (collection 10/18), Paris., 1982.

deux remarquables autobiographies intellectuelles et une correspondance immense et substantielle, et encore une réinterprétation du mythe de Psyché qui est peut-être son plus beau livre.

Toutes ces oeuvres forment cependant *une* oeuvre, dans la mesure où elles ont toute la même source : Lewis la définissait lui-même comme un certain travail en lui, ou une certaine vie de l'imagination, qui était à ses yeux ce qu'il y avait de plus déterminant en lui – il s'agit bien sûr de ce qu'on pourrait appeler imagination créatrice, à condition d'y inclure une réceptivité, une sensibilité très vive à la qualité des choses. Et on pourrait montrer en effet, en suivant ce « fil directeur », selon sa propre expression, comment les oeuvres les plus diverses se rattachent en fait à cette même et parfois secrète origine. Mais ce développement exceptionnel de la vie imaginative a entraîné chez Lewis une expérience plus déterminante encore, et qui permet encore mieux de saisir à la source l'unité de son oeuvre : car celle-ci est tout entière, d'une certaine manière, un effort pour expliciter, célébrer, situer à sa juste place aussi ce qu'il a appelé lui-même l'expérience centrale de sa vie.

Essayer de comprendre cette expérience présente, on le verra, un double intérêt : nous permettre d'accéder au sens d'une oeuvre dont on a dit toute l'importance, et mieux percevoir la valeur d'une approche de Dieu à la fois originale et universelle.

CAR il doit être bien clair dès maintenant que cette expérience, que Lewis appelle *Joie*, n'est pas une expérience personnelle au sens qu'elle ferait partie de ce qu'il appelait non sans mépris les détails biographiques de sa vie. Certes elle lui est personnelle dans la mesure où il l'a ressentie avec une remarquable intensité, et dès l'enfance, mais dès qu'il a essayé de la penser, il a pensé qu'il partageait là une expérience commune et fondamentale de l'humanité. Ce n'est donc pas comme l'expérience d'un autre qu'elle nous concerne, c'est comme la nôtre propre, si du moins il dit vrai, si du moins nous sommes capables de cette attention qui seule peut donner sens à ce que nous éprouvons peut-être d'une manière fugitive. Mais de quoi s'agit-il donc ? Pour le comprendre, il faut suivre Lewis dans l'itinéraire qui l'a mené d'une expérience particulièrement intense au déchiffrement peu à peu du sens de cette expérience, en se souvenant qu'il était au départ dans un état d'athéisme complet et qu'il jugeait de plus libérateur.

Qu'est-ce donc que la joie ? Il faut savoir d'abord que Lewis donne au mot *joie* un sens particulier et quasi technique, puisqu'il désigne ainsi la qualité particulière d'un désir ; mais ce n'est pas pour rien sans doute qu'un homme aussi attentif au langage a choisi ce mot-là : c'est bien qu'il s'agit de quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons tous joie. La joie au sens de Lewis n'est, classiquement, ni le bonheur, bien sûr, ni le plaisir (non pas qu'il se méfie si peu que ce soit de l'un ou de l'autre : jamais on ne fut aussi peu masochiste) ; mais elle a en commun avec ces états d'être éminemment désirable, la plus désirable selon Lewis de toutes les expériences humaines. La joie, c'est ce qui survient à certains moments privilégiés et inattendus – on est, comme le dit le titre de son autobiographie, « surpris par la joie » –. Pour prendre des exemples chez Lewis lui-même, qui a surtout connu la joie au contact de la nature, de la poésie, de la musique (mais ces exemples ne sont pas essentiels à l'expérience, qui peut avoir d'autres occasions), ces moments sont ceux où un paysage, un poème, un chant déchirent soudain la trame de nos quotidien-

netés en suscitant un désir immense, poignant, énigmatique, car sa nature est de n'être jamais comblé. La joie, si on doit la faire tenir en une formule, c'est un désir insatisfait qui est en lui-même plus désirable que toute satisfaction (4).

Il y a là un paradoxe qui n'est pas évident d'abord : pourquoi appeler joie une insatisfaction ? C'est vrai que, selon Lewis, la joie est „une expérience presque violente dans son intensité, qu'elle contient un élément de manque, et presque de souffrance, quelque chose de déchirant – en ce sens ce n'est pas une expérience esthétique, même si elle naît souvent au contact de la beauté – mais c'est un déchirement plus précieux que tout aux yeux de qui l'a même une seule fois éprouvé. *Cette faim*, dit Lewis, *est meilleure que toute plénitude, cette pauvreté meilleure que toute richesse* ». Et pourtant sa nature même la condamne à être une perpétuelle déception, à cause de la disproportion du désir et de l'objet qui l'a apparemment suscité. Chaque fois on croit savoir ce qu'on désire, chaque fois on se dit : si seulement j'abordais aux Iles Fortunées... et chaque fois l'expérience éventuelle de la possession, même heureuse, et ce dernier point est fondamental, fait toucher du doigt l'inadéquation de l'objet au désir originel.

Rien ne peut évidemment remplacer le récit que Lewis fait lui-même de l'itinéraire de son désir, mais il paraît important, en ces temps de soupçon psychanalytique, de bien marquer que la joie en question n'est en rien un substitut ou un déguisement de la sexualité, si la, sexualité est parfois un substitut de la joie. Et ce n'est pas, selon ce qu'on vient de dire, une sexualité déçue qui se révèle comme n'étant pas l'objet du désir dont il s'agit : il n'est pas question d'échapper par une sorte de mensonge à quelque échec sur ce plan. Si on recherche le plaisir sexuel en l'identifiant à ce que désire la joie, on découvre dans l'expérience même du plaisir que ce n'était pas cela que l'on cherchait. La frustration ne consiste même pas à trouver un plaisir « inférieur », mais à trouver quelque chose qui a son prix certes, mais qui n'a aucun rapport avec ce qu'on voulait obscurément. On s'est trompé soi-même sur la marchandise, c'est comme croire qu'il faut manger pour étancher sa soif, comme le dit Lewis, qui ajoute, à ce sujet précisément : « *Sur quelque plan qu'on prenne la sexualité, ce n'est jamais ce que nous cherchons : le désir peut être assouvi ; une autre personne peut devenir "notre Amérique, notre Terre promise" ; on peut réussir un heureux mariage. Mais quel est le rapport de tout cela avec ce quelque chose d'immémorable dont le désir nous perce comme une épée à l'odeur d'un feu de bois, au son du cri des canards sauvages, à la lecture des premiers vers de Kubla Khan... ?* » (5).

Quel rapport en effet ? Mais cette simple évocation permet sans doute de mieux comprendre ce que veut dire Lewis, et de deviner pourquoi on peut préférer à tout l'intensité de pareils moments. On peut comprendre aussi qu'il ait pu croire pendant un certain temps que tout leur prix leur venait de leur intensité justement, et que c'était elle qu'il fallait rechercher avant tout. Si toutes les expériences de possession nous déçoivent, n'est-ce pas que nous confondons l'exaltation de la joie avec ses prétextes successifs ? Lewis a vu très tôt que l'état même de désir devient ce qu'on désire, dans la mesure d'ailleurs où la mémoire intervient et où, en se souvenant des expériences passées, on revivifie parfois des joies anciennes. N'est-ce pas cet état même alors qui devient le suprême désirable ? Celui-ci ne serait donc, malgré tout le lyrisme possible, qu'un état subjectif, et sa recherche ne serait en fin de compte que la recherche de moments d'émotion.

(4) Le mot *joie* sera toujours employé en ce sens dans le cours de cet article.

(5) *The Pilgrim's Regress, Preface.*

La joie est certainement une émotion, et elle est certainement désirable, on l'a vu ; mais ce n'est pas pour autant qu'il faut oublier que c'est avant tout un désir, et même, ajoute Lewis, « une sorte d'amour ». Aussi son essence est-elle de tendre vers autre chose qu'elle-même : il y a nécessairement ce qu'on peut appeler une intentionnalité du désir. En faire donc un état de la subjectivité refermé sur lui-même, c'est se condamner à ne pouvoir ni l'expérimenter – il disparaît forcément dès qu'on en fait l'objet de l'attention, puisque l'introspection détruit ce qu'elle croit regarder – ni le comprendre – puisqu'on en donne une définition contradictoire. On ne peut donc en rester là.

Mais alors on voit maintenant non pas certes où Lewis voulait en venir, car c'est ce qu'il souhaitait justement éviter par-dessus tout, mais bien là où il a été mené. Car cette joie qui n'est désir ni de ceci ni de cela, ni d'elle-même, dont l'expérience l'oblige inexorablement à dépasser tour à tour tous les objets qui l'éveillent, ne peut en dernière analyse porter que sur un objet autre que tous les objets ; un Autre « qui n'est jamais donné, qui ne peut même être imaginé comme donné dans le mode présent de notre expérience subjective et spatio-temporelle » , un « Autre nu, sans images, sans définition, inconnu, désiré » (6). Ce désir se révèle être en nous le signe de cette « demande illimitée qui nous constitue », « la marque de l'Ouvrier sur son ouvrage », ou pour parler comme Lewis lui-même, il est dans l'âme le Siège Périlleux de la légende arthurienne, où Un seul peut s'asseoir.

CET itinéraire qui se révèle ainsi être un *itinerarium mentis in Deum*, n'est pas, rappelons-le, le fait d'une analyse abstraite, c'est le récit d'un cheminement qui a vraiment eu lieu ; c'est, selon l'expression de Lewis, une dialectique vécue, ou, selon une parole plus hardie encore, une sorte de preuve ontologique vécue. Certes, en tant qu'elle est vécue, elle ne fait pas voir son objet, et Lewis n'a jamais confondu ce que peut dire une expérience et ce que peut démontrer un argument. Il ne pense nullement « prouver » l'existence de Dieu, il nous montre comment il L'a découvert. Cette dialectique du désir n'illumine pas un chemin obscur, mais elle met sur le chemin, elle met en chemin. Mais pour savoir qu'il est raisonnable au moins de penser qu'elle ne débouche pas sur le vide, il faut une démarche proprement rationnelle, qui ne manque pas chez Lewis, au contraire. C'est certainement un des aspects les plus attachants de sa personnalité intellectuelle que de voir coexister chez lui ce qui est généralement séparé chez les autres, le lyrisme et la logique. Coexister n'est d'ailleurs pas le mot juste, car si cette dualité subsiste en effet chez lui tant qu'il n'est pas croyant, il devient croyant précisément au moment où se fait en lui une intégration en une seule démarche intellectuelle et spirituelle du désir et de la raison. Il a pendant longtemps vécu un dualisme peut-être caractéristique de l'homme moderne, qui croit imaginaire tout ce qu'il aime, et qui n'aime pas tout ce qu'il croit réel, et il ne l'a surmonté que par tout un travail de réflexion, aussi patient que la joie est impatiente, et dont témoigne par exemple la correspondance qui date des années qui précéderent sa conversion.

Ce travail, ce cheminement intellectuel de Lewis n'a rien de simple ; et il est difficile de ne pas le trahir en en parlant très rapidement ; mais ce serait le trahir encore davantage de ne pas indiquer au moins son existence : Il faut savoir

savoir qu'il n'a accepté une certaine véridicité de la joie qu'après une longue réflexion sur la nature des images, et sur leur rapport avec les concepts d'un côté et avec la réalité de l'autre. Pourquoi les images ? C'est que la joie, dans l'expérience de Lewis, se cristallise en quelque sorte en des images ou en des systèmes d'images, qui ne sont certes que des symboles de l'objet qu'elles désignent, mais qui sont les seuls moyens d'expression que nous ayons pour dire quelque chose de ce qui risquerait autrement de rester dangereusement ineffable ; seules des images d'ailleurs peuvent sans doute donner l'idée d'une expérience. Il faut donc passer par une réflexion sur le rôle de l'image dans la vie de la pensée pour pouvoir prendre la joie au sérieux, et pour pouvoir l'appeler, réflexivement, une « preuve ontologique vécue ». Que peut signifier en effet cette sorte d'image au deuxième degré, sinon la possibilité qui est apparue peu à peu à Lewis de penser la joie comme expérience de la réalité ? Non seulement elle n'est pas purement subjective, mais encore elle n'est pas irrationnelle, car une démarche de la raison y est à l'œuvre – ou plutôt, la joie est le type même de ces expériences dont parle Maritain dans un essai insuffisamment remarqué (7), et qui donnent lieu à une approche de Dieu quasi intuitive dans sa rapidité : un raisonnement pourtant y est présent qui traverse de bout en bout les images pour « mettre en face de l'existence de Dieu ». La joie n'est donc pas une exaltation sans cause, une échappée dans l'imaginaire et l'irréel ; c'est au contraire une réponse juste à la réalité dans son fond, ou son fondement. Nos moments de joie, bien loin d'être des moments d'illusion, sont au contraire « nos moments de plus claire conscience » (8), car c'est là que nous découvrons, on pourrait dire existentiellement, sine mot n'était pas si usé, ce pour quoi nous sommes faits.

Comme ce sont aussi des moments de plénitude, fût-elle poignante, de j'aie au sens ordinaire, où nous échappons fugitivement à l'incurable abstraction de notre intellect, on pourrait penser qu'il est légitime, une fois éclairés sur leur vraie nature, de faire de la recherche de ces « moments parfaits », comme l'héroïne de Sartre, la grande affaire de notre vie. On serait fort surpris alors du relatif désintérêt marqué par Lewis, à partir du moment où il est devenu chrétien, pour cette expérience dont on voit bien pourtant le caractère fondamental pour lui. Et cela d'autant plus qu'il n'a pas cessé de l'éprouver, comme le montrent mille allusions dans son oeuvre, et jusqu'à ses derniers jours ; pourquoi donc a-t-il cessé par contre de la mettre au premier plan de ses préoccupations ? C'est qu'il est bien différent, dit-il citant saint Augustin, de voir de loin la patrie, et de se mettre en route pour y parvenir. La joie met sur le chemin, on le disait, mais ce chemin reste à faire ; ce qui fait entrer dans le domaine de ce qui règle le faire, c'est-à-dire dans le domaine de l'éthique. Cela peut paraître une chute assez rude après l'envol de la joie, mais c'est la condition même pour qu'elle ne soit pas illusoire en fin de compte. Car nul ne sera sauvé par la qualité sublime de ses expériences, fussent-elles d'ardents désirs de Dieu, mais par l'obéissance aux commandements. Et qui veut des Règles à la place des Iles heureuses, demande un des personnages de Lewis, confronté précisément à cette exigence ? Et il se voit répondre, avec un réalisme caractéristique : c'est comme si tu demandais qui peut préférer la cuisine au festin ? Il est absurde de vouloir avoir l'un sans passer par l'autre, mais ce passage, coextensif à notre vie terrestre, ne se fait pas, et Lewis le sait bien, sans peine ni douleur : il est plus *via Crucis* que cheminement de plaisir en plaisir, et même de joie en joie.

(7) J. Maritain, *Une nouvelle approche de Dieu*, in *Raison et Raisons* (P.U.F., Paris 1947).

(8) *Surprised by Joy*, ch. 14.

Il n'y a là aucun dolorisme, et il suffirait pour s'en convaincre de voir la manière dont Lewis considère le plaisir ; il a à ce sujet où, il faut bien le dire, les chrétiens ont souvent l'air gênés aux entournures, une attitude excellente de simplicité et de justesse, le trouvant bon et s'en réjouissant. Le plaisir est enraciné dans l'être, il vient de Dieu, il manifeste Dieu d'une certaine façon, ou quelque chose de la qualité de la vie divine : par analogie bien sûr, et avec toutes les réserves qu'on voudra, c'est comme une *e minuscule théophanie* ^{b (9)}, il révèle quelque chose du paradis. C'est bien pourquoi le diable n'a jamais réussi à en inventer un seul, et ne peut utiliser ceux qui existent qu'en les tordant et les déformant... Si l'on ajoute enfin que Lewis a si bien parlé de Vénus dans l'amour et le mariage, qu'il a parfois étonné des chrétiens plus étroits, et qu'il a écrit du bon usage des plaisirs dans la prière, on conviendra que s'il parle de vallée de larmes, ce n'est pas par une délectation suspecte. C'est plutôt par une vision qui allait très loin chez lui du tragique de la vie humaine, et il est difficile de nier en effet que s'il y a beaucoup de plaisirs dans la vie et de moments heureux, il n'y a qu'un bonheur précaire et toujours menacé. C'est par un sens très fort aussi du sérieux de la vie chrétienne ; ce sérieux implique un engagement de tout l'être, qui ne peut faire l'économie d'une démarche morale. C'est pourquoi Lewis a consacré toute une partie de son œuvre à une analyse morale d'une rare pénétration, qui met le lecteur en face de lui-même à chaque instant. Il est de, ces auteurs dont on est toujours surpris qu'il sache tant de choses de vous.

Mais ce rappel de l'exigence morale la plus acérée est tout le contraire d'une interprétation moralisante du christianisme, on s'en doute ; ce n'est jamais d'ailleurs un discours simplement moral, mais toujours le rappel à l'exigence concrète de l'amour. Et c'est l'expérience de la joie qui permet à Lewis de ne jamais oublier la raison d'être de toute exigence éthique. C'est elle qui l'empêche de tomber dans ce qu'il appelle – et c'est un passage tout à fait caractéristique de sa manière : on admirera la référence à Sappho dans ce type de discussion – « *ce moralisme prosaïque qui confine le bien dans la région de la loi et du devoir sans nous laisser jamais sentir sur le visage la douceur de la brise qui vient de la "terre de justice"* ; sans jamais nous révéler cette Forme fugitive qui ne peut, si on l'aperçoit, qu'être désirée d'un désir total, cette réalité, pour parler comme Sappho, "plus or enfin que l'or" » (10).

Ce moralisme borné n'est pas seulement « prosaïque » ; c'est pour Lewis un ennemi de la joie et donc un danger spirituel, dans la mesure où, aveugle à son but véritable, il se prend lui-même pour fin. En ce sens, ce n'est pas le fait seulement de ce qu'on peut appeler la banalité moralisante : la morale la plus sublime, la plus noble austérité, peut être plus dangereuse encore du fait de sa capacité de séduction. Le stoïcisme, dit Lewis, l'ascétisme, le rigorisme – nous pourrions ajouter ; en bons Français, le jansénisme – sont des ennemis dans la mesure où leur prédication s'attaque en nous au désir et lui dénie toute valeur. C'est ainsi, selon Lewis, que tous ces systèmes, ou toutes ces attitudes, sous le couvert d'une illusoire et inaccessible pureté – car enfin la loi sans la grâce ne mène pas bien loin – condamnent l'âme à la stagnation et à la stérilité. Le chemin est à faire, disait-on, et il faut prendre les moyens de le faire, sous peine de voir la joie tourner court ; mais les troyens doivent rester moyens, sous peine de voir tout cheminement s'arrêter. La cuisine est pour le repas, la grammaire pour la poésie, et les règles pour atteindre les îles, et non l'inverse évidemment. Et si on peut, pour avancer, se désintéresser de la joie, c'est qu'on en a

(9) *Letters to Malcolm, chiefly on prayer*, 1.17. Traduit sous le titre de *Si Dieu écoutait...* (Foi Vivante, 1970).

(10) *George MacDonald, an anthology, Preface*.

déchiffré le message, mais il ne faut jamais oublier qu'elle est message : ce serait oublier le Message. Et toute considération de la joie comme rêverie exaltée est pire encore qu'un oubli, puisque c'est un refus. Au fond, si l'on suit Lewis, il faut penser qu'il y a deux manières de se dérober à la dialectique du désir : l'une est, on l'a vu, un manque d'attention ; c'est une distraction plus ou moins volontaire d'ailleurs, car dans ce cas on perçoit bien le message, mais sans vouloir y répondre – on songe à l'évêque mondain du poème de Browning, qui avoue être réveillé parfois de sa confortable indifférence aux choses de la foi par un crépuscule, une fleur, un chœur d'Euripide (11)... Mais là au moins le message a passé, la porte reste peut-être ouverte. L'autre manière de se dérober est pire, car ce refus déguisé en rigueur morale occulte si bien le message qu'on ne sait même plus qu'il existe.

ON comprend mieux maintenant, sans doute, que Lewis ait jugé qu'en analysant la joie il ne parlait pas seulement pour lui-même, mais pour tout homme. On pourrait objecter facilement que rares peut-être sont ceux qui comme lui l'ont éprouvée avec cette précocité, intensité, cette capacité précisément de l'analyser et d'en comprendre la portée jusqu'au bout. Mais s'il était sans doute trop optimiste en y voyant une expérience commune, il avait quand même fondamentalement raison, car elle est de droit l'apanage de chacun, puisqu'on ne fait qu'y éprouver son état de créature faite pour Dieu, ou comme on le disait autrefois, capable de Dieu. Il s'agit bien après tout d'une forme de ce que Maritain, dans l'essai cité plus haut, appelle « *l'éternel cheminement de l'homme, de l'homme commun, pour rejoindre Dieu* ».

ON peut penser que ce type d'approche, et c'est une raison de plus de s'intéresser à Lewis, est particulièrement important pour nous aujourd'hui. D'abord parce que c'est une expérience, et on sait quel est le prix qu'on donne aujourd'hui à tout ce qui est « vécu » ; or on a là un vécu irrécusable. Ensuite et surtout parce qu'une réflexion à ce sujet pourrait contribuer à ce qui paraît être une des tâches pressantes d'une théologie pour notre temps – ou de prolégomènes au moins à une telle théologie – et nous arracher à l'ornière de ces pensées immanentistes où nous sommes trop souvent embourbés. Car enfin de quoi s'agit-il dans tout ce que nous dit Lewis de la joie, sinon de la reconnaissance même, au sein de la plus vive subjectivité, de ce qu'il ne faut pas craindre de nommer l'objectivité-suprême de Dieu ? On sait combien il est de bon ton, dans un certain discours religieux, de refuser toute objectivation de Dieu, sous prétexte qu'elle soumettrait le « Tout-Autre », d'une manière aussi sottise que blasphématoire, aux catégories d'une pensée qui ne peut le contenir ni le posséder d'aucune façon. Mais si l'on obéissait à la lettre de ce scrupule qui n'est pas celui de la théologie négative, malgré les apparences, il est bien clair que l'on ne dirait plus rien du tout, et on se demande si cette révérence extrême n'est pas bien souvent un déguisement de l'agnosticisme. Elle va de pair, en tout cas, avec une sorte de refus de la réalité de Dieu dans sa transcendance. Dans la joie de Lewis au contraire

(11) Robert Browning, *Bishop Blougram's Apology*.

nous saisissons cette réalité, nous la rencontrons, certes non donnée, non possédée, non objectivée, certes irréductiblement autre que nous-mêmes, mais justement, irréductiblement réelle et objective. C'est en cela même, on se le rappelle, que cette joie consiste, c'est en cela, on l'a vu, qu'elle n'est pas une nostalgie insensée, mais un de ces moments où nous percevons, comme le dit le pénétrant Peter Berger (12), que nous ne sommes pas seuls dans la réalité.

Mais si on peut s'accorder avec ce dernier pour voir là la proposition religieuse fondamentale, ou tout au moins celle qui donne un sens à toute démarche religieuse, un préalable à tout discours de foi, on voit tout l'intérêt de bien comprendre cette expérience de la joie. Quoi qu'ait pu prétendre une analyse faussement profonde, il n'est pas archaïque, primitif, sauvage pour tout dire – ou alors les « sauvages » en savent plus long que nous – de penser Dieu comme extérieur à nous. S'Il est Tout-Autre d'ailleurs, qu'Il soit au moins autre que nous ! Et s'Il ne l'est pas, Qui donc me sera « plus intime à moi-même que moi », et quel est le sens d'un discours qui en fait le fondement de mon être ? Ainsi l'expérience dans la joie d'un Dieu résolument transcendant (si on peut dire) devrait-elle bien être prise en compte si l'on veut repérer dans l'expérience des hommes les signes indicateurs d'une Autre réalité, ou déchiffrer, comme on l'a dit, les « signaux de la transcendance ».

Mais reconnaître ainsi cette réalité est un acte qui se prolonge naturellement – quant au lien des idées – dans l'acceptation, si on en vient jusque là, d'un christianisme résolument surnaturel ; et il n'est pas étonnant que ç'ait été la voie suivie effectivement par Lewis. De ce point de vue, la joie, loin d'être seulement une propédeutique à la foi, et de perdre tout intérêt une fois qu'on l'a atteinte, peut au contraire prendre tout son sens en devenant expressément chrétienne. Ce grand désir, ce rappel fulgurant et délicieux d'un autre monde, nous fait en effet toucher du doigt, éprouver, « réaliser » cette condition de pèlerin qui est la nôtre et que nous oublions si aisément. Car enfin nous n'avons pas ici-bas de cité permanente, et nous sommes en marche vers la Jérusalem d'en-haut... Et la joie au sens de Lewis n'est-elle pas à la fois la figure sur le plan naturel et l'actualisation sur le plan théologique de cette vertu négligée et vitale qu'est l'espérance – vertu dont le propre trop oublié est après tout d'orienter vers Dieu toutes nos puissances de désir ?

Irène FERNANDEZ

(12) Connu pour ses travaux de sociologie de la connaissance; P.L. Berger est aussi un chrétien dont la réflexion mérite considération. Cf. *A Rumour of Angels, Modern Society & the Rediscovery of the Supernatural*, (1969), et *Facing up to Modernity* (1977).

Irène Fernandez, née en 1927. Divorcée, deux enfants. École Normale Supérieure (Sèvres) en 1947, agrégation de philosophie en 1956. Enseigne dans une École Normale. Publication : introduction, traduction et notes de Philon, *Quod deterius...* (Paris, Cerf). Prépare une thèse d'état sur mythe et raison chez C.S. Lewis.

Georges CHANTRAINE

Érasme et Luther : un autre débat

Luther faisait du christianisme l'inverse de l'épicurisme — en oubliant la complaisance divine. Érasme reconnaissait au contraire dans le franciscain aux pieds nus le véritable épicurien — mais en compensant l'esthétisme par le moralisme et donc sans cristalliser là toute la Tradition.

SUITES du platonisme, le stoïcisme et l'épicurisme s'opposent sur le chapitre du plaisir. L'être moral se réalise-t-il par la vertu, qui est conformité au Bien pour lui-même, ou bien dans le bonheur que donne le plaisir ? En terre chrétienne, Luther rendit plus vive l'opposition entre les deux termes de l'alternative : l'homme justifié n'agit justement qu'en observant les commandements de Dieu parce que ce sont les commandements de Dieu et pour nul autre motif ; le plaisir appartient à l'être naturel de l'homme qui est enfermé dans le péché. Avec un irénisme parfait, Érasme rappela que la tradition chrétienne n'impose pas de choisir entre Zénon et Epicure, mais reconnaît dans la vie sanctifiée selon la loi divine le véritable épicurisme.

I. LUTHER

Si le plaisir suppose une unité entre le corps et l'âme (ou l'esprit) telle que ce que l'esprit éprouve comme joie rejaillisse comme plaisir dans le corps, on peut dire qu'il n'occupe pas une place centrale dans la pensée et l'expérience de Luther ; celles-ci se centrent plutôt sur une certaine forme de jouissance qu'il conviendra de cerner.

1. ALLONS, si possible, à l'essentiel. Sous la forme luthérienne, la jouissance pourrait se définir comme le refus du lien entre souffrance et fécondité qui est au centre de l'Incarnation rédemptrice (1), lien montré comme en figure lors de la présentation de Jésus au Temple et manifesté lors de la Passion. L'offrande, que Jésus fait de lui-même à Dieu son Père pour nous, pécheurs, passe par la souffrance tant physique que spirituelle, car la violence

(1) Cf. mon *Érasme et Luther: Libre et serf arbitre* (Coll. « Le Sycamore », Paris, Lethielleux, 1981).

qu'il subit de la part des hommes est assumée comme offense faite à Dieu et la mort qu'ils lui infligent est assumée comme la séparation d'avec Dieu. Or une telle « *assumation* » (2) est faite grâce à l'Esprit du Père. C'est lui qui donne à Jésus d'agir en Fils sous la violence et jusque *dans la mort*, non seulement en faveur des pécheurs, mais encore à leur place (*pro nobis*). C'est lui qui lui donne de faire de sa Passion et de sa mort une *offrande substitutive* à son Père. C'est lui qui lie souffrance et fécondité, rendant la souffrance féconde non seulement après coup, mais en elle-même, c'est-à-dire dans l'acte même de l'offrande.

Malgré un sens profond de la Croix, peut-on dire que Luther soit parvenu à la comprendre, au moins au temps de sa maturité ? D'abord, il conçoit l'offrande substitutive sous le mode d'une substitution pénale, le Christ subissant à place des hommes la peine que Dieu leur inflige dans sa colère. Le Christ jouerait presque le rôle du bouc-émissaire. Il prend sur lui la « personne » des pécheurs, il est même identifié à elle, mais est-ce vraiment en Fils ? On a des raisons d'en douter (3), sans du reste que Luther doute, lui, le moins du monde de la filiation divine de Jésus. Ensuite – et corrélativement – la Résurrection est regardée et chantée comme le triomphe de Dieu sur le péché, la mort et le diable. Par le péché, le diable a dans le Christ tué l'homme. Mais puisque le Christ est Dieu, il n'a aucun pouvoir en lui. La victoire du diable tourne en déroute totale et au triomphe définitif de Dieu. Assurément, Luther professe avec l'Église que le Christ est ressuscité par la puissance de l'Esprit. Mais cette puissance n'est pas celle-même qui a conduit le Fils dans l'obéissance aveugle jusqu'à l'abaissement, au délaissement et au silence du Samedi-Saint. L'offrande substitutive n'est pas conçue comme féconde parce qu'elle n'est pas conçue comme pénétrée d'esprit filial (4). Aussi la *theologia crucis* ne se mue-t-elle pas en *theologia gloriae*. Tout au contraire, elle l'exclut. Il reste alors la seule ressource de la *dialectique* pour « penser » le Vendredi-Saint. Et c'est une dialectique qui mime au niveau de la Parole le mouvement de l'Esprit du Père et du Fils.

La Croix devient dès lors un drame insoutenable et la dialectique qui la « pense » met l'esprit à la torture, mais c'est en elle – dans la dialectique – que l'esprit trouve sa jouissance ; il n'arrête pas de s'opposer à lui – même pour se conquérir – toujours en vue d'entrer dans l'intelligence du mystère de la passion – dans la *theologia crucis*, ou, chez d'autres, dans la manifestation absolue de l'Absolu (5). Une fois refusé l'Esprit, la jouissance devient le moteur de la pensée. Jouissance sombre, *impotens libido*, dit Érasme : jouissance impuissante aux traits sado-masochistes accusés. Et comme elle gouverne la dialectique, cette jouissance impuissante s'exerce par excellence par la parole, particulièrement par la calomnie : *impotent maledicentia*, dit encore Érasme (6).

2. A l'autre bout de la chaîne, tout avait commencé par l'impossibilité pratique de se reconnaître pardonné. L'homme, pensait le jeune Luther, ne peut s'ouvrir à l'Esprit, car il est pervers. Il n'est que péché. Le seul salut qu'il peut dès lors espérer lui vient par une pénitence extérieure.

Impossible d'être sauvé par l'Esprit. Il faut se sauver par soi-même. Il serait trop facile d'espérer recevoir, il faut donner. L'homme s'exalte dans une pénitence jamais satisfaisante et à la fois s'y épuise (7). Alors à la pénitence se mêle de la jouissance. Non à cause d'un trait de tempérament, mais à cause du mouvement même de l'esprit humain. En raison du péché, celui-ci est fermé sur lui-même (8) : il transfère à lui-même la jouissance de Dieu à laquelle il aspire naturellement (c'est le *frui* augustinien) (9). Et la pénitence, au lieu d'amener la conversion, ne fait qu'accroître cette jouissance de soi, qui est impiété, incrédulité (10). En retour, cette jouissance attise un besoin de pénitence, qui par une illusion nécessaire trouve son aliment, son excitant non dans la jouissance même, mais dans les plaisirs du corps la loi, sous laquelle le pécheur se trouve, excite en effet le désir par l'interdit en la muant en convoitise (11), les biens offrent alors l'appât du plaisir. Le plaisir naît ainsi de la coupure entre la chair et l'esprit. Le plaisir serait ce qu'il faut fuir ; c'est ce à quoi le pécheur succombe fatalement puisqu'il ne peut que jouir de soi.

La foi a, selon Luther, la vertu de sortir le pécheur de ce cercle infernal (proprement infernal). Elle seule l'arrache à la pénitence extérieure, à la jouissance de soi et au plaisir, en le laissant saisir par le Christ mort pour moi, à la condition toutefois qu'elle adhère à ce « pour moi » (12). La condition est essentielle ; on voit pourquoi : il s'agit de rompre le cercle du « pour moi » propre à la jouissance de soi et d'entrer dans celui de la dialectique par laquelle l'esprit s'oppose à lui-même précisément pour sortir de soi ; bref il s'agit de changer de jouissance. La différence caractéristique entre ces deux formes extrêmes est évidente : la seconde, qui est évangélique, est sans plaisir. Elle l'exclut par définition. Elle est pleine de joie et d'allégresse mais, redisons-le, elle n'est pas réconciliée avec la souffrance. Jouissance sans plaisir ni souffrance, jouissance stérile.

3. DANS l'inclination vers lui-même ou dans l'opposition à soi-même, l'esprit, quoique d'un mouvement inverse, suit sa pente, la pente de sa spontanéité. Il n'est pas libre. C'est pourquoi il ignore ce qu'est la *complaisance*. S'il était libre, il aurait une origine : il se donnerait et se recevrait et dans ce don et cette reconnaissance naîtrait la complaisance, qui, elle, unit jouissance et plaisir. La complaisance est ainsi l'acte par lequel le Père glorifie le Fils par l'Esprit, acte par lequel se découvre l'intime du cœur de Dieu. Luther ne me semble pas avoir senti ni perçu ce qu'est la complaisance : il est resté au fond de lui-même terrifié par le visage du Père, comme il le fut lors de sa première messe.

Le résultat en est, à mon sens, une anthropologie qui n'est pas *mariale*. La complaisance du Père est telle que la mère de Jésus est « pleine de grâces » dès sa conception. Et l'Immaculée Conception marque dans l'être de l'homme le pardon qui lui est toujours accordé, tel que même dans la condition pécheresse l'homme soit déjà de quelque manière ouvert à la grâce. On ne peut dès lors déclarer son arbitre serf au point de le lui retirer tout entier, comme le

(2) Qu'on me permette ce néologisme destiné à réserver Assomption à l'élévation de Marie au ciel, quels que soient du reste les rapports entre l'Assomption et l'assumation du Christ. Cf. *infra*, p. 5.

(3) Cf. *Érasme et Luther*, p. 337-341.

(4) *Ibid.*, 341-345.

(5) *Ibid.*, 455 s.

(6) *Ibid.*, 201 s.

(7) *Ibid.*, 120 s.

(8) *Ibid.*, 368, 410.

(9) *In epistolam ad Romanos* (WA 56, p. 325, l. 7-9 ; 361, l. 12-15 ; 373, l. 5-7).

(10) *Érasme et Luther*, p. 368.

(11) *In epistolam ad Romanos* (WA 56, p. 200, l. 11-15 ; 367, l. 1.-4-5).

(12) *Érasme et Luther*, p. 317 s. et *passim*.

fait Luther. Et à l'autre bout de la chaîne, l'Esprit qui a couvert Marie de son ombre unit la Mère au Fils de telle manière que la souffrance du Fils n'est pas féconde sans celle de la mère, ce qui se manifestera par l'Assomption. Or l'Assomption, comme fruit de la Croix, suppose dans l'être de l'homme une capacité d'être transfiguré par la puissance de l'Esprit en y collaborant dès maintenant (13). C'est, on le sait, ce que Luther peine à admettre sans réticence, refusant la doctrine catholique du mérite (14) autant que la fécondité virgine de vies toutes consacrées à Dieu.

II. ÉRASME

Dans le système de Luther, qui n'est pas toute sa théologie; le plaisir est la trace de la coupure entre la chair et l'esprit ; il en est la conséquence et c'est en lui que s'exerce leur opposition s'il est vrai que la concupiscence n'est pas seulement une suite du péché originel, mais qu'elle est elle-même péché. Si l'épicurisme est une doctrine du plaisir, il n'est pas dès lors d'épicurisme chrétien. Bien plus l'épicurisme est l'inverse du christianisme. C'est dans ce sens précis que Luther jette à la face d'Érasme, cet (*athée*), l'épithète d'épicurien *m comme une injure sanglante* » (15).

En 1533, dans son colloque *Épicurien* (16), Érasme reprit l'épithète et, sans relever l'insulte (17), en fit un titre chrétien. « *Si les épicuriens sont ceux qui connaissent la douceur de vivre* (suaviter vivunt), *personne ne mérite mieux ce titre que ceux qui vivent saintement et pieusement* » (125). Aussi le véritable Épicure est-il le Christ, « *le maître adorable de la philosophie chrétienne* » (125).

Or, l'image de marque du chrétien est toute opposée. Si le plaisir apporte le bonheur, « *ce genre d'hommes que sont les chrétiens me paraît le plus étranger à toute espèce de plaisir* » (120 adapté). Et pourtant *m le premier franciscain venu mène une existence plus heureuse que tel riche, couvert d'honneurs et, en un mot, comblé de toutes les délices* (121). Comment expliquer ce *t paradoxe plus paradoxal que ceux des stoïciens* » (120) ?

1. CELA suppose que le corps qui éprouve le plaisir symbolise avec l'esprit (ou l'âme) qui éprouve la joie et la paix. C'est le propre du plaisir esthétique d'être commun au corps et à l'esprit : la beauté d'un tableau, de quelques vers enveloppe celui qui le voit ou l'entend. Ce que l'œil voit, ce que l'oreille entend ce n'est pas seulement la couleur ou le son, la forme ou le rythme, ni même le sens, mais la beauté de la chose créée par le peintre ou le poète qui en se révélant vient l'habiter comme un hôte venu de loin. Un tel plaisir se partage dans la fête. Érasme y revient volontiers. En savourant un repas frugal, les convives partagent aussi la nourriture de l'esprit : sensibles à la douceur de vivre que procurent le lieu agréable, l'ordonnance du repas et la nourriture simple, ils s'entretiennent avec une gravité souriante des sujets difficiles qui touchent aux

(13) Ceci sera développé dans un article, à paraître dans la *Nouvelle revue théologique* cette année : « Ce que Luther peut apporter à une théologie catholique de la grâce n.

(14) Ceci est l'objet d'un examen critique dans *Érasme et Luther*, o. 388-405.

(15) L.E. Halkin, *Érasme*, Paris, Editions universitaires, 1969, p. 117.

(16) Sauf indication contraire, nous suivons la traduction de L.E. Halkin dans *Les Colloques d'Érasme*, nouvelle édition revue et augmentée, Bruxelles, Presses académiques européennes, 1971. Les chiffres entre parenthèses et en italiques renverront à cette édition.

(17) E. Bierlaire, *Érasme et ses colloques* : le livre d'une vie, Genève, Droz, 1977, p. 114.

mystères de la vie et de la religion. Leur joie n'est pas exubérante. Elle est empreinte d'une sérénité tranquille qui provient du for intérieur, de la *t paix de la conscience*» (120). La beauté s'éprouve ainsi dans la convivialité et la fête, le plaisir esthétique est par excellence *la festivitàs*(18). Par là l'homme accède à son humanité. C'est ainsi que beauté et plaisir offrent comme une première initiation au mystère du Christ.

2 CEPENDANT, pour que l'homme accède son humanité, il faut que ce moment esthétique soit pris en relais par un moment éthique. La beauté éveille l'esprit à la bonté. Il lui fait sentir l'attrait du bien. D'emblée, l'idée d'un bien qu'il faudrait faire par pure vertu, sans aucun attrait, se trouve exclue. La doctrine stoïcienne est donc insuffisante. L'est aussi une doctrine selon laquelle la loi énoncerait seulement un commandement, sans attirer aussi l'homme par son appel – c'est la doctrine de Luther dans le *De Servo arbitrio* (19) et, ajouterons-nous, dans les catéchismes (20). Par sa loi qui n'est pas seulement extérieure, mais intérieure, Dieu attire l'homme au bien par le bien de sa manière souveraine qui rend cet attrait indéclinable autant que désirable, principe de liberté autant que de jugement. C'est qu'il veut l'homme heureux. La loi est le chemin de la béatitude. Bienheureux l'homme qui écoute la loi du Seigneur.

La loi ordonne le plaisir. Elle établit une hiérarchie entre les plaisirs. *m Les justes, il est vrai, s'abstiennent des danses, des festins, des spectacles. Ils ne méprisent ces plaisirs que pour en goûter d'autres plus agréables* » (123). La loi dépiste et dénonce les faux biens, plus riches en maux présents et en châtiements éternels qu'en plaisirs (21). La loi règle l'usage du plaisir, elle le modère, car *t l'abus des plaisirs permis n'est pas permis. A ce sacrifice pris, ceux qui semblent mener une existence triste l'emportent sur tous les autres hommes* » (123). Cela se vérifie particulièrement dans le plaisir conjugal : *m D'autant plus grand sera l'amour de l'époux pour l'épouse, d'autant plus agréable le plaisir conjugal. Ajoute à cela que l'intimité conjugale est d'autant plus douce qu'elle est plus discrète* » (124).

3 MAIS la loi ne suffit pas à donner la paix de la conscience. Il y faut « *la lessive des larmes, la soude de la pénitence ou le feu de la charité* », qui purifient les cœurs de leurs fautes et leur rendent l'amitié avec Dieu. « *Ceux qui ont ainsi effacé leurs souillures*, précise Érasme, en visant peut-être Luther comme aussi les stoïciens (22), *ne craignent plus leurs péchés, souvent même, ils y puisent l'occasion d'un bien plus grand* (120). Le moment chrétien succède ainsi à l'instance éthique. Il le pénètre et le transcende (23). *t Personne n'aime sa femme avec plus d'ardeur que celui qui l'aime comme le Christ aime l'Église* » (124) ; « *il ne peut y avoir plus de douceur que*

(18) Réflexions suggestives de S. Dresden, dans *Colloquia Erasmania Turonensia*, t. II, Paris, Vrin, 1972, p. 471 et suivantes.

(19) Cf. *Érasme et Luther*, p. 169-173 et *passim*.

(20) *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Goettingue, 1956, t. II, p. 646, l. 12-15 ; 661, l. 30-42. Cf. mon « Luther et les fondements de l'agir moral » dans *La morale*, sous la direction de Claude Bruaire (Coll. Communio), Fayard, 1981, p. 273-293.

(21) R. Bultot, « Érasme et Epicure », dans *Scrinium Erasmanum*, t. II, éd. J. Coppens, Leyde, Brill, 1969, p. 211.

(22) M. Delcourt et M. Derwa, « Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien », dans *Colloquium Erasmanum*, Mons, 1968, p. 131.

(23) Cf. E.W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, t. I, Bâle, 1966, p. 26.

chez ceux qui s'aiment loyalement dans le Christ avec une mutuelle tendresse r (124). De plus, s'ils renoncent à certains plaisirs, e les justes ne se divertissent pas moins que les autres hommes mais autrement. "L'oeil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu, son esprit n'a pas conçu quelles consolations Dieu réserve à ceux qui l'aiment" (1 Corinthiens 2, 9). Saint Paul a connu ce que sont, même en ce monde, les chants, les danses, les transports joyeux, les agapes des coeurs dévots (123). Enfin, il y a le paradoxe de la béatitude de ceux qui pleurent (120-121), de ceux qui soufflent pour le Christ et pour la justice (122). A eux aussi la promesse du Christ leur accorde le plaisir.

Pour devenir chrétien, l'épicurisme passe donc par la croix ; c'est d'elle que vient au chrétien de sentir autrement, dans une Église qui aime le Christ . comme son époux et d'y connaître même la béatitude du pauvre : r Ce franciscain aux pieds nus, avec sa corde à couds et son froc pauvre et grossier, cet homme amaigri par les jeûnes, les veilles et les travaux, sans rien sur terre qui vaille un sou, mais à qui sa conscience ne fait aucun reproche, connaît une vie plus délectable, que six cents Sardanapales réunis s (121). Un tel franciscain est l'épicurien véritable. En lui, comme en son maître, saint François, se manifeste la vérité de l'homme.

Ainsi, le plaisir esthétique qu'éveille la beauté s'affermirait en l'homme grâce à la loi morale qui lui intime l'attrait du Bien souverain et s'épanouit grâce à la loi de l'Esprit, celle des Béatitudes, communiquée par le Christ, par son Épouse l'Église, à un homme rénové jusque dans ses sens. r Si nous parlons en vérité, nul n'est plus épicurien qu'un chrétien authentique s (119 modifié).

POUR qu'un tel plaisir soit un plaisir véritable et non point la

4. sublimation du plaisir ou une appellation équivoque de la joie, il convient de préciser certains points de la démarche d'Érasme (que nous avons mise en forme) :

- L'homme rénové dans le Christ sent *autrement*. Il reçoit en effet des sens spirituels qui lui permettent de voir, d'entendre, de sentir avec l'odorat et avec le goût, enfin de toucher les réalités spirituelles, Érasme y fait une furtive allusion : « L'âme d'un homme sincèrement pieux se réjouit sans cesse dans son corps mortel » (122). La supériorité des plaisirs de l'esprit, basée sur une opposition entre l'âme et le corps, ne suffit donc pas à fonder un épicurisme chrétien. Du reste parler de plaisir de l'esprit suppose une unité du corps et de l'âme, si l'on veut éviter l'équivoque.
- L'amour du Christ pour son Épouse a consisté à se livrer pour elle de telle manière qu'elle puisse à son tour s'offrir en l'offrant lui-même. Ainsi, l'homme et la femme se trouvent unis dans l'amour sacrificiel du Christ et de l'Église qui accomplit la convivialité et la festivité ». Et du repas eucharistique, on peut dire avec Érasme, sans risque d'un dualisme séparant âme et corps : « Là où l'esprit est pur, là est Dieu ; là où est Dieu, c'est le paradis ; là où est le ciel, c'est la félicité ; là où est la félicité, c'est la joie véritable et l'allégresse authentique » (122 modifié).
- Le paradoxe suprême des Béatitudes trouve sa vérité dans la croix trinitaire. La complaisance du Père est la consolation du Fils incarné, elle le pénètre au point d'élever son corps à la gloire. Il y a alors un *frui* commun à la Trinité et à l'Église.

Ces précisions apportées, nous pouvons dire avec Érasme : « Ils se trompent grossièrement ceux qui inventent un Christ morose et mélancolique, nous conviant à une existence sans joies. Tout au contraire, lui seul nous a montré le chemin le plus doux de la vie, surabondant d'authentiques plaisirs » (125).

OUI, dirons-nous, le Christ est le véritable Épicure. Oui, le franciscain est, dans sa pauvreté, le véritable épicurien. Cependant, Érasme parvient-il à nous en convaincre ? Marque-t-il d'une part avec assez de fermeté la différence entre les moments esthétique, éthique et religieux ? Et, d'autre part, réussit-il à garder la valeur éthique du plaisir, sans la sublimer dans le plaisir de l'esprit, et à fonder dans l'être de l'homme sa signification spirituelle ? Juste en sa visée, traditionnelle en son fond, sa pensée nous paraît être empreinte d'un certain esthétisme compensé par un certain moralisme.

A l'inverse, tout artiste qu'il est, Luther nous paraît axer sa pensée sur le moment religieux en excluant toute morale purement humaine et, au moins dans l'ordre de la grâce, la possibilité du symbolisme, de l'harmonie entre le corps et l'esprit. Cependant, la foi telle qu'il la conçoit met en œuvre une morale du devoir, qui ne laisse place ni au plaisir ni à la complaisance.

De cet autre débat entre Luther et Érasme se dégagerait une double conclusion : la pensée du plaisir n'est rien sans la pensée de l'être, laquelle permet d'éviter moralisme et esthétisme – ce qui fait grandement défaut à Érasme – ; elle se soutient grâce à la vie de l'Esprit Saint, qui, reçue dans l'Église, est de forme mariale - ce que Luther peine à concevoir vraiment.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né à Namur en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969; *r Mystères et 'r Philosophie r du Christ selon Érasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Érasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Communie*.

Vladimir MAXIMOV

L'éternel tissu de la culture

*Le communisme détruit l'homme en le soumettant au mensonge de son idéologie. Mais, dans les pires conditions du Goulag, des hommes ont su lire, se souvenir, et retrouver Dieu : la culture est indestructible. Dans les pays où l'on est libre, saura-t-on cependant préserver les vraies valeurs spirituelles qui fondent cette liberté même ? **

C'EST à ma propre expérience que j'en appellerai d'abord, pour décrire, à partir de mon cas personnel, le mécanisme selon lequel la culture se reproduit, se renouvelle et se reforme, pour montrer ensuite par là l'importance de la culture dans la vie humaine et sociale, avec son irrépissable continuité.

Mon histoire est typique de celle de plusieurs générations qui sont nées et ont grandi sous un régime totalitaire. Fils et petit-fils d'ouvriers communistes totalement indifférents à la culture, à la religion et à tout ce qui était étranger à leur milieu social, j'étais au début de ma vie un être pratiquement végétatif, que l'on pouvait modeler et orienter à volonté. Et c'est précisément ce que s'employa à faire sur moi et sur des millions de mes semblables une propagande politique totalement axée sur la production d'un exemplaire rigoureusement pur d'*homo sovieticus* – un robot, un monstre utilisé comme matériau pour les expériences les plus invraisemblables. Du matin au soir, chez soi, à l'école, dans les organisations sociales, à travers la presse, le cinéma, la radio et les affiches de la propagande dans les rues, on nous instillait continuellement l'idée que n'importe quel crime ou mensonge était permis pour assurer le triomphe mondial du communisme. Au nom des idéaux radieux d'un nébuleux avenir, on avait non seulement le droit mais encore le devoir de trahir son père, si besoin était, de mentir à sa mère, de tuer son frère ou sa sœur, de tromper, de tuer, de convoiter...

Pour promouvoir cette « morale », on a écrit d'innombrables livres, pièces de théâtre; chansons et autres sous-produits culturels, diffusés à des millions

(*) Cet article reprend la conférence faite par Vladimir Maximov, directeur de la revue *Continent*, et publiée en Italie par les éditions Jaca Book. Cette conférence a été faite à l'occasion du colloque international sur « La culture : strumento di ripresa della vita », organisé par le Centre culturel San Carlo de Milan polo le premier anniversaire du discours de Jean-Paul II au siège de l'UNESCO à Paris.

d'exemplaires. On se levait le matin et on se couchait le soir toujours entouré par ces productions. Et nous avons appris à vivre selon ces modèles. Plus rien ne semblait désormais capable d'apporter à nos âmes laminées et meurtries la chaleur vivifiante d'idéaux véritables, la ferveur d'une libre connaissance ou la foi.

Dans mon prochain roman, *La coupe de la colère*, je raconte comme suit la façon dont nous vivions dans ces années-là : « Nous vivions dans le monde clos de cette étrange aliénation, où la même personne abritait en elle-même la victime et le bourreau, le prisonnier et le geôlier, l'accusateur et l'accusé ; et nous étions incapables de nous dégager de ces entraves car, dans l'espace raréfié de la liberté, chacun de nous tombait dans le piège de la mort ou de la solitude que nos âmes plaquées au sol redoutaient plus encore que la mort même. Quant à ceux qui dans leur ardeur affrontaient le risque, ils disparaissaient comme en un éclair et se dissipaient dans un espace illimité sans laisser ni traces ni souvenirs.

« Faisaient exception de très fortes personnalités que le destin avaient fait naître à l'âge d'or où le fait d'être cultivé n'entraînait pas une condamnation à mort. Dans un certain sens, ces individualités étaient plus heureuses que nous. L'idéal de vie qu'ils avaient reçu, nous devions au contraire le conquérir péniblement, en passant sous le poids des rouleaux compresseurs du mensonge et de l'oubli, détachant notre âme de la croûte des mots vides et des fausses conceptions, cernés comme nous l'étions d'une muraille d'interdits menaçants et de mauvaises tentations. Pour eux, la connaissance des valeurs authentiques soulageait leurs efforts silencieux. Mais cette connaissance leur faisait payer un prix beaucoup plus élevé que celui que nous aurions nous-mêmes à acquitter plus tard. »

Cependant, les bolchévistes, une fois leur pouvoir consolidé, commirent une faute historique, qui leur fut fatale : ils nous laissèrent les classiques, c'est-à-dire le fondement premier de la culture humaine. Il y eut, à mon avis, deux raisons à cela, même si d'autres motifs y ont concouru. D'abord un facteur d'ordre psychologique : malgré leurs tendances nihilistes, les chefs du mouvement révolutionnaire étaient, si l'on peut dire, des produits de l'époque antérieure ; ils ne pouvaient s'empêcher d'en rester inconsciemment imbus et d'en perpétuer les valeurs. Ensuite un élément politique : les bolchévistes choisirent d'exploiter à leur profit, dans un but de propagande, le *pathos*(fort répandu chez les grands auteurs de l'histoire) de la révolte contre le milieu et contre l'époque ; et ils réussirent à canaliser ce flot dans un lit d'interprétation rigoureusement sociale.

Mais en prenant connaissance des oeuvres les plus hautes de la culture humaine, sans même s'en apercevoir, chacun de nous, comme une éponge sèche, s'imbibait non pas de la critique sociale contenue dans ces oeuvres, mais plutôt de l'ambiance et de l'air salutaires de cette culture, en sorte que se reconstituaient dans l'âme et dans le cœur la mémoire spirituelle initialement perdue, les principes inébranlables de l'être, l'image de Dieu. Ainsi, l'éternel tissu de la culture, en nous restituant ses dons, se mettait à combattre et finissait par vaincre le poison mortel de l'autocensure et de la propagande.

Si l'on se souvient que la culture russe, contrairement à bien d'autres, est riche de sources chrétiennes, même dans ses expressions d'opposition au divin, on peut discerner clairement pourquoi l'actuel retour vers cette culture de ses plus illustres représentants a pour conséquence logique la conversion personnelle au christianisme – ces conversions qui aujourd'hui enrichissent qualitativement toute la pensée contemporaine.

Un processus plus ou moins semblable s'est développé dans nos vies et dans nos mœurs. En effet, habitués à l'égoïsme collectif et au mépris total de l'individu, nous avons violé, dans notre existence quotidienne, toutes les lois morales ou divines sur lesquelles s'échafaude la vie, en supposant que tout péché trouve sa justification dans l'impératif social imposé par la collectivité. Mais même en ce domaine, nous

nous heurtions continuellement à des obstacles très instructifs, qui nous faisaient reconnaître les fondements essentiels de la société humaine.

On a exterminé des millions d'hommes, condamné au bûcher des millions de livres, caché d'innombrables événements historiques et culturels, mais ces méthodes brutales de destruction se sont avérées incapables d'extirper les phénomènes atemporels qui échappent à tout contrôle et à toute censure : les croyances, les coutumes, le folklore. Et ce sont justement ces phénomènes-là qui inscrivent l'homme dans la suite du temps, dans la continuité culturelle et le souvenir historique, en dépit des stratifications idéologiques, comme l'herbe qui réussit à pousser sur le goudron ou le plancton qui survit dans une eau croupissante. Dans les époques de désagrégation spirituelle et de décadence sociale, le sens de l'individu ne peut se préserver que si nous préservons en nous et pour nos successeurs le sens de ces valeurs. Un oubli porteur de mort ne nous laisse aucune chance de salut.

Bien des représentants de la culture russe, Alexandre Soljenitsyne, Andreï Skaharov ou n'importe quel enseignant ou médecin pourraient vous témoigner de la même expérience. Car c'est justement elle, cette restauration personnelle et intérieure, ou mieux, pour paraphraser Tchekhov, cette opération qui consiste à « extirper de soi l'esclave », qui a favorisé la transfiguration, torturante mais désormais irréversible, du visage social de la Russie contemporaine et de bien d'autres pays. Je suis profondément convaincu que la Pologne, où se décide l'avenir de la civilisation chrétienne, en est la meilleure preuve.

M ALHEUREUSEMENT, les novateurs d'aujourd'hui en matière sociale perpétuent les erreurs et les échecs de leurs maîtres et prédécesseurs. Les diplômés de la Sorbonne qui ont pris le pouvoir grâce à leurs parrains soviétiques dans le Sud-Est de l'Asie pourchassent impitoyablement non seulement les moindres traces du passé mais encore ceux qui restent en contact avec ce passé. C'est ainsi qu'on considère là-bas comme un crime de prendre le deuil pour la mort ou l'exécution d'un proche, père, mère ou fils. Les prophéties les plus extravagantes d'Orwell (1) sont devenues des réalités et il faut déjà se défendre physiquement contre des dictatures on ne peut moins imaginaires.

Pourtant, même dans ces circonstances qu'on jugerait invraisemblables, la culture reste pour l'homme, au cœur du totalitarisme, le seul îlot où il puisse préserver pour l'avenir et entretenir la flamme de sa propre histoire. Voici ce qu'écrivait récemment à ce propos un réfugié du Vietnam, qui a miraculeusement réussi à franchir la distance entre Hanoi et Paris : « *J'avais vingt-trois ans quand, en 1966, on m'a renvoyé de l'Institut pédagogique d'Hanoi. A cette époque, les intellectuels avaient tendance à se réunir pour discuter de leur situation. Nous ne pouvions pas croire que le monde et la vie se limitaient au cercle étroit où nous étions enfermés. Ceux qui connaissaient d'autres langues se mirent à écouter des émissions étrangères à la radio. Nous nous rencontrions en petits groupes, toujours clandestinement, et nous parlions de littérature, de théâtre, de poésie ; nous lisions des poèmes ou des œuvres en prose qui n'étaient pas approuvés par la censure.* » Ce témoignage me semble illustrer parfaitement ce que je soutenais sur l'indestructibilité de la culture dans notre histoire commune.

C'est pour cette raison donc que je crois que la manière dont le « monde libre » réagit à ces événements est encore plus terrible que ce qui se passe aujourd'hui au Vietnam : des entrefilets compatissants dans les journaux, des émissions de radio et de télévision, la très noble campagne du « navire pour le Vietnam » (qui s'est enlisée avant même de commencer sérieusement), les timides protestations de certains gouvernements qui ont ensuite continué de côtoyer à l'O.N.U. les sanguinaires bourreaux de peuples entiers... La faiblesse de ces réactions ne se compare pas aux gigantesques manifestations organisées autrefois contre la guerre au Vietnam, lesquelles ont finalement contribué à donner le pouvoir à la clique totalitaire. Cette comparaison suffit à faire entendre le souffle du vent d'illusions mortelles et de dévastations spirituelles qui viennent de l'Est. On dirait que l'homme vainc plus aisément l'enfer du Goulag que l'enfer de la consommation. Nous qui avons pris conscience de nous-mêmes, nous qui, par la volonté du destin, nous trouvons dans l'Occident démocratique, comme ne nous sentirions-nous pas mal à l'aise quand, par exemple, nous entendons crier dans une université allemande : « la révolution ou la mort ! », quand nous voyons des prêtres mêmes avoir honte de prononcer les mots « Dieu », « péché » ou « providence », quand nous constatons que dans la presse occidentale les plus hauts produits de la culture humaine, ceux-là mêmes que nous admirons, sont couramment dénoncés comme des « instruments d'exploitation et d'oppression ». Dans les pays occidentaux, une culture politisée, vulgarisée et banalisée menace de remplacer les vrais valeurs par des ersatz de grande consommation et pousse la société vers une inéluctable « goulagisation ».

Les dictatures totalitaires ne naissent pas de rien et ne s'enracinent pas dans le vide. Au contraire, elles germent peu à peu en nous-mêmes et le nihilisme, la convoitise, l'indifférence (qui sont généralement le fruit d'une décadence religieuse, morale et politique) leur servent d'engrais. Sans s'en apercevoir, l'homme occidental est en train de devenir un esclave, avant même que la censure ne le bâillonne et que la collectivisation ne lui passe les menottes. C'est ainsi que le piège intérieur fonctionne.

Pour changer le cours des événements et de l'histoire, il faut, à mon sens, abandonner les anciennes conceptions et les terminologies vieillies. Il faut réaffirmer que les mots ne sont pas de simples instruments absolument neutres, qu'on peut impunément manipuler, mais qu'ils sont le fondement même de la vie, et, selon notre volonté, les auteurs de l'existence humaine ou les responsables de sa fin. Sinon, la prison des stéréotypes socio-politiques s'étendra en un Goulag planétaire dont nul ne pourra échapper.

A un journaliste français qui lui demandait récemment à quelle « aile » de l'opposition politique il appartenait dans son pays, un réfugié argentin fit cette réponse lapidaire : « Je n'appartiens à aucune "aile". Je suis un oiseau. » A cette formulation heureuse pourraient souscrire tous les hommes qui ont décidé de s'opposer à la destruction du monde contemporain. Car ce n'est que grâce au vol de la pensée libre de tout préjugé que nous pouvons atteindre la liberté fondée sur la culture, et sur elle seule. Et si l'on ne trouve pas en soi la force et le courage nécessaires pour surmonter l'aliénation mortelle qui interdit l'expérience spirituelle de l'histoire et de la culture, alors on peut se demander, comme l'a fait Arthur Koestler : « *Pourquoi donc tenons-nous à être des intellectuels ? Nous n'avons pas d'excuses, parce que notre devoir est non seulement de "savoir", mais encore et surtout de chercher à savoir.* »

Dans son discours à l'UNESCO, Jean-Paul II nous a rappelé à tous que : « *Le monde ne pourra pas poursuivre longtemps sur cette voie. A l'homme qui a pris conscience de la situation et de l'enjeu... une conviction s'impose, qui est en même temps un impératif moral : il faut mobiliser les consciences ! Il faut augmenter les efforts des consciences humaines à la mesure de la tension entre le bien et le mal à laquelle sont soumis les hommes à la fin du vingtième siècle. Il faut se convaincre de la*

(1) George Orwell (1903-1950) est l'auteur (anglais) de *Animal Farm* (1945) et surtout de *1984* (1949), où il dénonçait les illusions et les échecs des révolutions sociales et du totalitarisme (N.d.l.R.).

priorité de l'éthique sur la technique, du primat de la personne sur les choses, de la supériorité de l'esprit sur la matière (cf. Redemptor Hominis, n° 16)»(2).

A ce propos, je me souviens d'une petite histoire qu'on raconte aujourd'hui en Russie. Elle est courte, mais instructive. Un ange apparaît un jour à un paysan et lui dit : « Dieu vient t'apporter le bonheur ». — « Merci pour cette excellente nouvelle », répond le paysan. — « Ne souhaites-tu pas jeter un coup d'œil à cette félicité ? Au cas où elle ne te plairait pas... » — « Merci, j'ai tout le temps. Mais j'aimerais bien apercevoir Dieu d'abord. »

On peut espérer que, pendant les heures critiques qui s'annoncent pour l'histoire de l'humanité, l'homme placé devant le choix entre la tentation sociale et la foi choisira Dieu. Car Dieu seul peut le sauver.

Vladimir MAXIMOV

(traduit de l'italien par Lucia Speranza)

(titre original : « Il tessuto eterno della culture »)

(2) « Discours à l'UNESCO s, dans *Documentation catholique*, 1980, 12 (n° 1788), p. 608-609 (N.d.I.R.).

Vladimir Maximov, né en 1930 à Moscou. Membre de l'Union des écrivains soviétiques, il est contraint de s'exiler en 1974, et vit actuellement à Paris. Marié, deux enfants. Rédacteur-en-chef de la revue *Continent* il a publié plusieurs romans, dont *Les sept jours* et *En quarantaine* (Grasset), ainsi que *Adieu de nulle part* et *L'Arche des non-appelés* (Gallimard). En préparation : *La coupe de la colère*.

Claude DAGENS

Souffrance des prêtres et passion de l'Eglise

Les prêtres sont et seront toujours un don de Dieu à son Église. Mais la formation, l'avenir et l'existence des prêtres sont aussi une question posée à l'Église, notamment en France, aujourd'hui.

BEAUCOUP se souviennent des paroles prononcées par le Cardinal Gantin à Lourdes, en juillet dernier, pour la messe d'ordination qui marquait l'achèvement du Congrès eucharistique : «*l/ n'y a pas d'Église sans Eucharistie, mais il n'y a pas d'Eucharistie sans prêtre. Il ne peut pas y avoir d'Église sans prêtres. Une question cruciale nous est donc posée à tous ici. Frères et Sœurs : comment préparons-nous la relève du sacerdoce ? Car si l'appel vient de la grâce de Dieu, le terrain d'accueil et la réponse dépendent aussi des hommes.* »

Il ne faut pas se le cacher : la situation, l'identité et l'avenir des prêtres sont marqués . en France, depuis quelques années, par des tâtonnements et des incertitudes, en même temps que par des maturations encore souterraines. De sorte que, quand on parle des prêtres (ou que l'on écoute des prêtres parler), de leur présent, de leur avenir, de leurs souffrances, de leurs projets, on ne peut pas ne pas toucher au coeur de l'Église, au coeur de sa réalité profonde : là où les appels de Dieu rencontrent nos peurs ou nos lassitudes, là où la puissance du Christ est toujours libre de traverser nos faiblesses.

La question concrète qui se pose souvent est alors celle-ci : comment partager et même répercuter la souffrance des prêtres sans se masquer les réalités, mais en tâchant de prendre la mesure chrétienne, la mesure ecclésiale de ces souffrances ? Pour y parvenir, il est trop évident qu'il ne suffit pas de chercher des coupables. Comme prêtres, nous sommes appelés, quoi qu'il en coûte, à rester du côté du Christ, quand il se livre lui-même, dans la fidélité, pour communiquer au monde la Vérité et la Vie de Dieu à travers la Croix.

Pour que notre présent et notre avenir de prêtres soit effectivement vivables dans la foi, il y a deux questions absolument inévitables, qu'ont abordées plusieurs articles d'un récent numéro de *Communio* et que je voudrais prolonger ici :

1. Les prêtres souffrent souvent d'être incompris. D'où vient cette incompréhension ? Quelle peut être sa signification dans le Corps du Christ ?
2. Ceux qui se préparent à être prêtres ont aujourd'hui des exigences précises, en ce qui concerne les conditions spirituelles. de leur préparation. Comment faire droit à ces exigences ?

L De l'incompréhension à la Passion

On peut l'affirmer sans hésiter : nous attendons tous d'être encouragés dans notre ministère de prêtres. Encouragés, et non pas découragés. Encouragés : ce qui ne veut pas dire seulement approuvés, comme si tout ce que nous faisons était irréprochable et ne méritait jamais la moindre critique, mais compris en profondeur,

pas seulement à travers ce que nous *faisons* plus ou moins bien, plus ou moins efficacement, parfois avec ardeur et parfois avec l'impression de ramer à contre-courant, dans un environnement massif d'indifférence. Compris surtout dans ce que nous *sommes et* cherchons à devenir, jour après jour : des prêtres, des hommes liés au Christ d'une manière rigoureusement personnelle et livrés au monde à cause du Christ.

Rien ne peut davantage nous décourager que d'être utilisés dans des rapports de forces ou d'idées. Et rien ne peut davantage nous encourager que d'entendre ces appels innombrables qui nous demandent de vivre toute notre vie *en prêtres* : en étant du côté du Christ, quand il vient « chercher et sauver ce qui était perdu », quand il proclame et accomplit la justice de Dieu pour les pauvres, quand il « passe de ce monde à son Père en aimant les siens jusqu'au bout », c'est-à-dire jusqu'au pardon de ses ennemis.

À la lumière du travail de formation auquel je participe pour des prêtres et des futurs prêtres, je dois attester ceci : quand nous consentons à comprendre ainsi notre existence, en la reliant à la personne du Fils, nous sommes nous-mêmes étonnés à la fois d'être beaucoup plus proches les uns des autres que nous ne l'imaginions et d'avoir été choisis par Dieu pour une telle existence. Car nous nous comprenons alors dans notre *identité sacramentelle*, qui n'abolit pas d'autres éléments, d'ordre psychologique; historique ou social, mais qui crée entre nous une véritable fraternité également sacramentelle, qui va bien au-delà de l'impression naturelle d'être compris ou incompris des autres. Notre ministère est alors objet non de critiques, mais de *conversion* : et dans la conscience d'être toujours ces « vases d'argile » dont nous parle l'apôtre Paul, nous vérifions que la puissance du Christ passe à travers toutes les failles de notre vie.

Parmi ces failles, il en est une qui ne vient pas de nous-mêmes : celle de l'incompréhension que nous pouvons rencontrer. Ne nous bouchons pas les yeux et les oreilles : cette incompréhension, nous nous l'infligeons parfois les uns aux autres, entre prêtres, entre prêtres et évêques, entre chrétiens, en nous regardant les uns les autres à travers des schémas préfabriqués ou des « grilles » idéologiques. Et certes, nous devons veiller sur nous-mêmes, avec le jeu complexe de nos sentiments et de nos ressentiments, et nous avons le droit d'attendre de tous nos frères dans la foi qu'ils se comportent en frères et non en étrangers.

Mais tout ceci n'est pas seulement une affaire de sentiments. C'est aussi une affaire de réalités historiques. J'ai souvent pensé à cette phrase qu'un personnage de *-L'Espoir* de Malraux adresse à un compagnon chrétien : « *Il faut que le sacerdoce redevienne difficile, comme peut-être la vie de chaque chrétien* ». Et, de fait, le sacerdoce, la vie et le ministère des prêtres, sont redevenus difficiles. Nous ne sommes plus des notables. Nous ne bénéficions plus d'une reconnaissance sociale immédiate. Nous- ne sommes plus protégés par des accords plus ou moins préétablis avec le « monde ». Nous sommes livrés au monde : pas forcément avec violence, mais au fil de la vie quotidienne. Cette condition est parfois très dure, insupportable. On ne mesure pas bien la détresse de certains prêtres, qui cherchent désespérément à être reconnus. Les uns pratiqueront la fuite en avant, et d'autres se replieront sur eux-mêmes, mais ces phénomènes, en apparence opposés, ne font que révéler un même drame : notre faiblesse à tous pour mener jusqu'au bout le combat de la foi et accepter de greffer notre identité sur celle du Christ, ce Serviteur souffrant et glorifié.

Voilà notre épreuve de vérité, qui est inévitable. Acceptons-nous de devenir signes de contradiction, ou bien nous acharnerons-nous à chercher dans la reconnaissance du monde les critères de notre identité ? Pas d'élan apostolique sans l'acceptation de cette épreuve. Mais cette épreuve peut être destructrice si elle n'est pas comprise et assumée dans le grand corps du Christ, dans la communion avec nos évêques et dans le sillage de la Passion de Jésus.

En ouvrant la dernière assemblée des évêques à Lourdes, le Cardinal Etchegaray a évoqué la crise qui attend notre Église de France : une crise plus profonde et plus saine que celle dont nous sortons, a-t-il précisé, une sorte de « traversée du désert », parce que la distance entre l'Évangile et le monde est plus grande que nous ne l'avions imaginée.

Pour participer à cette traversée du désert avec tout le Peuple de Dieu, ce n'est pas le moment d'hésiter sur notre identité de prêtres, ni sur la vocation de notre Église. Dieu nous appelle à vivre une grande passion et à donner notre vie, à la manière de l'apôtre Paul, lorsqu'il écrivait aux chrétiens de Corinthe : « Nous sommes pressés de toutes parts, mais non pas écrasés ; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés ; persécutés, mais non abandonnés ; terrassés, mais non annihilés. Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps. Quoique vivants, en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre chair mortelle » (2 Corinthiens 4, 8-12).

II. Exigences spirituelles et réalité sacramentelle

Les jeunes qui se préparent à être prêtres sont de plus en plus sensibles à ces perspectives. Ils savent, plus ou moins consciemment, qu'ils devront être à la hauteur des exigences du Christ pour être des guides spirituels du peuple de Dieu dans cette traversée du désert. C'est pourquoi ils se montrent critiques ou impatientes, quand l'Église ne leur semble plus assez exigeante : il ne leur suffit pas d'être initiés à des activités ou à des pédagogies ; ils veulent comprendre ce que devient leur être d'hommes engagés à la suite du Christ. L'un d'entre eux me disait l'autre jour : « Qu'est-ce qui nous fera tenir debout dans notre vie de prêtres ? » À peu près tous, à des degrés divers, insistent sur les conditions spirituelles de leur formation : la prière gratuite, le dialogue avec d'autres prêtres, non pas pour des affaires secondaires, mais pour confronter les réalisations de l'Église avec les appels de Dieu.

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

France : 120 FF

Belgique : 900 FB (« Amitié Communio »
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ (« Revue Communio-Canada »
698; Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

Suisse : 45 FS (« Amitié Communio »
route de Villars 40, CH 1700 Fribourg
C.C.P. 17-30 62 Fribourg)

Autres pays : 130 FF (par avion : 145 FF)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 95 FF, 710 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion : 120 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Supplément **Le Courrier de Communio** (quatre numéros par an) : 35 FF, 260 FB, 10 \$, 15 FS ; autres pays : 40 FF.

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
téléphone : (1) 527.46.27 C.C.P. :
18.676.23 F Paris

Le numéro 21 FF en librairie ;
et en expédition franco, 24 FF
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 4 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Adresses des autres éditions de *Communio* en page II de couverture (face à la page 1).

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 96.

Certains prêtres ne cachent pas leur inquiétude devant une telle évolution des mentalités : cette insistance sur la prière et la vie spirituelle ne traduit-elle pas un renoncement à l'élan missionnaire ? Ces jeunes ne vont-ils pas replier l'Église sur elle-même ? Ne faudrait-il pas empêcher cette évolution et, en tout cas, bien marquer les différences entre vocation religieuse et vocation de prêtre ?

Je ne partage pas cette interprétation inquiète. Je pense que les jeunes ne font qu'accentuer la situation à laquelle nous sommes tous confrontés. Notre Église ne peut plus partir de la foi, comme d'un donné acquis, pour aller vers le monde. C'est la foi elle-même qui demande un engagement primordial. Nous sommes donc tenus d'aller jusqu'aux racines de notre mission : pour nous prêtres, il ne s'agit pas d'exercer des fonctions, mais de recevoir, à l'intérieur du peuple de Dieu, cette identité nouvelle qui s'appelle une vocation, à la suite du Christ.

Dans cette perspective-là, il est normal qu'un homme que Dieu engage pour actualiser la mission de son Fils se pose la question des conditions spirituelles grâce auxquelles il pourra effectivement correspondre à cet engagement de Dieu. L'Église aurait évidemment tort de refouler une question aussi grave : évêques, prêtres et laïcs, il nous appartient à tous, chacun à notre place, de comprendre et d'encourager les requêtes spirituelles que portent en eux des jeunes qui envisagent d'être prêtres.

Mais l'Église, en la personne de ses responsables, ne peut pas oublier son identité profonde : elle n'est pas un lieu vague offert pour tenter telle ou telle « expérience spirituelle » ; elle est une *réalité sacramentelle* et la vie spirituelle des prêtres ne peut pas être indépendante de cette réalité. Il s'agit toujours de recevoir, et non pas de conquérir, de participer à la grande obéissance du Fils quand « il se consacre lui-même pour qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérité » (Jean 17, 19).

Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Prêtre du diocèse de Bordeaux en 1970. Docteur en théologie, docteur-ès-lettres. Exerce à Bordeaux un ministère de formation (au séminaire interdiocésain et dans le cadre de la formation permanente). Professeur à l'Institut catholique de Toulouse. Doyen de la faculté de théologie de Toulouse depuis novembre 1981.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le **Canada** : « Revue Communio-Canada », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la **Suisse** : « Amitié Communio », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

NOM :

Adresse complète :

Code postal : **Ville et pays** :

(1) **nouvel** abonnement, à partir du tome, n°
inclus (voir ci-contre).

ré-abonnement (numéro de l'abonnement :).

y compris le supplément **Le Courrier de Communio**.

Règlement (montant) : (voir tarifs au dos, page 95). par

(1) : C.C.P., mandat-carte, chèque bancaire, espèces.

Date •1982. **Signature** :

(1) Cocher les cases. Merci.

Prochains numéros

mai-juin 1982
(tome VII, n° 3)

LE DIMANCHE - Alexandre van der Does de Willebois, F. Adamski, Pierre Grelot, Juan Martin Velasco, A. Kupka, Luigi Mezzadri, Françoise Vergobbi, Jean-Yves Lacoste, etc.

tome VII
(1982)
4. la femme

5. le sacrement de
confirmation
6. l'art et le sacré

tome VIII (1983) 1.
« Il est monté
aux cieux »

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome II (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence (l'Eucharistie II)

tome III (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, « mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. « descendu aux enfers »
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie ?
6. les prêtres

Dépôt légal : premier trimestre 1982 - N° de Commission Paritaire : 57057 -
N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. :
(1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.